

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS-UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
TESE DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RELIGIÃO NO BRASIL.
DIÁLOGO ENTRE O MODERNO E O PÓS-MODERNO A PARTIR DE
ESTUDOS DO ESPIRITISMO KARDECISTA E DO
NEOPENTECOSTALISMO

MARIA CLARA RAMOS NERY

São Leopoldo, agosto de 2011.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS-UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
TESE DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RELIGIÃO NO BRASIL.
DIÁLOGO ENTRE O MODERNO E O PÓS-MODERNO A PARTIR DE
ESTUDOS DO ESPIRITISMO KARDECISTA E DO
NEOPENTECOSTALISMO

MARIA CLARA RAMOS NERY

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, sob a orientação do prof. Dr. José Ivo Follmann.

São Leopoldo, agosto de 2011.

MARIA CLARA RAMOS NERY

RELIGIÃO NO BRASIL.

**DIÁLOGO ENTRE O MODERNO E O PÓS-MODERNO A PARTIR DE
ESTUDOS DO ESPIRITISMO KARDECISTA E DO
NEOPENTECOSTALISMO**

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS-UNISINOS

**PPG.CIÊNCIAS SOCIAIS-TESE DE DOUTORADO APRESENTADA EM 31 DE
AGOSTO NA SALA MULTIMEIOS PRÉDIO 1.**

Dr. Bernardo Lewgoy

Dr. Luiz Inácio Germany Gaiger

Dr. Oneide Bobsin

Dr. Carlos A. Gadea

PROFESSOR ORIENTADOR

DR. JOSÉ IVO FOLLMANN

DEDICATÓRIA

In memoriam de minha avó materna
Luiza Schilling Ramos.

AGRADECIMENTOS

A realização de uma tese de doutorado, não se realiza por uma única autoria, envolve compartilhar angústias, descobertas, que fazem o trabalho tomar uma dimensão coletiva que se concretiza pelo intercâmbio, apoio e colaboração de várias pessoas. Todas foram significativamente importantes e algumas devem ser mencionadas de forma particular.

Agradeço a ajuda fundamental de meu professor orientador, Dr. José Ivo Follman, pela paciência e carinho com que sempre me acolheu, orientando-me de forma segura e, agradeço-lhe também por levar a que eu me apaixonasse pela Sociologia da Religião, quando de suas aulas no curso de Graduação e iniciasse minha trajetória;

agradeço à Dra. Tatiana Giron Cardon, pelo estímulo e apoio dedicado a minha pessoa durante todo o período de realização desta tese;

agradeço aos meus familiares pela paciência e estímulo a mim dedicados e pela contribuição afetiva para a realização deste trabalho;

à Comissão Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela compreensão a mim dedicada;

à Maristela, secretária do PPG-Ciências Sociais, pela sua competência e gentileza, no auxílio a nós prestado em todos os anos do Doutorado.

aos meus amigos e colegas, que partilharam angústias e desassossegos, levando-me sempre a seguir a caminhada;

aos kardecistas e neopentecostais que contribuíram com suas percepções e conclusões, para a troca de idéias no decorrer de todo o trabalho.

A todos, o meu muito obrigada.

RESUMO

Esta tese apresenta essencialmente a busca de estabelecer o diálogo no âmbito da Sociologia da Religião, entre o moderno e o pós-moderno, a partir de estudos do Espiritismo kardecista na França e no Brasil e do neopentecostalismo, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus. Assim, temos como primeira temática a relação entre sociedade e religião, abordando os autores clássicos da Sociologia e os fenômenos religiosos contemporâneos à luz dos clássicos, objetivando demonstrar a atualidade desses autores para a compreensão da relação de interdependência existente entre religião e sociedade e a permanência de suas contribuições para a análise do religioso na contemporaneidade. Depois temos a abordagem da relação religião e traços característicos típicos da modernidade e da pós-modernidade, procurando clarificar a questão: Podemos falar em religião moderna e pós-moderna? Questão essa que se faz importante, na medida em que os fenômenos religiosos não são refratários aos espíritos de época ou o espírito do tempo, pois trabalhamos modernidade e pós-modernidade como eventos que caracterizam a nossa historicidade. Faz-se uma análise do Espiritismo kardecista, primeiramente na França, demonstrando suas influências históricas que se constituíram enquanto força motriz de seu desenvolvimento, sucesso e também declínio no contexto da sociedade francesa. Segue-se com análise do Espiritismo kardecista no contexto da sociedade brasileira e as especificidades que possui em nossa realidade, que o diferenciam de sua matriz francesa, pois o Espiritismo kardecista, em terras brasileiras, assume uma configuração mais alicerçada em pressupostos tradicionais do Catolicismo.

Finalmente, aborda-se a temática neopentecostalismo: entre o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno? Objetiva-se relacionar o neopentecostalismo com os traços característicos típicos da pós-modernidade e seus determinantes, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus, pois esta constitui-se no contexto do campo religioso brasileiro como um autêntico divisor de águas, pelo número crescente de seus adeptos e também por sua forte expansão em termos territoriais, bem como através de sua inserção que se encontra relacionada com os meios de comunicação de massa. Apresenta elementos que se distinguem das demais expressões de religiosidade constantes em nossa sociedade, pois possui uma forma toda característica de professar a fé cristã. Insere-se no contexto do mercado de bens materiais e simbólicos, característica essa que deve ser considerada enquanto primeira, em termos de uma abordagem do pós-moderno no contexto do universo de representações simbólico-religiosas.

A presente tese constitui-se numa tentativa de dar um novo enfoque na relação entre religião e traços característicos típicos da modernidade e pós-modernidade, sem que se encontre presa por um único caminho, mas mostrar uma abordagem diferente das opções presentes no âmbito da Sociologia das Religiões.

Palavras-chave: religião, modernidade, pós-modernidade, cultura, assistencialismo, liderança carismática, cultura da mediação, evento, historicidade, matriz religiosa.

ABSTRACT

This thesis presents essentially the search to establish dialogue within the sociology of religion, between the modern and postmodern from the Kardecism studied in France and Brazil and neo-Pentecostalism, represented by the Universal Church of the Kingdom of God. Thus we have as the first theme the relationship between society and religion, covering the classical authors of sociology and religious phenomena in the light of contemporary classics, aiming to demonstrate the relevance of these authors to understand the interdependent relationship between religion and society and the permanence of their contributions to the analysis of religion in contemporaneity. After, we have the approach of the relationship between religion and typical traits of modernity and post-modernity, seeking to clarify the question: can, we talk in modern and postmodern religion? It's a question which is important as for as religious phenomena are not refractory to the spirits of the spirit of the season or time, for we work modernity and post-modernity as events that characterize our historicity.

It is an analysis of Kardecism, first in France, demonstrating its historical influences that have formed as the driving force of development, success and decline in the context of French society. This is followed by analysis of Kardecism in the context of Brazilian society and the particular features in our reality, that differentiate it from its French headquarters, as Kardecism in Brazil assumes a traditional configuration more assumptions rooted on of Catholicism.

Finally, addresses the thematic Neo-Pentecostalism: between pre-modern, modern and postmodern? The aim is to relate the characteristic features typical of post-modernity and its determinants, represented by the Universal Church of the Kingdom of God, because this constitutes the contexts of the Brazilian religious field as a true watershed, the increasing number of its fans and also for its strong expansion in terms of territory, as well as through insertion which is related with the means of mass communication. It has elements which are distinguished from other constant expressions of religiosity in our society, because every feature has a way to profess the Christian faith. It inserts in the context of the market of material and symbolic, a characteristic that should be regarded as primal in terms of a postmodern approach in the context of the universe and religious-symbolic representations.

This thesis constitutes an attempt to give a new focus on the relationship between traits typical of modernity and post-modernity, without being imprisoned by a single direction, but shows a different approach from the options present within the Sociology of Religions.

Key-words: religion, modernity, post-modernity, culture, welfare , charismatic leadership, culture of mediation, event, historicity, religious matrix.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE E RELIGIÃO NOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA – MARX, DURKHEIM E WEBER E OS FENÔMENOS RELIGIOSOS CONTEMPORÂNEOS À LUZ DOS CLÁSSICOS...	21
1-A concepção da relação sociedade-religião nos autores clássicos da Sociologia: Marx, Durkheim e Weber.....	23
1.1. Karl Marx (1818-1883) e a religião.....	23
1.1.1 Contribuições da concepção marxista sobre o religioso para a Sociologia da Religião.....	29
1.1.2 A concepção marxista diante de uma breve análise de fenômenos religiosos contemporâneos.....	31
1.2. Emile Durkheim (1858-1917) e a religião.....	35
1.2.1 A questão do crente e do culto.....	40
1.2.2 A contribuição de Durkheim para a Sociologia da Religião.....	43
1.2.3. A concepção durkheimiana numa breve análise de fenômenos religiosos contemporâneos.....	46
1.3. Max Weber (1864-1920) e a religião.....	50
1.3.1 A teodicéia.....	57
1.3.2 A tensão entre ciência e religião.....	60
1.3.3 A contribuição de Weber para a Sociologia da Religião.....	61
1.3.4 A sociologia da religião weberiana numa breve análise de fenômenos religiosos contemporâneos.....	63
2- RELIGIÃO: MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE – Podemos falar em religião moderna e pós-moderna?.....	70
2.1.Modernidade.....	71
2.1.1 Modernidade, secularização e religião.....	78

2.1.2. Alguns traços característicos típicos da pós-modernidade.....	90
2.1.3. Pós-modernidade e religião.....	102
3. ESPIRITISMO KARDECISTA – uma religião da modernidade?.....	116
3.1 O Século XVIII – O século das Luzes – O Iluminismo.....	117
3.1.2 O Iluminismo francês.....	118
3.1.3. O Século XIX.....	122
3.2. O Positivismo de Augusto Comte (1798-1857).....	126
3.2.1. O Surgimento do Espiritismo.....	132
3.2.2. O Livro dos Espíritos.....	142
3.2.3. O declínio do Espiritismo na França.....	154
3.2.4. Outros traços característicos típicos da modernidade que se coadunam com o Espiritismo.....	156
4. ESPIRITISMO KARDECISTA NO BRASIL. Qual a diferença do kardecismo francês? É moderno? É tradicional?.....	165
4.1. O surgimento do Espiritismo no Brasil- O Espiritismo brasileiro.....	167
4.1.1. Aspectos relevantes da vida do espírita Telles de Menezes.....	173
4.1.2. Aspectos relevantes sobre o Dr. Bezerra de Meneses (1831-1900) e sua influência no Espiritismo Brasileiro.....	178
4.1.3. Século XX – A relevância de Chico Xavier no Espiritismo kardecista brasileiro.....	193
5. NEOPENTECOSTALISMO: entre o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno?.....	205
5.1. Pentecostalismo e neopentecostalismo.....	208
5.1.1. Enfoques sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo.....	215
5.2. A Igreja Universal do Reino de Deus: um fenômeno neopentecostal	224
5.2.1. A prática discursiva do crente da Universal: reflexo da individualização do religioso.....	233

CONCLUSÃO.....	254
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	282

INTRODUÇÃO.

Toda religião, por ser religião, é plena de historicidade e é essencialmente marcada pelo seu contexto social, político e cultural. Expressões de religiosidade são demarcadas pelas múltiplas determinações dos contextos nos quais se encontram inseridos indivíduos e/ou grupos. O Espiritismo kardecista tem chamado, na atualidade, a atenção dos pesquisadores contemporâneos e, é a terceira força, em termos de número de adeptos, no contexto do campo religioso brasileiro, da mesma forma que o neopentecostalismo, segunda força em número de adeptos, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus-IURD. Há também, uma intensa discussão acerca do que é a modernidade e do que é a pós-modernidade a mobilizar pensadores do campo das Ciências Sociais, notadamente no âmbito da Sociologia e da Antropologia. A presente tese, objetiva unir as referidas denominações religiosas com a discussão contemporânea da determinação do moderno e do pós-moderno.

Concebemos, como o concebe Vattimo (2007), que modernidade e pós-modernidade constituem-se enquanto eventos que são atinentes à nossa historicidade. Não podem, portanto, ser tratados de forma estanque, na medida em que a pós-modernidade constitui-se como o novo da modernidade, ou seja, em função de serem eventos de nossa historicidade, há sempre a imbricação, na modernidade, da tradição, como há, na pós-modernidade, elementos da modernidade. Não podemos trabalhar em termos da demarcação de uma linha de tempo histórica, mas devemos tratar esses eventos como fontes de construção e de instituição de repertórios específicos de ações individuais e coletivas, consequência da visão de homem e de mundo que se gesta na inter-relação entre esses dois eventos constitutivos de nossa historicidade, repetimos, que alteram costumes, hábitos e crenças. O moderno e o pós-moderno devem ser considerados essencialmente enquanto “espíritos do tempo”, que demarcam uma conduta no mundo.

Nossas observações pré-tese, com relação ao Espiritismo kardecista, e sua auto-denominação de ser ciência, filosofia e religião, nos levaram a aprofundar nossos estudos, realizando conjuntamente estudos com os seus pressupostos e os determinantes dos estudos acerca da modernidade, para encontrar elementos identitários do

Espiritismo kardecista para com a modernidade. O Espiritismo kardecista nasce na França no século XIX, com nítidos traços característicos típicos relativos à modernidade e sua prática discursiva, atrelada ao Iluminismo francês do século XVIII, o tornava identitário, inclusive com a concepção de homem e de mundo do Positivismo de Comte, mas Kardec trouxe para dentro do Espiritismo a concepção de reencarnação, enquanto evolução, enquanto progresso, revestindo a concepção de reencarnação de um dado da modernidade, qual seja, a própria ideologia de progresso através da crença e experiência religiosa. Este fato lhe garantiu pleno sucesso no contexto da sociedade francesa de então. Atemo-nos ao fato de que reencarnação é um elemento de uma religiosidade, de uma prática discursiva religiosa pré-moderna e, se torna ainda mais instigante o Espiritismo kardecista, quando se diz “A Terceira Revelação”, dado eminentemente novo, que denota uma vertente mais religiosa do que científica pertencente ao Espiritismo.

Considerando-se o fato de que Kardec, em suas pesquisas, trabalhava essencialmente com o método experimental, a partir dos fenômenos das mesas girantes, as mesas que falam, objetivava revestir de uma lógica instrumental racional ao Espiritismo, por ele codificado, mas propagava ser este uma Revelação, que estaria de acordo com a busca de uma religião e religiosidade mais racionalizada, de acordo com as exigências do contexto sócio-histórico então presente.

A busca de Kardec foi de unir ciência e religião, forças diametralmente opostas na medida em que a ciência envolve todo um nível de racionalidade que a religião por ser determinada essencialmente pela crença, não possui e não pode possuir. No contexto da presente tese, buscamos demonstrar que esta união proposta por Kardec, não se realiza, essencialmente não se realiza, porque lida com forças que são marcadamente excludentes, a ciência não pode ser religião e a religião não pode ser ciência, porque a religião exige a fé e a ciência exige, em si mesma, a racionalidade que suplanta a fé. Salientamos que essa era também uma proposta de Comte, com o seu Positivismo e com a sua configuração da Religião Positivista.

Constatamos que os mesmos pressupostos modernos presentes no Espiritismo kardecista na França, no contexto da sociedade brasileira não se realizam e verificamos haver, aqui em terras brasileiras, elementos claros da tradição Católica, como a

caridade, o amor ao próximo e uma prática eminentemente assistencialista, desta tradição gestada. Nossa cultura de mediação, como nos dirão Aubrée e Laplantine (2009), dá ao Espiritismo kardecista uma vitalidade que na França ele não possuiu e enfrenta o seu declínio, principalmente a partir do desenvolvimento das teorias psicanalíticas instauradas por Freud. Aqui, na mescla que realiza com a tradição Católica, o Espiritismo kardecista se sustenta e constitui-se enquanto força significativa no contexto do campo religioso brasileiro.

O fato de termos, na relação França-Brasil, “dois espiritismos”, se assim podemos dizer, se apresentou enquanto fato novo no decorrer do desenvolvimento das pesquisas. Os traços característicos típicos da modernidade que se encontravam existentes em França, tornam-se aqui como que nublados, mesclados do próprio sincretismo presente em nosso universo religioso e o tripé: ciência, filosofia e religião, torna-se aqui: ora ciência, ora filosofia, ora religião, demarcando este aspecto o que dissemos anteriormente da presença em nossa cultura da mediação, mediação essa que não define, que não deixa claros os traços característicos típicos dos eventos e que acaba por nos constituir em nossa brasilidade, como uma marca que nos define e que também nos dá um norte para o agir social, cultural e político e, que demarcam os nossos traços estruturais marcantes a ditar também a nossa sociabilidade e a nossa expressão de religiosidade.

Já o neopentecostalismo, representado nesta tese pela Igreja Universal do Reino de Deus-IURD, se apresentava enquanto envolvendo traços característicos típicos do pós-moderno, a busca pela experiência máxima, pelo êxtase religioso, a necessidade de uma liderança carismática, uma religiosidade flutuante, uma fraca estrutura doutrinária e uma forte expressão oral, determinada pelo domínio dos meios de comunicação de massa, o trato do religioso como espetáculo, a busca por bens simbólicos no contexto de uma economia de mercado, demarcando a mercantilização do sagrado. Esses, dentre outros aspectos, nos demonstraram ser o neopentecostalismo uma expressão de religiosidade mais atinente ao pós-moderno. Mas, em nosso trabalho de pesquisa e observação de campo, a prática do exorcismo e o processo de demonização de outras expressões de religiosidade presentes na nossa sociedade, nos demonstraram, aos poucos, estarmos diante do tipicamente pré-moderno.

Cabe salientar que a prática discursiva da Universal do Reino de Deus se alicerça no cotidiano, no espaço da imediatividade do aqui e do agora. Neste sentido, ela apresenta um nível de previsibilidade que o crente internaliza e pauta sua conduta na vida. Este aspecto origina, por sua vez, ou por consequência, uma concepção de homem e de mundo acrítica e marcadamente individualista. Este fato nos chamou a atenção com relação ao depoimento presente nesta tese e concebemos este traço como pós-moderno, uma vez que é instaurado o processo sempre transitório que não permite a consolidação de vínculos sociais mais efetivos.

A Igreja Universal do Reino de Deus, trabalha em sua prática discursiva e não discursiva com o arcaico, o tradicional, o moderno e o pós-moderno. Neste sentido, ela constrói uma nova forma de expressão religiosa, que não é tipicamente nova, mas diferente e esse diferente está a atender às próprias necessidades de uma estrutura plausível de mundo dos segmentos subalternos da população brasileira, em sua realidade cotidiana. Por isso, ela suscita investigações, e ela é sempre instigante enquanto uma religião que marca seu espaço no contexto do campo religioso brasileiro.

A forma como a Igreja Universal do Reino de Deus apresenta a fé cristã denota estarmos diante de um processo de desregulação das crenças, como nos diz Hervieu-Léger (2005). Tudo nela funciona de acordo com as próprias necessidades de seu público-alvo. Observamos isso nos cultos e nas campanhas por ela criadas, onde sua prática discursiva e ritual reforça o aqui e agora, como forma de suplantar a difícil realidade dos segmentos subalternos de nossa sociedade. Daí também o seu vínculo com o espetáculo, transformando o culto num grande programa de auditório, que exerce sobre a realidade subjetiva de seu crente uma forte influência.

O processo de desregulação das crenças, na Universal, alicerçado no imediatismo da realidade cotidiana de seu crente, manifesta-se enquanto pós-moderno, mas justamente por ser um processo de desregulação das crenças, a Universal mescla arcaico, tradicional, moderno e, conseqüentemente, pós-moderno. Novamente, nossa cultura da mediação, que nos faz perceber que a concepção dualista de homem e de mundo aqui não pode dizer presente, por nossa matriz religiosa ser marcadamente sincrética e por termos, em essência, em nossas expressões de religiosidade uma prática de mediação sincrética, que mistura o que se quereria definido.

A religião é sempre discurso internalizado (Camargo, 1961), e esse discurso configura-se também como expressão do “espírito do tempo”. O moderno e o pós-moderno são expressões deste mesmo espírito e constituem sociabilidades e expressões de religiosidades que se tornam características demarcatórias de todo um agir frente ao religioso. O Espiritismo kardecista e o neopentecostalismo, representado nesta tese pela Universal, constituem-se enquanto expressões de religiosidade diferentes, mas perpassadas em suas formas de apresentar a fé cristã pela nossa cultura da mediação, que os aproxima. Neste sentido, podemos dizer que há uma espécie de cordão a uni-los: a nossa forma toda brasileira de exercer a mediação entre realidades diametralmente opostas.

Creemos que ainda não foi realizado no âmbito da Sociologia da Religião, uma abordagem que trabalhasse formas específicas de expressões de religiosidades, coadunadas com as concepções de modernidade e pós-modernidade. Vimos sempre trabalhos que tratam ora de um, ora de outro dos eventos de nossa historicidade. O que buscamos traçar na presente tese é justamente na análise do moderno e do pós-moderno, vinculados à denominações religiosas integrantes de nosso campo religioso, a relação entre religião e contexto, a relação entre nossa historicidade e nossa forma de expressão religiosa. A modernidade dá contornos específicos às religiosidades, da mesma forma a pós-modernidade. E, no decorrer do trabalho, pudemos constatar que nossa hipótese inicial, qual seja: o Espiritismo kardecista enquanto uma religião com traços característicos típicos da modernidade e o neopentecostalismo, representado pela Universal, enquanto uma religião com traços característicos típicos da pós-modernidade, se confirmou parcialmente, porque encontramos na cultura o elemento que configura e reconfigura o campo religioso e lhe dá uma identidade sempre mesclada, sempre formada por elementos da tradição e do pré-moderno, a caracterizar esse nosso jeito de ser no que tange às expressões de nossa religiosidade.

Metodologicamente, orientamo-nos pela pesquisa acerca das discussões sobre a modernidade e a pós-modernidade. Estabelecemos suas características típicas e partimos para a análise dos fenômenos religiosos objetos desta tese. Orientamo-nos pela própria recusa a polarizações interpretativas entre o moderno e o pós-moderno, na medida em que esses eventos encontram-se em estreita relação dialética com o surgimento de formas específicas de expressão de religiosidades. Essa postura metodológica, permitiu-

nos encontrar elementos novos no decorrer das observações e das pesquisas, dada a complexidade presente no religioso em nossa sociedade. Essa postura metodológica também nos permitiu encontrar o que anteriormente mencionamos, que é a nossa cultura da mediação a configurar, de forma toda brasileira, as nossas expressões de religiosidades e nossa forma de expressar a fé cristã.

O trabalho se alicerçou em fontes secundárias, em análises constantes na literatura especializada, notadamente no âmbito da Sociologia e também em diálogo com espíritas e iurdianos. Buscamos resgatar historicamente o surgimento do Espiritismo kardecista, tanto na França como no Brasil, pois objetivávamos encontrar a raiz histórica do Espiritismo, pois percebemos que essa raiz, ou matriz perdura até os dias de hoje, na medida em que é definidora dos próprios pressupostos do Espiritismo. Com relação à Universal, realizamos observação de campo e buscamos verificar através da prática discursiva do pastor, no momento do culto, outros elementos não atinentes ao pós-moderno e pudemos verificar elementos atinentes ao pré-moderno, como dissemos anteriormente.

Em sentido mais amplo, a presente tese embasa-se em investigação bibliográfica, com relação ao moderno e pós-moderno e com relação ao Espiritismo, onde trabalhamos com elementos da obra principal de Kardec, essencialmente *O Livro dos Espíritos*. Já com relação à Universal, nosso eixo central foi a análise de sua prática discursiva, uma vez que é uma instituição religiosa que tem na oralidade o seu elemento fundamental comunicacional. É uma expressão de religiosidade que se alicerça na palavra e na escuta.

No primeiro capítulo, resgatamos os autores clássicos da Sociologia, objetivando demonstrar as contribuições de Marx, Durkheim e Weber dadas para a Sociologia da Religião. Buscamos também, através de suas teorias, incorporar uma análise de nossos objetos de pesquisa, o Espiritismo kardecista e o neopentecostalismo, representado pela IURD. Ao realizarmos este procedimento, buscamos demonstrar a própria atualidade dos autores clássicos da Sociologia no que tange às suas contribuições para a Sociologia da Religião, pois percebemos que não convém prescindir da contribuição desses autores clássicos em toda e qualquer pesquisa acerca dos fenômenos e expressões de

religiosidade. Por essa razão, os resgatamos e buscamos analisar fenômenos contemporâneos à luz dos clássicos.

No capítulo II, buscamos responder à questão nele inserida: Podemos falar em religião moderna e religião pós-moderna? Para tanto, realizamos um trabalho reflexivo através dos eventos – modernidade e pós-modernidade. Trabalhamos, essencialmente com traços característicos típicos, que nos permitissem compreender o Espiritismo kardecista e a Universal. A tradição aqui não pode ser negada, pois tradição, modernidade e pós-modernidade envolvem sempre um princípio de continuidade que precisamos considerar quando refletimos não somente acerca dos fenômenos religiosos, mas de todo e qualquer fenômeno social, político, econômico e cultural atuais ou não.

Autores como Vattimo, Esparandio, Martelli, Gadea, Portella, Hervieu-Léger, Teixeira, Bauman, Jameson, Berger, Weber, Camargo, Maffesoli, Santos, integram este capítulo. As especificidades das abordagens destes autores nos permitiram estabelecer traços característicos típicos do moderno e do pós-moderno. Cada um dos autores citados trouxe elementos que auxiliaram a compreensão de ser a modernidade e a pós-modernidade eventos e não linhas demarcatórias claras a traduzir o espírito do tempo, bem como nos permitiram abranger outros aspectos que, a partir das suas leituras, acabamos por visualizar e dar novos enfoques às análises por nós realizadas, através dos conceitos de historicidade, do peregrino e do convertido, de experiência máxima, de eventos que traduzem uma forma específica de linguagem e, por conseqüência, condutas na vida, de secularização e privatização do religioso, bem como de pluralismo, de religião de salvação e de redenção, de religião internalizada, novas formas de sociabilidade, etc., entre outros que fazem parte integrante da presente tese.

No capítulo III, abordamos o Espiritismo kardecista, notadamente em sua vertente francesa, onde questionamos ser uma religião da modernidade. O capítulo inteiro é uma busca de encontrar traços identitários do Espiritismo kardecista, com os traços característicos típicos da modernidade. Partimos de uma abordagem acerca do Iluminismo, na medida em que neste encontramos a base, a matriz da modernidade, sua essencial raiz histórica. Num segundo momento, consideramos essencial uma abordagem acerca do Iluminismo francês, pois este possui especificidades que devem ser consideradas e que influenciaram fortemente as visões de homem e de mundo de

Kardec. Num novo momento deste capítulo, consideramos por bem abordar o século XIX, uma vez que este se caracteriza por ser uma ruptura, pois instaura um novo homem e, conseqüentemente, novas relações sociais, políticas, econômicas e culturais, notadamente no contexto da sociedade francesa de então.

Como buscamos demonstrar a identidade da concepção kardecista com o Positivismo de Comte, trabalhamos este de forma um tanto mais detalhada que as abordagens anteriores. Trabalhamos o surgimento do Espiritismo kardecista e sua obra fundamental *O Livro dos Espíritos*, para, ao final do capítulo, fazermos a relação entre o que encontramos como traços identitários da modernidade para com o Espiritismo kardecista e, pudemos verificar após as abordagens realizadas que o Espiritismo kardecista na França, em muitos aspectos, se coaduna com os pressupostos da modernidade.

O capítulo IV, foi uma exigência e uma consequência do trabalho da pesquisa bibliográfica que realizamos, pois na reconstituição histórica do Espiritismo kardecista no Brasil, pudemos verificar que se encontram em segundo plano os pressupostos da modernidade, traço esse diferente do que encontramos no Espiritismo kardecista francês. Neste capítulo, três figuras são significativas, porque representativas da história e da contemporaneidade do Espiritismo brasileiro: Telles de Menezes, Bezerra de Menezes e Chico Xavier. Bezerra de Menezes e Chico Xavier seguem os mesmos pressupostos, dentre os quais o que consideramos significativo é a manutenção do elo com a tradição Católica, em sua forma de apresentar a fé cristã, o que diferencia sobremaneira o Espiritismo à brasileira do Espiritismo francês, bem como descobrimos em Aubrée e Laplantine (2009), a influência, no contexto do campo religioso brasileiro, de nossa cultura de mediação, que não permite traços identitários claros com o moderno e o pós moderno e o tradicional. A força da tradição aqui permanece e se exercita a pleno no contexto das expressões de religiosidade. Neste sentido, somos, enquanto seres culturais brasileiros, aqueles que não conseguem definir, através de um olhar dualista, que pode se fazer necessário para compreendermos as múltiplas faces do real.

No capítulo V, abordamos o neopentecostalismo, notadamente a Igreja Universal do Reino de Deus. Vem também acompanhado de um questionamento, no sentido de detectarmos ser o neopentecostalismo pós-moderno, moderno ou pré-

moderno. Primeiramente, abordamos o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Num segundo momento, buscamos trabalhar alguns enfoques acerca destes fenômenos religiosos. Para tanto, buscamos autores que realizaram suas pesquisas no auge do desenvolvimento da Igreja Universal do Reino de Deus, e escolhemos assim fazer, porque, sendo a Universal um divisor de águas no contexto do campo religioso brasileiro, deu margem a diversas pesquisas que esclareciam o sucesso da Universal na sociedade brasileira.

Num novo momento do capítulo, consideramos por bem o trabalho com a prática discursiva do crente da Universal, na medida em que essa prática expressa o reflexo da individualização do religioso na sociedade brasileira principalmente. O depoimento é um depoimento longo que demonstra o processo de individualização e o consideramos significativo por demonstrar isso de forma clara. Na confecção deste capítulo, pudemos verificar que o neopentecostalismo, representado na presente tese pela Universal, envolve o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno e constatamos ser o crente da Universal um peregrino, pois se encontra em constante busca de uma linguagem que lhe garanta a construção de uma estrutura de plausibilidade e que a Igreja caracteriza o convertido, em termos de sua própria ação prática para a conquista de novos adeptos. Chegamos a essa concepção através de uma leitura atenta de Hervieu-Léger, autora que, no contexto da contemporaneidade, já se constitui como um marco na análise dos fenômenos religiosos.

Em síntese, como especialmente estará expresso no capítulo final que trata das conclusões, temos o registro de detalhamentos que pautam entre outros aspectos especialmente o apontamento de que o campo religioso brasileiro, é marcado pelas relações de mediação existentes entre o pré-moderno, a modernidade e a pós-modernidade, enquanto eventos de nossa historicidade. Sendo assim, não é esse mesmo campo, factível de intensas rupturas em termos de expressões de religiosidade e de construção de sociabilidades. Temos uma **marca**, determinada pela tradição e pelos eventos de nossa historicidade. **Marca** essa que nos caracteriza, que mostra a nossa face e que faz de nós um povo diferente, que não consegue exercitar um olhar mais dualista para a compreensão do real, repetimos. Não conseguimos, por essa mesma **marca** deixar claro em nossa cultura o que é passado, presente e futuro no campo das expressões de religiosidades e nosso campo religioso é marcado por intensas práticas

discursivas, delimitadas por uma conduta de mediação (Aubrée e Laplantine, 2009), que pudemos constatar tanto no Espiritismo kardecista, como no neopentecostalismo, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

CAPÍTULO 1

A RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE E RELIGIÃO NOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA – MARX, DURKHEIM E WEBER E FENÔMENOS RELIGIOSOS CONTEMPORÂNEOS À LUZ DOS CLÁSSICOS.

No presente capítulo, procuramos deixar clara nossa concepção da relação de interdependência entre sociedade e religião, num primeiro momento, e, num segundo momento, buscamos trabalhar a própria relação entre sociedade e religião nos autores clássicos da sociologia Marx, Durkheim e Weber. Certamente, temos, segundo Raymond Aron e Daniele Harvieu-Léger, outros autores que, no campo da abordagem sociológica do religioso, podem ser classificados como “clássicos”, na medida em que suas concepções e forma de interpretar, analisar e investigar o fenômeno religioso dizem presente até a contemporaneidade. Mas, escolhemos esses três, por trabalharmos com as especificidades dos conhecidos autores clássicos da sociologia, pois entendemos que ainda não se encontram esgotadas estas fontes e que sempre o novo pode dizer presente a partir de cada reencontro com estes autores no campo Sociologia da Religião.

Compreendemos que uma questão nodal na sociologia se expressa pela resposta que se pode dar à questão da relação indivíduo-sociedade. De certa forma, os autores clássicos da sociologia Marx, Durkheim e Weber, fundamentalmente realizaram suas abordagens buscando a resposta a esta questão central. Cabe salientar que a análise sociológica da religião ocupou lugar de destaque no desenvolvimento de trabalhos desenvolvidos pelos grandes teóricos clássicos da sociologia, especialmente Durkheim e Weber, sendo que Marx não estabelece uma específica teoria analítico - sociológica do religioso, mas realiza uma crítica do fenômeno religioso, especialmente no contexto de uma sociedade capitalista, no contexto de uma sociedade de classes. É em Durkheim e Weber que vamos encontrar a própria produção de um núcleo central da sociologia da religião.

A teoria durkheimiana da religião, aborda o papel da religião como um “universal funcional”, que permite a integração social de indivíduos e grupos. De outro lado, Weber centra sua análise comparativa das diferentes formas de crença e também das instituições religiosas em função das racionalidades que desenvolvem e da mudança

social que podem originar. A sociologia da religião, anteriormente a Durkheim e Weber, encontrava-se de forma incipiente ou concebia a religião enquanto um erro, fato que encontraremos em Marx e também em Augusto Comte, para o qual a religião pertencia a um estágio não desenvolvido plenamente de nossa humanidade (Filipe, 2006).

Concebemos que não podemos pensar a sociedade, sem que devamos refletir sobre o universo de representações simbólico-religiosas nela sempre existentes. De certa forma, devemos pensar ser o universo religioso um fenômeno intrínseco à nossa humanidade, ao nosso classificarmo-nos enquanto “seres humanos”. Inicialmente, uma questão se faz necessária: podemos pensar a sociedade a partir do religioso? Podemos também perguntar: é possível pensar o religioso a partir da sociedade? Quando se colocam estas questões, é porque compreendemos a relação de interdependência que se encontra presente entre sociedade e religião. Este é o ponto de partida que entendemos ser necessário a todo aquele que se propõe estudar todo e qualquer fenômeno religioso no âmbito da Sociologia da Religião.

Tendo como referência a relação de interdependência presente entre sociedade e religião, há também que se considerar ser todo e qualquer fenômeno religioso, então, um fenômeno de caráter psicossociológico, uma vez que devemos, da mesma forma, considerar ser a religião portadora de uma dupla função: uma função social, que é atinente à realidade objetiva na qual se encontram inseridos indivíduos e grupos e uma função psicológica, pois que, o religioso se constitui, com suas narrativas e metanarrativas, com seus símbolos, ritos e mitos uma forma de expressão do humano, ao mesmo tempo em que é uma estrutura de plausibilidade do mundo, que acrescenta sentido à existência do homem e se expressa por ser uma dimensão de representação do mundo vivido. Sendo assim, podemos verificar a complexidade que envolve uma análise sociológica do religioso, que não se pode restringir a dicotomias, a polarizações, porque envolve o trabalho com dimensões ricas do social e do humano.

Refletir-se acerca da sociedade e da religião na relação proposta envolve conceber que a sociedade estabelece formas e dimensões ao religioso e o religioso, pelos padrões comportamentais que origina, estabelece formas e traduz a sociedade. Ainda porque toda e qualquer experiência religiosa, que é uma experiência de caráter subjetivo, se manifesta enquanto uma verdade que se traduz como verdade objetiva,

determinante de padrões comportamentais e repertórios específicos de ações individuais e coletivas por parte de indivíduos e grupos.

A sociedade é fruto das relações que se estabelecem entre os grupos humanos, que objetivam sobreviver em seu sentido imediato e histórico. Reafirmamos: é a partir da necessidade de sobrevivência imediata e histórica que cerca todos os seres humanos, que se constituem universos de representações simbólico-religiosas, que, por sua vez, geram formas de normatização do social, assegurando a coesão entre indivíduos e grupos, e a própria sobrevivência da sociedade em sua totalidade, pois “*o que une os indivíduos não é cimento* (ELIAS, 1994, p:20)”.

1 – A concepção da relação sociedade e religião nos autores clássicos da sociologia: Marx, Durkheim e Weber.

No campo teórico da Sociologia das Religiões, autores como Karl Marx, Emile Durkheim e Max Weber apontam para a relação sociedade - religião, cada qual na especificidade de suas abordagens. Mas podemos verificar a existência de pontos comuns, em nosso entendimento, entre os clássicos: a significação de um sistema de símbolos, como forma do agir humano sobre o mundo, para a interação entre indivíduos e grupos e para a organização interna e externa dos homens em suas existências. Os símbolos religiosos, bem como as práticas discursivas e não discursivas, podem estabelecer formas de organizar a realidade objetiva e subjetiva, de indivíduos e grupos.

1.1. – Karl Marx (1818-1883) e a religião

Karl Marx não foi um teórico que pode ser conhecido por dedicar-se à Sociologia da Religião. Foi mais um crítico do fenômeno religioso, mas que em sua crítica estabeleceu elementos que são fundamentais à própria abordagem sociológica. A relação entre relações de dominação de classe perpassando o religioso, este mesmo religioso enquanto mecanismo de alienação, obstaculizando elementos que envolvem e são intervenientes na concepção de mundo social que indivíduos e grupos para si criam, o antagonismo de classe enquanto dimensão fundamental da vida em sociedade e de sua própria evolução, são aspectos significativos que devem ser considerados em toda a abordagem acerca da relação entre religião - sociedade.

Afirmam Hervieu-Léger e Willaime: “*O discurso marxista sobre a religião não consiste, com efeito, em uma análise sociológica da religião; ele consiste igualmente em uma crítica filosófica e política da religião[...]*” (2009, p:18).” Considerando os autores citados, podemos verificar que, para Marx, a religião não se encontrava isenta dos determinantes da relação de dominação presente no contexto da sociedade capitalista, na medida em que este autor a concebia enquanto uma ideologia. Se entendemos que é fundamentalmente na concepção marxista que vamos encontrar o real, enquanto o determinante da ideia, as relações de poder e força transformam o universo de representações simbólico-religiosas em um instrumento de dominação de classe. Aqui é que encontramos o que podemos chamar de determinante político sobre o religioso. A estrutura social capitalista em si mesma, constituída pela desigualdade social, transforma o religioso praticamente em instrumento de alienação e também instrumento de legitimação da ordem social vigente.

Nas palavras de Marx, temos o seguinte:

[..]. O mundo religioso não é mais que o reflexo do mundo real. E para uma sociedade baseada na produção de mercadorias, na qual os produtores em geral entram em relações sociais recíprocas ao tratar a seus produtos como mercadorias e valores, com o qual reduzem seu trabalho privado individual ao nível do trabalho humano homogêneo; para uma sociedade assim, o cristianismo com seus cultos do homem abstrato – e mais especialmente em suas modalidades burguesas: protestantismo, deísmo, etc. – é a forma mais adequada de religião (MARX, 2007, p: 262).

Nestas palavras de Marx podemos observar a presença da relação de interdependência existente entre sociedade e religião. Neste sentido, considerava o cristianismo enquanto uma modalidade de fé que se alicerçava no homem abstrato, vendo-o dissociado de seu contexto social envolvente e, podemos dizer, fortemente separado do que se pode denominar de uma “consciência para si”.

Se Marx chama a atenção sobre o cristianismo, parece estabelecer que a sociedade capitalista, em sua existência concreta e histórica, somente poderia ter suas bases numa concepção religiosa determinante de uma forma de falsa consciência, ou seja, a religião seria um instrumento ideológico necessário à manutenção da ordem estabelecida, pois, separa o homem de sua verdadeira essência, uma vez que a tudo trata enquanto uma mercadoria, ou seja, a tudo coisifica. Para Marx, nada mais adequado do que um instrumento ideológico que se encontre no campo da abstração. Quando Marx

se refere ao protestantismo como forma de lógica burguesa da expressão do cristianismo, podemos perceber que este aspecto foi posteriormente retomado por Weber em sua obra “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*”.

A religião na concepção marxista é fenômeno superestrutural. Deve-se considerar neste sentido a própria relação entre infra e superestrutura presente no marxismo, na medida em que a infraestrutura, onde se encontram as relações de produção, é determinante da superestrutura e esta, por sua vez, legitima e ratifica as relações presentes na infraestrutura. Ora, sendo a religião, como dissemos anteriormente, fenômeno superestrutural, acaba por ter força de legitimação da ordem social vigente, enquanto alienante, ou seja, retira do próprio homem suas reais dimensões, na medida em que transfere para o transcendente dimensões que são humanas, demasiado humanas, tendo como referência a própria lógica marxista acerca do fenômeno religioso.

Cabe salientar que o determinante econômico é de fundamental importância na lógica marxista. Na sua concepção de sociedade se constituem as relações de produção como determinantes de todas as demais instâncias sociais. Neste sentido podemos considerar aqui ser Marx um determinista econômico. Mas podemos também verificar que não somente as determinações econômicas são fundamentais no contexto das relações sociais e relações de produção. As instâncias superestruturais em determinados momentos históricos podem ter força de determinação, ou seja, elas podem exercer formas de mudança nas próprias relações de produção vigentes. Uma vez que as sociedades historicamente se complexificam, podemos verificar que pode ser numa mesma forma de ação que as ideias e as transformações nas relações de produção se movimentam, permitindo-nos conceber que a determinação da instância infraestrutural sobre as instâncias superestruturais no contexto da contemporaneidade podem funcionar ao mesmo tempo nas sociedades, como se as relações de produção que organiza a sociedade e as ideias que nela circulam pudessem tocar-se num simultâneo movimento.

Marx classifica a religião como “O ópio do povo”. Ou seja, para Marx há para indivíduos e grupos uma obsessão religiosa, da qual o homem necessitava se libertar. A religião, no marxismo, encontra-se associada a uma ilusão, ilusão esta a que o homem deveria renunciar. Neste sentido, considerando-se a religião enquanto instrumento de

alienação por parte da classe dominante para com os segmentos subalternos da população, como o dominado poderia realizar a revolução se transfere para o transcendente dimensões que são efetivamente suas? A prática discursiva presente no universo religioso, especialmente no cristianismo, de aceitação e passividade não estaria a impedir o processo de transformação da ordem estabelecida? Evidentemente que sim, pois devemos entender que a religião pode servir tanto como instrumento de alienação como de instrumento de transformação. Mas Marx, no âmbito de sua análise da sociedade capitalista, contraditória e marcadamente excludente, não poderia ver no universo religioso, com suas práticas discursivas e não discursivas, a força motriz da transformação. Podemos conceber que a crítica de Marx à religião é uma crítica fortemente política, pois estava em “jogo” a relação de dominação de classe, num contexto sócio-histórico desigual. São significativas as palavras de Marx, quando aponta que:

A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião: esse é o fundamento da crítica irreligiosa. A religião é autoconsciência e auto-sentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu. Mas o homem não é um ser abstrato, isolado do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica popular, sua dignidade espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana carece de realidade concreta. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual. A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo. A verdadeira felicidade do povo exige que a religião seja suprimida, enquanto felicidade ilusória do povo. A exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a exigência de abandonar uma condição que necessita de ilusões. Por conseguinte, a crítica da religião é o germe da crítica do vale de lágrimas que a religião envolve numa auréola de santidade. A crítica arrancou as flores imaginárias que enfeitavam as cadeias, não para que o homem use as cadeias sem qualquer fantasia ou consolação, mas para que se liberte das cadeias e apanhe a flor viva. A crítica da religião desengana o homem para que este pense, aja e organize sua realidade como um homem desenganado que recobrou a razão a fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro sol. A religião é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo, de reformismo social ou de comportamento anti-social, de força de contestação ou de anarquismo, de não-conformismo ou de não-conformismo apático. Assim superada a crença no que está além da verdade, a missão da história consiste em averiguar a verdade daquilo que nos circunda. E, como primeiro objetivo, uma vez que se desmascarou a forma de santidade e da auto-alienação humana, a missão da filosofia, que está a serviço da história, consiste no desmascaramento da auto-alienação em suas formas não santificadas. Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política(MARX, 1982, p:106-107)

A concepção marxista envolve o fato de que devemos compreender que é o homem em sua realidade concreta que fabrica a religião e não esta que fabrica o homem. Por esta razão, ela “é expressão de uma miséria real”. Neste sentido, pode-se compreender que o homem, que é uma vítima da miséria pertencente à sua realidade cotidiana e que por esta razão não tenha tomado consciência plena das múltiplas determinações e dos mecanismos do “porquê” da miséria real, encontra no religioso uma forma de linguagem na qual expressa sua desconformidade. Só que este protesto encontra-se em abstrato. É uma forma de protesto que se encontra marcado pela impotência e pelo consolo. Isto, segundo Marx, os “narcóticos” realizam. Por isso é que Marx afirma ser a religião “o ópio do povo”. Ela funciona enquanto uma forma de fugir da miséria real vivida pelo homem no contexto das sociedades capitalistas.

Por outro lado, podemos compreender que a religião é representação social e, sendo assim, é uma forma de tradução da realidade cotidiana na qual vivem indivíduos e grupos. É como representação social que, no contexto da concepção marxista, ela assume contornos ideológicos de legitimação da ordem social vigente, pois as representações sociais funcionam como forma de explicarmos aspectos da vida cotidiana que não podemos compreender, para os quais, em nosso entendimento, não temos uma explicação lógica, racional. Isto já nos diz Moscovici, em sua obra “*Representações Sociais*”. Sendo assim, considerando-se a religião como representação social, concebemos que a crítica da religião em Marx se dá enquanto percebe a religião como ideologia, pois o religioso se expressa como forma de transcendência do sofrimento vivido pela classe operária de sua época. Mas esta mesma forma de transcendência acaba sendo uma forma de legitimação da ordem social então vigente. Outro aspecto a se verificar encontra-se no fato de que Marx buscava a transformação da realidade objetiva da classe operária de sua época, na medida mesma em que o que se fazia essencial era a própria superação da sociedade capitalista.

Marx partia da realidade concreta, neste sentido, partia da concretude do real. Sendo assim, a religião pode ser concebida também como instrumento de dominação ideológica, marcadamente, podemos dizer, pelo Cristianismo que prega um reino futuro, sendo que a “salvação não é neste mundo”. Ora, se a salvação não é neste mundo, mas num mundo futuro após a morte, em outro Reino, então, qual a força motriz, a força motivacional de indivíduos e grupos para a transformação deste mundo? Na época em

que Marx realiza a sua análise do fenômeno religioso entendemos que não poderia haver outra forma de pensar o religioso, senão fazer a crítica política deste mesmo religioso. Entendemos que são fundamentais as palavras de Hervieu-Léger e Willaime, quando apontam que:

As expressões religiosas foram, são ainda hoje e o serão amanhã, um “ópio do povo”: isso é incontestável. No nascimento da sociedade industrial, eclesiásticos, ainda que não se preocupassem com a miséria operária, efetivamente a caucionaram, ao pregar “a lei divina da desigualdade natural”, “o trabalho como expiação” e ao incitar os operários a “não colocar unicamente sobre a terra suas esperanças e apegos”. Mas também é totalmente incontestável que as expressões religiosas foram, são hoje e o serão amanhã, vetores de emancipação e de libertação para as populações oprimidas. Os efeitos sociopolíticos de uma religião – quer se trate do cristianismo, do islamismo ou de outra religião – não estão lacrados para sempre, e uma mesma tradição religiosa pode, conforme as épocas e os contextos, legitimar a dominação ou então legitimar o protesto, quando não as duas coisas ao mesmo tempo. A crítica política de Marx é tanto mais unilateral pelo fato de se articular em uma crítica filosófica que vê na religião uma alienação do homem e que ela se alimentou de uma situação histórica que, em grande parte, a validava empiricamente (HERVIEU-LÉGER & WILLAIME, 2009, p: 24-25).

Nossos autores de referência chamam a atenção para o fato de que, embora Marx tenha visto no religioso os efeitos de uma situação social, política, econômica e cultural, de sua época, também é significativo que compreendamos que a religião pode transmutar-se do “ópio do povo” para a libertação deste mesmo povo, pois encontra –se presente na própria lógica marxista de que “o sistema origina em si sua força contrária”, dadas as contradições presentes na realidade social. Então não podemos pensar o religioso somente enquanto fenômeno social conservador e reacionário. Ele pode assumir novas formas de ação de indivíduos e grupos na escrita e reescrita de seus repertórios de ações individuais e formas coletivas de libertação. Exemplo deste aspecto encontramos na Teologia da Libertação, tão presente na América Latina pelos idos da década de 80, que tinha em sua fundamentação pressupostos da filosofia marxista.

Embora possamos entender que há limites na crítica de Marx ao fenômeno religioso, devemos compreender também que o que aparece enquanto fundamental é também uma crítica quanto às abstrações, a “retirada” do homem de suas reais e concretas dimensões que são intrínsecas a sua humanidade e esta sua humanidade encontra-se contextualizada, marcada pelas múltiplas determinações de seu contexto histórico.

Na crítica política que Marx faz à religião, encontra-se a raiz da concepção da religião enquanto justificadora de interesses de caráter político. E, neste sentido, há uma profunda acusação à religião no sentido de que esta é fator obstaculizante da emancipação política. Esta emancipação política é que seria pertencente à essência humana, na concepção marxista, pois o homem deveria emancipar-se também da tutela religiosa. Para Marx, conforme Assmann e Mate (1979), “o espírito do tempo” deveria ser profano e filosófico, enquanto única forma de concepção adequada por parte de indivíduos e grupos do real, de suas vidas vividas.

1.1.1 – Contribuições da concepção marxista para a Sociologia da Religião.

Embora possamos verificar em Marx em sua análise do religioso elementos que demarcaram a priorização do determinismo econômico, cremos que não pode ser negado o fato de que a análise marxista é macrossociológica. Este aspecto institui em si mesmo uma forma metodológica específica de abordar o religioso, pois torna-se essencial conceber o religioso no campo das relações sociais, políticas, econômicas e culturais presentes na sociedade, uma vez que a religião não é refratária às múltiplas determinações presentes no contexto social envolvente.

Entendemos que, no interior das práticas discursivas e não discursivas do universo simbólico de representações simbólico-religiosas também se encontram presentes aspectos infra e superestruturais, vigentes no contexto social. A concepção marxista, apesar de seus “determinismos” e de ser também uma ideologia, permite-nos a compreensão do religioso não somente nas suas dimensões sagradas, mas também nas suas dimensões da realidade concreta, pois nele encontram-se inclusas, seguindo-se a lógica marxista as relações de poder e força presentes nas sociedades, marcadamente nas sociedades que se pautam pela desigualdade social.

A ótica marxista, em nosso entendimento, deixa demarcada a concepção global da análise de todo e qualquer fenômeno religioso, sem que este esteja distante dos processos sociais que lhe dão origem. Cada sociedade, na vigência de suas múltiplas interações originará formas específicas de advento de fenômenos religiosos, fazendo com que devamos percebê-los no âmbito de suas historicidades.

A religião não é apenas sagrada, mas constitui-se em fenômeno condicionado e condicionante da sociedade. Condicionado por ser originário das relações sociais e

condicionante, na medida em que as representações religiosas, entendidas como o conjunto de imagens, esquemas simbólicos e ideais veiculados, produzem repertórios de ações individuais e coletivas que determinam padrões comportamentais, os quais influirão no contexto social envolvente, uma vez que são os sistemas de símbolos culturais que integram a sociedade, porque são um “elo” que estabelece vínculos e padrões que permitem o existir no mundo objetiva e subjetivamente.

Compreendemos que é a partir da lógica marxista, em sua crítica ao fenômeno religioso, que podemos conceber a presença neste mesmo religioso das conflitualidades presentes nas relações sociais em sentido abrangente e, da mesma forma, podemos conceber com Houtart (1982), ser o fenômeno social como uma “realidade em segundo nível que interpreta a realidade material”, que permite verificar a significação do religioso como um modelo, ou quadro de comportamento para a análise de indivíduos e grupos. Da mesma forma, é sempre necessário que todo indivíduo em sua existência possua um referencial no qual possa se apoiar e estabelecer a lógica de seus procedimentos e agir dentro dos espaços de interlocução que lhe são facultados no interior do contexto por ele vivenciado.

Neste sentido, a prática discursiva presente no universo de representações simbólico-religiosas, uma vez internalizada, permite a construção de um referencial para que indivíduos e grupos tenham um “guia” ou modelo o qual possibilitará que possam situar-se dentro dos parâmetros aceitos pela sociedade. De outro lado, seguindo-se Pierucci (1996), a religião fornece a indivíduos e grupos o que uma sociedade capitalista, desigual, globalizada e excludente não lhes dá. São lapidares as palavras de Hervieu-Léger e Willaime, quando apontam que: “[...] *a verdade de cada religião é um jogo de lutas, tanto mais que toda expressão religiosa, como tradição viva sustentada por homens e mulheres ancorados socialmente, não pára de se redefinir de modo conflituoso em contextos socioculturais mutantes.* (2009,p:40). Mesmo que possamos fazer críticas à concepção marxista do fenômeno religioso, cremos que, metodologicamente, ela permite o trabalho do sociólogo da religião na consideração que ele pode realizar das conflitualidades que se encontram sempre presentes no campo religioso, nas análises que ele pode realizar dos movimentos religiosos.

Deve-se entender, segundo Assmann e Mate (1979), que a crítica marxista da religião, foi efetivamente uma crítica radical, na medida em que estava em jogo justamente a própria revolução da sociedade da época. Por esta crítica radical entendemos que se abre um caminho para uma análise do fenômeno religioso em âmbito global e este fato, metodologicamente, abre caminhos para que possamos perceber o campo religioso e os movimentos religiosos nele existentes também enquanto reflexos do que se encontra presente nas múltiplas determinações da sociedade.

Creemos que, até o surgimento da análise crítica da religião estabelecida pelos marxistas, o fenômeno religioso era visto como “intocável”, no sentido mesmo de sua absoluta sacralização. A crítica marxista “desacraliza” o sagrado, colocando-o em relação simultânea com os determinantes sociais. Este foi o fato “para melhor” que a teoria marxista da religião possibilitou, e este “para melhor” foi muito significativo no contexto latino-americano na década de 80, com a Teologia da Libertação e ainda o é, no campo mesmo da análise sociológica do religioso.

Hervieu-Léger e Willaime (2009) consideram o impacto do marxismo como uma ideologia que se explica pelo seu caráter utópico e científico, da mesma forma que o consideram enquanto portador de um caráter profético e milenarista como ideologia que considerava a religião “o ópio do povo”. Embora possamos partilhar com os referidos autores de que a concepção marxista do religioso é uma ideologia, cremos que cabe compreender a sua radicalidade na análise do religioso e que, justamente por esta radicalidade, permitiu o advento de uma nova metodologia que possibilitou a compreensão do religioso como fenômeno condicionado e condicionante de toda e qualquer sociedade.

Há valores que não podem ser retirados da concepção marxista do religioso, em sua relação entre sociedade e religião, por mais críticas que lhe possamos fazer, por mais ideológica que esta concepção específica do religioso possa ser, o fato é que abriu caminhos para o campo da sociologia da religião, caminhos estes que ainda podem ser trilhados, guardando-se os limites da própria teoria, na contemporaneidade.

1.1.2 – A concepção marxista diante de uma breve análise de fenômenos religiosos contemporâneos.

Neste momento da presente tese, buscaremos trabalhar a concepção marxista de religião, que envolve a compreensão da religião enquanto ideologia e, podemos dizer, enquanto ilusão. Para tanto, o Espiritismo kardecista e a Igreja Universal do Reino de Deus, denominada IURD, constituem-se como fenômenos religiosos contemporâneos, que permitem trabalhar-se com os pressupostos marxistas.

Há no Espiritismo kardecista um elemento que consideramos fundamental, pois é fonte explicativa de elementos constantes na realidade cotidiana, na vida vivida de indivíduos e grupos. Este elemento é a teoria da reencarnação. Ela tem por base a constituição de uma estrutura de plausibilidade do mundo, principalmente diante da morte e dos sofrimentos vividos por parte de indivíduos e grupos. Na teoria da reencarnação, encontramos como fonte chave o resgate em que se constitui a vida presente, ou seja, nossa vida presente é um resgate dos males praticados no passado, é, a dívida que devemos pagar para nos irmos aprimorando em nossas sucessivas reencarnações até nossa morte. Entendemos que a teoria da reencarnação funciona como uma espécie de “narcótico”, ou lenitivo, para os sofrimentos de qualquer ordem em nossa vida cotidiana atual. É uma forma de justificação, um “porquê” o qual permite o entendimento da dor em todas as suas dimensões. Talvez isto nos dissessem os marxistas se pudessem analisar, investigar e interpretar o kardecismo na contemporaneidade.

Se pensamos em Marx, com a sua crítica da religião, poderemos verificar que o Espiritismo kardecista, principalmente com a sua teoria da reencarnação, é, fundamentalmente uma forma de justificativa da ordem social. Dentro deste aspecto de justificação do existir presente, não poderia haver nenhuma forma de transcendência da realidade objetiva vivida, pois, se nossa vida é um eterno resgate, o que pode efetivamente ser modificado? Que estrutura social e que consciência para si seria possível? Afirmo Kardec:

A cada existência corporea, o Espírito devendo adquirir alguma coisa de bem e se despojar de alguma coisa de mal, disso resulta que, depois de um certo número de encarnações, ele se encontra depurado e chega ao estado de Espírito puro. O número das existências corporeas é indeterminado: depende da vontade do Espírito abreviá-lo trabalhando ativamente pelo seu aperfeiçoamento moral(KARDEC, 2001, p: 37).

Dentro desta concepção de homem e de mundo há um movimento de reforço à ordem estabelecida, pois encontra-se plenamente individualizada a religião internalizada, não se consubstanciando em fato coletivo, mas em fato de foro íntimo, individual, portanto. E, considerando-se estes aspectos, a força motivacional para um movimento revolucionário possível estaria obstaculizado, pois a revolução, a transformação e a transcendência do real vivido, em termos sociais, é basicamente coletivo e não individualizado.

Nascer, conforme o Espiritismo kardecista, é vir ao mundo para resgatar uma dívida. E, neste sentido, podemos, aplicando a lógica marxista, perguntar o que pode efetivamente ser mudado? Há aqui o pressuposto mesmo de uma forma de ilusão, que retira do homem as suas dimensões humanas e as transporta para o transcendente, para um outro mundo, mundo este que o homem não conhece e não pode conhecer, mesmo que concebamos que existam dimensões que ainda não podemos efetivamente conhecer, pois há sempre o “devir” da descoberta no mundo do homem.

O preceito moral fundamental, presente no Espiritismo kardecista, é a caridade. O homem, no resgate de sua dívida a resgata enquanto um ser efetivamente caridoso que deve dar de si sem nada receber em troca. Ora, a caridade, diante das contradições da realidade objetiva do mundo vivido, funciona enquanto uma forma de paliativo, não permitindo à consciência a percepção das mesmas contradições vivenciadas, pois a dívida deve ser resgatada, pois: “*A alma do homem é feliz ou infeliz depois da morte, segundo o bem ou o mal que fez durante a vida* (Kardec, 2001, p: 33). E, numa crítica aos materialistas, Kardec aponta que: “*As doutrinas materialistas são incompatíveis com a moral e subversivas da ordem social* (Kardec, 2001, p:31). Segundo a teoria marxista, as transformações, mais radicalmente a própria revolução deve ser realizada a partir das contradições presentes na sociedade. A ordem social desigual deve ser modificada pela ação expressa do homem em seu estar no mundo. Diante deste aspecto, a concepção espírita kardecista, em sua forma de apresentar a fé cristã, em suas práticas discursivas e não discursivas, estaria, enquanto concepção de mundo e de homem, obstaculizando transformações estruturais no contexto das sociedades.

O Espiritismo kardecista expressaria uma forma de aceitação da ordem vigente. E é neste sentido que esta “ideologia” legitimaria essa mesma ordem, com sua

desigualdade de classe e com todas as contradições dela advindas. Se as determinações da realidade social se convertem em “determinações cósmicas”, espirituais, estas mesmas determinações se sacralizam, assumem uma dimensão sagrada, que terminam por tornar legítimas as ações do homem no mundo, bem como das instituições sociais. As legitimações religiosas respaldam a existência social, assumindo dimensão objetiva.

Com relação à Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, encontraremos aspectos diferenciados, mas um aspecto comum com o Espiritismo kardecista, que expressa o próprio religioso na contemporaneidade – a religião não é mais fato coletivo em essência, mas hoje é fundamentalmente individualizada. Sobre o indivíduo recai a própria busca pela salvação. No que tange à IURD, considerando-se os pressupostos marxistas, também podemos dizer que se trata de uma ideologia, de uma forma de ilusão que não levaria o homem a transformar sua realidade, mas de legitimá-la.

Considerando-se estes aspectos preliminares, não parece possível pensar o crente da IURD, distante das múltiplas determinações da sociedade, que são contraditórias. A força motivacional de sua conduta de adesão é a mesma que move os crentes das demais religiões, mas o que se constata ser diferenciado no contexto da Universal é a sua forma de apresentar a fé cristã e construir um modelo de práticas que referenciam padrões comportamentais dos indivíduos que a ela aderem, os quais acabam por construir suas subjetividades, a partir de um universo de representações simbólico-religiosas que se regem pela acriticidade, heterogeneidade, imediatismos, dogmatismos e fragilidade diante do questionamento do real, melhor dizendo, da realidade objetiva vivenciada por estes indivíduos e grupos.

O universo de representações simbólico-religiosas da Universal aprova e ratifica os padrões comportamentais aceitos pela sociedade e restringe a manutenção das antigas condutas religiosas tradicionais contrárias ao modelo sócio-religioso. Neste sentido, verifica-se uma forma de reorganização pela prática discursiva adotada (do aqui e do agora – do imediatismo das ações), das condutas dos indivíduos a partir de suas subjetividades, na medida em que a realidade, em segundo nível é reflexo da internalização ou interiorização do mundo social, do contexto externo.

A Universal potencializa a individuação do religioso. A questão religiosa é essencialmente potencializada enquanto de foro íntimo. Considerando-se novamente os

pressupostos marxistas, a potencialização das subjetividades é fonte motivacional da alienação, no sentido de estar desprovido de si, por parte destes indivíduos e grupos de crenças. Que capacidade reivindicativa, transformadora e libertadora pode haver quando tudo se restringe ao âmbito puramente individual, subjetivo?

A prática discursiva da Universal do imediatismo do aqui e do agora, não permite a conscientização dos movimentos e processos que abarcam toda a historicidade. Esta imediaticidade não permite o trabalho consciente de ver a si mesmo contextualizado, pertencente a um determinado contexto histórico. Assim sendo, a ordem social fica devidamente legitimada pela conduta de indivíduos e grupos, os quais, não se contextualizando, não podem perceber as transições necessárias a todo processo histórico.

Ilusão? Dentro de uma ótica marxista – ilusão. Estar restrito ao imediato da existência é estar determinado pelas múltiplas determinações do real e a consciência para si, repetimos, fica obstaculizada, porque obstaculizado está o processo de coletivização do religioso, traço marcante de nossa contemporaneidade.

1.2. – Emile Durkheim (1858-1917) e a religião

A abordagem teórico-metodológica funcionalista de Durkheim, que concebe a sociedade enquanto um sistema de partes que são concatenadas, dependentes e interdependentes, mantém sua significação, na medida em que nosso autor de referência, no campo da Sociologia da Religião, estabeleceu uma análise que lhe é específica e, neste sentido, podemos considerar Durkheim como fundador. Fundador da Sociologia enquanto disciplina eminentemente acadêmica, com seu método e objeto de investigação sociológica e, também fundador de uma forma acadêmica, portanto, científica de conceber-se o universo de representações simbólico-religiosas. Dizemos que a análise durkheimiana do religioso mantém sua atualidade, pois relaciona as determinações do contexto social e a construção de um universo simbólico de representações religiosas.

Cabe salientar que, no contexto do funcionalismo, a questão fundamental que é proposta é saber-se o que efetivamente mantém os homens coesos. Esta, nos parece, é a lógica mesma de Durkheim acerca de sua análise com relação à religião. A moral e sua força de coesão se encontram colocadas nas análises de Durkheim. Seguindo-se

Hervieu-Léger e Willaime (2009), acusar-se Durkheim de determinismo parece um ato infundado, pois a moral não pode ser reduzida às exigências externas que a sociedade exerce sobre os indivíduos. Mas é de essencial significação que compreendamos que essa mesma moral, enquanto força de união entre os indivíduos, estabelece um “sentimento de obrigação”, que também se encontra alimentado constantemente pelas relações afetivas, as quais também mantêm unidos indivíduos e grupos, pois que se desdobram na capacidade autônoma dos indivíduos de estabelecerem obrigações recíprocas que garantam o seu conviver, ou seja, o seu viver juntos que, por sua vez, garante a permanência e a sobrevivência da sociedade. Deve-se compreender, da mesma forma, que a questão da religião em Durkheim é o significativo elemento que permite uma resposta à questão fundamental do funcionalismo. É justamente na investigação sobre a religião que ele encontra os principais pressupostos para dar uma resposta à fundamental questão do funcionalismo.

Durkheim, em sua obra “*As formas elementares da vida religiosa*” (1989), publicada inicialmente em 1912, estabelece a análise da significação de um sistema de crenças, que não é admitido somente em nível individual, mas coletivo, ao mesmo tempo, em que demonstra o elo de ligação entre os indivíduos e a constituição de práticas idênticas, construindo uma sociedade, uma unidade ou seja, uma igreja. Afirma Durkheim que:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros são unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de igreja (DURKHEIM,1989,p:75).

A igreja se consubstancia a partir das determinações da realidade social. Na parte final intitulada “*Origem das Crenças Totêmicas*”, constante da citada obra, Durkheim afirma ter sido a religião que permitiu ao homem estabelecer conexões, nexos internos entre a realidade, na essência mesma de sua concretude, a ciência e a filosofia. Constata que a religião somente pôde desempenhar esse papel uma vez que é “coisa social”. A apreensão do real está no pensamento coletivo, ou seja, na superexcitação das forças intelectuais que, sendo somente possível na e pela sociedade, demonstra o caráter

social da religião. Assim estabelece influência como pensamento coletivo internalizado por indivíduos e grupos, a partir de práticas, ritos, normas, mitos e símbolos.

A definição de religião construída por Durkheim estabelece seu caráter coletivo, social, ao afirmar que: “[...] *uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem* (Durkheim, 1989, p:79). Pela presente definição de religião, podemos verificar que a abordagem durkheimiana permite partir do princípio de que as estruturas objetivas da realidade social configuram representações simbólicas e religiosas, na medida em que a religião e todas as suas manifestações acabam por expressar a própria sociedade.

Por outro lado, afirma nosso autor de referência, que podemos conceber como a relação de interdependência entre religião e sociedade, o seguinte:

Podemos dizer, portanto, em resumo, que quase todas as instituições sociais nasceram da religião. Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por ser apenas aspectos variados da vida religiosa, é necessário evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão resumida da vida coletiva em seu todo. Se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a idéia de sociedade é a alma da religião (DURKHEIM, 1989, p:496).”

É de grande importância esta relação estabelecida por Durkheim, na Conclusão das “*Formas Elementares da Vida Religiosa*”. Concebemos que esta é especificidade da análise durkheimiana acerca do religioso. Este é o diferencial e, em certo sentido, a grande contribuição de Durkheim no âmbito da investigação, interpretação e análise do religioso no contexto das sociedades complexas. A sociedade necessita, de alguma forma, ser interpretada, ser representada enquanto uma ideia que dê sentido ao existir humano no mundo. Neste sentido, podemos dizer, considerando-se nosso autor de referência, que o mundo real, onde está contido o universo profano está em relação de interdependência com o mundo ideal, o mundo onde está contido o sagrado. Sanchis afirma o seguinte: “*A religião, com o mundo sagrado que ela cria e administra, é sinal (símbolo, emblema) e sinal eficaz do próprio laço social* (SANCHIS, 2007, p:50).”

Neste sentido, não considerar as estruturas objetivas da realidade como fator determinante do desenvolvimento de uma ética e prática religiosa, significa desconsiderar-se o fenômeno religioso como fato social que é, o qual possui características de coesão, de coerção, de exterioridade e de generalidade, ao mesmo

tempo em que também significa desconsiderar a estrutura social como fonte geradora de esquemas específicos de pensamento e, conseqüentemente, de ação, da mesma forma que permite ignorar o pressuposto teórico durkheimiano da natureza social das ações consideradas estritamente como individuais. É neste sentido que podemos considerar a religião como “eterna”, na medida em que é, de alguma forma, expressão do social. Pierre Sanchis (2007), apresenta alguns traços da “eterna religião”.

Primeiramente, o referido autor aponta para o caráter dinamogênico, ou seja, ela estabelece um sentido próprio de vida para os homens, sentido este que se inscreve na concretude do real. Neste sentido, Sanchis (2007), considera que este caráter encontra-se inscrito em toda e qualquer religião, na medida em que a vida religiosa consubstancia-se na existência de forças que são de caráter muito particular, individual; outro traço significativo é que se trata de ação e, conseqüentemente, de vida coletiva. Aqui podemos trabalhar com um pressuposto durkheimiano em sua sociologia da religião, qual seja a questão da consciência coletiva, que atua de forma forte sobre a consciência individual, na medida em que esta mesma consciência coletiva precede ao indivíduo e se impõe sobre ele, de forma coercitiva.

A força da religião, ou, se quisermos, a própria força religiosa é, segundo Sanchis: *“o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado para fora das consciências que o experimentam, e objetivado. Para objetivar-se ela fixa-se sobre um objeto que se torna sagrado* (SANCHIS, 2007, p: 43-44). Um outro traço levantado por Sanchis é de que o próprio universo religioso de representações envolve condições de uma “termodinâmica religiosa”, ou seja, tem por base energias novas, pois, na medida em que os homens encontram-se reunidos em função mesmo do religioso, encontram-se munidos de uma nova energia, energia mesma que os faz realizar o que individualmente não realizariam; um novo traço encontra-se manifesto pelo rito. O rito é expressão do homem e expressão do social é o componente do reavivar o ato criador e coletivo na emergência do sagrado, quando indivíduos e grupos exaltam-se para além de si mesmos.

O rito, então, estabelece a permanência de um dado equilíbrio, pois ordena e normatiza os procedimentos individuais e coletivos e; o último traço estabelecido por Sanchis (2007), em sua análise de Durkheim, é que o rito sempre é uma forma de

tradução da realidade social vivenciada por indivíduos e grupos e, neste sentido, é que a fé pode se criar e recriar indefinidamente, para além de todos os tempos. Afirma nosso autor de referência, Pierre Sanchis:

À gênese societária da religião corresponde à gênese religiosa da sociedade. Pois é por esta criação e recriação constantemente renovada do seu “sagrado” que a sociedade não somente expressa a si própria – tal é, sem dúvida, a lição da moderna antropologia: o rito é, de fato, um meio para a sociedade se dizer a si mesma – mas emerge à existência (“se faz e se refaz periodicamente”), precisamente enquanto sociedade (SANCHIS, 2007, p: 47-48).

Neste sentido, considerando o que nos demonstra Sanchis (2007), é que a sociedade tem um impedimento à sua sobrevivência se ela não gerar uma religião. É neste sentido que podemos, convém repetir, conceber a religião enquanto eterna, pelo laço de união e de interdependência presente entre religião e sociedade.

A qualidade sagrada das crenças, dos ritos, mitos e símbolos religiosos, efetiva-se enquanto tal, através da reação coletiva de um determinado grupo social. Em outras palavras, os homens adquirem suas ideias religiosas e constroem suas representações, numa sociedade já estruturada, em determinado contexto sócio-histórico. Durkheim é claro ao apontar para este aspecto quando menciona que:

[...] a religião, longe de ignorar a sociedade real e de abstrai-la, reflete a sua imagem; ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e os mais repelentes. Tudo aí está e, se no mais das vezes, vemos o bem imperar sobre o mal, a vida sobre a morte, as potências da luz sobre as potências das trevas, é porque a coisa não se dá de maneira diversa na realidade. Porque se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível; ora de fato ela se mantém e tende até a se desenvolver (DURKHEIM, 1989, p:498).

Durkheim está, portanto, em sua teoria sociológica do religioso, estabelecendo que a sociedade, bem como indivíduos e grupos que nela coexistem não pode prescindir de algo ideal, pois esta criação é que permite à sociedade se criar e recriar, na medida mesmo em que esta sociedade que pode estar no campo das idealizações, enquanto considerando-se os universos de representações sociais, não estará fora da sociedade real, não estará fora da vida concreta dos homens. Afirma Durkheim: *“Porque uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelas coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza, mas antes de tudo, pela ideia que faz de si mesma (DURKHEIM, 1989, p:500).*

Durkheim se questiona: E o culto individual? Não seria um elemento, uma característica que entraria em contradição com os próprios pressupostos durkheimianos? Evidentemente que não. Nosso autor de referência propõe questões a esse respeito, quando afirma que:

Mas se a religião é produto de causas sociais, como explicar o culto individual e o caráter universalista de determinadas religiões? Se nasceu in foro externo, como pôde passar para o foro interior do indivíduo e aí envolver-se cada vez mais profundamente? Se ela é obra de sociedades definidas e individualizadas, como pôde desvincular-se delas a ponto de ser concebida como coisa comum à humanidade? (DURKHEIM, 1989, p: 502).

Esta individuação do religioso, presente nas sociedades complexas, ou como nos diria o próprio Durkheim, nas sociedades regidas pela solidariedade orgânica, não contradiz a análise sociológica do fenômeno religioso, uma vez que estas mesmas forças de individuação são expressão de forças coletivas.

É na sociedade que o culto individual se alicerçará. Pois, o universo de representações simbólico-religiosas, individualizado se alimenta da sociedade concreta e das forças coletivas nela presentes. Neste sentido, podemos verificar que é no âmbito do religioso que nosso autor de referência encontrará a resposta para a fundamental questão funcionalista: o que efetivamente mantém os homens reunidos? O religioso estabelece elementos de ordem moral que vão permitir a permanência da coesão social, portanto. Quando vamos investigar, interpretar e analisar o religioso, é de grande importância a investigação, a interpretação e análise do ideal moral, pelo qual os homens encontram-se unidos.

1.2.1 – A questão do crente e do culto.

Durkheim, no item I da conclusão de sua obra, demonstra a significação do sistema de símbolos culturais na vida de indivíduos e grupos, necessária à existência humana em sua realidade objetiva e subjetiva. São significativas as suas palavras:

Mas os crentes, isto é, os homens que vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta do que a constitui, objetam que essa maneira de ver não corresponde à experiência cotidiana. Sentem com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, **nos ajudar a viver**. O fiel que comungou com o seu deus, não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se a salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. O

primeiro artigo de qualquer fé é a crença na salvação pela fé. Ora, não se vê como uma simples idéia poderia ter essa eficácia. Uma ideia, com efeito, é apenas um elemento de nós mesmos: como poderia conferir poderes superiores que temos por nossa própria natureza? Por mais rica que ela seja em virtudes afetivas não poderia acrescentar nada à nossa vitalidade natural; porque ela não pode senão desencadear as forças emotivas que estão em nós, não pode criá-las nem aumentá-las. Do fato, de representarmos um objeto como digno de ser amado e procurado não segue que nos sintamos mais fortes; mas é preciso que desse objeto emanem energias superiores àquelas de que dispomos e, além disso, que tenhamos algum meio de fazê-las penetrar em nós e de integrá-las à nossa vida interior (DURKHEIM, 1989, p: 493-494)[grifo nosso].

Considerando-se a assertiva de Durkheim, o crente parece ser possuído de um poder que lhe dá sustentação no contexto de sua vida, principalmente em sua vida cotidiana. Um certo grau de posse do sagrado lhe garante uma estrutura plausível de mundo que uma vez internalizada lhe permite encontrar sentidos objetivos e subjetivos para o seu estar no mundo. Quando Durkheim afirma que o crente é aquele “que pode mais”, podemos verificar a efetiva posse de um poder que desencadeia ações que nosso autor de referência estabelece como emotivas, que estão na pessoa que é o crente, mas a posse do sagrado a potencializa.

Difícilmente, iremos encontrar crentes de uma dada instituição religiosa que não se sintam “diferenciados” dos indivíduos não crentes. A própria prática discursiva e não discursiva internalizada ou interiorizada permite a aquisição de uma forma de “verdade”, que assegura um sentido e um arcabouço moral que estabelece repertórios específicos de ações individuais e coletivas, pois a leitura religiosa do mundo permite solucionar, elucidar as próprias contradições que se encontram presentes no âmbito da realidade objetiva.

Ser crente de uma dada instituição religiosa envolve segundo Houtart (1994), uma “forma de apropriação subjetiva da realidade objetiva”. A crença não se encontra dissociada de um sentimento de impotência diante do mundo objetivo da realidade. É este sentimento de impotência do homem diante de seu mundo objetivo que leva à crença religiosa, a essa forma específica de objetivação do sentimento. Sem deixar de considerar Durkheim, entendemos que Freud, posteriormente, segue o mesmo caminho durkheimiano, pois na sua análise do fenômeno religioso, o valor especial das ideias religiosas, encontra-se relacionado com a condição de desamparo vivenciada por indivíduos e grupos. Faz-se necessário que através do religioso se processe a ressignificação do mundo, a conversão da impotência sentida em força e poder preenchendo, através desta substituição o vazio da existência humana porque permite

explicar o inexplicável, a fraqueza e desamparo humanos, principalmente diante da “morte que nos dissolve”.

E Durkheim afirma: “*Ora, as crenças só são ativas quando compartilhadas* (DURKHEIM, 1989, p:503).” Podemos mantê-las por algum tempo em nosso esforço pessoal, ou seja, podem ser individualizadas por algum tempo, mas nosso autor de referência já nos diz que não é individualmente que as crenças nascem e são adquiridas, elas são adquiridas coletivamente, compartilhadamente. Nos diz Durkheim: “*De fato, o homem que tem verdadeira fé sente invencivelmente a necessidade de difundi-la; para isso ele sai do seu isolamento, aproxima-se dos outros, procura convencê-los, e o ardor das convicções por ele suscitadas vem reforçar a sua. Ela se extinguiria rapidamente se permanecesse isolada* (DURKHEIM, 1989, p:503).” Esta é a essência da crença, a necessidade intrínseca e extrínseca de ser devidamente compartilhada e, neste compartilhar, também a necessidade de agregar indivíduos e grupos, para que se torne possível o desenvolvimento de dada forma de conceber o sagrado e, também o desenvolvimento de diferenciados padrões morais e éticos que sustentam subjetivamente indivíduos e grupos.

Ao referir-se à significação do culto, Durkheim o considera como instrumental do qual indivíduos e grupos se apropriam e estabelecem repertórios específicos de ações individuais e coletivas. Desta forma, o culto expressa sua eficácia de maneira objetiva e subjetiva. É no espaço do culto que se manifestam os traços marcantes dos universos de representações simbólico-religiosas, uma vez que é o instrumento no qual a consciência coletiva em sua objetividade expressará a relação de interdependência com as relações que os homens estabelecem na sociedade, criando e recriando sua fé.

Crenças, ritos (culto), em essência, são representações que costumam expressar a natureza do sagrado, os poderes a eles atribuídos e as próprias virtudes que contêm e da mesma forma a especificidade de sua relação com o mundo profano. Os ritos, evidentemente, são dependentes das crenças, pois significam regras de conduta que determinam como indivíduos e grupos devem se comportar diante das coisas sagradas (Hervieu-Léger, 2009). São diretrizes sempre necessárias ao ato de estar no mundo e vivendo em coletividade.

O rito e o culto são formas de compartilhar a crença religiosa. Neste sentido, não há religião que poderia expressar-se sem ritualística e sem o culto, expressões mesmas da coletivização dos fenômenos religiosos. Mas os ritos e os cultos, não se encontram isentos das determinações sociais, eles são reflexos mesmo do que se encontra presente na sociedade na qual estão contidos indivíduos e grupos. São expressões das representações sociais que são adquiridas coletivamente, em sociedade. Durkheim chama a atenção para o seguinte aspecto, quando aponta que:

Quando um rito serve apenas para distrair, não é mais rito. As forças morais expressas pelos símbolos religiosos são forças reais, com as quais devemos contar e das quais não podemos fazer o que nos apraz. Até quando o culto não visa a produzir efeitos físicos, mas limita-se deliberadamente a agir sobre os espíritos, sua ação se exerce em sentido diferente de pura obra de arte. As representações que tem por função despertar e manter em nós não são meras imagens, que não correspondem a nada na realidade, que evocamos sem nenhuma finalidade, apenas pela satisfação de vê-las aparecerem e se combinarem sobre os nossos olhos. São tão necessárias ao bom funcionamento da nossa vida moral quanto os alimentos para a manutenção da nossa vida física; porque é por elas que o grupo se afirma e se mantém, e sabemos a que ponto ele é indispensável ao indivíduo. Um rito é, pois, algo diferente de um jogo; faz parte da vida séria. Mas se o elemento irreal e imaginário não é essencial não deixa de ter papel de grande importância. Por um lado, entra naquele sentimento de reconforto que o fiel recebe do rito realizado; porque a recreação é uma das formas dessa renovação moral que é o objetivo principal do culto positivo. Uma vez que cumprimos os nossos deveres rituais, voltamos para a vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos colocamos em contato com uma fonte superior de energia, mas também porque as nossas forças se refizeram vivendo, por alguns instantes, de vida menos tensa, mais cômoda e mais livre. Por isso, a religião tem fascínio que não é dos seus menores atrativos (DURKHEIM, 1989, p: 455-456).

O fascínio do religioso para o homem encontra-se justamente na ritualística e no culto que este mesmo homem experimenta em sua crença. Por mais que a ritualística e o culto possam ser descontraídos, é de seriedade que eles falam, uma vez que é criação do próprio “espírito” que traduz a realidade vivenciada por indivíduos e grupos. Estabelecem preceitos morais, hábitos e condutas que funcionam enquanto diretrizes para os comportamentos individuais e coletivos no contexto da sociedade real. É através do rito e do culto que as representações sociais se expressam e são organizadas e internalizadas, permitindo ao indivíduo crente não se encontrar ao acaso da realidade social envolvente.

1.2.2 – A contribuição de Durkheim para a sociologia da religião.

Não há questionamentos acerca do legado da concepção durkheimiana para a sociologia da religião. A relação sociedade - religião é, pormenorizadamente, retratada na obra *“As formas elementares da vida religiosa”*, estabelecendo não somente a relação citada (sociedade - religião), mas, essencialmente, construindo toda uma fundamentação teórico-metodológica, da qual o sociólogo da religião não se pode distanciar.

Durkheim define primeiramente o fenômeno religioso e a religião propriamente dita, construindo, a partir destas definições, o método de análise sociológica do religioso, estabelecendo que não há distâncias profundas entre sociedade e religião e que o religioso é expressão da própria sociedade. Ao mesmo tempo, estabelecendo uma definição da religião pelo sobrenatural e pelo misterioso, demonstra que os pressupostos religiosos fundamentais, e neles a questão do mistério, não são circunscritos somente às sociedades primitivas, mas que também as sociedades modernas, regidas pela solidariedade orgânica, também as possuem.

É de essencial significação tanto para a sociologia como para a antropologia a distinção durkheimiana feita acerca das crenças e dos ritos, dentro da análise das crenças, a abordagem das coisas sagradas e profanas e a própria significação do sagrado na realidade objetiva da realidade social envolvente.

A ideia de igreja é basilar para a sociologia da religião. E Durkheim, no trabalho com esta idéia, diferencia a magia da religião, deixando um “norte” para sociólogos e antropólogos da religião. Da mesma forma, no centro da ideia de igreja está a abordagem das sociedades modernas e do quanto ela acaba com suas múltiplas determinações estabelecendo a individualização do religioso, sendo que, a partir das igrejas, a religião contém, através do desenvolvimento das sociedades, um caráter que vai se firmando enquanto cada vez mais individualizada, uma vez que, os preceitos morais e éticos são estabelecidos pela religião à qual o crente se vincula e segui-los ou não está na modernidade cada vez mais a cargo da consciência individual. De outra parte, estabelecendo a determinação da consciência coletiva sobre a consciência individual Durkheim contribui para que possamos verificar que a religião é sempre “coisa social”, fato social. Sendo assim, é intrínseco ao religioso o compartilhar da

crença. Esta dualidade apresenta-se de forma marcada no contexto das sociedades modernas e, nosso autor de referência a demarca com maestria inédita.

A concepção do rito enquanto expressão da sociedade é outro elemento fundamental na teoria durkheimiana do fato social que é o religioso. O rito, ao mesmo tempo em que é uma expressão humana, é também uma forma de expressão do universo social de representações simbólico-religiosas. Daí a sua importância na análise de todo e qualquer fenômeno religioso, mas o rito não se encontra distanciado do culto, é parte integrante deste. Outros aspectos significativos, com os quais Durkheim estabelece o “norte” ao estudo do religioso é o antagonismo entre sagrado e profano, estando este profano presente na realidade objetiva de indivíduos e grupos. Assim sendo, Durkheim nos permite compreender que há uma relação de interdependência entre sagrado e profano, pois o sagrado estabelece traços típicos ao profano e vice-versa. O sagrado e profano encontram-se contidos no fenômeno religioso num sistema de proibições, a que indivíduos e grupos devem se adequar, quando pertencentes a uma dada instituição religiosa, principalmente no contexto da modernidade.

A abordagem de nosso autor de referência acerca do contágio é fundamental e principalmente quando aborda as causas do contágio, no qual a associação de idéias é de essencial significação, ou seja, as representações sociais que são coletivas sempre e disso não se pode ter dúvidas, levam a associações de ideias que integram os indivíduos e, neste sentido, é uma força exterior. Funciona como uma exterioridade que se torna interioridade, como nos diria Berger (1985). Da mesma forma, em sua análise do religioso, Durkheim, demonstra a existência de uma lógica presente no próprio universo de representações simbólico-religiosas, lógica esta que não se encontra distante das múltiplas determinações sociais e das quais indivíduos e grupos encontram-se isentos.

Na parte final da obra mencionada, Durkheim, partindo das religiões mais primitivas, mais elementares, vai proceder a generalizações. E constata que os agrupamentos humanos encontram-se contidos em uma realidade – a realidade social e, neste aspecto, concebe o sentido humano da religião. A religião é construção humana, na medida em que é “coisa social”. Mas, ao mesmo tempo, a religião se constitui enquanto instituição em uma sociedade real que se encontra em relação de interdependência com a sociedade real. O individualismo e o cosmopolitismo religioso

é também abordado por Durkheim em sua constatação das religiões das sociedades modernas. Enfim, Durkheim fornece aos estudiosos da religião, repetimos, um norte, notadamente no campo da sociologia da religião pela abrangência de sua obra e da análise teórico – metodológica nela contida e pela significação e importância da mesma.

1.2.3 – A concepção durkheimiana numa breve análise de fenômenos religiosos contemporâneos

Considerando-se os aspectos presentes na concepção durkheimiana da religião, veremos que ela difere das concepções marxistas, ainda mais quando objetivamos aplicar a referida análise a dois fenômenos contemporâneos – o Espiritismo kardecista e o neopentecostalismo, representado pela IURD. Num primeiro momento, podemos dizer que o Espiritismo Kardecista e a própria Universal, são expressões religiosas que traduzem aspectos de nossa sociedade. O kardecismo, com o seu preceito moral e ético e a teoria da reencarnação e, a Universal com sua imediaticidade e individualização potencializada do religioso, transformam o religioso enquanto eminentemente questão de foro íntimo, como dissemos anteriormente.

Começamos pelo Espiritismo kardecista. Evidentemente, a teoria espírita, toda a teoria espírita, reflete elementos presentes no século XIX, onde temos uma sociedade que se pauta efetivamente pela racionalidade e pela ciência. O Espiritismo kardecista se propõe a ser uma religião, uma filosofia e uma ciência. Através da ótica durkheimiana, cremos que primeiramente devemos abordar a questão da significação e representação das “mesas mediúnicas” na fase inicial do Espiritismo kardecista, enquanto posse do sagrado. As “mesas mediúnicas” trouxeram para o campo do profano a perspectiva da posse do sagrado e dos mistérios por parte de indivíduos “comuns”, ao mesmo tempo em que é a partir de uma elite de letrados para os quais as manifestações irão se realizar.

Instaura-se, a partir das “mesas mediúnicas”, a própria ritualística presente no Espiritismo kardecista. Essa ritualística manifesta toda uma concepção de sociedade, toda uma concepção de um “outro mundo”, que funcionaria aos próprios moldes da sociedade na qual estão contidos os crentes espíritas. Há nesta visão e ritualística padrões morais e éticos que são ensinados, bem como pode-se perceber a presença de hierarquizações no plano espiritual aos moldes da sociedade. Profano e sagrado na ritualística espírita se interconectam, pois o mundo dos espíritos possui, em planos

distintos, hierarquizados, portanto, espíritos de luz e espíritos das trevas, que devem ser doutrinados, para que saiam de um plano de sofrimentos. Ora, indivíduos e grupos no contexto da sociedade real, objetiva, como demonstrará Durkheim, necessitam internalizar os padrões comportamentais aceitos pela sociedade como preceitos morais e éticos. No mundo dos espíritos, não acontece de forma diferente, podendo-se verificar então a “correção” das assertivas de Durkheim na relação que ele faz entre sagrado e profano e entre sociedade real e sociedade ideal que é o religioso.

Consideramos de grande relevância a análise durkheimiana da reencarnação, realizada nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*. No próprio pressuposto da referida obra – partir do mais elementar para o geral – Durkheim constata que a doutrina da reencarnação somente foi estudada entre as tribos da Austrália central. Mas nosso autor de referência constata que essa doutrina teve larga expansão. Durkheim analisa a doutrina da reencarnação pormenorizadamente nas tribos primitivas, sem fechar o caminho para a sua presença nas sociedades mais desenvolvidas.

O ponto de partida na doutrina da reencarnação estaria nas crenças totêmicas. É a partir destas crenças que se realiza a separação entre corpo e espírito, ou seja, o corpo seria dotado de uma alma que sobreviveria após a morte do corpo. A análise durkheimiana de alma é essencial para podermos trabalhar cientificamente com este elemento fundamental da doutrina espírita – a reencarnação. Afirma Durkheim o seguinte:

A noção de alma é, assim, uma aplicação particular das crenças relativas aos seres sagrados. Com isso explica-se o caráter religioso apresentado por essa idéia desde que surgiu na história e que conserva ainda hoje. A alma, com efeito, sempre foi considerada como coisa sagrada; por essa razão, opõe-se ao corpo que, por si mesmo é profano. Não se distingue do seu invólucro material unicamente como interior e exterior; não vem representada simplesmente como constituída de matéria mais sutil, mais fluída; mas, além disso inspira algo daqueles sentimentos que por toda a parte são reservados ao que é divino. Se não se faz dela um deus, pelo menos, é vista como uma faísca da divindade. Esse caráter essencial seria inexplicável se a idéia de alma fosse apenas uma solução pré-científica apresentada para o problema do sonho: porque, como não há nada no sonho, que possa despertar a emoção religiosa, a causa pela qual é explicada não poderia ser de outra natureza. Mas se a alma é uma parte da substância divina, representa em nós algo diferente de nós mesmos; se é constituída da mesma matéria mental que os seres sagrados, é natural que seja objeto dos mesmos sentimentos (DURKHEIM, 1989, p: 322).

O Espiritismo kardecista, em sua doutrina da reencarnação, concebe a presença da alma e do espírito da seguinte maneira: a alma é “a parcela do divino” que nos habita em vida, enquanto que o espírito é “a parcela do divino” que permanece após a nossa morte. De forma pré-científica, o sonho seria o indício da presença de “um outro ser” em nós, mas constata Durkheim que o sonho em si mesmo não “desperta a emoção religiosa”, na medida em que ele não é concebido enquanto uma “faísca da divindade”. Afirma ainda nosso autor de referência:

Eis o que há de objetivo na ideia de alma: as representações cuja trama constitui a nossa vida interior são de duas espécies diferentes e irreduzíveis uma à outra. Uma estão em relação com o mundo exterior e material; as outras com um mundo ideal ao qual atribuímos uma superioridade moral sobre o primeiro. Portanto, somos realmente constituídos de dois seres que se orientam em sentidos divergentes e quase contrários, e dos quais um exerce sobre o outro verdadeira preeminência. Tal é o sentido profundo da antítese que todos os povos conceberam mais ou menos claramente entre corpo e alma, entre o ser sensível e o ser espiritual que coexistem em nós. Moralistas e pregadores sustentam muitas vezes que não se pode negar a realidade do dever e o seu caráter sagrado sem cair no materialismo. E, com efeito, se não tivéssemos a noção dos imperativos morais e religiosos, nossa vida psíquica seria nivelada, todos os nossos estados de consciência estariam no mesmo plano e todo o sentimento de dualidade desapareceria. Certamente, para tornar essa dualidade inteligível, absolutamente não é necessário imaginar, sob o nome de alma uma substância misteriosa e irrepresentável que se oporia ao corpo. Mas aqui, como quando se tratou da noção de sagrado, o erro está sobre a forma de símbolo empregado, não na realidade do fato simbolizado. É sempre verdade que a nossa natureza é dupla; existe realmente em nós uma parcela da divindade porque há em nós uma parcela daqueles grandes ideais que são a alma da coletividade. A alma individual, portanto, não é senão uma porção da alma coletiva do grupo; é a força anônima que está na base do culto, mas encarnada em indivíduo cuja personalidade assume; é o *mana* individualizado (DURKHEIM, 1989, p.324-325).

Durkheim, não negará a existência da dualidade no humano que somos. Mas esta dualidade envolve a presença de uma realidade objetiva e de uma realidade ideal que constitui a nossa personalidade individual. O divino que há em nós é consequência do fato de sermos seres sociais, é expressão do processo de internalização da realidade objetiva. Este processo permite a compreensão da realidade objetiva, a apreensão por parte de indivíduos e grupos da facticidade do contexto social, pois se constituem e configuram-se papéis sociais, identidades, padrões comportamentais, condutas, visões de mundo e de homem os quais serão parte constituinte da personalidade individual.

A doutrina espírita kardecista da reencarnação, não foge a estes pressupostos sociológicos que Durkheim aponta. Ela é basicamente uma realidade ideal, que estabelece repertórios de ações individuais e coletivas para indivíduos e grupos. É uma

forma explicativa da relação sagrado e profano. Alan Kardec afirma o seguinte: “*Há no homem um princípio inteligente que se chama ALMA ou ESPÍRITO, independentemente da matéria e que lhe dá o senso moral da faculdade de pensar* (KARDEC, 2001, p:31).” Retornemos a Durkheim, quando este aponta que:

[...] a doutrina da reencarnação, cuja generalidade definimos, mostra tudo o que há de elementos impessoais na ideia de alma e sua importância essencial. Porque, para que uma mesma alma possa revestir uma personalidade nova a cada geração é preciso que as formas individuais que assume sucessivamente lhe sejam todas igualmente exteriores e não estejam ligadas à sua verdadeira natureza. Trata-se de uma espécie de substância genérica que não se individualiza senão secundária e superficialmente. Aliás, essa concepção de alma está longe de ter totalmente desaparecido. O culto das relíquias demonstra que, ainda hoje, para a multidão dos crentes, a alma de santo continua aderindo aos seus vários ossos, com todos os seus poderes essenciais; o que implica que a compreendamos como capaz de difundir, de se incorporar simultaneamente a toda espécie de coisas diferentes (DURKHEIM, 1989, p: 325).

De certa forma, devemos compreender que não há como perceber-se o sagrado sem a presença da noção de alma, pois esta é inerente ao próprio sagrado. O Espiritismo kardecista não foge a esta determinação sociológica estabelecida por Durkheim. E porque que não foge? A ideia de imortalidade está colocada no transcurso do homem em toda a sua história. Durkheim, considerando o primitivo, desenvolve a concepção de que “se admitiu a sobrevivência dos mortos para explicar o nascimento dos vivos”(p:329). De certa forma, este é o elo da doutrina da reencarnação, tanto para os povos primitivos como na contemporaneidade, no Espiritismo kardecista.

A contribuição da teoria durkheimiana para a compreensão da Igreja Universal do Reino de Deus é inconteste. Na ótica durkheimiana, é a coercibilidade do contexto social a força motriz para o surgimento de determinado fenômeno religioso, formador de uma consciência coletiva determinante das consciências individuais. Durkheim estabelece que a realidade objetiva permite a construção de uma segunda realidade, uma realidade ideal, que se expressa por um sentido de vida através das representações simbólico-religiosas.

A concepção de religião como uma comunidade moral, à qual se ligam os indivíduos, permite-nos, no que tange à análise do fenômeno Universal do Reino de Deus, a própria percepção da constituição do que podemos denominar de uma personalidade grupal. Também permite a compreensão do significado presente nas

práticas discursivas e não discursivas dos crentes da referida Igreja que nela encontram uma reeducação dentro de uma moral.

A concepção sociológica da religião em Durkheim incorpora em si a abordagem de igreja. Abordagem esta que demonstra o caráter coletivo do fenômeno religioso e, em assim sendo, seu caráter social. Esta concepção permite demonstrar ser a Universal, reflexo das determinações presentes no contexto da sociedade brasileira e que esta se expressa como uma forma encontrada pelos segmentos subalternos de traduzirem esta mesma realidade. Estes segmentos constituem o centro da atenção da Universal.

Durkheim (1989), ao referir-se à significação do culto, considera-o como um instrumental do qual indivíduos e grupos se apropriam, estabelecendo repertórios específicos de ações individuais e coletivas, sendo que este capacita maneiras de atuar objetivas e subjetivas e é neste sentido que ele (culto), expressa, toda a sua eficácia. Sugerimos aqui que o caráter e a eficácia do culto, na concepção durkheimiana, transposta para o contexto da análise da Universal e de seus crentes, assume uma significação exemplar, uma vez que permite clarificar aspectos que refletem a sociedade e a concepção desta por parte dos indivíduos e grupos, uma vez que a religião não pode se expressar sem o culto, forma de representação da sociedade.

O culto, no contexto da Universal, assume características claras de um grande programa de auditório, demonstrando a incorporação neste, de aspectos televisivos das grandes redes de comunicação. Neste sentido, a sociedade reduz-se à imediatividade e acriticidade dos programas de auditório. A conduta diante das transformações sociais perde o caráter coletivo e assume o caráter individualista daquele que quer arriscar e realizar um desafio para com Deus, após realizar as suas contribuições e ser fiel nos díizimos e ofertas, em vez de comprar o carnê do “ Baú da Felicidade”.

1.3. Max Weber (1864-1920) e a religião

Se na abordagem sociológica da religião de Durkheim, há a consciência coletiva como elemento objetivo que estabelece a lógica da aderência ao religioso entre os homens, Max Weber em sua sociologia da religião, não está restrito, ao tratar o fenômeno religioso em sua essência, às determinações do social sobre o individual, mas objetiva partir dos atores sociais com suas vivências, com suas representações, uma vez que são os indivíduos que, em interação, estabelecem “sentidos”, atribuem significados

às coisas do céu e da terra. Esta é a originalidade de Weber – situar o ponto de vista subjetivo dos atores sociais no centro do estudo sobre a sociedade (Filipe, 2006).

Weber faz um caminho diferenciado do de Durkheim, interrelacionando realidade subjetiva e realidade objetiva. Portanto, em Weber, o sentido compartilhado das ações é a mola propulsora da construção de repertórios específicos de ações individuais e coletivas, determinante das condutas e dos padrões comportamentais de indivíduos e grupos, crentes de toda e qualquer religião. Afirma Weber:

É impossível definir o que “é” a religião no começo de um estudo como aquele que se segue. Quando muito, essa definição poderia aparecer no final. Aliás, nós não temos de modo algum que tratar da “essência” da religião, mas sim das condições e dos efeitos de um determinado tipo de comportamento comunitário, que, também no nosso caso, só se consegue compreender a partir das experiências subjetivas, das concepções e das finalidades dos indivíduos – ou seja, a partir do “sentido”- uma vez que esse comportamento reveste formas exteriores extremamente diversas (WEBER, 2006, p:41)”.

A ênfase weberiana no sentido das ações, na medida mesma em que o sentido é definidor da ação, em comparação com a abordagem sociológica de Durkheim, resgata o indivíduo como um ser em interação. Em Weber, não são puramente as determinações externas que movem as condutas de indivíduos e grupos, mas a forma como estes a recebem, compartilham e as reorganizam dentro de si, construindo um sentido lógico para o seu agir e estar no mundo. Afirmam Hervieu-Léger e Willaime, o seguinte:

Também a atividade econômica é mediatizada pelo sentido: para explicar o curso da história, é preciso compreender o sentido que os homens dão a sua ação, as molas fundamentais que os impelem a adotar tal ou tal conduta de vida. O modo como Weber concebe a análise sociológica reúne, em certos aspectos, o procedimento do historiador das mentalidades e do antropólogo que atribui em sua análise um lugar eletivo ao estudo do mundo vivido pelos indivíduos (HERVIEU-LÉGER & WILLAIME, 2009, p: 80).

Weber tem, portanto, uma nova proposta em sua sociologia da religião. Sua perspectiva termina sendo multidimensional, onde a concretude do real, enquanto causa, e as normatizações existentes são integradas à teoria da ação social (Filipe, 2006). O objeto da sociologia weberiana é, então, fundamentalmente, a conduta pessoal de vida dos atores sociais (Filipe, 2006).

Quando Weber dá significação ao papel do ator social, nega a presença de uma personalidade coletiva que se sobreporia à personalidade individual. Para Weber, o indivíduo é a única medida real, sendo, portanto, que as estruturas sociais somente

possam existir enquanto estruturas mentais, ou seja, as estruturas sociais somente possuem existência a partir dos homens reais (Filipe, 2006).

Segundo Weber (1992), as ações que se originam por motivações religiosas ou mesmo mágicas são, mesmo em sua forma elementar, ações racionais, porque possibilitam uma atuação segundo meios e fins, com base em regras e normas que se consolidam na experiência de uma vida cotidiana, predominantemente marcada pelas condições materiais de existência, ou seja, marcadas por sua natureza concreta.

Weber (1992) alerta para o fato de que sobre o elemento mágico, considerado por muitos como fora do espaço da racionalidade, perpassa uma lógica, uma ação racional, com vistas a um fim determinado. Neste sentido, o aparentemente irracional carrega consigo em essência uma racionalidade que se expressa na ação social.

O pensamento weberiano, objetivando interpretar o sentido das ações, procura investigá-las, interpretá-las e analisá-las, uma vez que nenhuma ação humana pode ser compreendida sem a presença de um nexos causal para a sua existência. Este é um alerta significativo de Weber, quando se busca compreender o campo religioso da atualidade como um espaço da permanência da irracionalidade. Irracionalidade esta que é aparente. Os fenômenos religiosos da atualidade não estão determinados unicamente por ações irracionais, mas por uma lógica objetiva e subjetiva, uma vez que nenhuma ação humana dá-se ao acaso dos gestos.

A ética religiosa atrai para si o que podemos denominar de elementos do espaço concernente ao não religioso. A ética religiosa pode ser vista como legitimadora das condutas e ações não-sacrais, que, por sua vez, podem ou não estabelecer modificações na estrutura social. Neste sentido, a racionalidade contida de forma inclusive sub-reptícia nas ações religiosas ou mágicas, segundo Weber (1992), funciona como força motivacional das condutas de indivíduos e grupos. O autor avalia o quanto a constituição de uma ética religiosa orienta o estilo e a conduta de vida. Chama a atenção para a relação de interdependência existente entre o sagrado e o profano, pois o sagrado pode promover benefícios e êxitos ao profano e vice – versa. É por estas razões que a religião terá centralidade na teoria sociológica weberiana, na medida em que tem a capacidade de também estabelecer e formar atitudes e disposições que levam

indivíduos e grupos a aceitarem ou mesmo rejeitarem estilos de vida específicos ou até mesmo criarem novos (Mariz, 2007).

Um elemento nodal na teoria weberiana da religião encontra-se contido, significativamente, no fato de que a opção por determinada religião e a aceitação de uma dada conduta de vida, através do religioso, envolve considerar-se as camadas sociais que acabarão por estabelecer os representantes da religião em causa. Este é um aspecto essencial que nos permite perceber que há racionalidades, notadamente a racionalidade alicerçada em interesses, que serão forças motrizes para a adoção de uma dada religião e conseqüentemente, da conduta de vida adotada. Afirma Filipe o seguinte: [...] *Nobreza guerreira, camponeses, artesãos e comerciantes, intelectuais letrados manifestam naturalmente, tendências diferentes, que bem entendido, estavam longe de só por si determinar de maneira unívoca as características psicológicas da religião, mas que mesmo assim, exerceram sobre estas uma influência duradoura* (Filipe, 2006, p:11).”

Neste sentido, Weber realiza uma diferenciação dos atores religiosos, considerando os seus interesses específicos, pois a análise da religião em Weber envolve a compreensão dos comportamentos dos atores sociais e este comportamento social não se encontra livre de racionalizações e interesses, determinados pela posição social que ocupam em dada sociedade.

Considerar-se este aspecto não significa em nenhum momento uma dada convergência com a concepção marxista das classes sociais, a não ser o não interesse pelas estruturas dos sistemas simbólicos do que efetivamente por sua função. Weber chama a atenção para os efetivos produtores destes produtos particulares que envolvem o religioso e, considerando as suas interações, que evidentemente envolvem conflitos, concorrências e jogo de interesses, enquanto que os marxistas desconsideram este aspecto em sua crítica sociológica dos fenômenos religiosos (Filipe, 2006). Afirma Filipe ainda o seguinte, quanto a esta questão fundamental em Weber:

Não admira que Weber privilegie a análise dos efeitos práticos das religiões, enquanto “sistemas de regulamentação da vida”, sobre a conduta de vida quotidiana das massas e, por conseguinte, sobre a procura dos “incitamentos práticos à ação”, incitamentos estes que não mantêm uma relação unívoca com os fundamentos dogmáticos das religiões. O que lhe interessa são esses incitamentos, e não a teoria ética contida nos tratados de teologia. Por outro lado, além da refração da natureza dos bens religiosos pelas distintas

camadas sociais, como vimos, Weber institui, ainda, outro fator de diferenciação, que poderíamos qualificar de vertical: a “qualificação religiosa desigual dos homens”, ou seja, a desigual aptidão dos indivíduos para acederem aos bens de salvação supremos que as religiões prometem. Esta desigualdade é, para Weber, um “fato da experiência” que determina, desde logo, a instalação de um duplo regime de ação religiosa: uma “religiosidade de virtuosos” e uma “religiosidade de massas”, o que tem muito a ver com a distinção operada por Nietzsche entre “sportsmen da santidade” e o “rebanho”(FILIPE, 2006, p:12).

Weber ocupa-se notadamente, em buscar a explicação causal e, podemos dizer, o próprio nexos causal da racionalidade e dos interesses que envolvem uma dada opção religiosa (Hervieu-Léger e Willaime, 2009). Este aspecto, em sua racionalidade intrínseca não significa que o “sentido das ações” não seja fundamentalmente considerado, ele se encontra presente sempre, mas esse mesmo “sentido” não está isento de racionalidades e interesses.

Weber (2006) estabelece que *“O procedimento que obedece a motivações religiosas ou mágicas é, na sua forma primitiva, voltado para este mundo”*(p:41). Considerando-se o que nos diz Weber, a gênese das religiões, ou mesmo, na origem das religiões encontra-se a própria realidade cotidiana de indivíduos e grupos. O comportamento comunitário com as suas motivações e sentidos religiosos ou mágicos está essencialmente voltado para as “coisas” deste mundo e não de um mundo além do homem, e não de um mundo supra-humano.

Em essência, a constituição de toda e qualquer religião envolve respostas de caráter simbólico-religioso às coisas da realidade presente vivenciada por indivíduos e grupos. A base de toda e qualquer formação religiosa encontra-se na resposta que o homem, individual e comunitariamente, busca dar aos problemas vivenciados na realidade social que o envolve. E esta realidade envolvente traz consigo, notadamente considerando-se as sociedades complexas e desiguais, “religiosidade de virtuosos” e “religiosidade de massa”, como podemos constatar em nossa contemporaneidade. Vejamos as palavras do próprio Weber, para que fique clarificado este aporte de sua concepção acerca da gênese das religiões.

[...]É para que passes bem e vivas por muito tempo na Terra que devem ser praticadas as ações prescritas por razões religiosas ou mágicas. Mesmo práticas extraordinárias, sobretudo por se tratar de um povo urbano, como os sacrifícios humanos nas cidades marítimas da Fenícia ainda eram cumpridas sem qualquer espécie de expectativa no Além. De resto, o procedimento motivado pela religião ou pela magia é, precisamente na sua forma primitiva, um comportamento pelo menos relativamente racional: mesmo

que não seja uma maneira de agir consoante meios e fins, obedece, contudo, a regra ditada pela experiência. Tal como o girar do pau faz saltar a faísca da madeira, assim também a mímica “mágica” do entendido atrai a chuva do céu. E a faísca gerada pela rotação do pau é um produto exatamente tão mágico como a chuva originada pelas manipulações do fazedor de chuva. Não há pois, que apartar de maneira nenhuma nem o procedimento nem o pensamento religioso ou mágico da esfera das ações úteis do dia-a-dia, tanto mais que até os seus próprios fins são predominantemente de ordem econômica. Só nós, do ponto de vista da nossa concepção atual de Natureza, é que poderíamos fazer aí uma distinção entre imputações causais objetivamente “corretas” e “incorretas”, e encarar estas últimas como irracionais, designando o correspondente procedimento como “feitiçaria” (WEBER, 2006, p:41-42).

É, então, da concretude do real que nascem as convicções, os símbolos, os ritos, os mitos que permeiam as religiões, sejam as mais primitivas ou as mais modernas e, neste sentido, por esta mesma concretude é que não há a presença da irracionalidade, ou seja, não há o “não explicado” no fenômeno religioso, se consideramos esta mesma concretude do real, a vida vivida, ou o próprio reflexo que ela origina na consciência dos homens. Esta contextualização que Weber realiza é de essencial significação quando trabalhamos com o “sagrado”. Em Weber, como em Marx, é sempre o real que determina a ideia e não o seu contrário.

A partir dos dizeres de Weber, podemos perguntar: o que faz com que dado indivíduo possa ter a posse do sagrado, como se encontram no domínio religioso, no contexto da sociologia weberiana o Feiticeiro, o Sacerdote e o Profeta? Estas distinções de certa forma, obedecem, em nosso entendimento, também à tipologia da dominação que Weber realiza. Nesta tipologia, Weber trabalha precisamente com o fator legitimador da dominação que é, a crença. Sempre é necessário que indivíduos e grupos “acreditem” que determinado indivíduo possua atributos diferenciados dos demais. Atributos esses que o distinguem dos demais indivíduos e que o “privilegiam,” essencialmente, no âmbito das religiões comunitárias.

A partir deste elemento legitimador, Weber estabelecerá três tipos de dominação: a dominação racional-legal, a dominação tradicional e a dominação de caráter carismático. Dentre estas formas de dominação, é a carismática que entendemos estar mais circunscrita ao universo de representações simbólico-religiosas. Weber mesmo a classifica enquanto virtude “*fora do comum*”. Afirma Weber:

O carisma tanto pode ser um dom – e é somente nesse caso que é digno de tal nome na sua plena acepção – que se prende, simplesmente, ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui, e que não pode adquirir de maneira nenhuma, como pode e deve ser

artificialmente comunicado ao objeto ou à pessoa por quaisquer meios – naturalmente, extraordinários. Tal comunicação pressupõe faculdades carismáticas que não podem, na verdade, ser criadas em nada nem em ninguém que não as possua de forma embrionária, mas que esse germe permanecerá latente se não for levado a desenvolver-se, se não se “despertar” o carisma – por exemplo, através da “ascese”. Todas as formas da doutrina religiosa da graça, desde a *gratia infusa* à estrita justificação pelas obras, estão, assim potencialmente decididas nesse estágio. Esta concepção estritamente naturalista (ultimamente designada como pré-animista) persiste obstinadamente na religiosidade popular. Nenhuma decisão conciliar estabelecendo a distinção entre a “adoração” de Deus e a “veneração” pelas imagens dos santos, consideradas como meros instrumentos de devoção, conseguiu impedir que no Sul da Europa, ainda hoje, se responsabilize a própria imagem do santo e se lhe cuspa em cima quando, apesar das manipulações usuais, o resultado pretendido não aparece (WEBER, 2006, p: 42-43).

A partir desta definição, podemos conceber que, no campo das legitimações religiosas, a presença do carisma é de fundamental importância, mas este se consolida também pelas atribuições que lhe são estabelecidas na ordem social da comunidade.

Weber, como dissemos anteriormente, estabelecerá no domínio religioso três modos específicos de legitimação religiosa, que não estão imunes ao carisma e aos determinantes dos fatores hierárquicos da comunidade que lhe dá origem. Estes modos específicos de legitimação religiosa são tipos ideais – o Sacerdote, o Feiticeiro e o Profeta. O Sacerdote é autoridade religiosa circunscrita às empresas de salvação burocratizadas. O Feiticeiro é uma autoridade religiosa, cujo poder encontra-se circunscrito a uma clientela que reconhece o seu fazer, alicerçada principalmente na tradição e o Profeta é uma autoridade religiosa de caráter pessoal, na qual prevalece o determinante da revelação. Na concepção weberiana, há a forte predominância do carisma, essencialmente no poder do Profeta (Hervieu-Léger e Willaime, 2009). Devemos compreender que a dominação de caráter carismático é uma forma de dominação que é legítima e que se constitui para além dos elementos da cotidianidade e também é de caráter puramente pessoal.

Não há como trabalhar-se no campo da sociologia da religião sem a consideração da autoridade carismática, bem como sem a consideração da legitimidade que ela causa no que concerne para além do cotidiano de indivíduos e grupos que pertencem a uma dada comunidade religiosa. Mas, o que é essencial é que não há irracionalidades neste processo de legitimação. Este mesmo processo consolida-se pelas condições presentes na própria realidade e pode sofrer transformações, mas o essencial é que se consolida na ação prática de indivíduos e grupos e, na medida em que

se alteram as condições da vida prática, podem alterar-se também as próprias condições nas quais determinado indivíduo ou determinado objeto domina pelo carisma. Da mesma forma, nos diz Weber (2006), estas mesmas condições presentes na realidade concreta acabam por transformar os próprios deuses e demônios em entidades permanentes, também aqui as condições do contexto sócio-histórico são determinantes. Ou seja, é a prática social dos homens que estabelecerá a permanência ou não dos deuses e demônios, com o seu poder sobre estes mesmos homens em seu mundo vivido.

Outro aspecto que a sociologia da religião em Weber nos permite perceber, na análise do fenômeno religioso, diz respeito ao fato de que a religião pode influenciar outros aspectos da vida social. Pode influenciar a política, a economia, as relações sociais, a cultura, ou seja, pode influenciar o mundo ambiente. Quando Weber constata este aspecto, entendemos que procura clarificar a estreita relação que existe entre sociedade e religião, relação esta de interdependência. Ora, se a religião é força motriz para a existência de determinados padrões comportamentais e construção de repertórios específicos de ações individuais e coletivas, moldando os indivíduos e grupos, estes agirão no contexto mais amplo do social de conformidade com sua própria crença, de conformidade com os seus padrões comportamentais na realidade, advindos da ascese religiosa. O Judaísmo e o Cristianismo são demonstrações deste aspecto, na medida em que são fundamentações religiosas monoteístas e influenciaram toda a cultura e prática do homem ocidental.

1.3.1 – A teodiceia

A teodiceia constitui-se como força motivacional, do ponto de vista dos atores sociais que revestiria de sentido, de significação as ações destes mesmos atores. Consequentemente, a conduta dos homens em diversos contextos sociais e históricos, só pode ser eficazmente compreendida, uma vez que se possa investigar, interpretar e analisar as concepções que estes mesmos atores sociais possuem de seu estar no mundo. O caminho que aqui se realiza é perceber-se a relação indivíduo e sociedade, sem polarizações, proposta realizada por Weber em sua concepção sociológica, na medida em que toda individualidade se constitui e se potencializa no contexto das estruturas sociais com as quais o indivíduo interage, pois “*a forma individual do adulto é a forma específica de cada sociedade* (ELIAS, 1994, p:31)”.

A teodiceia proporciona significado, uma vez que, em situações de intenso sofrimento, a busca de explicações para as perdas, bem como para os fatos inexoráveis da vida é mais intensa do que a busca de felicidade. Os indivíduos objetivam saber a razão de seus sofrimentos. A teodiceia cumpre sua função como resposta às explicações buscadas, ou seja, cumpre sua função diante desta intrínseca necessidade humana. Este aspecto das teodiceias salientado por Berger (1985), não se restringe ao seu potencial redentivo, permitindo o encontro de uma forma de redenção vinculada ao sentido, ao significado para situações de intenso sofrimento.

Berger (1985) remete à significação da teodicéia estabelecida por Weber, enquanto explicação racional do mundo. Diante dos fenômenos anômicos, sempre possíveis, estes necessitam ser transpostos por uma forma de explicação do mundo que se encontra relacionada com a forma com que a sociedade explica a si mesma. A teodiceia, na concepção weberiana, que Berger não contradiz, seria o elemento racional explicativo dos fatores anômicos, conflitivos, presentes no contexto social. É uma forma racional explicativa destes fatores em termos das legitimações religiosas. Em Weber e em Berger, a teodiceia estabelece significações às existências de indivíduos e grupos. Estabelece ações e padrões comportamentais, na medida em que constrói orientações e justificativas para as circunstâncias aflitivas e conflitivas vivenciadas pelos agentes religiosos, protegendo-os da ameaça de desintegração caótica. As teodiceias estabelecem um *nomos* (Berger, 1985), uma ordem significativa que explica as desventuras que os homens infligem uns aos outros, no decurso de sua interação social. As representações simbólico-religiosas, se constituem numa rede de funções que firmam uma ordem invisível sempre emergente da cadeia de funções que são estabelecidas no universo social e que gradativamente vão se complexificando, constituindo a especificidade das práticas individuais e coletivas dos atores sociais.

Segundo Weber, é a partir do monoteísmo que podemos pensar na constituição do problema da teodiceia, relacionado com o poder de Deus, com os problemas de relação entre Deus, o mundo e o homem. Segundo Weber, a questão da ética religiosa consubstanciada na existência de um deus ético, onipotente e portador da verdade estabelece normas e regras que possuem consequências práticas para as condutas de indivíduos e grupos. Afirma Weber:

Com a tendência de conceber Deus como Senhor de poder ilimitado sobre suas criaturas, marcha paralela a propensão a ver e interpretar por toda parte sua “Providência”, sua intervenção pessoal no curso do mundo. A “crença na Providência” é a racionalização conseqüente da adivinhação mágica, com a qual se enlaça; mas que, pelo mesmo, a desvaloriza por princípio pelo modo relativamente mais completo. Não pode dar-se nenhum gênero de concepção religiosa, 1)- que seja tão radicalmente contrária a toda magia, teórica como praticamente, como esta fé que domina as grandes religiões teístas do Próximo Oriente e do Ocidente; 2- nenhuma, tampouco que transporte tão fortemente a essência do divino em um “fazer” ativo, no governo pessoal e providente do mundo; 3-nenhuma que, mediante a graça divina, livremente dada, e a necessidade de graça das criaturas haja estabelecido mais firmemente a enorme distância de toda criatura a respeito de Deus e, por isso, a condenação do “endeusamento” da criatura como um crime de lesa majestade divina. Precisamente porque esta crença não contém nenhuma solução racional do problema prático da teodicéia, abriga as mais fortes tensões entre o mundo e Deus, entre o dever ser e o ser (WEBER, 1992, p:415).

Enfim, Weber estabelece a espinha dorsal de toda e qualquer religião: a presença de elementos mágicos; a ausência de um fazer divino ativo no governo pessoal e providente do mundo, porque, nas concepções religiosas, Deus não é o governante do mundo do homem, mas do seu mundo que engloba o homem; o não distanciamento entre Deus e o homem e a condenação do endeusamento do homem como um crime diante de Deus.

Weber, em sua abordagem do religioso em *Economia e Sociedade*, destaca o que denomina a nostalgia pela salvação, uma vez que traz consigo conseqüências práticas para a determinação das condutas de indivíduos e grupos. Esta nostalgia é a força motivacional para o estabelecimento de modos de vida, que sistematiza a vida prática orientando-a por valores unitários, o que denomina de “sistematização religiosa do modo de vida”. O objetivo e o próprio sentido deste modo específico de viver e ter para si determinado comportamento através de uma ética religiosa, podem se dirigir, com determinações, para a transcendência ou podem estar centrados neste mundo. Nos dizeres de nosso autor de referência:

A esperança de salvação tem as mais amplas conseqüências para o estilo de vida quando a salvação projeta já de antemão neste mundo sua sombra ou transcorre como acontecimento interior dentro deste mundo. Por conseguinte, quando vale como santificação pode aparecer então como um processo paulatino de purificação ou como uma súbita mudança do modo de sentir (metanóia) como um “renascimento” (WEBER, 1992, p:419).

Salvação e renascimento encontram-se em relação de interdependência na compreensão do religioso e das subjetividades. A busca e o encontro do renascimento em suas diversas formas, sejam quais forem, desde que internalizadas pelos indivíduos, fazem com que estes incorporem, segundo Weber, um “estado de espírito imprescindível para a salvação religiosa, que o indivíduo se apropria e confirma em seu modo de vida”, aspecto este característico das religiões de salvação.

1.3.2-A tensão entre ciência e religião

Trabalharmos com a abordagem weberiana da religião, inclui a reflexão sobre a tensão entre ciência e religião, uma vez que Weber trabalhará esta tensão. Certamente, o ceticismo anti-religioso não data de hoje, mas é no contexto das sociedades modernas que ele assumirá a “forma” de desencantamento do mundo.

O desenvolvimento da ciência, do intelecto e do conhecimento reflexivo estabelece “a lógica matemática”, cartesiana da compreensão deste mesmo mundo. A religião fica então relegada à irracionalidade, como se nela não existisse uma lógica que lhe fosse intrínseca, ditada pelas determinações da realidade. A priorização do conhecimento racional empírico, segundo Weber (1992), realiza o que nosso autor denomina de desencantamento do mundo. Este desencantamento se traduz por não incluir explicações mágicas e religiosas para os elementos da realidade do homem. Este mesmo desencantamento do mundo transporta a religião para o domínio de um poder irracional, bem como se torna um poder suprapessoal. Está colocado por Weber o paradoxo do próprio futuro da religião na modernidade: a irracionalização da religião enquanto consequência da efetiva racionalização científica do mundo. Esta percepção de Weber torna-se, no mínimo, “interessante”, pois, como vimos anteriormente, ele jamais estabeleceu a religião enquanto irracional, insistindo na lógica intrínseca das ações religiosas. Como Weber “resolveu” este paradoxo? Da seguinte forma, porque o que Weber nos faz é um efetivo alerta em sua sociologia da religião: a religião diante do desenvolvimento da ciência ofereceria não um conhecimento intelectual, mas ofereceria um sentido, uma plausibilidade do mundo, como nos diria Berger (1985). Esta plausibilidade via religioso se daria essencialmente via “o carisma de uma iluminação”.

O desencantamento do mundo estabelece a desracionalização do religioso, intrinsecamente relacionado com sua própria desinstitucionalização. Ora, o paradoxo

que Weber constata, com relação à modernidade, é de fundamental importância para que o sociólogo da religião possa compreender a religião no contexto da contemporaneidade, pois demonstra uma característica específica de nossa conjuntura religiosa contemporânea (Hervieu-Léger e Willaime, 2009). Afirma Hervieu-Léger o seguinte aspecto significativo:

Essa des-racionalização não deve fazer esquecer que há relações íntimas entre a religião e o intelectualismo racional, pois a religião, ao se tornar religião do livro e da doutrina, provocou ao mesmo tempo “o desenvolvimento de um pensamento leigo, racional e liberto da ascendência dos sacerdotes”, bem como um movimento de racionalização interna, que reage contra o desenvolvimento de tal pensamento (HERVIEU-LÉGER E WILLAIME, 2009, p:97).

Há aqui uma relação de interdependência entre religião e desenvolvimento do conhecimento racional, pois a religião utiliza-se do conhecimento racional para justificar-se, no sentido de defesa de sua legitimidade. Mesmo que estejamos num processo de desencantamento do mundo advindo com a modernidade, a religião não rompe essencialmente com a racionalidade, pois as concepções de homem e de mundo que envolvem o religioso, segundo Weber, não se constituem como produto do progresso do saber empírico, do saber científico.

1.3.3 – A contribuição de Weber para a sociologia da religião

Após todo o exposto no contexto do presente capítulo com relação a Weber, pode-se verificar que sua sociologia da religião é de fundamental importância, na medida em que, dos clássicos da sociologia, é o autor que mais experienciou vivências da modernidade e analisou a religião dentro deste mesmo contexto. Certamente, sua obra sobre a religião permite que possamos interpretar, investigar e analisar com maior eficiência os fenômenos religiosos, principalmente os fenômenos religiosos contemporâneos.

Consideramos como primeira grande contribuição de Weber a afirmação de que as idéias religiosas não nascem sem estarem intrinsecamente relacionadas com a vida real dos homens. Ou seja, as explicações religiosas são formas específicas de traduzir em narrativas e metanarrativas o próprio mundo vivido, e mais ainda, nascem deste mesmo mundo e podem alterar-se, na medida em que se alteram as relações presentes no mundo. O sentido que é definidor da ação social é força motivacional para a existência das religiões.

É neste sentido que Weber nos faz pensar e refletir na não permanência dos deuses. Uma segunda contribuição encontra-se no fato de que trata da gênese religiosa da modernidade ocidental trabalhando, em sua teoria da religião com a racionalização e com o carisma, elementos que são essenciais para a análise, em nosso entendimento, dos fenômenos religiosos da contemporaneidade. Uma terceira contribuição, sempre significativa, é a presença da tipologia da dominação utilizada na análise do religioso; uma quarta contribuição diz respeito à desmágica do mundo, que podemos compreender enquanto desencantamento do mundo e o processo de racionalização deste mesmo mundo. Por fim, sempre em nosso entendimento, no que pudemos construir no presente capítulo é a concepção da presença de uma metodologia que se insere na análise interpretativa dos nexos causais dos fenômenos sociais, aqui no caso, o fenômeno religioso. Weber mesmo determina o papel da sociologia quando a define como: “[...]uma ciência que pretende compreender, interpretando-a a ação social e, deste modo, explicá-la causalmente no seu decurso e nos seus efeitos(WEBER, 2009, p:21).”

A metodologia weberiana, que se alicerça no método compreensivo, que envolve o resgate interpretativo do passado para a compreensão dos fenômenos sociais do presente, bem como envolve uma análise comparativa da religião, é de fundamental importância no contexto da atualidade. Certamente, não podemos prescindir da análise sociológica weberiana do religioso para podermos compreender as religiões em nossa contemporaneidade.

Comparando as abordagens da religião na obra de Durkheim e Weber, é significativo o alerta realizado por Peter Berger (1985), na visualização da concepção weberiana e durkheimiana do homem e da sociedade, quando aponta que:

[...]elas têm em vista, respectivamente, o fundamento subjetivo e a facticidade objetiva do fenômeno social, ipso facto apontando para a relação dialética da subjetividade e seus objetos. Além disso as duas formas de compreensão somente são corretas em conjunto. Uma ênfase do tipo weberiano na subjetividade somente leva a uma distorção idealística do fenômeno social. Uma ênfase do tipo durkheimiano na objetividade somente leva à reificação sociológica... (BERGER, 1985, p:16).

Uma questão se faz necessária: como compreender a ação humana diante do religioso, se não compreendermos os preceitos que a regem e que a fundamentam, bem como as circunstâncias concretas que com ela estão interagindo?

François Houtart (1994), em sua abordagem da religião, fornece elementos que permitem integrar as abordagens durkheimiana e weberiana, uma vez que percebe a religião no âmbito das idealizações, ou seja, das representações sociais, através das quais os seres humanos visualizam o seu mundo e a si mesmos. Estas representações sociais são expressão de um trabalho intelectual que a mente humana realiza sobre a realidade objetiva, para interpretá-la. Neste sentido, a religião é uma forma de interpretação da realidade, que, por sua vez abastece de sentido a realidade subjetiva. Esta interpretação que as representações sociais possibilitam, se fazem na concretude das existências dos atores sociais. A religião, portanto, segundo Houtart (1994), é uma das representações que o homem faz de si mesmo e do seu mundo, que possui como especificidade fazer referência ao sobrenatural. A leitura religiosa do mundo permite resolver, solucionar, elucidar as contradições existentes na realidade.

1.3.4 – A sociologia da religião weberiana numa breve análise de fenômenos religiosos contemporâneos –

Considerando o Espiritismo kardecista, que é religião mediúnica, podemos verificar que é uma religião que se pauta por uma racionalidade científica, que não rompe com a manutenção do monoteísmo, mas que é mais “ético e letrado”, sendo o espírita kardecista um pretendente a suplantando a procura religiosa de um sujeito não pertencente a nenhuma ordem religiosa, em afinidade com os determinantes da racionalidade iluminista e do Cristianismo (Lewgoy, 2001). Este aspecto do Espiritismo kardecista envolve pensarmos também ser uma religião que obedece, recobrando Weber, a uma forma de racionalização ocidental da conduta, marcadamente determinada pelos pressupostos da modernidade.

Há um elemento significativo no Espiritismo kardecista, se em sua breve análise recobramos Weber, quando este, em sua Sociologia da Religião (2006), trata da crença nos espíritos. Para Weber, o espírito é uma “coisa” indeterminada, concebida enquanto material, invisível, impessoal e dotada de uma espécie de vontade, que acaba por proporcionar ao ente concreto a sua eficácia específica. Weber afirma que: *“Esse algo indefinido pode penetrar num ser determinado e também pode, de algum modo, tornar a sair dele – do instrumento, que se torna inutilizável, do feiticeiro, cujo carisma falha – para o nada ou para se meter numa outra pessoa ou num outro objeto (Weber, 2006,*

p:43).” Podemos compreender que esta é uma forma de legitimação religiosa, que se pauta pela presença dos carismas “mágicos”.

Weber ainda afirma que:

Não parece demonstrável que as condições econômicas gerais sejam condição prévia para a evolução que leva à crença nos espíritos. O que mais favorece esta, como toda a abstração neste campo, é o fato de os carismas “mágicos” só serem possuídos por pessoas especialmente qualificadas, tornando-se, por isso mesmo, a base da mais antiga de todas as “profissões”, a de feiticeiro profissional (WEBER, 2006, p:43).

Como podemos pensar o Espiritismo kardecista dentro desta concepção weberiana?

O Espiritismo kardecista, embora expresse uma racionalidade, porque “constituído” na própria modernidade e obedecendo à racionalidade moderna, na medida em que se diz: religião, filosofia e ciência, incorpora este elemento carismático-mágico como forma de expressão de sua legitimação religiosa. Weber nos permite detectar este aspecto inerente, presente no Espiritismo kardecista. Se o mágico é o homem qualificado em termos carismáticos, o espírita kardecista é qualificado como letrado. Neste sentido, a doutrina espírita não parece desconsiderar elementos que anteriormente estavam presentes na magia.

Segundo Weber (2006), o carisma proporciona o “*êxtase*”. Considere-se que para o leigo, o êxtase vivenciado é acessível enquanto fenômeno ocasional. Para nosso autor de referência, a forma ou expressão social na qual o êxtase se dá é a *orgia*, que se manifesta como forma específica de comunhão religiosa. No Espiritismo kardecista, em sua racionalidade moderna, não podemos falar em orgia, mas o transe mediúnico pode se manifestar como forma específica de comunhão religiosa, na modernidade e contemporaneidade.

Quando Weber (2006) trabalha estes aspectos em sua Sociologia da Religião, considera que num processo evolutivo do pensamento, vamos concebendo a alma, enquanto força distinta do corpo, que se encontra nele e que pela morte o abandona. Afirma Weber:

Com base nas experiências obtidas [pelo feiticeiro] em estados orgiásticos e, com certeza por todo o lado, em grande medida por influência de sua prática profissional, começa a dar-se a evolução do pensamento no sentido de conceber a “alma”, como um ente distinto do corpo, que estaria presente atrás, junto ou dentro dos objetos naturais,

tal como no corpo humano está metido algo que, no sonho, no desmaio, no êxtase e na morte, o abandona (WEBER, 2006,p:44).

Estamos então, seguindo-se Weber, dentro de concepções animistas, as quais entendemos que a doutrina espírita kardecista não nega. Diz Kardec: “*As almas ou Espíritos daqueles que viveram constituem o mundo invisível que povoa o espaço, e no meio do qual nós vivemos; disso resulta que, desde que há homens, há Espíritos, e que se estes últimos têm o poder de se manifestar, devem tê-lo feito em todas as épocas* (KARDEC, 2001, p:38).” Talvez devêssemos compreender o Espiritismo kardecista, à luz de Max Weber, enquanto uma racionalidade religiosa que não recusa os elementos mágicos das religiões de outrora, os mantém, sob nova forma, mas os mantém, na medida em que a concepção animista não é ausente de toda a sua doutrina dos espíritos. Neste sentido, cremos que ocorre com todas as religiões há sempre no moderno a presença do pré-moderno e entendemos que Weber salienta este aspecto que nos permite pensar nas legitimações religiosas que estão presentes nas religiões mediúnicas, especialmente, no contexto da presente tese, o Espiritismo kardecista.

Cremos que é a partir desta forma específica de legitimação religiosa, presente no espiritismo kardecista, que se constitui toda uma ética religiosa que estabelece visão específica de mundo e de homem e, por consequência, padrões comportamentais que identificam os indivíduos espíritas. Há uma identidade espírita constituída a partir de sua crença, que adapta suas personalidades às exigências da vida urbana. É esta racionalidade que se constitui enquanto orientação para a vida e determina condutas sociais.

O Espiritismo kardecista, embora na atualidade o possamos considerar enquanto uma religião elitista, uma religião de letrados, em seu surgimento e, em função das transformações ocorridas na própria racionalidade ocidental, com a questão da universalidade que se colocava, teve que se adaptar às necessidades das massas. Este fato tem sua origem nas transformações presentes no ocidente, que todas as religiões, exceto o Judaísmo e o Protestantismo, tiveram que realizar – adaptar-se às necessidades da massa (Hervieu-Léger e Willaime, 2009).

Consideremos o desencantamento do mundo, que Hervieu-Léger e Willaime (2009) concebem também como desracionalização e desinstitucionalização, que consideram enquanto uma das características da conjuntura religiosa contemporânea,

que Weber essencialmente nos ajuda a refletir, porque demonstra nosso autor de referência, que a religião não rompeu toda a ligação com a racionalidade, porque “as concepções do mundo” jamais podem ser o produto de um progresso do saber empírico. Da mesma forma, devemos considerar o fato de que o Espiritismo kardecista “trabalha” principalmente com o conhecimento científico, filosófico e religioso, enquanto formas de conhecimento, que lhe permitem estabelecer, em sua forma de apresentar a fé cristã, elementos característicos típicos que podem se coadunar com os traços característicos típicos do projeto da modernidade.

Com relação à Igreja Universal do Reino de Deus-IURD, a teoria weberiana que possui como fundamento a ação social e que, a partir dela, estabelece os tipos de ação social e a tipologia da dominação, permite-nos apreender relações entre o pastor e o crente através do emprego do conceito de dominação de caráter carismático. Este se alicerça na entrega transcendente à divindade, às ações heroicas, aos exemplos de conduta de uma pessoa que tem a posse do sagrado, como fonte de orientação para o agir de indivíduos e grupos, sendo que seu uso analítico permite compreender o papel que assume o pastor para o crente, em seus atos e palavras.

A lógica da teodiceia da Universal, a luz da teoria weberiana da religião, acaba por ressignificar a aparente irracionalidade do elemento mágico do “poder carismático da tabuização, do mal encantamento (Weber, 1992) que o indivíduo está tendo em sua vida e, por esta razão, lhe é oferecida a prática do exorcismo, como produto a ser consumido.

Quando Weber se refere às profecias e aos sacerdócios como os dois fatores de sistematização de uma ética religiosa, permite-nos verificar a própria constituição da estratégia da Universal em sua forma de apresentar a fé cristã, que esta reconfigura discursos e constrói sua mensagem de caráter imediatista, trazendo para o leigo, visto aqui como aquele que é alheio a um assunto, em sentido figurado e, mantendo-os nesta condição, mesmo permanecendo na Igreja, fato que consideramos como elemento integrante da própria identidade religiosa do crente.

Observando-se o fenômeno Universal, verifica-se que o tipo de ação social que o rege encontra-se restrito ao tipo de ação racional conforme fins, possibilitando a construção de uma autoridade carismática, uma vez que a racionalidade concernente a

fins compõe o carisma, ou seja, sem este elemento esta autoridade não se sustentaria. Weber define ação social racional conforme fins, da seguinte forma:

Age racionalmente em ordem a fins quem orienta a sua ação por uma meta, meios e conseqüências laterais e pondera racionalmente, para tal, os meios com os fins, os fins com as conseqüências secundárias como, finalmente, também os diferentes fins possíveis entre si: em todo o caso, pois, quem não atua nem afetivamente(e, sobretudo, de modo não emotivo), nem tradicionalmente. Por seu lado, a divisão entre fins e conseqüências concorrentes e em conflito pode orientar-se de modo racional e axiológico: a ação é então apenas teleologicamente racional nos seus meios. Ou o agente, sem orientação axiológico-racional por “mandamentos” e “exigências”, pode integrar os fins concorrentes e conflitivos simplesmente como moções dadas da necessidade subjetiva numa escala de urgência conscientemente ponderada e orientar assim por ela a sua ação de modo que se satisfaçam, quanto possível, nesta sua escala (princípio da “utilidade marginal” (WEBER, 2009, p:47).

A racionalidade religiosa da Universal obedece aos determinantes contextuais de se estabelecer respostas à realidade cotidiana de indivíduos e grupos. A Universal no contexto da sociedade brasileira, realiza uma “opção pelos pobres”, daí constrói toda a sua teodiceia, que recobra em muitos aspectos, principalmente com relação à questão da demonização que realiza dos cultos afro, do Espiritismo kardecista e do catolicismo, concepções pré-modernas. Weber nos permite verificar que no contexto do religioso não podemos conceber elementos de pureza, mas de pluralidades, as quais estabelecerão substratos à ação de indivíduos e grupos na apreensão da realidade vivida.

O advento da Universal e sua forma de apresentar a fé cristã parece obedecer aos pressupostos weberianos do desencantamento do mundo, da desracionalização do religioso, mas cabe salientar que este mesmo processo de desencantamento, enquanto desracionalização e desinstitucionalização do religioso está a criar elementos novos no contexto do campo religioso das sociedades ocidentais, o surgimento de universos de representações simbólico-religiosas alicerçadas na imediaticidade da posse dos bens materiais e simbólicos e a busca da experiência máxima, do êxtase religioso, o que implica em si mesmo, em nosso entendimento, já uma racionalidade, uma forma específica de racionalidade religiosa que objetiva dar explicações às complexidades e contradições presentes num mundo marcadamente capitalista e excludente, pois é sempre necessário ao homem dar um “sentido” à sua conduta e, conseqüentemente, ao mundo vivido.

O que nos propomos nos presente capítulo, abordando inicialmente alguns aspectos das concepções acerca da religião nos clássicos da sociologia e posteriormente trabalhando com esses aspectos na aplicação da análise de fenômenos religiosos contemporâneos – Espiritismo kardecista e Igreja Universal do Reino de Deus é buscar demonstrar a dimensão mesma da contribuição dos clássicos da sociologia para a análise religiosa de religiões de nossa contemporaneidade. Impossível se faz, nas análises pertinentes à Sociologia da Religião, caminhar sem reportar-se aos autores clássicos, pois suas contribuições e matriz teórico-metodológica que lançam para a análise do religioso se constituem evidentemente no alicerce de todo o sociólogo da religião. É a partir desses autores de incomensurável relevância que podemos dirigir nosso “olhar” para os fenômenos religiosos e compreender a intrínseca relação sempre existente entre religião e sociedade e também a sua própria significação para indivíduos e grupos que professam uma determinada confissão religiosa.

Compreender o religioso em sua dimensão social e individual implica sempre o trabalho permanente de elaboração e reelaboração da contribuição dos autores clássicos da sociologia em suas concepções acerca da religião, pois a Sociologia da Religião apresenta a riqueza de podermos trabalhar de forma inequívoca com a dimensão coletiva e individual dos fenômenos religiosos, uma vez que há uma relação de interdependência presente entre a estrutura social e a estrutura individual, na compreensão mesma de sua subjetividade. Realidade objetiva e subjetiva intercalam-se levando à construção de práticas discursivas que, uma vez internalizadas ou interiorizadas, estabelecem modos de vida que terminam levando à concretude “ a própria existência de um deus”, enquanto força acima dos homens, estabelecendo repertórios de ações individuais e coletivas que acabam, por sua vez, de influir no contexto social envolvente ocasionando desenvolvimentos ou “atrasos”, enquanto atitudes comportamentais passivas e de reafirmação das contradições, sempre presentes na realidade objetiva. Revoluções ou conservadorismos podem, sim, ser também ditados pelo universo de representações religiosas e isso nos demonstram os clássicos em suas abordagens sobre este mesmo universo de representações. Neste sentido, o religioso pode contribuir para a legitimação do que está posto na realidade social ou pode desestabilizar a realidade social envolvente levando a transformações.

Entendemos que a questão fundamental na qual se pautaram os autores clássicos da sociologia em suas abordagens do religioso é: o religioso é reflexo da estrutura ou a estrutura é reflexo do religioso? E, nas respostas dadas pelos autores clássicos da sociologia, conseguimos perceber um papel significativo presente na estrutura social, sem deixar de considerar, em Weber principalmente, a presença da existência de aspectos subjetivos que envolvem a relação com esta mesma estrutura social.

Buscamos, no presente capítulo, dar uma abordagem panorâmica das concepções religiosas de nossos autores clássicos de referência e deixar clara a resposta de cada um à questão que entendemos fundamental no campo e no âmbito da Sociologia das Religiões. Esperamos, com essa panorâmica termos atingido nosso objetivo de demonstrar a permanente atualidade dos autores clássicos da sociologia, e as interpretações destes por autores contemporâneos, que nos permitem a elaboração de narrativas e de novos olhares sobre o campo religioso, notadamente o campo religioso brasileiro e tudo o que o envolve, porque este é o foco na presente tese, através de nossas análises do Espiritismo kardecista e do Neopentecostalismo, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus. Esperamos também ter conseguido e demonstrado a riqueza de uma abordagem sociológica dos fenômenos religiosos.

CAPITULO 2

RELIGIÃO MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

Podemos falar em religião moderna e religião pós-moderna?

No presente capítulo, nosso objetivo é a busca da resposta à questão proposta. Evidentemente que não poderemos trabalhar com todos os elementos que caracterizam a modernidade e a pós-modernidade essa, enquanto evento histórico de questionamento da racionalização e crença no progresso da ciência, presente na modernidade. Procuramos trabalhar com alguns traços característicos típicos do moderno e do pós-moderno. Para tanto, estabelecemos alguns itens que nos pareceram significativos, dentro de nossa proposta de trabalho. No primeiro momento, trabalhamos com alguns traços característicos típicos da modernidade; num segundo momento buscamos trabalhar o aspecto que nos parece significativo abordando a modernidade, o processo de secularização e a religião dentro deste mesmo contexto; num terceiro momento, trabalhamos especificamente com alguns traços característicos típicos da pós-modernidade, no que eles demonstram as diferenças em termos de novas concepções de homem e de mundo, bem como diferenças acerca dos comportamentos de indivíduos e grupos, no contexto das sociedades contemporâneas, “pós-urbano-industriais”; e, por fim, nosso objetivo foi trabalhar a religião no contexto da pós-modernidade, justamente para aprofundarmos alguns elementos que concernem à religião pós-moderna.

Refletirmos acerca da modernidade e pós-modernidade é experimentar o trabalho elaborativo através de uma tênue linha, que não envolve o conceito do tempo fechado, estanque, tal qual podemos considerar numa linha de tempo tão cara aos historiadores, na medida em que tradição, modernidade e pós-modernidade envolvem sempre não uma forma de superação, mas um princípio de continuidade. Ou seja, a modernidade não está a negar a tradição, mas se constitui enquanto uma forma de questionamento desta, da mesma forma a pós-modernidade é com relação à modernidade, um questionamento.

Evidentemente existem características que se estabelecem em cada um desses elementos (tradição, modernidade e pós-modernidade), mas características essas que não envolvem a negação dos pressupostos fundamentais presentes nos momentos “históricos” anteriores. O que conta é trabalharmos com a presença de elementos

socioculturais e sociabilidades, que caracterizam os homens em sua historicidade e, trabalharmos os seres humanos em suas historicidades envolve, por sua vez, o envolvimento do analista com circunstâncias e “lógicas situacionais” (Gadea,2007), acentuadamente com relação à pós-modernidade, mas que entendemos enquanto método presente também na análise do tradicional, do moderno.

2.1 Modernidade

Devemos compreender que, enquanto a modernidade com suas inúmeras características, que podemos considerar como mais específicas – razão, ciência, universalidade, indivíduo e individualismo, institucionalidade, presença consistente da função agregadora, consequência mesma da concepção de universalidade, a presença das metanarrativas como, por exemplo, a psicanálise e o marxismo, a busca pela constituição de leis para a regência da sociedade e do mundo da vida no que tange às realidades cotidianas, legitimação dos grandes relatos, estabilidade e também legitimação das instâncias políticas, a ideologia do progresso, tais como outras características que vão se desenrolar através desta análise, envolve o refletir acerca das novas sociabilidades e novas visões de homem e de mundo.

Vattimo(2007) considera que sempre devemos levar em conta a questão da historicidade, ou seja, o elemento da historicidade, que envolve as esferas econômica, política e sociocultural. Neste sentido, Vattimo (2007), considera que pensarmos a modernidade é pensarmos na história, na medida que esta encontra-se alicerçada, enquanto “evento” ou seja, enquanto o “nosso” historicizar-se. E, este fato não implica a negação do que é tradicional, mas este mesmo “historicizar-se” envolve por consequência o questionamento do que historicamente vivenciávamos em nossa humanidade enquanto tradicional.

Neste sentido devemos compreender ser a modernidade não um período histórico determinado, marcado mas uma visão de homem e de mundo. Segundo Esperandio:

Compreende-se como modernidade não um período histórico, mas uma visão de mundo, um ideário relacionado ao projeto de um mundo moderno. Esse ideário traz implicações importantes no campo das ciências e da vida social(economia, política,etc) e está fundado em uma episteme que lhe dá sustentação. A episteme moderna funda-se na razão como lócus privilegiado para a construção da verdade e do conhecimento

sistemático e como base para o contínuo progresso do conhecimento e da sociedade (ESPERÂNDIO, 2007, p:30).

Dentro deste aspecto, consideremos que a modernidade envolve a fé leiga na universalidade da razão humana e o otimismo no progresso (Martelli, 1995), constituindo-se como uma nova estrutura de plausibilidade do mundo, pois se coloca a diferenciação do saber especializado e saber do senso comum, do saber científico fundado no rigor e na racionalidade de lógicas causais, enfim, coloca-se a potencialização da razão e do poder científico alicerçado na ideologia do progresso.

O progresso constitui-se como um valor em si mesmo – progresso gerando cada vez mais progresso (Martelli, 1995). Neste sentido, a racionalidade e a conseqüente fé no desenvolvimento, elaborada “pela” modernidade, produzem um acentuado crescimento econômico e, da mesma forma, um acentuado subdesenvolvimento social, em se considerando a própria relação existente entre as grandes potências do mundo e os denominados países subdesenvolvidos, enquanto também força econômica que passa a reger a vida de indivíduos e grupos, em relação de interdependência com forças políticas e culturais.

A modernidade tem como característica a unificação do mundo e das representações. Há uma forma específica de racionalização da vida. Afirma Esperândio o seguinte:

[..].configura-se na modernidade um conjunto de representações por meio das quais essa pôde narrar a sua própria história a si mesma, numa crescente homogeneização, caracterizando assim, o que Lyotard vem denominar de “grandes relatos de referência”(marxismo, freudismo, funcionalismo, cientificismo, etc.), todos assentados numa visão positivista, acabada e material da evolução humana (ESPERÂNDIO,2007,p:49).

Estava instaurada a racionalização do mundo da vida. Considerando-se o universo de representações simbólico-religiosas, a modernidade pode ser pensada enquanto ruptura de cosmologias que associavam as leis da natureza com os desígnios de Deus e, o profano passa a conceder sentido ao sagrado. Desta forma, podemos perceber que a modernidade encontra-se plena de descontinuidades em sua constituição. Estas descontinuidades, segundo Esperandio (2007), são determinadas pelo declínio das metanarrativas religiosas e a fragmentação da verdade; pelo presenteísmo e a contração do tempo e do espaço; pela relação entre ética, estética e consumo; pelo capitalismo, globalização e trabalho. Estes elementos, segundo nossa autora de referência,

estabelecem novos processos de constituição de subjetividades e de nosso estar no mundo, originam o “nosso” específico historicizar-se, enquanto formas de questionamento da tradição, mas que não a substitui, pois se une a ela (Gadea,2007).

Considerando-se estes aspectos e considerando-se a religião como instituição religiosa que regula tradicionalmente o corpo e a mente de indivíduos e grupos no contexto da modernidade, compreende-se que não detém mais o poder que anteriormente detinha. Podemos pensar este fato como o fim da religião? Evidentemente que não, mas devemos compreender a religião em nova configuração social e cultural, pois indivíduos e grupos não se encontram vivendo sem suas próprias dimensões religiosas.

Na modernidade há uma nova forma de compreender o religioso, enquanto o questionamento da religião institucional tradicional, que perde o controle dos grandes sistemas religiosos que acabavam por englobar o todo social (Portella,2006). A questão do individualismo encontra-se colocada então. Não temos mais um macro-cosmos religioso, mas sim um micro-cosmos, na medida em que a religião agora se constitui enquanto privada, de caráter individual, enquanto atinente especificamente aos indivíduos. A eles cabe sua crença, sua salvação. É de ordem pessoal.

A função agregadora, presente através das normatizações das instituições religiosas tradicionais, se desvanece se torna cada vez menos rígida. Neste sentido, segundo Portella (2008), dentro da lógica da modernidade, os laços de coesão comunitária, se encontram cada vez mais enfraquecidos e dentro deste aspecto, temos uma forma de atomização do “senso de solidariedade coletiva”. A religião agora, na modernidade, é atinente à instância privada, é elemento presente na vida privada de indivíduos e grupos, gerando novas formas de sociabilidades que não se pautam pela tradição. A modernidade pode ser também compreendida enquanto forma de solapar a tradição.

Segundo Hervieu-Léger (2007), a modernidade possui traços característicos típicos que podem explicar o fato de seu desenvolvimento ser associado a uma forma de apagamento social e cultural da religião. A partir deste aspecto, podemos considerar como um dos seus traços característicos típicos, segundo a referida autora a presença da

racionalidade em todos os domínios da ação, gerando um imperativo adaptativo coerentemente formulado em termos de meios e fins.

A modernidade em sua racionalidade, perpassando a todos os domínios da ação, envolve a presença da ação social racional com relação a fins, onde os atores sociais agem em termos de um raciocínio de custo/benefício. Este fato envolve também novas formas de relações sociais, de sociabilidades nas quais se instaura o império das competências adquiridas pela formação e pela educação e não por meio de atributos pessoais como herança. Em termos de uma visão de mundo e de homem, instaura-se a lógica do pensamento científico. Evidentemente, que tal fato não eliminou “irracionalidades”, mas podemos dizer que a lógica do pensamento instrumental, racional constituiu a referência mobilizadora das sociedades modernas.

Outro aspecto estabelecido pela autora envolve o fato de que, na modernidade, está a cargo do indivíduo sua própria vida, ou seja, o indivíduo encontra-se numa posição mais autônoma e individualista de “determinar as orientações que entende dar ao mundo que o rodeia”. Por conseqüência, este fato gera uma forma específica de organização social, na qual a diferenciação das instituições diz presente. Afirma a referida autora o seguinte:

O processo de racionalização, por muito relativo e contraditório que seja, manifesta-se sobretudo na especialização dos diferentes domínios da atividade social. Nestas sociedades, o político e o religioso separam-se; o econômico e o doméstico dissociam-se; a arte, a ciência, a moral, a cultura constituem-se outros tantos registros distintos nos quais os homens exercem as suas capacidades criadoras. Cada uma destas esferas de atividade funciona segundo uma regra do jogo que lhe é própria: a lógica do político não se confunde com a da economia ou a da ciência; o domínio da moral não é regido pelas mesmas regras que o da arte. Certamente, múltiplas relações e interferências põem em relação estes diferentes domínios, e sua autonomia é apenas relativa (HERVIEU-LÉRGER, 2007, p:37).

O processo que se instaura é um processo de fragmentação através mesmo da intensa divisão social do trabalho que, sendo base do social, estabelece fragmentações nas demais esferas sociais, sendo que o religioso, definitivamente separado do Estado, assume uma posição secundarizada no contexto das sociedades Ocidentais. Considerando este aspecto, é que podemos pensar e refletir acerca do desencantamento do mundo, uma vez que a modernidade estabelece o fim do encantamento do mundo tendo na universalização, na racionalidade, na razão, historicidade e controle seus elementos fundamentais, pois que se rege pelo princípio último existente na razão

humana (Gadea, 2007), criando, originando novas formas de sociabilidades. Neste sentido, são significativas as palavras de Teixeira, quando aponta para a concepção moderna de pessoa:

[...]a concepção moderna de pessoa que se caracteriza essencialmente pela autonomia do sujeito enquanto dispuser-se de si mesmo. O sujeito moderno se compreende não somente como único e original, mas também como individual, ou ainda como solitário.

A modernidade postula a centralidade do sujeito. Não se trata somente da ampliação do domínio do homem favorecido pela dessacralização do mundo, ou mesmo, reduzido ao axioma cognoscitivo tecnológico capaz de manipular o ser, mas sim das determinações éticas presentes nas mudanças de paradigmas cognoscitivos que se movimentam de modo pendular entre uma inflacionada multiplicação do eu e uma exacerbada subjetividade.

O sujeito concebe-se e pensa-se dotado de um poder infinito de gestão do real, que vem expressada na exasperação da transformação do mundo. Esse procedimento, no entanto, não é outra coisa que o outro lado da moeda daquilo que se pode denominar “paradoxo do eu” que agora deve prestar contas com a complexidade da experiência privada do seu fundamento. A questão que se coloca diz respeito exatamente sobre qual racionalidade para a contemporaneidade não se reduz e uma regressão do arbitrário: seja nas formas de um “neopositivismo redutivo”, seja numa espécie de “anti-racionalismo místico”(TEIXEIRA, 2007,p:4).

Teixeira (2007) estabelece alguns elementos atinentes ao sujeito moderno dentro do próprio contexto social, político, econômico e cultural instaurado pela modernidade. Temos a conexão forte e necessária com o crescimento da ciência, da racionalidade e o próprio advento da liberdade humana universal (Gadea,2007). É de exacerbação do eu que Teixeira fala e que podemos falar, no contexto da modernidade que se coaduna com a concepção da liberdade humana universal, com a validade universal que advém essencialmente de outra concepção – ciência-razão – ordem Gadea (2007). Esta mesma validade universal origina uma forma de rompimento com os pressupostos do senso comum.

Com a nova concepção de sujeito e o império da validade universal presentes na modernidade, pode-se perceber que esta acaba por ser orientada para o futuro, uma vez que o “tempo moderno”, se assim podemos dizer orienta-se para um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. Este aspecto encontra-se expresso também pela crença no progresso que instauraria uma nova ordem, da mesma forma, nova maneira de pensar o mundo e o homem e novas formas características típicas de sociabilidades e também de pensar-se o universo de representações simbólico-religiosas.

Um outro aspecto que podemos perceber no contexto da modernidade é que este expressa a presença da ambivalência, no sentido de que, alicerçada na racionalização para a resolução dos problemas que se estabelecem na própria modernidade, encontra elementos que se manifestam como irreconciliáveis com a modernidade, consideramos neste sentido a própria exacerbação do eu. Ou seja, na medida em que prima pelos ditames do consenso como fator que estabelece uma nova ordem, ao mesmo tempo temos a exacerbação do eu, do individualismo que impede a existência de repertórios de ações coletivas que legitimariam esta mesma “nova ordem”. Se consideramos o conceito de ambivalência em Bauman:

A ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar. O principal sintoma de desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre ações alternativas (BAUMAN, 1999,p:9).

Podemos constatar que a ambivalência é sempre uma forma de não tradução adequada do real, ao mesmo tempo em que a luta contra a ambivalência, estabelece formas de deslegitimação do outro, ou seja, estabelece um processo de intolerância (Bauman, 1999). Seguindo-se a lógica baumaniana, na modernidade encontramos a privatização da ambivalência. Afirma o referido autor:

Com nenhum poder terreno decidido a erradicá-la, a ambivalência passou da esfera pública à privada. É agora, em larga medida, uma questão pessoal. Como tantos outros problemas sociais globais, este deve agora ser atacado individualmente e resolvido, se o for, com meios privados. A obtenção de clareza de propósito e sentido é uma tarefa individual e uma responsabilidade pessoal. O esforço é pessoal. E, igualmente o fracasso do esforço. E a culpa pelo fracasso e a conseqüente sensação de culpa.

A carga que a privatização da ambivalência colocou nos ombros individuais requer uma estrutura óssea de que poucos indivíduos podem se gabar. Uma espinha fraca pode ruir sob o peso. Para afastar o risco de colapso, são necessários suportes artificiais. O caminho privado para a clareza requer um monte de serviços fornecidos socialmente: mapas detalhados, sinalização confiável, indicadores de distância (BAUMAN, 1999, p:207).

Considerando o que nos diz Bauman (1999), podemos perceber que o processo de ambivalência presente na modernidade estabelece a autonomia através da submissão que é em si mesmo uma tarefa ambivalente. Neste sentido, teremos uma sociedade e novas formas de sociabilidades alicerçadas no individualismo e, de certa forma, com massificações.

Sem deixar-se de considerar a presença da ambivalência, característica típica da modernidade, Gadea (2007), considera que a modernidade apresenta-se enquanto uma tecnologia que procura unir fragmentos dispersos do real, ou pelo menos sua imagem. Neste sentido, experienciamos uma reconstrução artificial do mundo que, ao preço de um desencantamento total, desfruta de uma imunidade total. É a racionalização que realiza este processo, esta transmutação.

Esta mesma racionalidade inicia-se com outro processo, o processo de racionalização das visões religiosas de homem e de mundo. Weber (2006) apontará para este aspecto em sua Sociologia das Religiões, na medida em que a racionalização religiosa, num certo sentido, não consistirá apenas em modificações da percepção mental do mundo e dos princípios éticos deste mundo, mas no fato de que o homem produz ele próprio em sua cultura, a sua realidade, notadamente porque o homem age em função de seus interesses.

Esta racionalização implica na ação racional com relação a fins. A razão não deixa de estar ativa no contexto do universo simbólico de representações religiosas, há sempre uma lógica de construção social da realidade que perpassa o religioso, mesmo o universo religioso mais primitivo, como concebia Weber (2006) e mesmo no universo religioso que se configura a partir da modernidade. E podemos perceber que esta mesma racionalização, esta mesma lógica, cria o que Weber denomina de ética da convicção, que é baseada em princípios únicos, mas na modernidade exila a moral para o âmbito do particular e isola o indivíduo em sua decisão para qual dos deuses entregar-se (Gadea, 2007). Ou seja, é no âmbito de uma escolha individual que este processo de racionalização se realiza.

No contexto da modernidade, temos a presença de um sujeito universal, que pode ser concebido enquanto a humanidade. Sujeito este que procura, de uma forma ou de outra, sua emancipação comum através da presença do consenso ou de uma espécie de regulação de todas as imagens do mundo ou jogos de linguagem (Gadea, 2007). Este aspecto, presente no contexto da modernidade, gesta o pluralismo e a fragmentação. Podemos dizer com Bauman:

Os poderes é que são fragmentados; o mundo, teimosamente, não o é. As pessoas permanecem multifuncionais e as palavras, polissêmicas. Ou melhor, as pessoas tornam-se multifuncionais por causa da fragmentação das funções; as palavras tornam-se

polissêmicas por causa da fragmentação dos significados. A opacidade surge na outra ponta da batalha pela transparência. A confusão nasce da luta pela clareza. A contingência é descoberta no ponto em que muitos trabalhos fragmentários de determinação se encontram, se chocam e se emaranham (BAUMAN, 1999, p: 21).

Podemos compreender que, a partir da modernidade, de todos os seus paradoxos e contingências a própria sociedade como conceito se diz presente no contexto das metanarrativas. A regulação de todas as imagens do mundo ou jogos de linguagem, a partir das pessoas “multifuncionais” e das palavras “polissêmicas”, alicerçadas na busca do consenso ou legitimação das imagens do mundo leva ao surgimento das metanarrativas, como forma de atingir-se este mesmo consenso. A polissemia das palavras, o pluralismo e a fragmentação são a partir de então “unidos” em metanarrativas, como formas explicativas do homem e do mundo. Este aspecto não está isento de racionalidade, é, pelo que podemos apreender, a racionalidade-instrumental de que fala Habermas, ou seja, a racionalização do mundo da vida. A presença das metanarrativas na modernidade parece ser uma forma de estabelecer-se uma ordem no mundo, diante do pluralismo e da fragmentação.

Abre-se espaço, segundo Bauman (1999), para a presença de especialistas, os quais vão estabelecer os padrões de normalidade e também vão estabelecer formas específicas de comportamentos aceitos socialmente. É neste sentido que podemos falar, no contexto da modernidade em autonomia com submissão. Gadea, assinala para o fato de que:

[...]na dinâmica da modernidade, o disciplinamento da ordem social se constitui enquanto pré-requisito do próprio progresso material e espiritual. Isso conduz à institucionalização da negação da singularidade, ao diferente, ao extemporâneo e à instauração de valores e critérios morais e estéticos baseados nos preceitos “puritanos” da cultura. A burocracia, a regulamentação e o controle normativos, a excessiva tendência à indiferenciação sociocultural podem entender-se como causas sintomáticas do mal-estar consequente, bases das quais o pós-moderno institui suas discursividades nos dias de hoje (GADEA, 2007, p:131)”.

Essa autonomia com submissão caracteriza então o homem moderno, estabelecendo-se este aspecto como uma força motriz para o progresso material e espiritual de indivíduos e grupos. Há todo um processo de regulação, de normatização que se coaduna com uma prática discursiva de culto ao indivíduo. Esse processo se configura como um paradoxo, mas o paradoxo constitui-se enquanto traço característico típico da modernidade em nosso entendimento.

2.1.1 Modernidade, secularização e religião

Consideramos que a modernidade instaurará metanarrativas e narrativas que levam a novas concepções de homem e de mundo, conforme dissemos anteriormente. Mas estas metanarrativas se manifestam enquanto consequências das transformações sociais, políticas, históricas e culturais que se realizaram essencialmente no Ocidente marcadamente a partir do século XVIII. O homem não conseguirá pensar de uma forma “tradicional” o seu próprio mundo em contínuo desenvolvimento, a tradição passa a ser posta em xeque, uma vez que o mundo ocidental modifica-se radicalmente e rapidamente. Somente neste sentido podemos pensar em uma periodização até mesmo quando trabalhamos a questão da modernidade e pós-modernidade, periodização essa que pode ser realizada a partir das transformações de visões de homem e de mundo que se estabelecem em dados momentos históricos, pois a história é a marca que o homem deixa em seu estar no mundo.

Jameson (2005), ao trabalhar a questão da modernidade singular, coloca que, ao trabalhar-se com a modernidade, estamos trabalhando com eventos que se manifestam em formas narrativas e em novas narrativas, que, portanto, se constituiriam enquanto problema histórico e, neste sentido, parece que podemos trabalhar modernidade e pós-modernidade dentro dos parâmetros da historicidade, porque são eventos que estabeleceram novas formas de agir e de pensar do homem no mundo.

De certa forma, considerando esse aspecto, que retomamos neste momento, podemos dizer que a modernidade se constituirá enquanto o substrato contextual da secularização, pois podemos dizer que a religião na sociedade moderna, assume caráter nunca antes assumido e estabelecido, uma vez que temos, juntamente com as instituições religiosas tradicionais, uma nova manifestação do religioso que passa a ter como característica essencial o acesso direto de consumidores de bens simbólico-religiosos a uma variedade de representações também religiosas. Martelli (1995), em sua análise do conceito de secularização em Luckmann, colocará que a secularização será um sintoma de mudança mais ampla do que trabalharmos como declínio do Cristianismo tradicional, mas o surgimento de uma nova forma social de religião.

Refletindo-se sobre o universo de representações simbólico-religiosas, teremos, na modernidade, o processo de promoção de uma secularização do mundo mítico-religioso que estabelecia a conexão necessária entre razão e liberdade. Neste sentido, é

que a religião abandona os traços da tradição, pois, na modernidade, a razão, a lógica da atenção aos interesses, também perpassam ao universo de representações simbólico-religiosas. Para aprofundarmos nosso argumento, trabalharemos primeiramente com dois autores: Peter Berger e Zygmunt Bauman. Estes autores permitem problematizar o religioso na modernidade com suas abordagens acerca da secularização e da modernidade, respectivamente.

Berger (1985) deixará claro aspectos da privatização das tradições religiosas, como característica típica das sociedades modernas alicerçada na individualização e, ao mesmo tempo, estabelece que o processo de secularização originando o fim dos monopólios destas mesmas tradições é força motriz do pluralismo. Já Bauman (1999) coloca que, no contexto das sociedades modernas, secularizadas, a privatização da ambivalência, considerando a impossibilidade da erradicação desta. Aponta o referido autor que ela passa da esfera pública para a esfera privada, no sentido de ser eminentemente pessoal. A ambivalência, portanto, torna-se uma questão pessoal, obedecendo, conforme consideramos, a característica típica das sociedades modernas, a qual se refere Berger (1985), da individualização.

Berger (1985) ao abordar a secularização e a questão da plausibilidade do mundo, estabelecida pelas definições religiosas tradicionais da religião, demonstrando que o alicerce da secularização foi a área econômica nas sociedades capitalistas industriais, aponta para o fato de que a moderna sociedade industrial produziu o que o referido autor denomina de “um território livre” com relação à religião.

Segundo Berger (1985), uma das consequências do processo de secularização, constituiu-se na “tendência da religião polarizar-se”, de forma mais específica nos setores público e privado das instituições do Estado e da família. Com relação à instituição do Estado, esta polarização se expressa na separação entre Estado e Religião. Considera Berger (1985) que a tendência global foi do surgimento da ausência de influência da religião na instituição do Estado, ou de fundamentos religiosos como forças legitimadoras da ação política.

Alerta também o referido autor, analisando diferentes contextos sociais, para o fato de que o Estado não seria mais, com relação às instituições religiosas dominantes, força coercitiva, pois a referida separação entre Estado e religião, permitiu o advento de

doutrinas de tolerância e liberdade religiosa. Este processo, da mesma forma, fez com que as igrejas tivessem a seu cargo, por não poderem mais contar com o alicerce político anteriormente fornecido pelo Estado, as estratégias de conversão. As igrejas, por sua própria força, teriam, portanto, que conseguir o que Berger denomina de adesão voluntária de sua clientela. São significativas as palavras do autor quando aponta que:

[...]a religião manifesta-se em sua forma tipicamente moderna, a saber, como um complexo legitimamente adotado por uma clientela não-coagida. Como tal, localiza-se na esfera privada da vida social cotidiana e está marcada pelas características típicas dessa esfera na sociedade moderna. Uma dessas características essenciais é a da “individualização”. Isso significa que a religião privatizada é assunto de “escolha” ou “preferência” do indivíduo ou do núcleo familiar ipso facto carecendo de obrigatoriedade (BERGER, 1985, p.145).

Concebemos que, para Berger (1985), não há o desvincular o processo de secularização e a racionalidade que o acompanha, do que se poderia considerar o seu polo oposto – a religião como estrutura de plausibilidade do mundo, pois considera o autor que é na família e nas relações sociais a ela pertinentes, que a religião mantém seu caráter de se constituir como explicativa da realidade cotidiana vivenciada pelos indivíduos, ou seja, é na esfera privada que enquanto plausibilidade a religião se mantém. Portanto, para Berger(1985), o processo de secularização, não elimina a religião, privatiza-a, estabelecendo-se o pluralismo.

O autor, ao trabalhar com a secularização e o problema da plausibilidade, demonstra que o processo de secularização pôs em colapso a plausibilidade fornecida pelas definições religiosas tradicionais da realidade. Considera o referido autor esta uma manifestação da secularização em nível de consciência, o que também denomina de secularização subjetiva, que é interdependente da secularização objetiva, ou seja, em nível socioestrutural. Nos dizeres do autor:

Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do pluralismo é um correlato socioestrutural de secularização da consciência. Essa relação pede uma análise sociológica (BERGER, 1985,p:139).” Ou ainda: “ [...] a religião manifesta-se em sua forma tipicamente moderna, a saber, como um complexo legitimamente adotado por uma clientela não – coagida. Como tal, localiza-se na esfera privada da vida social cotidiana e está marcada pelas características típicas dessa esfera da sociedade moderna. Uma dessas características essenciais é a da “individualização”. Isso significa que a religião privatizada é assunto de “escolha” ou “preferência” do indivíduo ou do núcleo familiar ipso facto carecendo de obrigatoriedade (BERGER, 1985, p:145).

A situação de pluralismo constatada por Berger (1985), como uma forte consequência do processo de secularização, no âmbito da infraestrutura das modernas sociedades capitalistas industriais, faz com que a tradição religiosa, agora privatizada e antigamente imposta pela autoridade, tenha que ser “*colocada no mercado*”, para uma massa de consumidores não obrigados adquiri-la, demonstrando Berger (1985) que o pluralismo constitui-se antes de tudo numa situação de mercado. As tradições religiosas como estrutura de plausibilidade do mundo são agora objetos de consumo e, obedecendo à lógica da economia de mercado, o processo de secularização possibilitou a mercantilização do sagrado. São significativas as palavras do autor:

[...]os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito. Imediatamente, a questão dos “resultados” torna-se importante. Em situação de monopólio, as estruturas socioreligiosas não estão sob pressão para produzir “resultados” – a própria situação define previamente os “resultados” (BERGER, 1985, p.150).

Concebemos que Berger(1985) assinala para o fato de que o universo de representações simbólico-religiosas, no contexto das sociedades urbano-industriais, estabelece uma orientação lógica compatível ela mesma com a lógica de uma economia de mercado. Neste sentido a própria prática discursiva poderá abranger elementos desta mesma lógica, uma vez que o discurso do pecado e do resgate em outro reino e o discurso da dívida na terra, para também ser resgatado em outro reino, assumem significação, pois “definem previamente os resultados”.

No que tange a um novo aspecto da influência do pluralismo, como resultado da secularização, Berger (1985) alerta para o fato de que este insere influências mundanas para a modificação dos conteúdos religiosos. Esta influência é estabelecida pela dinâmica da preferência do consumidor, pois é esta dinâmica, conforme concebemos, que permite o desenvolvimento de conteúdos de práticas religiosas discursivas dispostos a atenderem às determinações das necessidades dos adeptos que muitas vezes obedecem aos modismos, pois se o mundo dos consumidores religiosos é secularizado, seus desejos e preferências expressarão este fato, na medida em que se torna necessário compatibilizar os produtos religiosos com o que Berger denomina de “consciência secularizada”.

Da mesma forma, a religião não perde relevância numa sociedade secularizada, pois se estabelece uma necessidade. No que concerne à esfera privada, sua função moral e terapêutica, como atendimento das necessidades psicológicas dos indivíduos é significativa, como fornecedora de uma estrutura de plausibilidade do mundo, porque a religião não é mais cósmica, mas relativa à existência individual e psicológica.

Há em Berger, a relação constante entre religião e manutenção do mundo. A religião acaba por validar a ordem social. É pois, neste sentido que o referido autor se refere às legitimações religiosas, as quais respaldam a sociedade em seu todo. Este aspecto salientado por Berger remete à representação de papéis sociais, os quais dependem do reconhecimento do outro. Isto permite a compreensão da significação do pertencimento à Igreja por parte dos indivíduos adeptos. As idas frequentes aos cultos, enquanto uma necessidade imperiosa, traduzem em nossa compreensão esta busca de legitimação subjetiva de seu papel social.

Entendemos que há o seguinte funcionamento: a religião à qual o indivíduo pertence valida a ordem social na qual vive, portanto, valida sua conduta dentro desta mesma ordem. E recobra-se subjetiva e objetivamente a orientação na experiência. Ora, isso é uma lógica racional que se encontra contida no âmbito das religiões, lógica essa que se agudiza, se assim podemos dizer, no contexto da modernidade. Não devemos esquecer Weber (2006), quando este afirma que a religião estabelece uma forma de conduta na vida.

Zygmunt Bauman (1999) trabalha a questão da ambivalência de uma forma mais enriquecedora, não restrita às determinações da psicologia para a qual a ambivalência ocorre dentro do indivíduo por ser portador de sentimentos contrários. Para o referido autor, o conceito de ambivalência é uma falha da função nomeadora que a linguagem deve desempenhar. Determina Bauman (1999) que esta falha é acompanhada de uma sensação de desconforto que nos impede de fazer uma leitura adequada de cada situação e buscar alternativas.

Diz ainda o autor que a ambivalência vem sempre acompanhada pela ansiedade e indecisão, elementos que perturbam nossa leitura da realidade e expressão correta da linguagem. A ambivalência não é um aspecto meramente patológico da linguagem ou do discurso, mas função desta, ou seja, a capacidade de nomear e classificar que a

linguagem possui. A ambivalência seria uma condição normal da linguagem, que caracteriza nossa humanidade e nos permite estar no mundo em interação. Afirma Bauman:

É por causa da ansiedade que acompanha e da conseqüente indecisão que experimentamos a ambivalência como desordem – ou culpamos a língua pela falta de precisão ou a nós mesmos por seu emprego incorreto. E, no entanto, a ambivalência não é produto da patologia da linguagem ou do discurso. É, antes, um aspecto normal da prática lingüística. Decorre de uma das principais funções da linguagem: a de nomear e classificar. Seu volume aumenta dependendo da eficiência com que essa função é desempenhada. A ambivalência é, portanto, o *alter ego* da linguagem e sua companheira permanente – com efeito, sua condição normal (BAUMAN, 1999,p:10).

A presença desta característica típica na modernidade – a ambivalência, mesmo não sendo uma patologia, conforme nos diz o referido autor, é consequência mesma dos aparentes paradoxos da modernidade onde temos um elevado desenvolvimento no campo científico e um considerável processo de subdesenvolvimento no campo social, repetimos, marcado pelo contexto das sociedades capitalistas urbano-industriais.

Segundo Bauman (1999), a modernidade instaura a crise. A capacidade nomeadora e classificadora, quebra-se da mesma forma que o significado. O que surge, então, é o problema do significado e com este o advento das ansiedades e angústias advindas da ambivalência. Bauman (1999) alerta para o fato de que a ambivalência, como desordem, mantém o homem a mercê do acaso, retirando-lhe a possibilidade de manter a ordem do mundo.

O autor, na Introdução de sua obra *Modernidade e Ambivalência* (1999), nos permite traçar os elementos que caracterizam a existência moderna: a) *ordem e caos são gêmeos modernos* (Bauman, 1999, p:12); b) O processo de ordenamento do mundo, a própria construção de um outro mundo permite a construção do “outro” do “*nosso próprio mundo*”, caracterizando que todo ordenamento implica em si uma exclusão. A ordem do mundo implica sempre um ato de excluir; c) sem o caos não há possibilidade de estabelecer-se uma ordem no mundo; d) planejamento, manipulação e administração, são também características da existência moderna, como forma de fazer frente à ambivalência.

De certa forma, podemos verificar que em essência é da identidade dos contrários que o referido autor nos fala. Que a ordem em seu sentido moderno implica

considerar o caos e lutar contra ele. Diz ainda Bauman: “Podemos dizer que a existência é moderna na medida em que está saturada pela sensação de que “depois de nós o dilúvio”. A existência é moderna na medida em que é guiada pela premência de projetar o que de outra forma não estaria lá: projetar a *si mesma* (BAUMAN, 1999, p: 15).”

Diante deste aspecto, o autor referido estabelece outra característica da modernidade: a artificialidade da ordem, pois esta é concebida como natural. Para Bauman (1999) há a artificialidade em lançar-se ao sabor das leis da natureza, pois há o poder, a repressão e a ação propositada se colocando entre a natureza e a ordem socialmente produzida, que naturaliza a artificialidade. Diz Bauman:

A existência pura, livre de intervenção, a existência não ordenada, ou a margem da existência ordenada, torna-se agora natureza: algo singularmente inadequado para a vida humana, algo em que não se deve confiar e que não deve ser deixado por sua própria conta – algo a ser dominado, subordinado, remodelado de forma a se ajustar às necessidades humanas. Algo a ser reprimido, refreado e contido a resgatar do estado informe e a dar forma através do esforço e à força. Mesmo que a forma tenha sido pré-ordenada pela natureza, ela não acontecerá sem assistência e não sobreviverá sem defesa. Viver de acordo com a natureza requer um bocado de planejamento, esforço organizado e vigilante monitoramento. Nada é mais artificial que a naturalidade; nada é menos natural do que se lançar ao sabor das leis da natureza. O poder, a repressão e a ação propositada se colocam entre a natureza e essa ordem socialmente produzida na qual a artificialidade é natural (BAUMAN, 1999, p:15).

Considerando-se a assertiva de Bauman (1999) com relação à ambivalência, suas características e determinações, pode-se verificar que a secularização incorpora, encontra-se mesclada com a busca da experiência máxima (Bauman, 1998), do êxtase religioso que reencanta as existências seculares de indivíduos e grupos. Esta é a situação nova que entendemos ser colocada por Berger (1985) e que se pode compreender como clarificada por Bauman (1999), ao trabalhar com modernidade e ambivalência. De um lado, secularização gerando o pluralismo, retirando da religião o seu caráter cósmico, tornando-a relativa à existência individual e psicológica; de outro lado, o reencantamento do mundo como alternativa artificial, agindo concomitantemente em indivíduos e grupos e instaurando a mudança de padrões comportamentais. Esse reencantamento e não só desencantamento do mundo pela racionalidade advinda da modernidade, já se anuncia como traço constante da pós-modernidade, pois o retorno do mágico, da satanização, a sacralização do cotidiano expressam a busca da extinção da anomia e da ansiedade existencial numa nova linguagem para evitar o caos, denotando

este aspecto um traço característico da pré-modernidade. Estas são, em nossa concepção expressões da ambivalência presente nas sociedades modernas, secularizadas.

O processo de secularização é um fenômeno histórico, como nos diz Martelli (1995) e, desta forma, não pode deixar de ser considerado. Segundo Weber (2006), este mesmo processo se constituiria como uma consequência do processo de racionalização, presente na modernidade. Esta mesma racionalização, compreendemos, que não elimina o sagrado, o universo de representações simbólico-religiosas, mas faz com que este sagrado decaia no contexto da vida social, na medida em que o religioso não é mais da instância coletiva, mas é da instância privada. Martelli afirma, referindo-se a Acquaviva: “*decai o sagrado na vida social, porém, permanece o seu arquétipo na mente humana, pronto para introduzir o sentido do sagrado no consciente, logo que as condições lhe sejam favoráveis* (Acquaviva apud Martelli, 1995, p:285).”

Na relação que podemos fazer entre secularização e modernidade, sendo esta o contexto do processo de secularização, verificamos, histórica e culturalmente, uma nova concepção do religioso que se pautará pela individualização deste mesmo religioso, como se ele fosse também parte integrante de uma economia de mercado que estaria agora a oferecer bens simbólicos para o específico mercado religioso. A lógica da economia de mercado capitalista aparece na modernidade e no processo de secularização também atinente ao campo religioso. Pois devemos considerar ser o individualismo também uma força motriz da economia de mercado que trouxe para o campo religioso toda a sua lógica de consumo de bens materiais e simbólicos.

A sociedade capitalista industrial que se instaura, com todas as suas contradições e essencialmente as contradições de classe, que não podem ser negadas, reconfigura todo o campo religioso nas sociedades Ocidentais. Weber (2006) vai alertar para este processo quando aponta a existência de uma afinidade eletiva entre o racionalismo econômico e modalidades de religiosidade.

Podemos fazer uma pergunta: a modernidade e o processo de secularização que lhe é atinente, instauram o desencantamento do mundo ou o reencantamento do mundo?

O que podemos verificar, tentando responder a essa questão que nos fazemos agora é, conforme nos ensina Weber (2006), que as religiões de doutrina, cujo corpo dirigente é formado de intelectuais, obedece a todo um processo de racionalização a

partir essencialmente do século XIX, onde o capitalismo industrial desenvolve-se com rapidez. Neste sentido, as religiões de doutrina incorporam o discurso da verdade da ciência e propõem-se inclusive a obedecerem determinantes de caráter científico para a construção de seu aporte doutrinário.

De outro lado, defendemos a posição de que a secularização encontra-se mesclada com o reencantamento do mundo e não somente com o seu desencantamento, pois há que se observar o contexto da impossibilidade da ordem presente nas sociedades industriais, demasiadamente contraditórias, de forma essencial nas relações de classe. Podemos dizer que, para os segmentos sociais privilegiados, há o processo de desencantamento do mundo, na medida em que impera a racionalidade que permite a legitimação de sua situação social, podemos dizer de outra forma – o universo de representações simbólico-religiosas para os favorecidos socialmente é uma racionalidade, a racionalidade de sua legitimação. Para os negativamente privilegiados, compreendermos que é um reencantamento do mundo, na medida em que a lógica que persiste é a lógica da redenção do sofrimento. É Weber que nos fala destas diferenças, quando aborda a questão da redenção no contexto das classes sociais, afirmando que:

Toda a necessidade de redenção é expressão de uma “carência” e, por isso, uma situação penosa no plano social ou econômico é, naturalmente, uma causa muito eficiente do seu aparecimento, embora não seja de modo nenhum a causa exclusiva. Sendo iguais as demais circunstâncias, as camadas privilegiadas positivamente em termos sociais e econômicos mal sentem, por si mesmas, a necessidade de redenção. Antes atribuem à religião, em primeiro lugar, o papel de “legitimar” o seu próprio modo de viver e a sua situação na vida. Esse fenômeno, que é dos mais universais, radica em conjunturas psicológicas muito gerais. Uma pessoa com sorte, ao comparar-se com outra menos feliz, não se dá por satisfeita com o mero fato de ter essa sorte, mas quer, ainda por cima, ter “direito” à sua sorte – ou seja, quer ficar com a consciência de tê-la “merecido”, em contraste com o indivíduo menos feliz, o qual, por sua vez, há-de ter “merecido” de algum modo a sua má sorte. Essa necessidade psicológica de conforto, que reclama a legitimidade da boa sorte, é algo que toda a experiência quotidiana nos dá a conhecer, quer se trate de destinos políticos, de diferenças de situação econômica, de saúde física, de êxito na competição amorosa ou de qualquer outra coisa – é a “legitimação”, nesse sentido psicológico. Mas nem todas as camadas sociais privilegiadas positivamente sentem essa necessidade no mesmo sentido (WEBER, 2006, p:151-152).

Já com relação à situação dos negativamente privilegiados, Weber aponta o seguinte:

A situação dos negativamente privilegiados é diametralmente oposta. A sua necessidade específica é a redenção do sofrimento. Mas nem sempre sentem essa

necessidade de redenção sob forma religiosa – o proletariado moderno é disso exemplo – e, a sua necessidade de redenção religiosa, quando existe, pode enveredar por caminhos diferentes. Sobretudo, pode conjugar-se de maneiras muito diversas com a necessidade de “retribuição” justa: recompensa pelas boas obras do próprio e retaliação pela injustiça dos outros. É por isso que, ao lado da magia e associada a ela, a forma de crença de massas mais difundida em todo mundo é a expectativa e a esperança de uma retribuição pouco mais ou menos “calculável”. É por isso também que as profecias que, por seu lado, rejeitavam pelo menos as formas mecânicas dessa crença, ao popularizarem-se e adaptarem-se à vida de todos os dias, foram sempre sujeitas a novas interpretações nesse mesmo sentido. Mas o tipo e o grau da esperança de retribuição e de redenção atuam de modo sumamente diverso consoante o gênero da expectativas suscitadas pela promessa religiosa. E, na verdade, principalmente quando essas expectativas são projetadas na vida terrena do indivíduo para um futuro situado para além da vida presente. (WEBER, 2006, p:153).

A leitura da obra de Weber – “*Sociologia das Religiões*” e nossa interpretação desta, permite-nos trabalhar com a questão de que a impossibilidade da ordem, que nos afirma Bauman (1999), presente no contexto da modernidade e conseqüente secularização, parece ser de menor impacto, para os segmentos sociais privilegiados, pois a ordem de seu domínio em termos econômicos, políticos, sociais e culturais, não se encontra sob questão, daí a questão da legitimação, da lógica da legitimação de seu poder vigente na sociedade. Esse segmento social não sofre as contradições do sistema capitalista urbano-industrial, pois esses segmentos são agentes desta mesma ordem contraditória.

O universo de representações simbólico-religiosas destes segmentos sociais, manifesta-se sim pela carência, mas a carência vinculada a legitimações através do campo religioso de seu próprio domínio. É a legitimação na vida cotidiana, por isso difere das religiões da massa dos despossuídos. Esses mesmos segmentos, se seguirmos Marx, também possuem o domínio cultural e neste sentido podem estabelecer narrativas e metanarrativas para os despossuídos, daí a questão da redenção para esses.

A racionalidade que perpassa então no religioso é a racionalidade da “manutenção” diante da artificialidade da ordem que se apresenta na modernidade, seguindo Bauman (1999). Este é, em nossa compreensão, o universo do mundo desencantado de que nos fala Weber, pois a legitimação do domínio, parece não permitir a lógica subjetiva que se realiza através da magia, de elementos mágicos do universo religioso de representações simbólicas. É lógico, racional, concreto, na medida em que envolve as relações de poder e força, presentes no contexto das sociedades, e que perpassa o campo religioso, pois este não é refratário às múltiplas determinações do

social. A separação que retira da religião seu próprio caráter coletivo e constituindo-a como atinente à vida privada, é uma lógica racional “desencatadora” que retira a religião do domínio público e a leva para o domínio do eminentemente privado, ficando os elementos mágicos secundarizados.

Com relação aos negativamente privilegiados, como nos diz Weber (2006), cremos que a lógica se dá pelo processo de “reencantamento do mundo”, na medida mesma da artificialidade da ordem (Bauman, 1999), presente no contexto da modernidade e de seu processo de secularização, também é sentida no campo das contradições que se instauram no contexto das sociedades capitalistas urbano-industriais. A lógica que perpassa é a lógica da redenção do sofrimento, a busca é pela salvação religiosa deste mundo. É o fim do sofrimento vigente que se quer em outra vida e pela remissão do mal vivenciado no cotidiano. A busca de um salvador, a busca de uma outra vida livre da dor envolve um processo de reencantamento, conforme compreendemos, pois não se encontra isenta dos elementos mágicos e da busca por um Pai Protetor, Salvador de todos os males, com relação ao qual os indivíduos se juntarão até mesmo em outra vida.

Em sociedades caracterizadas pela desigualdade social, há a intensificação ou o reavivar do reencantamento do mundo (Camargo, 1961). O que se manifesta é o fato de que a ordem necessária a uma estrutura de plausibilidade do mundo para indivíduos e grupos caracteriza-se por encontrar-se permeada de incertezas geradas pelo fato de que os referenciais, para esses segmentos, não estão mais claramente determinados, seja no espaço do campo religioso, no campo político e ideológico. O que se presencia é também um processo de desregulamentação e pluralismo presente no campo social. A ambivalência, presente no contexto das sociedades modernas e secularizadas se instaura quando os referenciais são questionados e não são mais portadores das respostas necessárias para o ordenamento do mundo. O reencantamento do mundo é, portanto, o “outro” da secularização e da modernidade e não sua suplementação, ou mesmo um movimento retrógrado de negação dos avanços da ciência.

Segundo Camargo (1961), a relação entre religião e sociedade é dialética. A religião é determinada a partir do contexto cultural e sócio-econômico, que por ela serão também influenciados. O referido autor alerta para o fato de que as funções sociais das

religiões, na realidade moderna, assumem sentidos contraditórios: por um lado, limitam seu conteúdo, participando do processo de secularização do mundo moderno, abandonando áreas de influência a elas anteriormente atribuídas; de outro lado, com relação aos países subdesenvolvidos e as categorias sociais desprivilegiadas, surge o reavivar do religioso, nos quais as funções se encontram diretamente relacionadas com a situação de dependência dos países ou com a sujeição de minorias e classes sociais.

Defendemos a posição de que, na modernidade e o processo de secularização que lhe é atinente, encontramos a mescla com o reencantamento do mundo, notadamente para os segmentos negativamente privilegiados. A temática por nós proposta, permite retomar a tese weberiana da relação de interdependência existente entre secularização e desencantamento do mundo, porque o processo de secularização, enquanto racionalidade retiraria do mágico, do mítico, do simbólico, a função de se constituírem como estruturas plausíveis do mundo e da vida.

O que se observa na modernidade, em suas expressões de religiosidade, para com os segmentos subalternos das sociedades capitalistas urbano-industriais com suas contradições, é que há a convivência entre secularização e o processo de reencantamento do mundo, porque está mesclado, para os segmentos negativamente privilegiados com o retorno dos elementos mágicos e com o reavivar dos elementos até mesmo da religiosidade primitiva, consolidando a busca pela redenção, por parte dos segmentos subalternos da sociedade.

Há uma lógica, há um cálculo? Sim, mas uma lógica e um cálculo diferentes, marcadamente diferentes, na medida em que aqui não impera a lógica da legitimação presente para os positivamente privilegiados no contexto das sociedades urbano-industriais no contexto da modernidade e da secularização, produzindo-se religiosidades e sociabilidades e mesmo visões de homem e de mundo distintas, que vão influir no contexto e nas vivências do universo de representações simbólico-religiosas de cada segmento social.

2.1.2. Alguns traços característicos típicos da pós-modernidade.

Em primeiro lugar, devemos compreender que não temos linhas demarcatórias demasiado claras para estabelecermos e respondermos à questão da pós-modernidade, na medida em que esta se gesta, se elabora a partir de elementos históricos, culturais,

políticos, econômicos e sociais que se manifestam enquanto saturados e levam a um processo de recomposição, criando o que podemos denominar de “novo”. Martelli (1995) irá afirmar que a pós-modernidade seria o “novo” da modernidade. Neste sentido, então, não podemos ter linhas demarcatórias efetivamente claras, mas podemos compreender que esse mesmo “novo” que se instaura estabelece pelo processo de saturação elementos que envolvem sociabilidades, novas visões de mundo e de homem a ditar o comportamento de indivíduos e grupos, bem como seus respectivos repertórios de ações individuais e coletivas, talvez esse seja justamente o novo a que podemos nos referir.

Em segundo lugar, devemos perceber que não há a permanência das coisas, em se tratando do ser humano e de seu mundo, estamos sempre contidos num processo que pode envolver retrocessos e avanços na forma como o homem articula e rearticula seu agir no mundo. Estamos diante de um processo histórico? Estamos diante de uma historicidade? Compreendemos que sim, pois o homem, como dissemos anteriormente com relação à modernidade, não é ahistórico, mas pelo contrário estabelece através das transformações históricas, políticas, econômicas, culturais e sociais novas formas de lidar com as circunstâncias de seu próprio mundo, novas formas de agir em sua ação e interação social, que como resultado temos o que podemos chamar de novos eventos. É neste sentido que podemos falar, com Maffesoli (2004), da “impermanência das coisas”. Esse mesmo autor afirma o seguinte: “[...] *se fosse preciso dar uma definição provisória da pós – modernidade, ela poderia ser: “A sinergia de fenômenos arcaicos com o desenvolvimento tecnológico* (MAFFESOLI, 2004, p: 21).- Ora, essa tentativa de nosso autor de referência em dar uma definição provisória de pós-modernidade, envolve a reflexão acerca de nosso modo de existência, num mundo demarcado por profundas alterações nos mais variados campos, mas essencialmente e o que nos importa aqui, em termos culturais e sociais.

Modificam-se as estruturas sociais, logo, modificam-se as ações de indivíduos e grupos e suas maneiras de pensar e agir dentro destas mesmas estruturas. Se na modernidade encontrávamos os alicerces do contexto alicerçado no domínio da ciência, agora, em novo processo, parece que encontramos-nos alicerçados no campo da produção de subjetividades, na medida em que as certezas da modernidade se tornaram falhas para explicar as formas de presença do homem no mundo. Todos os paradigmas

se esfacelaram. Estamos, então, em outro evento que se nutre agora da produção de subjetividades e Esperandio (2007) é muito clara neste aspecto quando afirma que:

[...]a subjetividade não se trata de algo dado ou predeterminado, como se tivesse uma essência humana universal. A subjetividade (assim como o desejo) não é algo da ordem puramente individual ou genética. É uma construção que se dá a partir do social, mas não é simplesmente um produto desse. Ela se constrói na complexidade das relações de força e a partir de uma multiplicidade de processos em que o sujeito está imerso, sendo esse, ao mesmo tempo, produto e produtor da sociedade. A subjetividade é, portanto, “modelada” na imbricação de várias instâncias, tais como a família, escola, trabalho, religião, meios de comunicação etc., as quais atravessam o indivíduo e este vai significando-as de modo singular. Podemos acrescentar ainda que cada formação sócio-histórica tem algumas formas singulares de “produção de subjetividade”, como por exemplo a fabricação do indivíduo na modernidade, a produção de um “indivíduo disciplinado” no estabelecimento do capitalismo, e agora, no neoliberalismo, a produção de uma “subjetividade flexível”. (ESPERANDIO, 2007, p: 12).

De certa forma, devemos compreender que o próprio aparecimento do termo pós-modernidade encontra-se em estreita relação com o sujeito, uma vez que este se faz a partir de uma nova composição social, que envolve o surgimento de novas formas de sociabilidades. Gadea (2007), afirma o seguinte:

Porém, para referir-se ao sentido do pós-moderno, é necessário contextualizá-lo em um determinado ambiente sociocultural, já que não possui, um estatuto de caráter único e universal. Ele se define de acordo com as circunstâncias e “lógicas situacionais” concretas, para o qual, ao fazer referência ao pós-moderno, é imprescindível fazer referência ao lugar no qual faz sua aparição e se desenvolve (.GADEA, 2007, p: 14)

Diz ainda:

Desde já, é oportuno esclarecer que não é possível descrever indivíduos, sociedades, culturas ou uma etapa histórica denominada pós-moderna, mas sim situações e tendências culturais, políticas e sociais, simples relações e tensões, conflitos e formas de posicionar-se ante uma diversa gama de situações de vida que podem chegar a ser consideradas pós-modernas (GADEA, 2007, p: 14).

Como vimos, pelos nossos autores de referência, não há como demarcar, de forma clara, como demarcamos nas linhas de tempo, o pós-moderno, mas entendemos que devemos considerá-lo enquanto um evento que se realiza pelas novas configurações das sociabilidades que envolvem também visões de homem e de mundo que ressignificam o estar no mundo humano.

Há uma nova lógica nas ações de indivíduos e grupos no que concerne ao pós-moderno. Poderemos caracterizá-la como o fim das ilusões alicerçadas no progresso da ciência, como fim das certezas? Cremos que sim, pois a ciência não consegue mais responder às angústias humanas fundamentais e o homem parece encontrar-se entregue

ao mundo sem ilusões, mas ao mesmo tempo, quando pensamos no pré-moderno o ressurgimento da magia e das práticas discursivas que levam ao místico e ao imponderável revelam esta nova face do que podemos pensar pós-moderno.

De outra forma, devemos salientar que não podemos ter uma demarcação clara, polarizada entre moderno e pós-moderno. Se agirmos, assim estaríamos levando a que seja pensado que a modernidade teria terminado. O que não ocorre, na medida em que o pós – moderno pode manifestar-se enquanto o questionamento da modernidade, um evento que instaura o viver no mundo sem ilusões e sem qualquer forma de certezas, gerando novas sociabilidades que envolvem a busca pela sensação de pertencimento, na medida em que a função agregadora presente de forma já fragmentada, na transição do moderno para o pós-moderno, encontra-se como que rompida pela mesma “perda das ilusões” a que vai se referir Bauman, em sua obra *Modernidade Líquida*.

Diante do processo de reificação, atinente à razão moderna, vivenciamos hoje o fragmentário, o transitório, o imaginário, o irreal que se encontram presentes nas sociabilidades, melhor dizendo, nas novas formas de sociabilidades. Neste sentido, podemos falar de crise da modernidade, pois parece se instaurar a desrazão, que se manifesta essencialmente pela dúvida e pela perda das ilusões do sujeito contemporâneo. A desrazão envolve uma nova forma de pensar o mundo não regida pela lógica cartesiana, pela lógica que se instaura pelo domínio da ciência e pela insegurança. Estabelece-se uma nova forma de ser diante da realidade, pela diversificação dos contextos sociais e históricos, pela sociedade da informação e pelo próprio advento da mídia de massa, como determinante de padrões comportamentais, no contexto da cotidianidade do homem contemporâneo.

Devemos compreender que a influência dos meios de comunicação de massa na modernidade era atinente ao que podemos denominar de espaço público. As informações prestadas por esses meios, eram discutidas nos ambientes dos cafés, nos ambientes das praças, etc.. Na pós-modernidade, origina-se uma ruptura no jeito de ser do homem ocidental. De certa forma, estamos vivenciando novos “eventos”, estabelecidos na historicidade, que nos caracteriza como seres humanos. Este é um fato que em nossa historicidade parece ser inquestionável. Vattimo (2007), afirma que:

“No entanto, as coisas mudam se, como parece deva-se reconhecer, o pós-moderno se caracterizar não apenas como novidade em relação ao moderno, mas também como

dissolução da categoria do novo, como experiência de “fim da história”, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógada, não importa, da própria história (VATTIMO, 2007, p. IX – Introdução).

Devemos compreender que na contemporaneidade podemos inclusive mencionar as presenças da crise de certezas e a crise da razão humana, que parece se manifestar e expressar pelo domínio do imediatismo e pela “lógica” do simulacro, do falso aspecto das coisas, da realidade vivida por indivíduos e grupos no contexto das sociedades.

No contexto do novo jeito de ser pós-moderno ou contemporâneo, como alguns autores se referem, há uma espécie de imobilidade realmente não-histórica (Vattimo, 2007). Neste sentido, atentemos pra o fato de que nos encontramos vivenciado o processo de dissolução da idéia de história, enquanto processo unitário. Este fato, marcadamente contemporâneo, não nos leva à uma concepção de fim da história, mas efetivamente para uma concepção de ruptura de unidade. É nesse ponto que podemos falar de pós-moderno, ou seja, no advento de uma possibilidade de existência diferente para o homem ocidental, que Vattimo (2007) classifica ou denomina de pós-história.

A pós-modernidade encontra-se no espaço do eminentemente transitório, pois *“A história contemporânea é a história da época em que tudo, mediante o uso de novos meios de comunicação, principalmente a televisão, tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, produzindo então, assim, uma des-historicização da experiência* (VATTIMO, 2007, p: XII- Introdução).” Nesse processo de des-historicização da experiência, abrem-se novas condições de possibilidade para existências humanas diferentes, nas quais as metanarrativas também se encontram em processo de dissolução, dando-se vazão ao simbólico, pois se encontram presentes na contemporaneidade a massificação e a mídiatização, propiciando um processo de desrealização do mundo, o que acentua o primado do simbólico (Vattimo, 2007).

Vattimo (2007) contribui para a elucidação de aspectos do pós-moderno, na medida em que considera que no contexto da pós-modernidade, há efetivamente o processo de dissolução da história. Esta seria, segundo o autor, a principal característica que distinguiria, de modo mais contundente, a história contemporânea da história moderna. Pois nesta, com o aprimoramento dos meios de comunicação de massa e transmissão da informação, poderíamos pensar acerca de uma “história universal”.

Para Vattimo (2007), no âmbito mesmo da contemporaneidade, essa história se tornou impossível, obstaculizada, pois considerando-se o mundo da mídia que se dissemina por todo o planeta, há propriamente a multiplicação do que Vattimo denomina de “centros de história”. Esse fato indica que, na contemporaneidade há carência de condições próprias para a manutenção de uma história universal, enquanto um curso unitário de eventos. Vattimo afirma o seguinte:

A história contemporânea, desse ponto de vista, não é apenas a que diz respeito aos anos cronologicamente mais próximos de nós: ela é, em termos mais rigorosos, a história da época em que tudo, mediante o uso de novos meios de comunicação, principalmente a televisão, tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, produzindo também, assim, uma des-historicização da experiência (VATTIMO, 2007, p:XVI – Introdução).

Considerando, então, a assertiva de Vattimo (2007), podemos constatar que o processo de des-historicização presente na contemporaneidade, além de estabelecer o que o próprio autor denomina de autoconsciência difusa, estabelece também novas condições de possibilidade de existência para o homem. São novas sociabilidades que surgem, novas formas de ver o mundo e o homem neste mundo, novas formas de pensar a realidade sem contornos bem definidos.

Há fronteiras, em termos políticos, em termos de uma geopolítica e não há fronteiras ao mesmo tempo, na medida em que se constitui a autoconsciência na ausência dos limites dos contornos culturais e sociais, uma vez que todo o processo que envolve a vida “pós – moderna” manifesta-se pela própria “impermanência das coisas” (Vattimo, 2007).- Este mesmo processo de “impermanência” que se encontra presente nos leva para longe do controle e até mesmo do autodomínio moderno, porque nos encontramos submersos num campo de ação que desenvolve subjetividades de massas, as quais, por sua vez, possui como alicerce a fragmentação do eu (Maffesoli, 2004). Fronteiras e não fronteiras se misturam diante do processo de fragmentação do eu e todo esse processo origina-se enquanto característica própria do sujeito contemporâneo, do sujeito pós-moderno.

O cotidiano, a prática de indivíduos e grupos é que nos leva a categorizar a composição do social, pois há sempre uma relação de interdependência entre sujeito e contexto. O evento que podemos denominar de pós-moderno, envolve então, toda uma percepção da prática social dos sujeitos contemporâneos, que é determinada pelos parâmetros da contingência, pela eventualidade. No processo de “impermanência” das

coisas, as configurações dos contextos e das próprias subjetividades se expressa e se forma pelos efeitos de vidas alicerçadas no eventual.

Um outro argumento pelo qual se pode compreender a questão pós-modernidade, diz respeito ao fato de que o pensamento denominado de pós-moderno tende a afirmar-se como uma expressão intelectual de uma nova ordem no campo societário, que se forma em oposição à modernidade, à ordem societária da modernidade. Neste sentido, creio que podemos falar com Lyotard (2010) na presença de uma condição pós-moderna, que se pauta por uma nova racionalidade, uma nova lógica presente nas sociedades ocidentais e uma nova modalidade de cultura, que estariam estabelecendo “dissoluções” no conjunto das transformações econômicas, políticas, sociais e culturais da sociedade moderna. Também neste sentido é que podemos perceber uma relação de imbricação existente entre moderno e pós-moderno, de que nos fala Esperandio.

A pós – modernidade pode ser considerada enquanto uma crítica à sociedade moderna, à racionalidade presente na sociedade moderna que tem como pressuposto a certeza nos paradigmas estabelecidos. Essa crítica se dá em nível da realidade cotidiana até a produção do conhecimento social. Em certo sentido, estamos vivenciando traços característicos típicos de uma sociedade marcada por dissoluções e descontinuidades, incertezas e conflitos. Segundo Martelli:

O pós-moderno, a nosso ver é exatamente isto: a re-interpretação de significados e símbolos presentes na tradição como na modernidade e até no arcaico, mas de maneira seletiva e mediata, sem ilusões sobre a existência de atalhos míticos em direção ao “paraíso perdido” e guiada pela intenção de formar a vida cotidiana mais dotada de sentido (MARTELLI, 1995, p: 36).

Podemos então verificar, no contexto da pós-modernidade, em nosso jeito de ser contemporâneo, o envolvimento de elementos do passado, do passado recente, reinterpretando o presente e a não presença de um futuro, pois o homem contemporâneo se encontra no universo do aqui e do agora, sendo imediatista em suas ações; imediatismo esse que encontramos presente no campo social, político, econômico e cultural. Em certo sentido parece que vivemos sem a perspectiva de um futuro, como se vivêssemos no espaço da própria ausência de perspectivas, já que o imediato é força motriz dos comportamentos e determinante dos repertórios sociais de indivíduos e grupos. Segundo Gadea (2007):

[...] é justamente uma sociabilidade emergente que nega a produtividade e o utilitarismo próprio da modernidade a que caracterizaria o ambiente pós-moderno atual. Assim, irreflexibilidade, incapacidades diversas na esfera da convivência, ausência de afetividade, perda de atitudes mínimas de solidariedade desenham um mundo social destinado à intolerância e à violência. O “ambiente pós-moderno⁹” traduziria uma tendência para a disseminação ou para a fragmentação da existência pessoal e, de maneira fundamental, para a ausência de “revolução em perspectiva”, em que a vida presente perde a virtualidade de uma epopeia (GADEA, 2007, p: 113).

As relações sociais se tornam mais complexas no contexto da pós-modernidade, pois também se tornam mais complicadores os processos que envolvem as representações sociais, que lidam com misturas de elementos do passado, provenientes da sociedade antiga e da sociedade moderna, todas reinscritas e reconfiguradas sob as múltiplas molduras da contemporaneidade.

Impossível é negar-se que a condição pós-moderna, como nos dirá Lyotard (2010), envolve a vida no âmbito do simbólico, no âmbito dos símbolos. Experenciamos como indivíduos contemporâneos, a implosão dos sentidos e o surgimento de novas representações também marcadas pela ambivalência que estava presente no contexto da modernidade, como nos dirá Bauman.

As tecnologias da informação e da comunicação eletrônica permitem a compressão (ou supressão) da relação tempo-espaço e a ruptura com a concepção moderna de relação linear com o tempo e, neste sentido, afirma Bauman: “*Quanto menor é a firmeza no presente, tanto menos o futuro pode ser integrado no projeto* (Bauman, 2001, p:158). Por sua vez afirma Gadea:

Sem uma categoria “meta-histórica” ou um “grande relato” totalizador, o ecletismo reina como metáfora de uma temporalidade “sem forma”, sem um suposto destino. Na pós-modernidade todas as histórias se encontram, se confrontam, se reconhecem, se entendem. Espécie de maneirismo social, o pós-moderno é uma grande citação do que foi, o que poderia ter sido, o que igual foi, o que é (GADEA, 2007, p:124).

Ou ainda: “*Situações pós-modernas são aquelas que “aprendem” a vivencia do efêmero, a aceleração da mudança constante* (Idem, p: 125)”. Neste sentido, devemos compreender partindo das assertivas de Bauman e Gadea que o pós-moderno pauta-se pela contingência, pela eventualidade, pela imediaticidade do aqui e do agora, que parece ser sem passado e sem futuro, pois a orientação temporal das condutas de indivíduos e grupos dirige-se ao presente, determinado pela realidade cotidiana, que se encontra no espaço da incerteza pelo processo de hiperprivatização da vida. Ou ainda:

O tempo pós-moderno não tem forma. Não responde à previsibilidade da modernidade, nem ao retorno cíclico de acontecimentos da pré-modernidade. Desconfia do passado, ao ser uma construção parcial de uma história excludente, e nega a possibilidade de um tempo futuro, a não ser que se considere simples prolongação de um presente expandido no mero acontecer. O presente é o que gera outros tempos, seja como ilusão (o futuro), seja como nostalgia (o passado). Seu presenteísmo constituinte nos fala da possibilidade da simultaneidade de acontecimentos; também de uma capacidade de reconstruir historicidades parciais para confrontá-las e misturá-las, sem supostos marcos hierárquicos que determinam escalas de valor entre o que seria o central e o periférico, o importante e o acessório (GADEA, 2007, p:124).

Gadea (2007) nos permite verificar que: nada está circunscrito a uma verdade absoluta, mas a verdades relativas. O espaço do absoluto, da certeza posta sobre as mesas representativas das existências não possui mais lugar, porque é o presente que está a “falar”, até que uma nova ordem das contingências venha restabelecer espaços mínimos de certezas.

Recobrando a lógica foucaultiana, que se pauta pelo relacional, no sentido da percepção de que a constituição do sujeito encontra-se diretamente vinculada com a constituição da sociedade, pois as forças que compõem o indivíduo subjetivamente são também dadas pela objetividade da realidade social. O que significa dizer que as sociedades estabelecem formas específicas de configuração dos sujeitos (Nery, 2002). Podemos então perguntar: não reproduzimos, como sujeitos, o “espírito de época? Não reproduzimos em nosso agir, em nosso pensar e sentir formas de conceber o homem e o mundo, as múltiplas determinações presentes no contexto pós-moderno? Segundo Bauman (1998), para este homem pós-moderno, a realidade se constitui agora enquanto fantasia, devido às incertezas e inseguranças da realidade vivenciada. Neste sentido, encontramos-nos no campo da “ocultação”, pois, em nosso ritmo de vida, parecemos fazer todo o possível para mascarar a realidade de alguma forma, dentro de um mundo sem ilusões. A fantasia, enquanto recurso para a vida num mundo sem ilusões, não poderia ser geradora de ilusões?

Não, a fantasia, vivida no mundo contemporâneo, envolve a própria fuga deste mundo, através do próprio retorno à magia. É neste sentido que podemos considerar o processo de reencantamento do mundo, na medida em que se veste a realidade com as formas fantásticas da ficção, daí estarmos rodeados de simulacros, de falsos aspectos a buscar traduzir a realidade social, política, econômica e cultural vivenciada. Em outras palavras, parece que, no contexto da contemporaneidade, encontramos-nos no universo

das máscaras oriundas da ambivalência, que não permitem uma adequada visualização da realidade. Todo esse processo se manifesta pela presença do contágio, pela força dos meios de comunicação de massa e pelas relações-rede, da sugestionabilidade e emocionalidade que são atinentes ao sujeito pós-moderno e que vão se refletir nas mais variadas formas de expressões presentes no contexto social envolvente.

O império da emocionalidade encontra-se relacionado ao êxtase, à busca de experiências máximas para mascarar a angústia das incertezas advindas de uma época onde estão presentes dúvidas que não estão a levar a questionamentos, mas a silêncios. O homem contemporâneo busca a experiência máxima como forma de resposta às suas angústias, estabelecendo-se num contexto onde não há perguntas, uma forma muito característica de objetivação e exteriorização do humano.

A organização social, no contexto contemporâneo se pauta pelo advento de comunidades, de “tribos”, como nos falará Maffesoli (2004), alicerçada na busca de sentido, como forma de enfrentamento da crise de sentido, traduzindo-se por ser uma nova forma de estabelecer-se comunidades de vida, comunidades de sentido, como também nos falará Berger (1985), ou ainda comunidades emocionais de que nos falará Bauman (2001). Aqui podemos verificar que estas comunidades de sentido se pautam pela sugestionabilidade, que se consolida através das práticas discursivas de lideranças carismáticas que têm campo fértil para seu surgimento.

Há também o processo de busca pela sensação de pertencimento, no contexto de um mundo que marcadamente diferencia e individualiza, onde tudo se encontra no âmbito das potencialidades dos indivíduos e o coletivo assume valor meramente secundário, na medida em que “o desejo de comunidade é defensivo” (Bauman, 2001).
Afirma Gadea:

A dinâmica da pós-modernidade se compreende na atualidade como a face oposta dos reiterados processos de disciplinamento sociocultural. Recordando Elias (1994), a regulação de tudo o que está relacionado com a proximidade afetiva e emocional, o instintivo, aconteceu paralelamente com uma diferenciação das funções sociais da modernidade, o que conduz ao delineamento de um “processo civilizatório” que restringia o instintivo e os agrupamentos por afinidades afetivas. O “processo civilizatório”, pode entender-se, então, como um autodisciplinamento generalizado, já que a domesticação dos afetos equivale a transformar coações externas em coerções internas (GADEA, 2007,p:131).

Gadea nos permite verificar que é exatamente neste contexto em que temos o surgimento de práticas discursivas marcadamente individualistas e de caráter afetivo e emocional que propiciam o autodisciplinamento e a busca de experiência máxima como forma de fazer frente às coerções internas. Também é neste sentido que a função agregadora presente nas metanarrativas na modernidade, agora se dilui e rompe em práticas discursivas que propiciam novas formas de afetividade que, por sua vez, se alicerçam na contingência (GADEA, 2007).

Há uma nova forma de encarar o afetivo, o emocional, que gera por parte de indivíduos e grupos nova forma de concepção do contexto social vivenciado, com todas as suas instituições, normas, regras e relações de poder, estabelecendo-se, como não poderia deixar de ser, um espaço de tensão entre os determinantes sociais institucionais e o império das vontades. Por sua vez, afirma Bauman:

Uma vez que as crenças, valores e estilos foram “privatizados” – descontextualizados ou “desacomodados”, com lugares de acomodação que mais lembram quartos de motel que um lar próprio e permanente -, as identidades não podem deixar de parecer frágeis e temporárias, e despidas de todas as defesas exceto a habilidade e determinação dos agentes que se aferram a elas e as protegem da erosão. A volatilidade das identidades, por assim dizer, encara os habitantes da modernidade líquida. E assim também faz a escolha que se segue logicamente: aprender a difícil arte de viver com a diferença ou produzir condições tais que façam desnecessário esse aprendizado. Como disse recentemente Alain Touraine, o presente estado da sociedade assinala “o fim da definição do ser humano como um ser social, definido por seu lugar na sociedade, que determina seu comportamento e ação”, e assim a defesa, pelos atores sociais, de sua “especificidade cultural e psicológica” só pode ser conduzida como “consciência de que o princípio de sua combinação pode ser encontrado dentro do indivíduo, e não mais em instituições sociais ou princípios universais (BAUMAN, 2001,p:204-205).

A assertiva de Bauman, permite-nos compreender o processo de privatização do público no contexto da pós-modernidade, ou seja, a questão pública agora parece estar contida nos problemas privados de figuras públicas (Bauman, 2001). Entendemos que este processo se deu ou se dá, em função do fato de que a pós-modernidade pode ser concebida enquanto uma forma de superação de categorias que já não parecem mais explicar de forma suficiente as realidades socioculturais atuais. Não há mais a realização, com uma visão dicotômica do mundo e do homem, que eram presentes na modernidade.

Não há a crença nas metanarrativas, essencialmente no contexto do ambiente cultural, com a formação de leis de caráter universal, mas sim há agora a presença da articulação de propostas que conjuntamente passam a constituir um modelo de trabalho adequado a uma situação empiricamente verificável (Gadea,2007). Podemos perguntar: um certo retorno a uma concepção mais pragmática do mundo, alicerçada nas necessidades mais urgentes de indivíduos e grupos, alicerçada mais no “princípio do prazer” de que nos falará Freud? Claro que devemos compreender que o processo pós-moderno de constituição das subjetividades se estabelece como uma redefinição crítica e nunca como um retorno nostálgico (Gadea,2007), mas se consideramos a busca pela experiência máxima em termos emocionais, em termos psicológicos, devemos considerar serem esses os alicerces de uma concepção mais pragmática do mundo e do homem, pois o processo de incertezas presentes na contemporaneidade faz com que a busca por um sentido de existência, e essa é a condição empírica que podemos aludir, origina uma nova forma de construção das identidades, das subjetividades, mais destinada ao atendimento de impasses de caráter pessoal e não social, coletivo.

O empírico de que falamos tem relação com o que nos diz Bauman, citando Guy Debord: *“o centro de controle tornou-se oculto: nunca mais será ocupado por um líder conhecido ou por uma ideologia clara (BAUMAN, 2001,p:154).”* As referências que dispunha o sujeito moderno, através da racionalidade que acompanhava a modernidade caíram por terra e agora o sujeito encontra-se entregue a si mesmo, sem os aportes necessários ao próprio desenvolvimento de uma concepção de homem e de mundo que se pautava pelo coletivo, mas de uma busca marcadamente individualista pela resolução de problemas urgentes na vida pessoal. Daí parte também o processo de privatização das instituições, das crenças e dos valores que marcam a sociedade pós-moderna. Pois, a realidade cotidiana atravessa o processo de individualização, ainda mais quando estamos falando e devemos falar, de uma sociedade que se pauta pelo elevado consumismo e pela fugacidade da informação, originando uma “subjetividade flexível” (Esperandio, 2007).-

A busca pelo sentido de existência, no contexto da pós-modernidade, calcado na individualização, melhor dizendo privatização do público, envolve outro aspecto, que consideramos significativo abordar, enquanto traço marcante da pós-modernidade, que é a diserção do social. Este processo marca a desmobilização e também a despolitização

de indivíduos e grupos, na medida em que este pode ser considerado como um traço característico do neoindividualismo que estamos a experienciar em nossa contemporaneidade. Claro que este processo se instaura pela ausência de uma ideologia clara a “ditar” os caminhos para indivíduos e grupos, mas ideologias claras, não pertencem à nossa condição pós-moderna, como nos dirá Lyotard (2010), pois nesta mesma condição pós-moderna a vida não se constitui enquanto um problema a ser resolvido, que exige metanarrativas, mas elucidado, pela busca essencialmente de experiências máximas a se vivenciar (Santos, 2008).

Evidentemente, jamais poderemos esgotar todos os estudos sobre a realidade pós-moderna. O que objetivamos fazer aqui nesta parte deste II capítulo da tese, foi trabalhar os traços característicos típicos que nos chamam mais a atenção e nos permitem compreender o pós-moderno, enquanto sentidos que estabelecem comportamentos e repertórios de ações individuais e coletivas que possuem especificidades, notadamente quando nos referimos ao homem contemporâneo, com suas incertezas advindas de um processo de desenvolvimento social, tecnológico e cultural da sociedade pós-industrial, marcados pela historização, pois o contexto histórico vivenciado por indivíduos e grupos no interior das sociedades, enquanto estrutura é constituinte de subjetividades que se expressam no todo social que possuem especificidades.

O homem contemporâneo, que é sem passado e sem futuro, que se alicerça no presenteísmo do aqui e do agora em sua conduta e visão de mundo, efetivamente não é o mesmo do século passado, apresenta traços característicos típicos determinados por uma vivência no mundo que se manifesta como crítica essencial aos traços característicos típicos da modernidade, já que a ciência e a racionalidade não conseguiram explicar ou dirimir as dúvidas propiciadas pela angústia do estar num mundo em constante transformação.

2.1.3. Pós-modernidade e religião

Assim como podemos verificar os traços característicos típicos da pós-modernidade, compreendemos que também, e não poderia ser de outra forma, podemos conceber traços característicos típicos da pós-modernidade atinentes ao religioso, pois o religioso, repetimos, não é refratário ao que se encontra no contexto social envolvente.

Ele pode ser visto inclusive enquanto consequência deste mesmo contexto, uma vez que se há toda uma forma de experienciar o mundo da vida, há uma nova forma de concepção do universo religioso. A religião também não é a mesma, a forma de encontro de respostas via religioso, também não é a mesma, e não pode ser de outra forma. Por isso fazemos aqui uma abordagem da religião no contexto da pós-modernidade.

Contágio, sugestionabilidade e emocionalidade parecem tomar todo e qualquer fenômeno religioso rico em sua expressão pós-moderna no Ocidente. Este fenômeno ao mesmo tempo necessita atender as necessidades subjetivas dos indivíduos e grupos, envolvendo sua emocionalidade, como expressão de uma prática discursiva e não discursiva que permitam uma plausível tradução da realidade. Da mesma forma, estas formas de viver o religioso estabelecem uma nova lógica, uma interpretação que se quer coerente da realidade vivida. Necessita, portanto, estar revestido de racionalidade, porque acaba por ser essencialmente discurso, que internalizado permite a construção de uma estrutura de plausibilidade, determinada pelo neoindividualismo.

O que se encontra presente no âmbito do campo religioso na pós-modernidade, observados os diversos movimentos religiosos, notadamente na sociedade brasileira, como por exemplo – os católicos carismáticos e os diversos movimentos religiosos neopentecostais, relaciona-se com o estarem sendo regidos pela emocionalidade, pela imediatividade, pela acriticidade com relação aos próprios determinantes históricos e pela heterogeneidade do contexto do aqui e do agora e na própria relação homem – Deus. Quanto mais a sociedade se complexifica, se moderniza, se torna tecnológica, se pluraliza, mais se desenvolvem as incertezas, bem como a individualização das condutas. Quanto mais se abrem espaços para o advento de frustrações, seja no campo social, seja no campo individual, maior a busca por uma ordem factível do mundo vivido, ao mesmo tempo em que maior a desordem que se realiza no campo das subjetividades.

A nova face do religioso, na atualidade, em nossa sociedade, se apresenta pela busca imediata da satisfação das necessidades objetivas e subjetivas, pela intensificação da emoção como forma de reordenamento do mundo interno e externo dos indivíduos,

porque está instaurado no espaço de crises de sentido, de valores éticos, morais e culturais.

É no contexto de um universo de crises que a emoção pura e simples é sentida nos templos, nos cultos. Podemos dizer que é a forma pela qual o princípio de realidade cede lugar ao princípio do prazer, assim exercendo-se a transmutação do sentimento de impotência para o sentimento de onipotência diante do mundo.

O universo simbólico de representações religiosas não deixa de refletir em si mesmo aspectos presentes da estrutura abrangente. O que está a ditar, especificamente ao campo religioso nacional na atualidade, na contemporaneidade, parece ser a própria busca pela experiência máxima no sentido de fazer frente às incertezas da realidade cotidiana, às incertezas que se instauram a partir da pós-modernidade. O que não se está conseguindo realizar é o encontro do ponto de equilíbrio entre razão e emoção.

A complexidade das relações sociais se agudiza e se potencializa, pois elementos da modernidade e da pós-modernidade são coexistentes no contexto da cultura e nos modelos referenciais de indivíduos e grupos, nas representações sociais, porque força motriz de discontinuidades das linhas referenciais fornecidas na sucessão das gerações (Martelli, 1995).

Segundo Martelli (1995), o que é evidenciado no contexto da sociedade pós-moderna encontra-se no fato de que temos nesta sociedade a liquidação da referência das linguagens, na medida em que imagens e símbolos acabam por substituir ao real, originando uma série de modelos a serem seguidos sobre a realidade. Neste sentido em lugar de se fazer uma distinção clara entre imagem e realidade, a sociedade pós-moderna instaura a transformação das imagens em simulacros que, por sua vez, acabam por produzir dados efeitos sociais, simplesmente porque existem, não pelo fato de se constituírem e remeterem a uma realidade que acabe por transcendê-los (Martelli, 1995). Neste sentido, o que é original, acaba por encontrar-se subsumido nos modelos que se apresentam.

Não há o original, mas várias formas de concepção que assumem a perspectiva de serem originais. Afirma Martelli: “*O simulacro, ou seja, “uma efetividade sem original” é um símbolo do “pós-moderno”, enquanto revela potencialidades e limites de*

um campo específico, a comunicação, que é regido por regras próprias e produz efeitos sociais determinados, embora não possa ser definido “real” em sentido tradicional(MARTELLI, 1995, p:429).” Neste sentido, convém recobrar as palavras lapidares de Bauman: *“As pontes coletivamente erigidas entre a transitoriedade e a eternidade se desagregaram e o indivíduo foi deixado cara a cara com a própria insegurança existencial, pura e intacta. Agora espera-se que ele ou ela enfrente sozinho (a) as consequências*(BAUMAN, 1998, p: 46). Pode-se perceber, através das palavras de Martelli e de Bauman, que na pós-modernidade a solidão e ambivalência, também presentes na modernidade, estão a reger os vínculos sociais, uma vez que há, pela “liquidação da referência da linguagem” e pela “insegurança emocional”, a ausência da função agregadora do social, pois, segundo Martelli (1995), a realidade não se configura mais enquanto um dado objetivo que se encontra em posição preponderante com relação às imagens dos meios de comunicação de massa, mas essencialmente como um cruzamento, contaminações e contágios que se fazem pela ausência de um “ponto central” a lhes coordenar uma vez que são efeitos e consequências favorecidos pela mídia. O que se verifica então como consequência deste processo?

A existência de uma diferenciada e difusa construção de estruturas de plausibilidade do mundo, implicando este processo não no aumento da solidariedade, da formação de comunidades com vínculos solidamente constituídos, mas no exacerbado individualismo, no isolamento de grupos sociais e de indivíduos, bem como o desenvolvimento progressivo da xenofobia e fundamentalismos, como forma de fazer frente à insegurança advinda de um contexto no qual a ilusão, o simulacro, parece substituir a realidade.

Como, então, pode-se pensar a religião e as expressões de religiosidade numa perspectiva pós-moderna? Enquanto comunidades emocionais em busca de vivências de experiência máxima (Bauman, 1998), do êxtase religioso, pela própria falta de tolerância que se desenvolve no que concerne às frustrações impostas pela realidade cotidiana, fragmentada em sua própria lógica, do imediatismo da satisfação de necessidades objetivas e subjetivas de indivíduos e grupos (Nery, 2002), pois, como comunidades emocionais parecem questionar os imperativos das religiões tradicionais e históricas. Com relação a experiência máxima, afirma Bauman:

Obviamente, já não são as “organizações religiosas”, com a sua mensagem da perpétua insuficiência do homem, que são as mais bem adaptadas à “comunicação da experiência máxima a quem não atinge o máximo”. O que quer que lhes tome o lugar deve antes e acima de tudo abolir totalmente o conceito de “quem não atinge o máximo” e declarar a experiência máxima um dever e uma perspectiva realista para todo o mundo. “Voce pode fazer isso”. Todo o mundo pode fazê-lo, só tem de botar a culpa em você mesmo”. Em segundo lugar, desligado o sonho da experiência máxima das práticas inspiradas na religião, de abnegação e afastamento das atrações mundanas, é necessário atrelá-lo ao desejo dos bens terrenos e dispô-los como força condutora de intensa atividade como consumidor. Se a versão religiosa da experiência máxima costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório. Os exemplos e profetas da versão pós-moderna da experiência máxima são recrutados na aristocracia do consumismo – aqueles que conseguiram transformar a vida numa obra de arte da acumulação e intensificação de sensações, graças a consumir mais do que os que procuram comumente a experiência máxima, consumir produtos mais refinados e consumi-los de um modo mais requintado (BAUMAN, 1998, p:224).

Nos dizeres de Bauman, podemos observar que o religioso na contemporaneidade, com relação à experiência máxima, incorporou elementos pertinentes ao contexto do não religioso presente na sociedade de elevado consumo. A estratégia de práticas discursivas e não discursivas religiosas da experiência máxima demonstra a transmutação que se realiza no religioso das próprias estratégias de marketing utilizadas para a venda de um dado produto. Fica claro então que o campo religioso contemporâneo não ficou imune às múltiplas determinações de uma economia de mercado, porque também se constituiu um mercado de bens religiosos, no qual a obtenção da experiência máxima parece ser como a conquista de um produto, de um bem material a ser adquirido nas grandes e renomadas lojas dos shopping centers.

O processo presente no contexto do campo religioso, essencialmente o brasileiro é um processo de descentralização, de deslocalização e também de desrealização que se encontram presentes no campo dos saberes e nos campos comunicacionais, campos esses que interferem no religioso inclusive ditando novas regras e nova forma de se pensar e refletir sobre o mesmo religioso. Então, podemos dizer que o universo religioso de representações incorpora elementos de uma consciência pós-moderna, descentralizadora em sua essência. Martelli afirma que:

O resultado da nova consciência pós-moderna” é, do ponto de vista da Sociologia da Religião, a secularização da fé secularizada do progresso; tal resultado, porém, causa graves conseqüências para a sociedade: não é a livre abertura para o futuro; ao contrário, o seu fechamento. A fraca plausibilidade que já atinge o postulado do crescimento

indefinido e ilimitado, que era um pressuposto da modernidade há tempos objeto de fortes críticas por parte dos observadores mais atentos, como os peritos do Clube de Roma, não parece implicar o aumento da solidariedade entre os povos e as classes sociais, e sim, ao contrário, a tendência de exasperar os desequilíbrios existentes, por exemplo, entre os grupos sociais ou entre os países desenvolvidos e os não desenvolvidos (MARTELLI, 1995, p:431).

O processo de descentralização sempre presente na “lógica pós-moderna”, incorporado pelo religioso e, esta incorporação estabelece a sua própria precariedade pela deficiente estrutura de plausibilidade que se forma, agudizando os desequilíbrios, principalmente entre os grupos sociais (Martelli, 1995). A solidariedade e o amor ao próximo parecem transmutar-se na religião pós-moderna em formas de atendimento às necessidades individuais, pois não se trata mais das necessidades coletivas, mas individualistas em sentido objetivo e subjetivo. É o campo da fragmentação das práticas discursivas, das ações e do sentido mesmo que indivíduos e grupos remetem às suas ações.

A precariedade do religioso está estabelecida na medida em que, a questão agora se centra na religião de comunidades emocionais em termos micro-sociológicos e não mais macro-sociológicos. Houve então uma radical mudança principalmente em termos das práticas discursivas e, podemos dizer que uma manifestação desta nova configuração das práticas discursivas encontra-se no fato de que as expressões religiosas da pós-modernidade não possuem mais no sofrimento sua fundamental significação do transcendente, o que agora encontra-se em pauta é “o caminho para a felicidade”, enquanto dionisíaco e lúdico.

O sofrimento não é mais o elemento pedagógico da vida, mas, pelo contrário, lhe é negado via universo de representações simbólico-religiosas, esta especificidade pedagógica. Ora, essa é uma mudança radical em termos da prática discursiva do religioso, no contexto da pós-modernidade, se pensarmos que anteriormente o sofrimento era inerente à própria condição humana. E, de outra forma, podemos pensar ainda, que sendo o sofrimento próprio da condição humana a cura do mal se dava em termos coletivos, em termos de vínculos sociais fortes, com religiões com aspectos doutrinários também consistentes. Enfim, a prática discursiva do sofrimento a ser enfrentado era universal. Este aspecto, esta universalidade discursiva, permitia a existência da função agregadora, mesmo que incipiente na modernidade, agora no

contexto pós-moderno “o caminho da felicidade” é atinente a cada indivíduo em sua busca, pois a felicidade tem múltiplas definições e é essencialmente de foro íntimo, cada um a sênte e a busca, a sua maneira.

Acreditamos poder verificar outro traço da religião no contexto da pós-modernidade – não há mais uma explicação plausível transcendente para o existir humano, mas para o cotidiano humano. Este parece ser um outro divisor de águas. A explicação transcendente para o existir humano envolve a presença de metanarrativas, que por sua vez, permitem a constituição de uma prática discursiva não alicerçada na ausência de busca de respostas para a finalidade da existência humana no mundo. É do humano em sua abrangência de que se trata e, mesmo com o processo de secularização presente a partir da modernidade, isso se fazia possível.

Agora, a explicação plausível transcendente para o existir humano encontra-se marcadamente no âmbito do cotidiano. Ora, o que poderíamos considerar enquanto questões fundamentais a serem resolvidas pelo religioso, agora são questões micro-sociológicas que envolvem a objetividade do contexto vivenciado por indivíduos e grupos, bem como suas subjetividades.

Constituem-se então um universo diverso e difuso de narrativas para dar respostas a questões que seriam atinentes à condição humana. Neste sentido, também, quando o espaço fundamental para a busca da transcendência no religioso é o cotidiano, proliferam narrativas, daí o processo de descentralização das práticas discursivas presentes na contemporaneidade no âmbito do campo religioso ocidental e, este processo diverso e difuso de constituição de narrativas, sem uma dada centralização, envolve perceber-se o processo de precarização do religioso em seu aspecto institucional.

Consideramos ser esta a origem da própria fragilidade da religião na contemporaneidade, mesmo que possamos mencionar o processo de reencantamento do mundo, através do surgimento de expressões religiosas que se coadunam às necessidades dos momentos vividos por indivíduos e grupos, pois a ordem cotidiana envolve que as igrejas tenham que trabalhar com a produção dos seus próprios consumidores, no contexto de uma sociedade de consumo, tenham que adequar toda a

sua prática discursiva e também o ritual à realidade cotidiana de seus adeptos. Afirma Bauman:

Nós chegamos a acreditar nas igrejas de toda a parte que, sempre que pressionadas, insistem em que proporcionam o serviço de que necessita o irresistível impulso humano de obter respostas para “questões fundamentais” da finalidade da vida e de aplacar os medos que se originam da ausência de uma boa resposta. Admiramo-nos, contudo: há pouco, na rotina diária, que incite essa investigação escatológica. O gado deve ser alimentado, a safra colhida, os impostos pagos, os jantares preparados, os telhados reparados; ou as instruções devem ser escritas ou estudadas, as cartas postas no correio, os requerimentos registrados, os compromissos cumpridos, as televisões consertadas, compradas as passagens... Antes de se ter tempo de pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois, um outro dia transbordante de coisas a serem feitas ou desfeitas. Admiramo-nos: bem pode ser que as igrejas, como outros produtores de bens e serviços, tivessem de se ocupar, primeiro, da produção de seus próprios consumidores: tinham, se não de criar, então pelo menos de ampliar e aguçar as necessidades destinadas a serem satisfeitas pelos seus serviços e, desse modo, tornar o seu trabalho indispensável (BAUMAN, 1998 ,p:210).

Já dissemos anteriormente que a religião não é refratária aos determinantes sociais, pois, no contexto de uma sociedade que se pode denominar de pós-moderna, o discurso religioso necessita constantemente adequar-se às determinações deste contexto, para manter e aumentar o número de adeptos de dada denominação religiosa. Por esta razão, talvez, possamos falar também na contemporaneidade da existência da desinstitucionalização da religião, na medida em que agora temos uma vitalidade autônoma emanada por pequenas comunidades religiosas (Martelli, 1995).

Devemos considerar, como o considerou Weber (2006), a presença do carisma, pois o carisma rotiniza as expressões de religiosidades. Neste sentido, consideramos que, no contexto da religião na pós-modernidade, o líder carismático assume papel preponderante, pois é ele, em nosso entendimento, quem fará a adequação da prática discursiva da igreja para o atendimento das necessidades de bens materiais e simbólicos dos adeptos, no contexto de uma sociedade de elevado consumo. Muitos poderão objetar que as igrejas tradicionais e históricas não podem abster-se da liderança carismática, isso é correto, mas o fato é que esse líder carismático, falará da Palavra de Deus que deveria ser seguida, mas o que se verifica na contemporaneidade com relação ao universo de representações simbólico-religiosas é que as igrejas com os seus líderes carismáticos, formados pelas estratégias de marketing, incorporam as necessidades de seus adeptos ou crentes, sejam elas objetivas e/ou subjetivas, pois adaptam a prática discursiva para essas necessidades e Deus assume o papel de um negociador, não mais o

absoluto provedor da Palavra, mas o grande negociador, a ponto de, no contexto do neopentecostalismo os adeptos, serem levados a fazerem um desafio para com Deus.

Afirma Bauman o seguinte:

A ideia de auto-suficiência humana minou o domínio da religião institucionalizada não prometendo um caminho alternativo para a vida eterna, mas chamando a atenção humana para longe desse ponto; concentrando-se, em vez disso, em tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências eles podem experimentar enquanto ainda são “seres que experimentam” – e isso significa aqui, nesta vida (BAUMAN, 1998, p:213).

O processo de auto-suficiência humana, presente na contemporaneidade também origina uma conduta imediatista à resolução dos problemas no campo do aqui e do agora. Isso altera drasticamente as práticas discursivas das religiões contemporâneas e favorece que o religioso venha atender ao que se coloca em termos práticos, atinentes à realidade cotidiana.

O aqui e o agora, sem passado e sem futuro, caracterizando a des-historicização da experiência, agrega-se a uma forma de lidar com o sagrado vinculado a conquista da capacidade de consumo dos bens materiais e simbólicos disponíveis no mercado, como traço marcante da obra de Deus, de um Deus agora “todo humano”, ao qual os filhos recorrem em suas carências objetivas e subjetivas de caráter imediato, expostos que estão às consequências de uma vida sem segurança.

Devemos perceber que, por consequência dos traços característicos típicos da contemporaneidade, há uma nova forma do acontecer o tempo nas religiões, pois imediatista, e neste sentido se rege pela contingência, uma vez que há a ausência de uma prática de caráter doutrinário mais duradoura nas religiões da atualidade, isso também se explica pelos vínculos sociais frágeis e pelo enfraquecimento da função agregadora. Esta ausência de uma prática de caráter doutrinário mais consistente está dirigida à necessidade do adepto em dado momento de sua existência social, no mesmo sentido das determinações de uma economia de mercado, que possui na propaganda e estratégias de marketing religioso seu próprio fundamento. A questão doutrinária é flutuante.

Um traço que consideramos significativo nas religiões pós-modernas é a relação com a morte. A morte parece perder sua visibilidade, mesmo sendo um fato consumado

da condição humana. Como não há mais a preocupação com a eternidade a ser alcançada a partir da prática religiosa, mas sim com o aqui e o agora, a morte por si mesma parece ter perdido o sentido. Não faz parte da prática discursiva da religiosidade contemporânea.

O homem contemporâneo com relação à morte não “trabalha” simbolicamente com a vida após a morte e com a ressurreição manifesta pelo cristianismo. Os valores encontram-se redistribuídos em termos de valores terrenos, amortecendo o impacto da consciência da mortalidade, desmembrando-se esta de seu conteúdo religioso. Esta redistribuição permite a realização do que Bauman (1998) denomina de neutralização psicológica do imperativo da morte. Esta neutralização nas práticas religiosas contemporâneas, se dá através de práticas discursivas que assumem a transitoriedade presente nas estratégias de marketing e comunicacionais. O que não falamos – não existe! Afirma Bauman:

A morte, disposta outrora pela religião como uma espécie de acontecimento extraordinário que, não obstante, confere significação a todos os acontecimentos ordinários, tornou-se ela própria um acontecimento ordinário – mesmo se é, supostamente, o último numa cadeia de acontecimentos ordinários, o último episódio numa série de episódios. Não mais uma ocorrência momentosa, que conduz à existência de outra, de mais longa duração e mais grave significado, mas meramente o “fim de uma história” – e as histórias só mantêm o interesse enquanto se desenvolvem e mantêm abertas as possibilidades de surpresa e aventura. Nada ocorre depois que a história acaba – e, assim, aqueles que se fazem encarregados desse *nada*, os especialistas religiosos, não têm muito a oferecer àqueles que estão absorvidos em viver a história...(BAUMAN, 1998, p:219)

É importante este traço característico típico das religiões na pós-modernidade, ou num contexto pós-moderno – o lidar com a morte. Não se pode falar da morte quando temos no mercado religioso bens de consumo materiais ou simbólicos que permitem o atendimento das necessidades meramente cotidianas. Ora, não há passado, não há futuro e se assim é, a morte, mesmo visualizada dia a dia através dos meios de comunicação de massa, se tornou um fato ordinário da própria vida. De outra forma, a vida vivida é plena de fragilidades e de necessidades urgentes que precisam ser atendidas, a prática discursiva religiosa para isso deve se voltar.

Não há mais espaço no campo religioso para o enfrentamento da angústia da morte, porque não há mais uma vida futura a se pensar e a se refletir, não há mais ressurreição no campo do aqui e do agora, porque não há tempo suficiente devido à

transitoriedade presente na própria vida para que se pense no significado da morte. Há toda uma racionalidade posta neste processo – uma racionalidade e uma emoção que, juntas, convivem e o espaço religioso parece ser o espaço onde a tensão entre razão e emoção é acolhido, amortecido.

Como temos na contemporaneidade comunidades religiosas com vínculos emocionais, elas se manifestam como comunidades que se fecham sobre si mesmas, através de uma prática discursiva que parece lhes restituir a identidade em termos individuais e grupais, enquanto internalizadas. Este aspecto pode explicar dificuldades de lidar com as diferenças e estabelecerem-se grupos de caráter fundamentalista. Esse mesmo fundamentalismo parece se originar da identidade de grupo que se forma e também da prática discursiva de caráter maniqueísta (a Verdade está conosco, com os outros não ou temos a Verdade) que também se forma. A solidariedade no interior do grupo é mantida, mas essa mesma solidariedade não se expressa com relação a outros grupos, não parece ser mais possível.

Vivemos no contexto de um mundo globalizado, sem fronteiras culturais demarcadas, em se tratando do mundo Ocidental. A agilidade das redes sociais aproxima culturas e dilui as fronteiras. Ora, em se tratando de elementos das subjetividades este processo leva frequentemente à sensação de não-pertencimento, muito presente no homem contemporâneo, no homem pós-moderno. Na medida então que há o pertencimento a uma comunidade, aqui religiosa, alicerçada em vínculos emocionais, é nela que o indivíduo se sente “pertencendo”. Este fato estabelece a amarração do nó do vínculo com maior força, porque força identitária e o grupo fecha-se cada vez mais sobre si mesmo. Ora, fica difícil o trabalho com os outros grupos diferentes, daí os fundamentalismos presentes na contemporaneidade. Afirma Dalgarrondo:

A identidade religiosa é vista, assim, como um dos vetores constituintes da identidade total, multicomposta em identidades de gênero, de orientação sexual, etária, de classe, étnica e profissional(e mais outras, que porventura sejam significativas). A religião, como esfera central do social e cultural, com seus símbolos e valores, seus rituais e comportamentos selecionados como desejáveis, os modos de vestir e manter os cabelos, atua nos dois “momentos” da constituição da identidade das pessoas (DALGALARRONDO, 2008, p:101).

A religião trabalha com elementos sociais e simbólicos. Por esta razão, ela é um elemento substancial para a constituição de identidade individual e de grupo. O que vivenciamos hoje, em que há o processo cada vez mais crescente de fragmentação do eu, é a busca pelo pertencimento a grupos religiosos para a manutenção da identidade de forma mais intensa. Por isso podemos verificar o processo de crescimento da busca pelas instituições religiosas que trabalham em sua prática discursiva e não discursiva elementos que permitem o atendimento imediato de necessidades objetivas e subjetivas de indivíduos e grupos, originando novas formas de comportamento social, na medida em que os indivíduos são levados por motivações religiosas a elaborarem sua própria conduta aos moldes das práticas discursivas internalizadas.

Não podemos deixar de observar que há na contemporaneidade o retorno da magia e, podemos dizer que esse é um elemento atinente ao pré-moderno. A magia e toda a sua simbolização e ritualística, retorna no contexto da pós-modernidade de forma intensa, podemos dizer que potencializada. Parece um paradoxo este ressurgimento com tamanha força, mas não é. A racionalidade presente na modernidade determina praticamente, se assim podemos dizer, o decréscimo da magia, no contexto do pós-moderno ela ressurge com intensidade, uma vez que a ela é atinente ser uma agência de auxílio sobrenatural, que reforça a emoção e permite o aproveitamento em termos coletivos das sensações (Dalgarrondo, 2008). Neste sentido, ela é individualista, por estar no campo das sensações, portanto, ela permite o sentir a experiência máxima a quem no campo social não experencia o máximo, e não estamos falando aqui somente dos segmentos subalternos da população, mas também dos segmentos positivamente privilegiados, como nos diria Weber (2006).

Não há linhas demarcatórias claras entre modernidade e pós-modernidade, como dissemos anteriormente, mas se as tratamos como eventos, plenos de historicidade, podemos trabalhar com traços característicos típicos de cada um destes contextos. A modernidade, com toda a sua racionalidade e fé na ciência e no progresso, possui elementos que são questionados na contemporaneidade, na medida em que surgem novas sociabilidades e novas percepções do homem e do mundo e novas configurações do religioso com suas práticas discursivas, ritualísticas e simbólicas. Vivemos num tempo em que pré-moderno, moderno e pós-moderno encontram-se imbricados, daí toda a complexidade.

O homem contemporâneo está a viver com intensidade o processo de fragmentação do eu, o religioso se constitui, então, como forma de fazer frente a todo esse processo. É uma das formas, mas uma forma significativa, neste processo de reencantamento do mundo que entendemos estar presente na contemporaneidade, pela “explosão” de novos movimentos religiosos. Esta “explosão” parece não se alicerçar na consistência do religioso em sua dimensão doutrinária, mas em sua dimensão emocional, no campo das sensações. Enquanto no campo das sensações podemos perceber um processo de desinstitucionalização da Religião e há a obediência da lógica do mercado no contexto das sociedades capitalistas, qual seja a presença de um exacerbado individualismo levando a consumir bens materiais e simbólicos.

Há traços característicos típicos que devem ser considerados para cada um dos contextos. Foi o que buscamos fazer no presente capítulo de tese e trabalhar estes traços característicos típicos no âmbito do religioso. E, na realização deste trabalho, o que objetivamos que seja efetivamente compreendido é a relação sempre presente entre estrutura e conduta na vida, como nos diria Max Weber e o religioso não se encontra distante deste aspecto, deste fato. Por esta razão, cremos poder falar de uma religião na modernidade e de uma religião na pós-modernidade. Todo esse capítulo foi uma forma de resposta a questão inicialmente proposta.

O profano está a nortear o sagrado, isto é o que se pode constatar, pois estamos no campo da existência de um autêntico mercado religioso na contemporaneidade ditando sociabilidades, orientando indivíduos a seguir condutas no mundo da vida. Há toda uma lógica mercadológica a ditar o religioso no contexto das sociedades ocidentais, há toda uma rede de bens materiais e simbólicos que é acionada pelas religiões que se coadunam com a lógica do mercado. Sinal dos tempos. Fim da religião? Não, pois tentar decretar-se o fim da religião é decretar-se o fim do homem, tão atinente a ele ela, a religião, é. Drumond traduz belamente esta relação em seu poema, Único:

O único assunto é Deus

O único problema é Deus

O único enigma é Deus

O único possível é Deus

O único impossível é Deus

O único problema é Deus

O único culpado é Deus

E o resto é alucinação

(Carlos Drumond de Andrade, “Único”)

(In: *As impurezas do branco*)

CAPÍTULO 3

ESPIRITISMO KARDECISTA – uma religião da modernidade?

No capítulo anterior da presente tese, buscamos trabalhar elementos que nos permitam estabelecer os traços característicos típicos da modernidade e da pós-modernidade. No presente capítulo, buscamos responder à questão que nele está proposta: O Espiritismo kardecista se constitui enquanto uma religião da modernidade? Para tanto, buscamos abranger, primeiramente, os elementos significativos presentes no século XVIII, século da consolidação do modo capitalista de produção, que gerou toda uma visão de mundo e de homem, bem como novas relações sociais e novas sociabilidades. Posteriormente, trabalhamos características gerais do Iluminismo, para depois abordarmos as características do Iluminismo francês, pois este possui elementos que se manifestam enquanto diferenciais dos países europeus à época.

Buscamos traçar características do século XIX, século do surgimento do Espiritismo kardecista para podermos compreender os próprios eventos históricos que se originam e que levam ao surgimento do Espiritismo, enquanto uma Ciência do Espírito, na medida em que o religioso não é refratário aos determinantes históricos, repetimos, pois a religião de alguma forma traduzirá o “espírito de época”. Em outro momento, objetivamos abordar o Positivismo de Augusto Comte, pretendendo com esta abordagem demonstrar elementos significativos que existem entre o Positivismo comteano e Espiritismo, na medida em que compreendemos que o Espiritismo ressignifica elementos do Positivismo de Augusto Comte.

Trabalhamos também neste capítulo com o surgimento do Espiritismo, sua especificidade histórica, para que possamos compreender que Kardec, em sua prática discursiva religiosa, traduz o próprio espírito de época. Objetivamos também realizar a abordagem da principal obra do Espiritismo, em nosso entendimento que é *O Livro dos Espíritos*, no que ele possui de tradução da época e seus paradoxos. O declínio do Espiritismo na França é também trabalhado por nós, no contexto do presente capítulo, pois o desenvolvimento das pesquisas no campo da psicologia e da psiquiatria levaram a novos questionamentos do Espiritismo kardecista, fazendo essencialmente que este entre em declínio após 60 anos de pleno desenvolvimento e propagação pelo mundo.

Num último momento, buscamos trabalhar com os traços característicos típicos da modernidade que, de alguma forma, se coadunam com o Espiritismo kardecista, enquanto uma religião que traduz principalmente em sua prática discursiva a concepção moderna de homem e de mundo. Claro que não há no Espiritismo kardecista uma completa tradução do espírito de época, uma completa tradução da modernidade, mas apresenta elementos que consideramos fundamentais que nos permitem perceber traços característicos da modernidade no Espiritismo.

3.1.O Século XVIII- O século das Luzes – O Iluminismo

Ao final do século XVIII, conhecido como o “ Século das Luzes”, teremos o Iluminismo, herdeiro direto do Renascimento e do Humanismo. Por isso podemos considerar ser também o Iluminismo a base da modernidade, das concepções modernas de homem e do mundo e das próprias condutas de vida para indivíduos e grupos. Os filósofos do Iluminismo defendiam a valorização do homem e da razão. Neste sentido, podemos dizer que defendiam a própria racionalidade em detrimento da ordem mágico-religiosa. Para os filósofos deste período, o homem era dotado de razão e o mundo poderia ser explicado a partir da capacidade humana de racionalizar acerca do mundo, da vida e até mesmo de Deus.

O Iluminismo será inspirado basicamente na Revolução Científica, que tinha por objetivo a compreensão da Lei Natural ou Divina. A razão e a ciência deveriam se constituir enquanto fonte de explicação para o Universo e para a vida do homem neste mesmo Universo, em estreita oposição à compreensão pela crença em uma força superior. É agora de dimensões humanas de que se fala. Uma das ideias centrais do movimento iluminista era o fato de que o homem deveria pensar por si mesmo, já que dotado de razão e não se deixar levar por qualquer ideologia. O que se considerava aqui era a capacidade crítica do homem para dirigir suas ações, dizendo de outra forma, prega a criticidade a dirigir as ações humanas.

É a partir do Iluminismo que teremos a busca por uma sociedade livre, com efetiva mobilidade social, com igualdade de oportunidades, na medida em que o homem passava a ser pensado também como ser de direitos e não só de deveres. O pensamento científico deveria ser efetivamente aplicado a todas as esferas de conhecimento humano e a todas as atividades humanas, enquanto sua mola propulsora, pois é este que levaria

ao efetivo progresso em oposição à tradição, à irracionalidade, à superstição e à tirania, que estavam muito presentes no período da Idade Média. É contra os determinantes culturais, sociais e políticos da Idade Média, que foram também questionados pelo Renascimento que o movimento iluminista irá se insurgir.

A tradição, a superstição presentes notadamente no campo religioso passavam a ser questionadas, quando o homem se percebe dotado de razão e de direitos, pois as determinações da ordem divina começavam a se fragmentar de forma radical, pois a religião começa a deixar de se constituir enquanto instância explicativa e plausível do mundo para o homem da época. Agora, a razão e a ciência parecem ser a estrutura de plausibilidade possível aos homens que estão enfrentando a consolidação do capitalismo, as transformações políticas e sociais desta consolidação decorrentes. É sempre imperioso afirmar-se que, na medida em que as sociedades vão se transformando estruturalmente, novas ideias começam a se desenvolver como consequência das transformações experienciadas, pois o homem é história, é pleno de historicidade, como nos dirá Vattimo (2007).

As estruturas que estão a se constituir neste período histórico, a partir das transformações de ordem econômica, passam a constituir também novas formas de pensar o homem e seu mundo, alicerçadas na capacidade construtiva e destrutiva que o homem dotado de razão tem sobre o seu mundo, sobre a construção de sua história, sempre repleta de conflitos e pensar-se o homem dotado de razão fora o conflito econômico que se origina com a consolidação do capitalismo, encontra-se novo conflito, diretamente marcado contra o universo de representações simbólico-religiosas e sobre os impérios de então.

3.1.2-O Iluminismo francês

O movimento iluminista na França do século XVIII não se deu de igual forma que em outras partes do mundo europeu. A Inglaterra, já havia realizado as transformações decorrentes da Revolução Industrial, a França vivia sob o regime feudal, mas já estavam plantadas as sementes que levariam à França o capitalismo (Rubano e Moroz,2007). O capitalismo francês será diferenciado, na medida em que enfrentava sua constituição com os obstáculos de uma estrutura feudal, que resistia ao processo de

desestabilização do antigo regime e também dos privilégios do clero e da nobreza. Mas o processo de transformação foi mais contundente e novas ideias originaram-se (idem).

A França do século XVIII, com seus filósofos e intelectuais, viverá intensamente a seu modo o Iluminismo, com fortes raízes em Locke e Newton, pois o pensamento francês deste período se alicerça na crença no poder da razão como elemento substancial para a obtenção do conhecimento. Afirmam Rubano e Moroz:

Alguns aspectos podem ser levantados como característicos do pensamento francês deste período: a crença no poder da razão como instrumento de obtenção do conhecimento e de modificação da realidade, a ênfase aos dados obtidos por meio da observação e da experimentação, o antidogmatismo (e, conseqüentemente, a crítica à religião) e a noção de progresso (RUBANO e MOROZ, 2007,p:328).

Estas características mais gerais do Iluminismo francês demonstram as bases sobre as quais os filósofos deste período desenvolverão suas ideias e concepções, que depois não se restringirão somente ao contexto francês, mas encontrarão abrigo em todo o Ocidente.

A percepção da razão enquanto instrumento se constitui em nosso entendimento como uma característica típica do Iluminismo francês, que será força motriz da constituição de todo o seu racionalismo, que tornar-se-á diretriz essencial às ações e percepções humanas, pois, para os filósofos franceses deste período histórico, a razão é elemento essencial à vida humana, na medida em que é o mecanismo que permite a obtenção do conhecimento (Rubano e Moroz,2007).

Devemos considerar que o racionalismo francês do século XVIII, será contrário ao racionalismo de René Descartes, para o qual a razão era recipiente, mantendo-se a noção de ideias inatas e também de verdades eternas (Rubano e Moroz, 2007). Para os pensadores franceses do século XVIII, isso não era admissível, pois é contrário à própria razão a existência do inato e também de verdades que se fazem absolutas, na medida em que a razão, como instrumento, sempre chegará à verdades relativas e mesmo Leis que podem ser refutadas pelo argumento marcadamente científico determinado pela observação e experimentação.

Observação e experiência, se constituem noutro traço característico típico do racionalismo iluminista francês do século XVIII, na medida em que observação e

experiência são os pontos de partida para o conhecimento. Mesmo assim, a razão não pode prescindir dos dados empíricos (Rubano e Moroz, 2007). Afirmam as autoras:

A base de todo o conhecimento humano, reside, então, na experiência que, movendo a razão, pode conduzir o homem por diferentes caminhos. Diderot sintetiza essa posição ao enfatizar que o pensamento filosófico-científico deveria usar da observação dos fatos, a reflexão sobre suas possíveis combinações e a verificação, por meio da experiência, dos resultados da reflexão (RUBANO E MOROZ, 2007, p:330).

Estão aí postas as bases da concepção científica moderna, em nosso entendimento, dada a influência dos pensadores franceses e de suas concepções para os séculos subsequentes, notadamente no século XIX.

Para os pensadores franceses do período, o essencial era encontrar a verdade na busca das coisas, nos fatos e não essencialmente nos conceitos, na medida em que a observação, a experimentação e a análise levam a princípios gerais, que podem ser compreendidos enquanto leis gerais. Ora, essa forma de pensar permite que se perceba a presença de regularidades que se tornam leis, leis estas que são naturais e não sobrenaturais. Há regularidades no Universo, na natureza e na sociedade (Rubano e Moroz, 2007). Neste sentido, também os princípios explicativos, mesmo que universais, não são absolutos e nem podem ser vistos e compreendidos como absolutos, mas serem compreendidos enquanto o último degrau alcançado pelo pensamento e capacidade crítica do pensamento humano. São significativas as palavras de Rubano e Moroz, quando afirmam que:

A afirmação do potencial da razão humana no entendimento do mundo relaciona-se à ideia de que todas as explicações sobre a natureza que envolvem o sobrenatural devem ser abolidas, já que esta pode ser racionalmente entendida e explicada. A possibilidade de se chegar a leis sobre a natureza, assim como a possibilidade humana de nela atuar, apoia-se no pressuposto de que há regularidades e uniformidades nos fenômenos – quer físicos, quer sociais –, já que passam todos a ser considerados fenômenos naturais. Tais regularidades se expressam em leis, e o conhecimento dessas leis se dará pela observação dos fenômenos naturais, seguindo seu curso e registrando-o mediante experimentos, medida, observação e cálculo (RUBANO E MOROZ, 2007, p: 331).

O pressuposto da existência de regularidades e uniformidades nos fenômenos, gera toda uma mudança de concepção e de ação em termos científicos, sociais e culturais, inclusive. Cientificamente, pode-se perceber regularidades encontradas no mundo físico, no que é atinente à moral, à ordem, ao direito, ou aos fenômenos sociais de forma mais abrangente. Dizendo de melhor forma, as regularidades que originam leis em termos do mundo físico, também podem ser encontradas no que é atinente ao mundo social. Esta concepção abre espaço para o surgimento do positivismo comteano no

século XIX, para o qual os fenômenos sociais deveriam ser analisados através do método de análise das ciências físicas e naturais – observação, experimentação e análise.

O racionalismo empirista deste período histórico, o século XVIII na França, trouxe como consequência o antidogmatismo, pois ideias preconcebidas não são atinentes à razão, as ideias que tem fundamento na autoridade também não são atinentes à razão, bem como as crenças e essencialmente a religião, na medida em que a superstição, o preconceito e a ignorância, obstaculizavam a razão, a racionalidade necessária para a compreensão do mundo e dos fenômenos sociais presentes neste mundo (Rubano e Moroz, 2007). Há toda uma negação neste período na França das estruturas de plausibilidades atinentes ao sobrenatural que buscavam explicar o mundo. O sobrenatural não mais tem “competência” para explicar o mundo físico, social e também o mundo psicológico. Neste sentido, Deus não é mais o mediador no próprio processo de conhecimento e de explicação do mundo (Rubano e Moroz, 2007).

Se não há mais Deus como mediador, ou como fonte de estrutura plausível do mundo, o que haverá então para os pensadores franceses deste período? A observação, a experimentação, a razão. Pois a religião estabelece ideias preconcebidas, estabelece verdades eternas que não necessitavam de provas concretas. São significativas as palavras de Rubano e Moroz, quando se referem a Diderot:

Segundo Diderot, a integração da matéria explicaria tudo, inclusive a evolução biológica. No que diz respeito a essas transformações, Diderot chega a mencionar um processo de seleção em que a natureza tende a suprimir aquilo que não satisfaz as exigências da vida. Vê-se, pois, que nenhuma entidade sobrenatural desempenha qualquer papel na criação e desenvolvimento do mundo: a natureza atuou e atua por si mesma (RUBANO E MOROZ, 2007, p:334).

Devemos compreender, segundo as autoras referidas, que para os pensadores franceses, ateus ou não-ateus, o fato de que Deus deixa de ser o grande mediador entre o homem e o mundo, cabendo integralmente ao homem a responsabilidade pela sua ação na vida e no mundo, por aquilo que ele realmente faz, porque dotado de razão e a tudo deve observar, experimentar e analisar. Deus, quando admitido, é colocado enquanto iniciador e mantenedor do funcionamento do mundo, sem nele interferir. Não há mais o mediador, mantém-se, quando da crença em Deus, ou numa força superior, como força criadora do mundo, mas o homem agora passa a ser o “dono” de suas ações e aquele que estabelece suas condutas na vida e constrói repertórios específicos de ações em seu estar

no mundo. Não há mais a figura do mediador e neste sentido o homem acaba por ficar entregue a si mesmo. Afirmam Rubano e Moroz:

A exclusão de Deus ou de elementos sobrenaturais como explicação dos fenômenos – físicos, sociais ou psicológicos – não significa, necessariamente negar a existência de Deus, como fazem La Mettrie, d’Holbach e Helvétius; ao contrário, alguns pensadores como Voltaire e Rousseau, admitem-na. Voltaire, por exemplo, afirma a existência de um ser criador de todas as coisas, responsável pela ordem existente na natureza; nenhuma outra interferência teria exercido Deus sobre o mundo após a sua criação. Além da idéia de criação do mundo por Deus, Voltaire nada mais aceita do que afirma a tradição judaico-cristã (RUBANO e MOROZ, 2007, p:335).

O que resulta desta forma de conceber Deus, entendemos, encontra-se atinente à atitude de superestimar o poder do homem, pois dotado de razão e, portanto, tem o poder de reger a sua vida em todas as instâncias, em todas as suas dimensões.

Diante do exposto, não há mais como pensar-se Deus enquanto mediador e fonte de explicação para o homem em seu estar no mundo e o próprio mundo. Deus fica então fora de todo um processo de transformação do real e das ações humanas. Morre a religião? Não, morre uma forma de conceber-se Deus no mundo do homem. É no século XIX, na modernidade que teremos o surgimento de uma religião que será o reflexo da nova forma de “pensar-se” Deus, que se instaura no Iluminismo francês, pois o seu Codificador, homem de seu tempo a propõe enquanto Ciência, filosofia e religião – o Espiritismo.

No Iluminismo francês, a ideia de progresso assume uma configuração um tanto diferenciada da constante na Alemanha ou na Inglaterra, por exemplo. O progresso é necessário para ultrapassar a ignorância e, o progresso encontra-se relacionado com uma ordem moral e esta interdependente do saber, pois a moralidade, os princípios morais e éticos encontram-se diretamente relacionados com aspectos atinentes à cultura das sociedades.

3.1.3.O século XIX

De forma resumida, podemos considerar que o século XIX é um século marcado por inúmeras transformações que alteraram drasticamente o viver humano no mundo Ocidental. Marca-se pelo avanço tanto no campo do conhecimento como no campo da tecnologia. De certa forma, podemos dizer que as transformações ocorridas neste século deixaram suas raízes para a contemporaneidade. A concepção racional do mundo e tudo o que a acompanha, parece ter deitado suas correntes para o homem contemporâneo. As

transformações no campo social, político, econômico e cultural, não se fizeram sem angústias e incertezas, mesmo considerando-se a racionalidade que acompanha todo o processo de transformação na época. Vejamos alguns avanços tecnológicos que marcaram drasticamente este século.

O advento da eletricidade. Este foi um avanço tecnológico que originou inclusive mudanças nos comportamentos e na própria forma do homem encarar sua própria vida. As noites se tornaram marcadamente produtivas, fugindo da letargia que a ausência da luz origina. A noite iluminada altera aos costumes e o homem passa a viver produtivamente também à noite, bem como a divertir-se também à noite, nos bares, nos cafés das grandes cidades. Isso gera efetivamente uma mudança radical nos costumes. E, mudando-se os costumes, mudam-se as mentes, pois podemos dizer que a estrutura social que se faz presente envolve também a construção de novas subjetividades.

O desenvolvimento dos meios de transporte. A presença da locomotiva, altera a noção de tempo, bem como encurta as distâncias de uma região para a outra. O homem deste século passa a ter a oportunidade de conhecer de forma mais rápida regiões que lhe pareciam nunca antes existir ou que lhe eram demasiado longe para almejar a chegar. As distâncias ficam mais curtas e o tempo para chegar-se a um determinado lugar da mesma forma, possibilitando uma maior interação entre diversas regiões e comunidades. O advento da locomotiva origina maior mobilidade e, portanto, possibilita maior interação entre regiões que até então eram completamente desconhecidas. Isso permite inclusive interação entre culturas diferentes, permite trocas culturais e econômicas, pois as mercadorias, os bens materiais de consumo chegavam mais rápido e o acesso “às novidades” se realiza de melhor maneira. Este é mais um progresso tecnológico que altera as subjetividades, na medida em que trocas culturais passam a ter um momento propício.

O desenvolvimento das comunicações. O surgimento do telefone permite maior rapidez na transmissão de informações. As notícias, as novidades tornam-se cada vez de mais rápido alcance. Ao mesmo tempo teremos distanciamento afetivo que marca os relacionamentos modernos com impessoalidade. Tudo pode ser agora comunicado sem a respectiva presença. Esta impessoalidade marca o homem moderno em sua subjetividade e, neste sentido, podemos dizer que neste período histórico passamos a

viver um elevado desenvolvimento tecnológico e um elevado distanciamento em termos de subjetividades e novas sociabilidades. O advento do telefone, de alguma forma isolou em parte o homem do convívio, já que agora poderia se comunicar através das “linhas” que lhe eram disponíveis. Essa impessoalidade podemos manifesta-se enquanto o resultado de todo um processo de desenvolvimento, que se pauta pela presença da racionalidade que marca o desenvolvimento científico e tecnológico.

O surgimento da fotografia. Aqui temos um elemento significativo, na medida em que o advento da fotografia abriu maior espaço para a escrita, através da memória visual. Agora se poderia registrar as imagens e após reconstituí-las em termos de escrita. A fotografia foi uma das forças motrizes para o desenvolvimento da memória visual por parte de indivíduos e grupos. Com que surpresa o homem do século XIX pôde perceber o registro de momentos que ele somente registrava em sua memória? Ele agora poderia registrar momentos de sua realidade. Isso é um marco na história humana – guardar a imagem e reconstruí-la pela escrita. Não há subjetividade que não se estruture diante desta descoberta, diante deste avanço. Da mesma forma, podemos falar na consequência do surgimento da fotografia – o cinema, que é efetivamente a evolução da técnica fotográfica, surge o que denominamos da 7ª. Arte.

A mulher no mundo do trabalho. Ora, efetivamente, isto gera transformações na estrutura familiar, mesmo que ela não goze dos mesmos privilégios do homem, ela agora está inclusa no mundo do trabalho e alteram-se drasticamente as relações entre os gêneros. A mulher assume, deste século em diante, um papel a ser considerado na sociedade como um todo.

Evidentemente que no século XIX, não estivemos a par de todo o desenvolvimento científico e tecnológico que ele apresenta, livres das guerras. Elas se fizeram presentes, acarretando, inumeráveis perdas e sofrimentos para as populações dos países nela envolvidos. Também não nos tornamos livres das contradições do modo capitalista de produção, mas a classe trabalhadora se tornou, a partir destas contradições que se agudizavam, mais ativa, mais em busca da igualdade de direitos e deveres, mais em busca de sua cidadania, embora muitas vezes sua voz tivesse sido drasticamente calada, mas houve a luta por uma sociedade mais igualitária, mais livre das amarras

determinadas pelas contradições do capitalismo, sem deixar de referir que se alteram as solidariedades e se intensifica a divisão social do trabalho.

Diante das transformações que aqui enumeramos e é claro que muitas outras existiram, pois o desenvolvimento da ciência e da tecnologia era inquestionável, podemos dizer que o século XIX é marcado por ser uma RUPTURA. Dizendo de outra forma: o século XIX é uma ruptura. Ruptura esta que fatalmente originou um novo homem, porque novas relações sociais, políticas, econômicas e culturais se faziam presentes, notadamente na França. Originam-se novas subjetividades, novas formas específicas de sociabilidades. Afirmam Aubrée e Laplantine:

A França do século XIX vive uma revolução técnica e econômica, além de um crescimento demográfico sem precedentes (a Europa passa de 187 milhões de habitantes em 1800 para mais de 400 milhões em 1900) caracterizado pelo êxodo da população rural às cidades. Em alguns anos, uma grande parte da população se depara com um novo meio ambiente, com novas condições de vida, passando de um modo brutal da antiga sociedade rural para a sociedade urbana, do trabalho manual para o mecanizado, da oficina para a indústria. Todos os domínios da existência são completamente transformados. A revolução industrial modifica profundamente as relações sociais, em particular na classe operária que, na segunda metade do século, conhece um agravamento de sua condição. Submetida a um trabalho extenuante, superexplorada, a classe operária constitui o grupo que cresce sem cessar, cognominado de Os miseráveis por Victor Hugo. Abandonando os valores tradicionais na sua região de origem, como também a prática religiosa, conhecem sob o efeito destas perturbações uma perda de identidade (AUBRÉE E LAPLANTINE, 2009, p:107).

O processo de perda de identidade, vivido principalmente pelos segmentos populares franceses de então, exige novas práticas discursivas e não discursivas para a própria recuperação da sensação de pertencimento, necessária a todo o ser humano. O processo de desenraizamento era quase que brutal aos segmentos subalternos no século XIX. As angústias encontravam-se cada vez mais crescentes e presentes e se tornava necessária a constituição de novas explicações para o existir humano num contexto de perda de identidade. As antigas explicações já não serviam mais ao homem moderno, mudando-se o contexto, mudam-se as explicações deste mesmo contexto. Novas formas de conceber o mundo e o homem se faziam necessárias, pois o homem não pode viver ao acaso das situações.

É importante salientarmos que no século XIX francês, se assim podemos dizer, temos como essenciais teorias e concepções científicas, enquanto metanarrativas, o positivismo, o evolucionismo, o marxismo. Essas concepções tiveram toda uma herança Iluminista, da mesma forma que fomentaram a ênfase numa concepção progressista,

racionalista e também experimental. Neste sentido, estava colocada a materialidade dos fatos, ou seja, o essencial encontrava-se no contexto do domínio material, que deveriam ser explicados através de experimentos laboratoriais, de verificações racionais de causa e efeito e do controle efetivo das variáveis sempre presentes, sobretudo através de comprovações de leis que acabam por reger os fenômenos de ordem natural, físicos, biológicos e inclusive os fenômenos de ordem social (Arribas,2010).

É uma nova forma de percepção do real que se apresenta já no Iluminismo e que, a partir do século XIX, consolidam-se efetivamente. Essa mesma nova concepção acaba por questionar todo o universo da tradição, essencialmente as tradições e explicações religiosas enquanto estruturas de plausibilidade. Agora, através das metanarrativas que passam a se constituir neste século, há por consequência a constituição também de novas estruturas de plausibilidade do mundo a determinar a ação, a percepção dos agentes sociais sobre o seu estar no mundo. A ciência e o desenvolvimento que experimenta no século XIX, passam a se constituir também enquanto uma narrativa que fornece nova estrutura de plausibilidade, influenciando de forma drástica na constituição de novas sociabilidades.

O universo social, político, econômico e cultural francês deste período, a par das contradições existentes nestes contextos, experencia uma nova forma de ser, mais questionadora inclusive dos determinantes do saber do senso comum. Agora, não bastam mais as narrativas advindas da tradição, advindas das vivências cotidianas e religiosas de indivíduos e grupos. É na ciência que se deve alicerçar toda uma estrutura de ação e de tradução do mundo. A França vive intensamente este processo e se destaca enquanto essa mesma vivência entre os países europeus de então.

3.2. O Positivismo de Auguste Comte (1798-1857)

Amor por princípio e a Ordem por base, o Progresso por fim.(Comte).

Auguste Comte, nasceu em Montpellier, em 1798, na França e viveu a maior parte de sua vida em Paris, falecendo em 1857. (Cabe salientar que Comte é um expoente do pensamento moderno com a sua elaboração da Ciência Positiva e o seu Curso de Filosofia Positiva e inclusive o alicerce político-ideológico da religião positivista que exerceram forte influência no contexto francês e para além dele, inclusive na América Latina, notadamente no Brasil, no Chile e no México). A maior

parte de seus estudos foram feitos por conta própria, na medida em que não terminou nenhum dos cursos que se propunha fazer, inclusive medicina. Para sua sobrevivência desenvolve várias atividades, dentre as quais aulas particulares e tornou-se secretário de Saint Simon, no período de 1817 a 1824, com quem divergindo de suas idéias pelo próprio rumo que tomaram, na medida em que Saint Simon era considerado enquanto Socialista Utópico, rompe com este (Rubano e Moroz, 2007).

Comte era um intelectual demasiado ativo. Proferiu inúmeras conferências de caráter público para cientistas, que essencialmente objetivavam a difusão de toda a sua obra e de suas ideias. As conferências públicas de astronomia eram destinadas ao público leigo, que se constituía de um público-alvo da classe trabalhadora do período, na medida em que Comte sempre teve em sua forma de trabalhar a sua ciência para com o público leigo um caráter demarcadamente pedagógico. A tônica dessas conferências se constituía na sua concepção de que existe uma ordem que é imutável na própria natureza e que, portanto, o conhecimento a reflete. Também a sociedade era sujeita a leis imutáveis e que era necessário ordenar as variáveis que advinham da imutabilidade dos fenômenos sociais. Neste sentido, temos aqui o reflexo do pensamento iluminista do século XVIII, a questão da regularidade dos fenômenos, quer físicos, quer sociais. Não podemos deixar de destacar que Comte propunha com toda a sua filosofia e visão da sociedade da época a constituição de uma *religião da humanidade*, pois a existência desta estabeleceria e recobriria uma ordem social, num contexto de uma sociedade conturbada como a sociedade francesa da época. São significativas as palavras de Rubano e Moroz, quando afirmam que:

Comte vive na França num momento pós-revolucionário, quando a burguesia havia ascendido ao poder. Na primeira metade do século XIX, a luta pela manutenção do poder, por parte da burguesia, e pela tomada, por parte da crescente classe trabalhadora, desencadeia não apenas uma série de convulsões sociais e políticas, mas também um conjunto de ideologias e sistemas que têm por objetivo dar sustentação aos vários setores em luta (RUBANO e MOROZ, 2007, p:374).

Para Comte, essas convulsões sociais, evidentemente estabeleciam instabilidades e a sociedade necessitava recobrar a sua devida ordem social. Comte em sua proposta então, adotará uma postura enquanto intelectual na realização de sua teoria mais conservadora e mais de acordo com os próprios anseios da burguesia francesa da época. Novamente citamos Rubano e Moroz, quando afirmam que:

Comte toma o partido da parcela mais conservadora da burguesia, que defendia um regime ditatorial e não parlamentarista e que buscava criar as condições para se fortalecer no poder e impedir quaisquer ameaças, identificadas com todas as tentativas democratizantes ou revolucionárias. Nesse sentido, sua proposta de uma filosofia e de reforma das ciências tem como objetivo sustentar essa ideologia, e suas idéias de reforma da sociedade e até de uma nova religião são coerentes com essa visão (RUBANO e MOROZ, 2007, p:374).

Comte, atrelado aos anseios da burguesia, então propõe a sua concepção de ciência e sociedade, no sentido de recobrar a ordem social, que para ele estava a estabelecer sérios conflitos, que poriam em risco a estabilidade da sociedade. É por essa razão que o positivismo comteano propõe inclusive a consecução de uma religião de caráter universal, para alicerçar o novo ordenamento social e dirimir os conflitos presentes, pois a religião universal estabeleceria uma nova moral que reestabeleceria a ordem social tão necessária para o próprio progresso da sociedade francesa, na medida em que ordem e progresso encontram-se em estreita relação na concepção social de Comte. É de uma Sociedade Positivista que se pode falar, na medida em que esta mesma sociedade torna-se paulatinamente um tipo específico de religião secular que possui sua própria especificidade ritualística (Kolakowski, apud Rubano e Moroz, 2007).

É inegável a influência de Comte no que concerne às posturas políticas de seu tempo e também no pensamento moderno e contemporâneo, mas deve-se considerar que sua influência não perpassa somente ao campo das condutas políticas, ela vai mais além, em termos de sua própria proposta para o ordenamento social, através da ciência positiva, onde é necessário: prever para prover.

Elabora toda uma proposta para as ciências, pois propõe ser o fundador e o precursor de uma nova ciência – a física social, que em 1839 recebeu o nome de Sociologia, para a análise dos fenômenos sociais, mas também funda uma religião – a religião da humanidade – a religião positiva que se expressa através do Catecismo Positivista e, neste sentido, devemos compreender que Comte, que o positivismo por ele elaborado tem a proposta de transmutar a própria ciência em uma religião. Essa nova religião que se constituiria enquanto científica, estaria efetivamente reduzida aos fatos, não mais com os pressupostos teológicos, mas reduzida aos fatos da própria prática religiosa vista por Comte, qual seja: os ritos sociais, que, repetimos, possuem a sua própria ritualística, agora distanciados dos preceitos teológicos para a sua análise e compreensão, compreensão esta que se fará pela observação dos fenômenos sociais, pela aplicação do método científico proposto já pelos Iluministas, especialmente por

Condorcet(1743-1794) e aperfeiçoado por Comte em sua Ciência Positiva. Afirma Semeraro:

A organização das ciências é necessária para poder chegar gradativamente a conhecer as leis sociais, de modo a superar as crises e estabelecer a ordem e a paz na humanidade. Como a natureza, Comte acredita que a humanidade é um todo unitário e é governada por leis sociais que precisa aprender a conhecer. Em suas teorias, o espaço torna-se “O Grande Ambiente”, a Terra o “Grande Fetiche” e a humanidade aparece como o “Grande Ser” que engloba os indivíduos vivos, mortos e ainda por nascer. Sendo a humanidade um organismo vivo, no interior delas os indivíduos se substituem como as células de um corpo em crescimento. A humanidade, portanto, deve ser venerada como uma deusa. Comte, cria, assim uma religião da humanidade inspirada no sistema da Igreja Católica, mas com os dogmas das leis científicas e a filosofia positivista; com os ritos e os sacramentos racionais que devem ser ministrados a seus adeptos; com um calendário inspirado em nomes derivados da ciência e de suas figuras; com templos laicos/científicos; com a autoridade de um papa positivo; com a hierarquia de seus membros; e a mulher (sua esposa Clotilde de Vaux) como protetora e fonte de vida sentimental da humanidade (SEMERARO, 2011,p:99-100).

No que concerne à religião positiva, temos um aspecto significativo: Deus é substituído pela humanidade, enquanto o “Grande Ser”, ao mesmo tempo em que prestaria culto ao gênio de seus grandes homens e sábios, isso se configuraria enquanto “imortalidade subjetiva”, pois quanto à providência divina, Comte concebe que, de forma subjetiva, podemos todos sentir a presença daqueles a cujos esforços devemos nosso desenvolvimento presente. E essa presença que se expressa de forma subjetiva estende-se para o futuro onde nos percebemos enquanto um eterno evoluir, que é sempre regido pela ordem natural.

Comte, quando do Catecismo Positivista, que seria efetivamente a própria prática da religião positiva, a religião da humanidade, temos uma explicação sua no Prefácio, que nos chama a atenção, em se considerando o Espiritismo, posteriormente Comte procura explicar porque didaticamente trabalha com perguntas e respostas, tendo como interlocutores a mulher e o sacerdote, os considerando como representação de segmentos significativos da sociedade, na medida em que representariam o poder moderador desta mesma sociedade. Vejamos o que nos diz Comte:

Apreciada sob um aspecto mais geral, esta instituição didática tende diretamente a caracterizar de modo profundo a religião correspondente; porquanto ela faz sobressair espontaneamente a natureza fundamental do regime positivo, o qual, destinado sobretudo a disciplinar sistematicamente todas as forças humanas, baseia-se principalmente no concurso contínuo do sentimento com a razão para regular a atividade. Ora, esta série de conversações representa sempre o coração e o espírito concertando-se religiosamente a fim de moralizarem o poder material a que o mundo real se acha necessariamente submetido. A mulher e o sacerdote constituem, de fato, os dois elementos essenciais do verdadeiro poder moderador, ao mesmo tempo doméstico e cívico. Organizando esta santa coligação social, cada elemento procede aqui de acordo

com sua genuína natureza: o coração propõe as questões que o espírito resolve. Assim a própria composição deste catecismo logo indica a principal concepção do positivismo: o homem pensando sob a inspiração da mulher, para fazer sempre concorrer a síntese com a simpatia, a fim de regularizar a sinergia (COMTE, 1978,p:127).

Comte demonstra os elementos da prática de sua *religião da humanidade*, na confecção do Catecismo Positivista, uma religião que se pautaria pela razão e pela ciência, com o objetivo primordial de estabelecer preceitos morais para a ordem e consequente progresso da humanidade, pois ordem e progresso também não deixam de demarcar o próprio processo evolutivo desta mesma humanidade. Religião sem teologia, melhor dizendo, religião cuja teologia seria substituída pela ciência e pela racionalidade que a ciência exige e busca.

O positivismo comteano possui, como pressuposto político, a moralidade e progresso moral como objetivo central do conhecimento e esforço humano. No positivismo comteano, considerando-o de forma resumida, teremos a Lei dos Três Estágios da existência humana, que caracterizam uma evolução: a) o estágio teológico, que envolve explicações do mundo em termos mágicos; b) estágio metafísico, que envolve explicações em termos de essências, de causas finais hipotéticas e, c) estágio positivo – onde tudo pode ser explicado por pesquisas científicas, consequentemente leis científicas, que organizariam de alguma forma neste estágio do desenvolvimento humano a própria ordem e o progresso. Vejamos o que nos diz Comte a esse respeito:

Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida o método metafísico, finalmente o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a segunda, seu estado fixo e definitivo; a terceira, unicamente destinada a servir de transição. No estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo. No estado metafísico, que no fundo nada mais é do que a simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste, então, em determinar para cada um uma entidade correspondente. Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação,

suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende cada vez mais a diminuir (COMTE, 1978,p:04).

Segundo Rubano e Moroz (2007), a concepção da lei dos três estados, ou dos três estágios, traz consigo toda uma concepção de história e podemos dizer de evolução histórica. É essencialmente um processo de evolução do espírito e também de evolução do conhecimento, sendo a partir deste processo de evolução que se colocariam as condições materiais, concretas e as próprias instituições sociais. Se considerarmos os três estados do conhecimento, podemos verificar que, enquanto evolutivos, não abrem espaço para rupturas, há então uma predeterminação da história. Um estágio histórico levaria ao outro até chegar-se ao estágio final. Vejamos novamente o que nos diz Comte:

Uma verdadeira natureza individual ou coletiva, é pois necessariamente impossível para as diversas escolas absolutas que ainda dominam, nenhuma delas tendo suficientemente tentado estabelecê-la. O espírito positivo, em virtude de sua natureza eminentemente relativa, é o único a poder representar convenientemente todas as grandes épocas históricas, como tantas fases determinadas duma mesma evolução fundamental, onde cada uma resulta da precedente e prepara a seguinte, segundo leis invariáveis que fixam sua participação especial na progressão comum, de maneira a sempre permitir, sem maior incoerência do que parcialidade, fazer exata justiça filosófica a qualquer sorte de cooperação. Apesar de esse incontestável privilégio da positividade racional dever, no início, parecer puramente especulativo, os verdadeiros pensadores nisso logo reconhecerão a primeira fonte necessária da ativa ascendência social reservada finalmente à nova filosofia. Porquanto se pode assegurar hoje que a doutrina que vier a explicar suficientemente o conjunto do passado obterá inevitavelmente, por causa dessa única prova, a presidência mental do futuro (COMTE,1978 p:71).

O que podemos observar em Comte, é um “aporte” numa noção de história enquanto predeterminação e também toda uma forma explicativa que contrária à transformação, à ruptura, estabelece a conservação do poder burguês vigente em sua época. A nova religião por ele proposta – a religião da humanidade, com uma nova moral seria o ápice de sua proposta de reforma da sociedade, na medida em que, não se podendo transformar e estabelecer rupturas com as estruturas vigentes no período, transforma-se a moral, estabelecem-se diretrizes para o agir humano no mundo, mas não o sujeito como agente transformador da sociedade, mas exerce-se todo um trabalho com a vida moral de indivíduos e grupos, através da religião que se torna ciência.

No positivismo comteano há a formulação da substituição da especulação racional dos filósofos por dados positivos da pesquisa científica. Comte é contrário à

filosofia pura, pois concebe uma coletânea de ciências que abrangeriam todo o saber e conhecimento humano. Para Comte a filosofia não se fazia necessária, pois pura especulação, mas sim sistematização e metodologia das ciências. O Espiritismo de Kardec nasce com a herança do Iluminismo e do Iluminismo francês, bem como do Positivismo comteano, primeiros traços de ser uma religião atrelada à modernidade. Kardec também propõe uma “nova” ordem moral e uma religião universal, que se expressa também por ser a nova ciência dos espíritos.

Em nossas pesquisas considerando-se o Catecismo Positivista de Comte e as concepções de Kardec acerca da nova religião, encontramos traços identitários que são inquestionáveis, que nos permitem afirmar ser o Espiritismo kardecista uma proposta religiosa diretamente relacionada com o Positivismo de Auguste Comte, pois a proposta é a mesma: uma religião universal, que se pauta por determinantes científicos e uma nova ordem social e moral, bem como a ideologia do progresso, traço característico típico da modernidade encontra-se presente em ambas as religiões. Vejamos agora o surgimento do Espiritismo no contexto do século XIX.

3.2.1. O surgimento do Espiritismo

Quando vamos nos referir ao surgimento do Espiritismo, devemos considerar ser a França um marco histórico no que tange às questões religiosas. Na França a relação religião e política foi mais intensamente vivida. Dizemos isso porque historicamente a França foi um palco intenso das guerras religiosas e as relações entre igreja e estado foram marcadas por intensas configurações e reconfigurações que não distanciavam o religioso, o espaço religioso do espaço político. No século XIX, temos em termos da sociedade e das relações de poder nela constantes uma reconfiguração do espaço do religioso e do político. É praticamente uma questão topológica, na qual o espaço religioso não é mais destinado ao coletivo, mas se reduz às instâncias, às demarcações dos espaços individuais. A sociedade francesa da época, vive intensamente este processo.

É na França, berço da Revolução de 1789, com os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade que a doutrina Espírita se originará no século XIX, enquanto resultado de todo um processo de intensa transformação social, cultural e política, onde a ciência assume papel significativo e onde a concepção mais racional do estar no mundo humano

estará de acordo com os ditames de todo um processo evolutivo e de radicais transformações em todas as esferas sociais. Os fenômenos religiosos não são imunes aos determinantes sociais, eles são reflexo destes mesmos determinantes. Afirmam Aubrée e Laplantine:

O espiritismo é uma resposta a uma situação de transformações inéditas (industriais, urbanas, demográficas, técnicas), onde tudo se rompe, se fende, de decompõe. Aos imigrantes dos campos que vão constituir o proletariado e o sub-proletariado das grandes cidades, fornece estruturas acolhedoras e humanas, criando novas irmandades, pequenos grupos que possibilitam recuperar a identidade perdida. Nessa época, o divórcio entre a Igreja e a classe operária cresce, e o movimento kardecista se beneficia incontestavelmente, dessa situação. Os sermões sobre o inferno, o diabo e as penas eternas também contribuem. A Igreja afasta-se da história. Ela não acompanha mais. Os verdadeiros santos são, de agora em diante, leigos (cientistas, poetas e militantes políticos) e as glórias nacionais. O racionalismo positivista do século XIX não pode mais integrar o religioso sob suas formas institucionais de outrora. É preciso seguir outros caminhos: a literatura, a ciência e a política (AUBRÉE E PLANTINE, 2009, p:110).

Na assertiva de Aubrée e Lanplatine, podemos verificar ser o Espiritismo uma resposta. E, isso é de fundamental importância para o compreendermos enquanto fenômeno religioso, porque o compreendendo enquanto RESPOSTA aos determinantes sociais, culturais, econômicos e políticos da época, poderemos compreender o seu caráter de novidade, de ineditismo como proposta religiosa, ao mesmo tempo percebermos que é toda uma proposta que vem aplacar as angústias do homem de seu tempo, demarcadas pela perda de identidade social, notadamente nos segmentos subalternos da população, para quem a Igreja já não trazia mais as respostas adequadas às novas circunstâncias vividas. São significativas as palavras de Léon Denis, quando afirma que :

A Ciência, com as suas invenções, atenuou essa imperfeição dos nossos órgãos. O telescópio descerrou ao nosso olhar os abismos do espaço; o microscópio revelou o infinitamente pequeno. A vida apareceu por toda a parte, no mundo dos infusórios como na superfície dos globos gigantes, que rolam na profundidade dos céus. A Física descobriu a transformação das forças, a radioatividade dos corpos e as leis que mantêm o seu equilíbrio universal; a Química deu a conhecer as combinações da substância. O vapor e a eletricidade vieram revolucionar a face do globo, facilitar as relações dos povos e as manifestações do pensamento, a fim de que a ideia irradie e se propague na esfera terrestre por todos os seus pontos. O espírito humano pôde mergulhar os olhos nessa grande Bíblia da Natureza, nesse livro divino que ultrapassa, em toda a sua majestade, as bíblias humanas. Aí leu ele, correntemente, as fórmulas e as leis que presidem às evoluções da vida, à marcha do Universo. Agora vem o estudo do mundo invisível completar essa magnífica ascensão do pensamento e da Ciência. O problema da outra vida ergue-se diante do espírito humano com um poder, uma autoridade, uma insistência, como nada, talvez, de semelhante se produziu jamais na História. Porque nunca se tinha visto, assim, um conjunto de fatos, de fenômenos a princípio considerados impossíveis, que não despertavam, no conceito da maioria de nossos contemporâneos, senão a antipatia e o sarcasmo, acabar impondo-se à atenção e ao

exame dos mais competentes e autorizados. Em meados do século transato, o homem, iludido por todas as teorias contraditórias, por todos os sistemas deficientes com que pretenderam nutrir-lhe o pensamento, deixava-se embalar pela dúvida: perdia cada vez mais a noção da vida futura. Foi então, que o mundo invisível veio ter com ele e o perseguiu até em sua própria casa. Por diversos meios, os mortos manifestaram-se aos vivos. As vozes do além-túmulo falaram. Os mistérios dos santuários orientais, os fenômenos ocultos da Idade Média, depois de longo silêncio, se renovaram e nasceu o Espiritismo (DENIS, 2004, p:140-141).

Léon Denis, em sua assertiva acerca do surgimento do Espiritismo, nos demonstra os elementos da proposta do Espiritismo, ao mesmo tempo em que é um relato dos progressos da ciência à época, que caracterizam ser o Espiritismo, repetimos, uma resposta às transformações que estavam a ocorrer e o Espiritismo somente poderia ter chegado neste mesmo contexto de desenvolvimento científico, antes ele não poderia ocorrer, demonstrando este fato que estamos tratando de uma proposta religiosa marcada pelas determinações históricas, onde os símbolos agora são antropomorfizados e onde as forças do Além possuem um corpo, uma voz, um rosto (Aubrée e Laplantine, 2009).

Para fim de esclarecimentos, devemos compreender, que as manifestações de caráter espírita, não ocorreram somente a partir do século XIX. Antes temos sensitivos que marcaram sua época, conforme nos demonstra Sir Arthur Conan Doyle, irlandês que escreveu a famosa História do Espiritismo. Este autor refere-se a três nomes que marcaram, cada um a sua época, as concepções acerca do Espiritismo, nos séculos XVIII e início do século XIX. Estes são: Emmanuel Von Swedenborg (1688-1772), teólogo, cientista, filósofo, físico, astrônomo, zoologista, anatomista sueco. Profundo estudioso da Bíblia. Afirmava que este mundo é um laboratório de almas, um campo de experiência, no qual o material refina o espiritual. Afirma também que nada perdemos com a morte. Suas obras principais são: “Céu e Inferno”, “A Nova Jerusalém” e, a “Arcana Coelestia” (Doyle, 2004). É considerado por muitos espíritas como o grande precursor do Espiritismo, das concepções espíritas do século XVIII. Dotado de uma mente brilhante, deixa sua marca nas concepções espíritas, que seriam também no século XIX, codificadas por Kardec.

Outro nome de grande influência, enquanto sensitivo no século XVIII e início do século XIX, foi Edward Irving (1792-1834). Escocês, pertence à mais pobre classe de trabalhadores braçais. Sua experiência com manifestações espíritas são de grande interesse para os estudiosos do Espiritismo e estudantes do psiquismo, uma vez que

ajuda o encurtamento da distância entre Swedenborg e Andrew Jackson Davis. Era Também profundo estudioso dos preceitos bíblicos, a par de sua pouca cultura (Doyle, 2004).

O fundamental nome, depois de Swedenborg, com relação ao estudo das experiências psíquicas e dos espíritos é Andrew Jackson Davis (1826-1910), norte-americano, estudou em profundidade o magnetismo animal, em voga nos séculos XVIII e início do século XIX, bem como o mesmerismo, estabelecido por Mesmer, que envolve a hipnotização, o encantamento e a magnetização. Era ministro religioso. Considerado o Profeta da Nova Revelação. Com sua grande sensibilidade aos fenômenos de manifestação dos espíritos estabelecia “diagnósticos médicos”. Descrevia como o corpo humano se torna transparente aos olhos espirituais, que pareciam funcionar do centro de sua testa. Cada órgão aparecia claramente e com uma radiação especial e peculiar, que se obscurecia em caso de doença. É considerado pelos espíritas como o pai fundador do Espiritismo, após codificado por Kardec. (Doyle, 2004). Podemos então verificar, considerando a influência destes homens com relação aos fenômenos espíritas que no século XVIII, estavam plantadas as sementes para a posterior codificação realizada por Kardec, no século XIX.

Na abordagem acerca do surgimento o Espiritismo aos moldes de Kardec, necessária se faz a abordagem acerca dos fenômenos das “mesas girantes”, que se iniciam na segunda metade do século XIX primeiramente nos Estados Unidos da América e depois se expandem praticamente por toda a Europa, tendo grande sucesso na França. Não podemos determinar ser um fenômeno absolutamente novo no contexto mesmo da vida humana. Sempre em função de nossa dificuldade de enfrentar a finitude enquanto seres humanos, houve uma busca da explicação da morte e o homem sempre objetivou explicações para esse fato através de inúmeras formas de se relacionar com o denominado mundo dos mortos, o mundo invisível.

Na segunda metade do século XIX, as mesas que falam, que fazem barulho chamam a atenção, principalmente nos países onde existe grande número de imigrantes. O que é em si mesmo um elemento muito significativo se considerarmos as diversidades culturais e miscigenação de culturas, nas formas explicativas das relações entre os vivos e os mortos. Afirmam Aubrée e Laplantine:

É claro que não é a primeira vez na história que os vivos conversam com os mortos, mas é a primeira vez que este diálogo se torna o fundamento de uma moral, de uma religião e de uma filosofia social. Pretende-se demonstrar, através dos métodos de experimentação que nunca nos separamos dos mortos e que aquilo que se considerava até então como fenômenos extraordinários e excepcionais são manifestações de leis da natureza que a ciência estaria finalmente pronta para explicar (Aubrée e Laplantine, 2009, p:21-Introdução).

É, então, na segunda metade do século XIX, com todos os avanços tecnológicos, sociais, culturais, econômicos e políticos que temos como num crescendo as experiências das mesas falantes e uma nova forma de explicar este fenômeno mais atinente ao campo científico e religioso. O desenvolvimento presente neste período como que “abre o caminho” para novas experiências e novas “comunicações”. Marca de uma época, marca de um tempo histórico, que determina as formas específicas de lidarmos com o extraordinário da vida que é a morte e o mundo dos mortos.

Como nos diz Arribas: *“Espectros rondavam a Europa, e dessa vez não era o espectro do comunismo. Mesas giravam e barulhos estranhos eram ouvidos por pessoas que se reuniam em sessões de entretenimento justamente para ver o espetáculo. Uma onda de novidades extra-cotidianas pairavam na Europa do século XIX, sobretudo em terras francesas (ARRIBAS, 2010,p:27).”*

Estava aberto o campo para o surgimento de uma nova visão e compreensão do denominado mundo invisível. Primeiro, por puro entretenimento, mas na medida em que iam se agudizando as experiências, as práticas, cada vez mais entendemos que deixavam as experiências das mesas “falantes”, de serem simples entretenimento e tornando-se paulatinamente fenômenos que deveriam ser efetivamente pesquisados no campo científico.

Acreditamos que se pode dizer que todo um contexto de encurtamento das distâncias, pelo progresso tecnológico e científico de então, internalizado por indivíduos e grupos, instauraram também novas necessidades de comunicação, pois os fenômenos das mesas girantes não podem deixar de ser compreendidos como forma de comunicação de caráter generalizado. É no âmbito comunicacional que devemos compreender este tipo de fenômeno. Há a constituição de novas subjetividades e novas formas de sociabilidades e este tipo de fenômeno possuía efetivamente força agregadora. Comunicar-se com os mortos seria mais um sinal do progresso da época,

seria mais um sinal e consequência de todo um processo de expansão, que a ciência deveria também explicar. Afirmam Aubrée e Laplantine o seguinte:

Estamos, portanto, desde os primórdios do que vai ser o Espiritismo, diante de um fenômeno de comunicação generalizada, entre vivos e mortos, passado e presente, Europa e América, numa população de imigrados, isto é, cuja maioria dos mortos ficou do outro lado do Atlântico e com os quais se poderá dialogar daqui para a frente (AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009, p:30).

Este é um dado importantíssimo salientado pelos autores em referência, na medida em que podemos detectar elementos do contexto social envolvente, que a partir dos imigrados, permitiu, de alguma forma, um resgate e vínculo com elementos culturais de seu país de origem e mais propriamente do continente europeu. Abre-se, então, toda a possibilidade do encurtamento das distâncias, repetimos, entre Europa e América, de acordo com os determinantes do período e, resgatando a indivíduos e grupos uma forma de manutenção de suas identidades sociais e culturais em terras estranhas. Para Aubrée e Laplantine:

O Espiritismo origina-se de um movimento americano (o “modern spiritualism”), nascido em 1847, numa pequena cidade do estado de Nova York no noroeste dos Estados Unidos. Em poucos anos, conta com milhões de adeptos nos Estados Unidos. Envia missões à Europa, primeiro à Inglaterra, depois à Alemanha e à França. E o lionês Allan Kardec transforma o que não passava de jogo de sociedade em sistema doutrinal, cujo eixo é a reencarnação e o progresso social, ou mais precisamente, o progresso através da reencarnação (Aubré e Laplantine, 2009, p: 22).

Cabe salientar que o contexto, que a estrutura vigente na época, além de estabelecer novas formas de subjetividades e sociabilidades, como dissemos anteriormente, também gerava novas formas de religiosidade, mais mística, novas percepções espiritualistas, que andavam juntas com o desenvolvimento da ciência e com o surgimento e desenvolvimento do positivismo de Augusto Comte (Arribas, 2010).

Na França, Kardec – Hippolyte Léon Denizard Rivail, pedagogo conceituado e formado numa mentalidade positivista, que priorizava a objetividade dos fatos, bem como o método científico – observação, experimentação e teoria, respeitado no mundo dos letrados da sociedade francesa, encontrava-se praticamente entre dois mundos – o mundo do desenvolvimento da ciência, com pressupostos evolucionistas e o mundo da espiritualidade, como característica de uma nova forma de religiosidade. Kardec será o codificador da doutrina espírita, propondo um corpo teórico filosófico-religioso e científico, que parte dos pressupostos da imortalidade da alma, da pluralidade das vidas e da própria existência de Deus, bem como da reencarnação (Arribas,2010), a qual da

mesma forma estabelece nova forma de conduta na vida, uma moral e uma doutrina e talvez seja por isso o Espiritismo se denomina enquanto – filosofia, ciência e religião.

Podemos considerar Denizard Hippolyte Léon Rivail, nascido em 3 de outubro de 1804, no contexto de uma família de juristas de Lyon, um burguês liberal, o que no século XIX, significa dizermos anticlerical, em oposição clara ao poder estabelecido pelos jesuítas. Incorpora os ideais da Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que tem por objetivo a transformação da sociedade de seu tempo, de forma distinta da política. Objetivava o encontro de uma transformação social, por novos caminhos, por novas diretrizes, na medida em que, enquanto positivista, também via na sociedade de seu tempo marcas da desordem e de sofrimento gerados pela desigualdade social. Objetivava essencialmente mudar o mundo considerando a técnica e a educação, pois, enquanto pedagogo acreditava na educação como força motriz do estabelecimento de um novo ser, que, por conseqüência, estabeleceria uma nova ordem social e moral mais igualitária e desenvolvida. Afirmam Aubrée e Laplantine:

Burgues liberal, o que nesta época significa anticlerical, em oposição ao “poder dos jesuítas”, endossa inteiramente o ideal de liberdade, igualdade e fraternidade. Além disso, pertence à geração dos socialistas utópicos, decepcionados com os fracassos da revolução de 1848 e que buscavam transformar a sociedade por meios distintos da luta política. Para criar uma nova sociedade é preciso, na sua opinião, moldar uma nova criança. E para tal, é preciso ter confiança na ciência. Reformador resolutamente otimista, herdeiro das idéias progressistas do século XVIII que busca mudar o mundo, apoiando-se nas descobertas da técnica e da educação, situa-se no espectro do positivismo e do evolucionismo de seu tempo. O futuro fundador da doutrina espírita afirma nesta época que aquele que estudar as ciências “rirá da credulidade supersticiosa dos ignorantes... Não acreditará mais em fantasmas e assombrações. Não confundirá mais fogos fátuos com espíritos (AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009, p: 40).

Nossos autores de referência, estabelecem um “diagnóstico” preciso do codificador do Espiritismo e demonstram o que dissemos anteriormente, estarmos diante de um homem de seu tempo, que sentia as angústias e ânsias deste mesmo tempo e buscava fora do campo político novas formas de transformação do social, através dos pressupostos de uma nova ordem moral, que não poderia, em hipótese alguma, abster-se das determinações de caráter científico. Cremos que na própria personalidade individual e social do codificador do Espiritismo, podemos encontrar os alicerces da doutrina espírita, bem como a construção de toda uma prática discursiva e não discursiva, pautadas no estabelecimento de uma nova ordem notadamente moral, que não se abstém da ciência, mas envolve fundamentalmente uma reeducação em termos individuais e

uma nova visão de mundo para fazer frente aos determinantes de uma época histórica, o século XIX.(Aubrée e Laplantine, 2009).

A passagem de Denizard Hippolite Léon Rivail, para Alan Kardec, do essencialmente pedagogo para o espírita, se realiza sob a égide da reencarnação. Sua crença de ter vivido numa outra existência na Gália, o convence da tarefa de codificar a ciência do espírito – o Espiritismo- doutrina moral e científica, que é revelada pelos próprios espíritos. Kardec percebia como sua própria “missão” na face da terra. Kardec falece em dezembro de 1865, deixando inúmeros seguidores, muitos dos quais pertencentes ao campo científico e fiéis que professarão o Espiritismo, como nova forma de religiosidade, inclusive no Brasil, a partir dos anos de 1860. Salientamos com Arribas (2010) que todas as ideias não fogem aos determinantes de uma época, filiam-se à história, filiam-se às ocorrências que são motivadas historicamente. Não há religião e nem preceito moral que possa fugir das determinações de seu contexto, pois as estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais estabelecem novas formas de concepção religiosa, novas religiosidades e novas subjetividades, repetimos.

Allan Kardec, no Livro dos Espíritos, publicado em 18 de abril de 1857, primeira obra da codificação, estabelece o fenômeno que deu origem à doutrina espírita, afirma o seguinte:

O primeiro fato observado foi a movimentação de objetos diversos. Designam vulgarmente pelo nome de mesas girantes ou dança das mesas. Este fenômeno, que parece ter sido notado primeiramente na América, ou, melhor, que se repetiu nesse país, porquanto a História prova que ele remonta à mais alta antiguidade, se produziu rodeado de circunstâncias estranhas, tais como ruídos insólitos, pancadas sem nenhuma causa ostensiva. Em seguida, propagou-se rapidamente pela Europa e pelas outras partes do mundo. A princípio quase que só encontrou incredulidade, porém, ao cabo de pouco tempo, a multiplicidade das experiências não mais permitiu que lhe pusessem em dúvida a realidade (KARDEC, 2008,p:20).

Então, o “modern spiritualism” foi a força motriz do advento da doutrina espírita. Não há dúvidas neste aspecto. O que devemos considerar, com relação ao advento do Espiritismo, é que, no contexto da sociedade moderna, com todo o seu desenvolvimento e também com todas as suas incongruências, angústias e contradições, ordem e desordem que toda a ruptura encerra, necessário se fazia a “criação” de uma religião que estivesse de acordo com o seu tempo, com os seus códigos de conduta de vida, com suas normas éticas. Neste sentido, o Espiritismo é uma religião que traduz o espírito de seu tempo – filosofia, ciência e religião.

Quando dizemos que o Espiritismo é uma religião de seu tempo, convém retomarmos aqui o problema da teodiceia, mencionado por Weber em sua Sociologia da Religião: “*como se poderá conciliar o enorme incremento do poder de um tal deus com a realidade da imperfeição do mundo, que ele mesmo criou e governa?*” (WEBER, 2006, p:184)”. Esta nos parece uma questão fundamental para pensarmos o Espiritismo, pois considerando Weber, a solução deste problema da teodiceia na modernidade está justamente na obtenção de uma compensação futura neste mundo. Aqui se coloca a questão do “além”, que é a força motriz da evolução da magia para a crença nas almas, conforme nos diz Weber. E Kardec, em sua obra anteriormente citada a inicia esclarecendo justamente o conceito de alma.

O século XIX, enquanto ruptura, é também um século demarcado por muitas instabilidades e inseguranças, enfim, este mundo não é perfeito e, portanto, não pode ser criação de um Deus de Amor e de Justiça, então concebemos que o Espiritismo vem dar uma resposta à questão da teodiceia que se coloca neste momento histórico, que é sempre um evento que demarca a historicidade humana. Não há mais espaço para a magia, pelo próprio avanço científico e pela racionalidade que se coloca na modernidade. A solução? O “além”, um outro mundo neste mesmo mundo. Seguindo-se Weber, podemos perceber que também há resquícios do messianismo no Espiritismo.

Este “além”, acima referido, é habitado por espíritos, o espírito dos mortos. Vejamos o que nos diz Weber, acerca da crença nos espíritos:

O “espírito” não é, para já, nem alma, nem demônio, nem muito menos deus, mas aquela coisa indeterminada, concebida como material e, não obstante, invisível, como impessoal e, contudo dotada de uma espécie de vontade, que proporciona ao ente concreto a sua eficácia específica. Esse algo indefinido pode penetrar num ser determinado e também pode, de algum modo, tornar a sair dele – do instrumento, que se torna inutilizável, do feiticeiro, cujo carisma falha – para o nada ou para se meter numa outra pessoa ou num outro objeto (WEBER, 2006,p: 43).

Ou ainda:

Não parece demonstrável que as condições econômicas gerais sejam condição prévia para a evolução que leva à crença nos espíritos. O que mais favorece esta, como toda a abstração neste campo é o fato de os carismas “mágicos” só serem possuídos por pessoas especialmente qualificadas, tornando-se, por isso mesmo, a base mais antiga de todas as “profissões”, a de feiticeiro profissional. O mágico é o homem permanentemente qualificado em termos carismáticos, por oposição ao homem vulgar, ao “leigo” no sentido mágico do termo. Nomeadamente, porque reivindicou para si, como objeto de um “empreendimento”, o estado que, especificamente, representa ou proporciona o carisma: o êxtase (WEBER,2006,p:43).

Considerando-se os dizeres de Weber, podemos dizer e ousando afirmar que há no Espiritismo elementos do pré – moderno, **ressignificados**, de acordo com o contexto vigente à época. O médium seria então o antigo feiticeiro profissional, mencionado por Weber? Parece que sim, só que o “feiticeiro moderno” deve ter no estudo e no desenvolvimento cultural a sua fundamentação para o exercício de sua prática, uma vez que o Espiritismo surge essencialmente no meio de uma elite de letrados, tanto na França como no Brasil, conforme veremos.

O Espiritismo, então realiza uma readaptação de elementos pré-modernos para se adequar enquanto nova ciência – a ciência dos espíritos, às múltiplas determinações da sociedade francesa do século XIX. Este nos parece ser um ponto essencial para a compreensão do Espiritismo e seu próprio ponto de partida. A partir dos fenômenos das “mesas girantes, das mesas dançantes”, há, por parte de Kardec, uma “reescrita” de elementos pertencentes à magia, reorganizados dentro de uma lógica marcadamente positivista e dentro dos pressupostos de uma metodologia científica. Isso pode-se verificar na forma como Kardec minuciosamente no Livro dos Espíritos, codifica o Espiritismo. Podemos dizer que os fenômenos sempre existiram, que é da Antiguidade, conforme nos diz o próprio Kardec, a presença destes fenômenos, mas o que era necessário fazer era reconfigurá-los para as próprias necessidades de crença de indivíduos e grupos do século XIX, da modernidade, bem como era necessário o estabelecimento de uma nova base para as condutas de vida dos homens deste período histórico.

Kardec, no *Evangelho Segundo o Espiritismo* edição de 1972, afirma que “*A Ciência e a Religião*” são as duas alavancas da inteligência humana: uma revela as leis do mundo material e a outra do mundo moral, tendo, uma e outra o mesmo princípio: Deus, razão porque não podem contradizer-se (p:53)”. Pode-se verificar na assertiva de Kardec o caráter científico-filosófico evolucionista, também presente no positivismo de Augusto Comte. Neste sentido, a doutrina espírita produziu em seu tempo um discurso racionalista como representação social estruturante de uma plausibilidade do mundo e da vida, a ser internalizada por seus fiéis, estabelecendo padrões comportamentais e os repertórios de ações individuais e coletivas como consequência das transformações objetivas da realidade concreta e do campo religioso francês do século XIX, ou seja, no contexto mesmo da modernidade, repetimos.

De certa forma, podemos dizer e devemos considerar o fato de que o Espiritismo de Kardec trabalha fundamentalmente com ressignificações do conhecimento científico, filosófico e religioso que lhe permitem estabelecer em sua forma de apresentar a fé cristã, elementos característicos típicos que se coadunam com o projeto da modernidade, na forma de “ver” o tempo – que se expressa de forma linear enquanto um “destino” a reger a vida dos homens, a concepção da reencarnação a isso diz respeito; com relação à orientação de caráter temporal das condutas, a questão do futuro encontra-se intimamente ligada à noção de evolução moral e de progresso; a relação com o transcendente encontra-se relacionada com o predomínio da razão, que entendemos não se caracterizar pelo desencantamento do mundo aos moldes de Weber, mas pelo reencantamento deste mesmo mundo pela presença de elementos mágicos na própria concepção da existência dos Espíritos, sendo essa uma ressignificação que Kardec realiza, considerando as angústias do homem de seu tempo.

Entendemos haver no Espiritismo o processo de reencantamento, pois, há a junção como dissemos anteriormente, de elementos pré-modernos – mágicos, principalmente na ritualística dos passes, com a imposição das mãos que eram já realizados na Antiguidade. Esta nos parece a forma encontrada para fazer frente às próprias angústias que marcam o século XIX, na medida em que se trata de uma forma de ruptura com as verdades pré-estabelecidas que caracterizam este século; com relação ao que Gadea (2007) denomina de caminho da felicidade, há também na modernidade uma concepção de caráter eminentemente disciplinário e o Espiritismo kardecista reflete este aspecto em sua doutrina na medida em que ordem e hierarquia são elementos fundamentais no seu contexto. No próprio contexto do mundo dos Espíritos, há todo um processo hierárquico que podemos dizer até mesmo de distribuição de funções, aos moldes da sociedade em sua realidade objetiva, hierarquização esta sempre necessária à manutenção da ordem e do progresso segundo os ditames da doutrina espírita kardecista; se considerarmos a relação que se estabelece mundo-pessoa, vamos encontrar na modernidade a própria priorização do sujeito universal, da universalidade. Já dissemos anteriormente que o Espiritismo se propõe ser uma religião universal.

3.2.2. O Livro dos Espíritos

O Livro dos Espíritos é marcadamente didático. Constitui-se de perguntas e respostas que parecem vir num crescendo de “dificuldades”. Parte-se do mais elementar para, aos poucos, atingir o mais complexo, dentro de uma lógica didática positivista. Pode-se observar este aspecto desde o início do livro, cuja primeira pergunta é: “Que é Deus?”, na abordagem de Deus e o Infinito. Kardec interpreta de forma minuciosa a mensagem dos espíritos. Não teve em nenhum momento de sua vida a pretensão de ser o Pai Fundador do Espiritismo, mas que objetivou dar ao Espiritismo uma formulação didática e lógica, bem como científica e moral, que era “*perfeitamente adequada às angústias e às aspirações de uma parte da população francesa do Segundo Império*” (Aubrée e Laplantine, 2009, p:45). Podemos dizer que a codificação da doutrina espírita, a partir de Kardec, envolve a adaptação de uma prática discursiva e não discursiva aos determinantes da racionalidade presente na modernidade, alicerçada na educação, na moral e na metodologia científica.

Kardec, tomado pela sua pedagogia, aos vinte e quatro anos de idade, escreveu para o governo francês um Plano para a educação pública. Foi um seguidor de Pestalozzi, cuja pedagogia estabelecia que a criança deveria aprender a partir de sua própria experiência e que defendia que a educação não deveria se dar em termos de uma catequese, mas sim o aluno ser em sua criatividade o agente de seu próprio saber. Kardec foi muito influenciado por Pestalozzi e buscou trabalhar a Ciência do Espírito, o Espiritismo em termos da pedagogia que professava, buscando esclarecer detalhadamente os conceitos presentes nesta nova ciência.

O Livro dos Espíritos que, segundo Kardec, lhe foi ditado pelos próprios espíritos, em sua narrativa, busca compatibilizar ciência, religião e filosofia. Ciência, porque tem por base o próprio método científico, religião porque se alicerça em determinantes da crença e filosofia, porque responde à questão da morte, a mais intensa das dores humanas, dentro dos pressupostos de que a educação, através dos espíritos, estabeleceria uma nova ordem moral para o homem, baseada essencialmente numa percepção evolucionista que era marcante à época, com fortes elementos da ideologia do progresso individual e social.

No primeiro capítulo – De Deus, encontramos essencialmente pressupostos teológicos, envolvendo os determinantes de uma “inteligência superior”, que

ultrapassaria a inteligência humana. Aqui, cremos que não encontramos determinantes de caráter científico, mas essencialmente religiosos e o religioso, em muitos sentidos se torna avesso à ciência, na medida em que o universo religioso de representações sociais, não se encontra livre de dogmatismos: “*Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas.*” Esta frase, encontra-se na página 65 do Livro dos Espíritos. É assim que se iniciam as perguntas e respostas do referido Livro. Ora, o aspecto eminentemente religioso encontra-se colocado como a primeira afirmação da pergunta: Que é Deus? E, dita todos as demais perguntas e respostas do capítulo. Aos poucos, vão sendo colocadas questões que envolvem o infinito e a questão da matéria. Há algo que concebemos como “nublado”, para quem se propõe a ciência do espírito. O espírito encontra-se pleno de concepção do divino, da inteligência superior a inteligência humana e, apresenta-se como uma forma de mesclar elementos concretos e elementos de caráter abstrato, como por exemplo, o homem enquanto parte da Divindade.

Kardec marca o caráter religioso de sua proposta. Uma religião que não se abstém de abordar elementos da ciência, ou pesquisados pela ciência, mas essencialmente uma religião, inclusive com os elementos dogmáticos atinentes a toda e qualquer religião. Deus não é cabível de discussão, Ele é a fonte primária de todas as coisas, para os que crêem. Não se abrem então novas possibilidades, pois essa seria a Verdade, ditada pelos espíritos a Kardec. Esse é o ponto de partida em que vemos que o Espiritismo não deixa de conceber os avanços científicos, como ao gosto da época, e nem poderia ser de outra forma. Mas é essencialmente uma proposta religiosa para a evolução moral e social do homem. Aqui é que gostaríamos de salientar que a proposta da Ciência do Espírito é uma proposta religiosa, que trabalha as constatações científicas, com seus avanços através dos ditames religiosos, como “obra” de uma Inteligência Superior. Claro que o Livro dos Espíritos foi um marco na sociedade francesa, porque, até então, tínhamos a religião com a sua proposta contrária à ciência, pois eram “forças” diametralmente opostas. O Livro dos Espíritos não nega a ciência e seus avanços à época, incorpora-os em sua mensagem religiosa. Isso é um marco para a época, pois foge também aos ditames eclesiásticos. Esta postura kardequiana se manifesta enquanto a postura de muitos intelectuais franceses no que tange à concepção do universo religioso de representações.

Com o desenvolvimento da ciência, se fazia necessário para os intelectuais franceses e, de acordo com o processo de secularização em curso, característica da modernidade, uma nova concepção dos fenômenos religiosos, alicerçados notadamente no método experimental, pois quanto mais uma religião se quer doutrinária, mais forte será sua inclinação para a racionalidade (Filipe, 2006). Cabe salientar ainda, que eram frequentes os “estudos” acerca da metempsicose, muito em voga nos meios científicos e intelectuais franceses. Há que se considerar a assertiva de Filipe, quando da Apresentação do livro *Sociologia das Religiões* de Weber, para a edição portuguesa:

Todavia, as “religiões do livro”, quanto mais literárias se tornam, tanto mais promovem o pensamento laico e racional liberto dos padres. O que não só produz sempre novos profetas, místicos e sectários inimigos do clero, mas também cétricos e filósofos, que recusam a fé e se lhe opõem. A religião, por sua vez, reage com uma nova exposição racional do seu ponto de vista, mas nem assim consegue eliminar a oposição à cosmovisão que o conhecimento racional faculta. Resta então à religião de salvação defender-se contra a auto-suficiência agressiva do intelecto, reivindicando que o seu próprio conhecimento se efetuará numa outra esfera e seria assim, inteiramente heterogêneo do conhecimento intelectual. A religião não dispensaria um saber intelectual último sobre o ente ou sobre o domínio normativo, mas tão-só uma tomada de posição última acerca do mundo, em virtude de uma captação imediata do seu “sentido” numa perspectiva prática: a compreensão do sentido do mundo e da existência própria (FILIPE, 2006, p:29).

O Livro dos Espíritos, enquanto expressão doutrinária, é justamente a reação religiosa que nos coloca Filipe em sua assertiva acima, no meio francês de então, pois encontra-se circunscrito no campo do saber intelectual sobre o ente e também sobre o domínio do normativo. Podemos ousar dizer que se expressa enquanto uma forma prática da compreensão do sentido do mundo e na determinação de condutas de vida. O fato dele ser escrito em termos de uma linguagem monocorde, revela o seu próprio caráter prático.

Na modernidade, temos uma reconfiguração do religioso pelo próprio progresso científico. O avanço científico como que retirou elementos dogmáticos eclesiais e fica bem demarcada a separação entre ciência e religião. O Livro dos Espíritos, é uma obra religiosa por excelência que atende às necessidades de uma época, que se marca pela comunicação e pelo encurtamento das distâncias. Como não também estabelecer o encurtamento da distância entre o Céu e a Terra? Entre o homem e Deus? Não havia mais possibilidade, condição de possibilidade de manter-se o homem afastado dos progressos de seu tempo, era necessário criar-se uma religião que incorporasse as marcas ditadas pela história e pela historicidade humana. Kardec realiza uma adequação

em sua narrativa às angústias e às próprias aspirações de um segmento significativo da população francesa, marcadamente no Segundo Império (Aubrée e Laplantine, 2009).

Na narrativa Espírita kardecista, retira-se a posse do sagrado de parte dos indivíduos a frente de uma dada instituição religiosa, notadamente o Catolicismo, considerando-se os sacramentos. Agora é uma questão individual. O homem lida com os espíritos que o guiam e também podem fazê-lo sofrer. É de relação direta com o sagrado que estamos falando. Não é mais necessária a interferência de um indivíduo que possui a posse do sagrado. O indivíduo pode agora conectar-se com o sagrado por sua livre e espontânea vontade, pois é dotado de livre-arbítrio. Na página 447 do Livro dos Espíritos consta o seguinte:

A questão do livre-arbítrio pode-se resumir assim: O homem não é fatalmente levado ao mal; os atos que pratica não foram previamente determinados, os crimes que comete não resultam de uma sentença do destino. Ele pode, por prova e por expiação, escolher uma existência em que seja arrastado ao crime, quer pelo meio onde se ache colocado, quer pelas suas circunstâncias que sobrevenham, mas será sempre livre de agir ou não agir. Assim, o livre-arbítrio existe para ele, quando no estado de Espírito, ao fazer a escolha da existência e das provas e, como encarnado, na faculdade de ceder ou de resistir aos arrastamentos a que todos nos temos voluntariamente submetido. Cabe a educação combater essas más tendências (KARDEC, 2008 p:447).

A concepção de que o homem não é mau, ou levado ao mau, é uma concepção rousseana e Kardec não nega em sua história o caráter Iluminista, se assim podemos dizer de toda a sua pedagogia e concepção religiosa. Dizeres dos espíritos, ou do espírito de época incorporado por Denizard, depois Kardec, homem de seu tempo? São significativas as palavras de Arribas quando aponta que:

O Iluminismo, nesse sentido, havia assumido sua feição intelectual mais vigorosa nesta nação (França), influenciando os diversos sistemas de pensamento nela desenvolvidos; daí a asserção de ser o Espiritismo seu herdeiro direto. Mas, se assim é, ou seja, se o Espiritismo é herdeiro direto do Iluminismo, ele somente o é por intermédio, ou melhor, pela atuação e pelo trabalho de um, digamos, “iluminista-tardio”. Desse modo, em vez de tratar o Espiritismo em si como uma teoria nascida a partir e/ou no meio de tantas outras, uma análise rearticulada do ponto de vista do agente, de suas relações e de suas práticas evitaria tomar as atividades levadas a cabo por Hippolyte Léon Denizard Rivail, isto é, Allan Kardec, como simples mecânica de um contexto. A prática da construção da teoria espírita desenvolver-se-ia, portanto, na lógica das interações sociais e dela derivaria seus cálculos, estratégias e previsões. Essa lógica envolveria a ativação de repertórios simbólicos disponíveis e dispostos na trajetória singular de Allan Kardec. Por isso, os recursos a partir dos quais Kardec interpretou a situação eram assim coletivos, mas foram selecionados por ele segundo seu cabedal e de acordo com seus próprios capitais (ARRIBAS, 2010, p:35).

Toda a formação cultural e intelectual de Kardec, e seu próprio meio social, lhe possibilitaram a sensibilidade intelectual de “escuta” das questões de seu tempo e das interações sociais que se constituíam à época, bem como em função destas novas

interações e constituição de subjetividades, realiza uma “leitura” das novas necessidades de uma explicação plausível do mundo para os agentes sociais de então.

São significativas as palavras de Lewgoy, quando afirma que:

Allan Kardec, o criador do Espiritismo, encarnou como poucos o ideal racionalista do século XIX, quando a ciência, a filosofia da história e o determinismo passaram a tomar o lugar do evolucionismo subjetivo na imaginação moral. Como se depreende do *Livro dos Espíritos*, muito da sua figura tem a ver com a austeridade burguesa da época; e seu ideal de ciência experimental aplicado à religião, é profundamente marcado pelo positivismo: a importância transcendental do método, a ontologia naturalista, a unidade da verdade garantida através da concordância intersubjetiva dos experimentos, a exposição didática das respostas. Neste primeiro sentido, Kardec foi um homem das Luzes, que criou uma religião altamente relacionada com os ideais de sua época: a laicidade, o progresso e o espírito científico, tendo atraído cientistas e literatos. Nesse sentido o Espiritismo anunciava-se como uma *religião natural*, o que originou uma tensa e não resolvida relação entre demonstração experimental e revelação, que significa que seu prestígio era dependente da simpatia da comunidade intelectual pelo fenômeno (LEWGOY, 2008, p:84).

Na assertiva de Lewgoy (2008), e considerando o Livro dos Espíritos, toda sua narrativa se expressa enquanto busca de adaptação do religioso com o científico, demonstração do experimental e revelação. Ocorre que o experimental propalado pela ciência não se coaduna com a revelação, instaurando-se a tensão de que nos fala Lewgoy, assim o que mais acaba por demarcar o Livro dos Espíritos é o seu caráter de revelação, ou melhor dizendo, o seu caráter religioso, havendo por parte de Kardec uma tentativa, em nosso entendimento infrutífera, de juntar ciência e religião, por isso toda a sua dependência da comunidade intelectual da época, na medida em que são sempre os intelectuais que numa dada sociedade ratificam determinadas narrativas ou as originam. Também devemos compreender que o Espiritismo tem como objeto o religioso e o científico como seu método, isso se encontra presente no Livro dos Espíritos, mas o que é importante é o fato de que na medida em que se faz a leitura do referido livro o objeto transcende ao método e este acaba por ficar secundarizado no contexto da obra, vindo à tona o caráter de ser o Espiritismo – a Terceira Revelação. A Ciência dos Espíritos cede lugar à religião, com tudo que lhe é atinente. É o próprio Kardec, no Livro dos Espíritos que nos permite ter esta compreensão, quando diz que:

A ciência, propriamente dita, é pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter. O Espiritismo é o resultado de uma convicção pessoal, que os sábios, como indivíduos, podem adquirir, abstração feita da qualidade de sábios. Pretender deferir a questão à Ciência equivaleria a querer que a existência ou não da alma fosse decidida por uma assembleia de físicos ou se astrônomos. Com efeito, o Espiritismo está todo na existência da alma e no seu estado

depois da morte. Ora, é soberanamente ilógico imaginar-se que um homem deva ser grande psicologista, porque é eminente matemático ou notável anatomista. Dissecando o corpo humano, o anatomista procura a alma e, porque não a encontra, debaixo do seu escalpelo, como encontra um nervo, ou porque não a vê evolar-se como um gás, conclui que ela não existe, colocado num ponto de vista exclusivamente material. Segue-se que tenha razão contra a opinião universal? Não. Vedes, portanto, que o Espiritismo não é da alçada da Ciência (KARDEC, 2008, p:36- Introdução).

Com o desenvolvimento da ciência e as contradições pelo progresso tecnológico e científico de então, a morte, mais uma vez historicamente necessita ser explicada, racionalizada. É a questão filosófica que se impõe. A explicação de que ela significa o renascer para uma nova vida, pareceu atender as necessidades explicativas e de plausibilidade dos indivíduos e grupos. Daí se pode depreender mais um ponto do sucesso do Espiritismo e do Livro dos Espíritos. São significativas as palavras de Aubréé e Laplantine, quando apontam que:

Não são apenas os valores de justiça social, igualdade e liberdade que o Espiritismo permite articular numa síntese inédita, mas também os valores de evolução e de progresso. Ora, todos esses valores fundamentam-se na reencarnação- a francesa, não a budista- à qual se referem tantos homens e mulheres do século XIX. Em outras palavras, é o Espiritismo que esclarece datalhadamente o vínculo entre uma ação social totalmente progressista e o diálogo com os mortos. E, sem dúvida, uma das razões do sucesso de Allan Kardec é o fato de ter popularizado essa idéia e tê-la colocado ao alcance e ao serviço de todos. Foi o primeiro a falar abertamente e sem rodeios sobre a reencarnação. Da reencarnação e do progresso. Do progresso pela reencarnação, ou melhor, graças a reencarnação. Pois a regressão não existe. A sociedade não retrocede jamais (AUBRÉE E LAPLANTINE, 2009, p:89).

A assertiva acima demonstra o ineditismo do Espiritismo em sua época, pois abordar a reencarnação como progresso era absolutamente novo para este período histórico no meio francês de então, envolvendo inclusive uma proposta evolucionista, retirando dos mortos as superstições que até então lhe eram atinentes. Sem dúvida alguma, isso se constitui num elemento que demarca o sucesso do Espiritismo e sua adequação às necessidades de uma época histórica, pois as representações simbólicas religiosas estão sempre contidas num dado contexto e dão sentido a esse mesmo contexto.

A questão da morte é sempre uma questão essencial em termos das representações simbólicas-religiosas. Na modernidade, com a ciência, com a ideologia do progresso, com o positivismo e com o evolucionismo, bem como com avanços culturais e sociais, e também com as contradições e guerras que marcam de forma indelével o século XIX, ela precisava ser reformulada, ressignificada, não mais enquanto instância última da existência, evidentemente sem a negação do fim da

matéria, mas ressignificada no sentido de que existe um outro mundo que se traduz em uma nova forma de vida, mais igualitária, sem que sejam desconsideradas as instâncias e hierarquias presentes na sociedade dos vivos de então. Kardec, no Livro dos Espíritos, explica toda a hierarquia do mundo espiritual, que se pauta, de certa forma, pelo processo de hierarquização que marca o positivismo da época. Afirmam Aubrée e Laplantine: “*Em todo o século XIX, um verdadeiro culto aos mortos é restaurado, ao qual cada um dará uma formulação moderna, isto é, positiva ou mais exatamente positivista* (Aubrée e Laplantine, 2009, p:90).” Este movimento no contexto da sociedade francesa foi instaurado primeiramente por Augusto Comte. Sua afirmação de que “*os vivos estão cada vez mais governados pelos mortos*”, foi incorporada por Kardec, ou seja, o iniciador do positivismo e o codificador do Espiritismo, dizem praticamente a mesma coisa e os mortos passam a ser ouvidos e saem do seu “espaço” das crenças infundadas.

O sentido para a morte, estabelecido através de uma doutrina reencarnacionista, bem como o sentido para os sofrimentos na vida, na medida em que o ato de viver no Espiritismo é um ato mesmo de “resgate”, “desenvolvimento”, e de “evolução”, entendemos que apresenta uma contradição na proposta constante no Livro dos Espíritos em sua narrativa e na proposta do próprio Espiritismo enquanto transformação moral e social. É conservador.

Se os homens estão vivendo na terra para o resgate e aprimoramento de suas imperfeições, notadamente em termos individuais, os sofrimentos permanecem aqui como elementos pedagógicos da vida. Isso é um traço característico típico do Cristianismo, marcadamente professado pelo Catolicismo. Dizemos que é conservador na medida em que origina uma conduta de aceitação do sofrimento vivido. De outra parte sendo a terra um meio de expiação dos males e de resgates para uma vida futura no mundo invisível, que Kardec considera mais real do que o mundo material, que transformações pode haver em termos eminentemente sociais, que poderiam pôr fim às contradições presentes à época? A lógica que perpassa a leitura do Livro dos Espíritos, nos parece, em muitos momentos ser a lógica da aceitação, resultando numa eminente proposta de ação conservadora no mundo.

Consideramos que deve ser compreendido que o nascimento de uma religião, de uma doutrina, obedece a marcas de uma determinada época, de acordo com as angústias presentes sempre em dado contexto histórico. Não há a negação das mensagens religiosas anteriores, mas suas devidas readequações, como o realiza Kardec, considerando-se os elementos pré-modernos também presentes no Espiritismo, como nos referimos anteriormente. Cada época histórica exige em si mesma reformulações no universo simbólico de representações religiosas e novas narrativas religiosas que podem permitir a constituição de novas estruturas de plausibilidade para indivíduos e grupos, mais adequadas à concretude do real vivida por esses mesmos indivíduos. Devemos compreender com Weber (2006), que a religião não fornece o intelecto para compreender o mundo, mas um sentido para estar no mundo. Kardec realiza todo este trabalho, considerando-se sempre o seu cabedal cultural. Embora, considerando-se a proposta de educação via universo religioso de representações de Kardec, a concepção weberiana, não é aqui negada. Embora o desenvolvimento intelectual seja uma “exigência” do Espiritismo, o que nos fornece o Livro dos Espíritos, encontra-se em pleno acordo com a assertiva weberiana. É de toda uma constituição de sentido que envolve a narrativa do Livro dos Espíritos e também evidentemente de uma ordem moral, de uma conduta de vida, como também nos diria Weber (2006).

O Livro dos Espíritos, se configura enquanto obra essencial de toda a Doutrina Espírita e que traz à tona seus principais pressupostos, ao mesmo tempo em que se constitui enquanto a proposta de uma nova religião que objetiva se coadunar com a metanarrativa da modernidade, a crença no progresso e a perspectiva de futuro, bem como a busca de uma nova ordem social através da moral estabelecida pelo Espiritismo.

Creemos que, considerando os aspectos que colocamos anteriormente de forma breve, se pode verificar ser o Espiritismo de Kardec, enquanto uma religião da modernidade, obedecendo às múltiplas determinações que se encontram presentes no projeto de modernidade, essencialmente a ideologia do progresso e a concepção evolucionista que vem desde o Iluminismo.

Kardec, em sua proposta religiosa, procura adequá-la às determinações históricas de seu tempo, pois, com o desenvolvimento cultural e científico, não cabia mais uma religião que se coadunasse com a tradição e com os próprios pressupostos

dogmáticos presentes no Catolicismo, bem como se fazia necessário, no contexto de uma sociedade que se tornava paulatinamente secularizada a não intermediação por parte daqueles que detinham a posse do sagrado. Era preciso que o sagrado fosse “disponível” diretamente a indivíduos e grupos, de acesso mais direto, de comunicação mais generalizada e essencialmente de aporte mais individualista, na medida em que a transformação e desenvolvimento moral era então exclusivamente uma questão de foro íntimo.

O Espiritismo proposto por Kardec, enquanto fenômeno religioso que marca a sociedade francesa do século XIX, veio atender aos ditames de uma sociedade mais laica e secularizada, repetimos, daí também a sua prática discursiva buscar trabalhar com os pressupostos da ciência enquanto método, método este que fica secundarizado em função de seu objeto – a sua proposta eminentemente religiosa, devidamente adequada às transformações pelas quais passava a sociedade francesa no período histórico mencionado.

O método torna o Espiritismo de Kardec refém dos setores letrados da sociedade francesa de então, para obter a sua própria legitimação e, na França, torna-se então, uma religião de letrados, embora tenha também forte aceitação da classe operária, pois sua proposta marcada pela reencarnação e pela nova forma de lidar com o sagrado trouxe a essa classe uma nova “esperança”, na medida em que a posse do sagrado não mais era atributo de autoridades eclesiais, pois o Espiritismo torna-se uma religião marcadamente democrática.

O Livro dos Espíritos, obtém grande sucesso na sociedade francesa de 1857. É a grande novidade da sociedade da época, enquanto prática discursiva religiosa, na medida em que em sua mensagem estabelece a “marcha inexorável do progresso”, uma vez que a vida e a morte são dois estados do mesmo processo – o processo da evolução universal. É de evolucionismo que o Livro dos Espíritos trata, considerando essencialmente a Natureza como expressão de uma sabedoria divina, de uma Inteligência Superior. Deixa claro que nada se perde, que em toda a vida biológica e natural há transformações que levam a contínuos aprimoramentos e essa concepção evolucionista encontra-se em completo acordo com as transformações vivenciadas por indivíduos e grupos no contexto francês.

Ora, esta proposta religiosa que se expande com rapidez pelo mundo todo, bate de frente com os dogmatismos eclesiais, onde a Igreja Católica não consegue mais ter influência sobre a burguesia e sobre a classe operária. O desenvolvimento das comunicações que se estabelecem a partir da segunda metade do século XIX são como que forças motrizes do desenvolvimento e expansão do Espiritismo de Kardec pelo mundo e Kardec no mencionado livro, refere-se ao desenvolvimento da fotografia e do telégrafo, enquanto registro e difusão de mensagens, respectivamente e, por esta razão, o Espiritismo kaderquiano é uma religião que prioriza a comunicação no meio de um contexto moderno de comunicação generalizada, e isso é importante que seja frisado neste espaço da presente tese, pois essa é sua característica essencial enquanto prática discursiva religiosa. Este aspecto, em si mesmo, ainda que o tomemos isoladamente já configura o Espiritismo kardecista, ou simplesmente Espiritismo como uma religião da modernidade.

O aporte positivista e evolucionista do Espiritismo kardecista já também o configura enquanto uma religião da modernidade, com traços característicos típicos da modernidade, pois ordem e progresso lhe são atinentes e o evolucionismo, enquanto uma visão de futuro, da mesma forma. O confronto com o Catolicismo, com a tradição e dogmas do Catolicismo, da mesma forma, pode ser visto como outro traço característico típico, na medida em que, a partir das transformações do século XIX e notadamente da segunda metade deste, as sociedades ocidentais tornam-se cada vez mais laicizadas, pois o contexto social e histórico estava a exigir cada vez mais a separação entre Igreja e Estado e a privatização do universo de representações simbólico-religiosas.

Dissemos, por várias vezes, que Kardec era um homem de seu tempo e, sendo assim, o Espiritismo é uma religião e prática religiosa discursiva que se encontra marcada pelas transformações de seu tempo, ou seja, é uma religião que reflete todo espírito de uma época, embora em sua ritualística possamos perceber elementos mágicos que nos fazem remontar ao pré-moderno.

Quando nos referimos ao Espiritismo como uma religião, uma prática discursiva religiosa que se adequa às transformações históricas de seu tempo, não estamos a considerar a modernidade, enquanto um período histórico determinado, mas a considerá-la enquanto uma visão de homem e de mundo, relacionada a um projeto, o

projeto de um mundo que se quer moderno, que tem na razão seu essencial aporte, para o progresso do conhecimento e da sociedade. O Espiritismo se configura também como esta nova visão de homem e de mundo no que tange ao campo religioso, visão esta marcada pelo Positivismo comteano e pelo Evolucionismo, repetimos, ao mesmo tempo em que envolve toda uma nova visão de homem diante do universo religioso de representações simbólicas.

O Espiritismo de Kardec, ou simplesmente Espiritismo vem falar ao sujeito moderno, daí também todo o seu caráter individualista, sua mensagem de salvação marcada pelo individualismo, pois cada indivíduo torna-se o responsável “nesta vida” pelo seu progresso e evolução, pois resgata, nesta **sua** vida, as dívidas e os males causados numa **sua** vida passada, para evoluir para uma outra vida.

Dissemos anteriormente, no presente capítulo de tese, que o Espiritismo, no contexto da modernidade, vem resolver o problema da teodiceia, estabelecido por Weber (2006). As transformações sociais e a nova visão de homem e de mundo que estas exigem a partir do século XIX na sociedade francesa, trazem consigo profundas angústias. Ora, a presença do Além vem resolver o problema da teodiceia e, assim, as angústias se tornam aplacadas e ressignificadas, na existência de uma vida futura em processo de contínua evolução.

Estamos a mencionar a sociedade francesa, porque é nesta que o Espiritismo nasce e esta possui todo um desenvolvimento intelectual que é diferenciado de outras sociedades, mesmo na atualidade. Ora, neste tipo de sociedade, a religião também possui um aporte doutrinário que se pauta também pelo desenvolvimento intelectual do indivíduo diante de sua religião, daí os grupos de estudos sobre a doutrina, daí a mensagem de desenvolvimento intelectual dos membros diretivos e marcadamente dos médiuns, pois é sempre necessário estar-se preparado para a compreensão das mensagens dos Espíritos Superiores. Na França, o Espiritismo tem um viés intelectual, é uma religião característica de um universo de letrados e se pauta por este universo e tem no desenvolvimento intelectual, repetimos, um dos seus fundamentais aportes. Em outro sentido, podemos dizer que o Espiritismo na França busca ser mais uma ciência do que uma religião assistencialista, o que não ocorre com o Espiritismo no contexto do Brasil. Aqui ela assume um caráter mais assistencialista e seu aporte científico fica mais

secundarizado e isso é importante considerar-se quando analisarmos o Espiritismo em nossa sociedade.

3.2.3. O declínio do Espiritismo na França

Segundo Aubrée e Laplantine (2009), da mesma forma com que o Espiritismo desenvolve-se rapidamente na França, ele entra em declínio, na medida em que, por vários fatores, ele vai perdendo sua credibilidade. Um forte aspecto desta perda de credibilidade encontra-se relacionado à vaidade dos médiuns que procuram demonstrar a força de sua capacidade. Não se veem mais como instrumentos intermediários entre o Céu e a Terra, como dizia Kardec. Muitos médiuns colocaram em segundo plano serem apenas elementos secundários da comunicação entre vivos e mortos e objetivavam também ocupar posição mais destacada no contexto do meio espírita.

Um outro elemento, causa do declínio do Espiritismo na França, diz respeito às descobertas de caráter científico que o tornou fora de época, pois, para muitos, a doutrina espírita, que prega a presença de mundos habitados, perde em credibilidade principalmente se consideramos os avanços da astronomia, que demonstra, ao contrário da doutrina espírita, que não há mundos habitados, e consideremos que esses avanços estão presentes enquanto ensino em todas as universidades. Há também outro elemento significativo no que se refere a conflitos existentes entre ocultistas e espíritas, entre espíritas e teósofos, bem como o desenvolvimento das sociedades metapsíquicas.

As pesquisas dos psicólogos, dos psiquiatras e algum tempo depois dos psicanalistas, foram essencialmente o grande “golpe” desferido à doutrina espírita. O questionamento da mediunidade estava colocado através das próprias manifestações do inconsciente, que estava a ser desvelado a partir de Charcot e, posteriormente, teve estudo aprofundado e elucidação por Freud. Ora, este é um aspecto sumamente importante, na medida em que modifica toda a concepção da “presença dos mortos”, esta passava paulatinamente a ser contestada pela concepção de que a “presença dos mortos” era nada mais nada menos do que manifestação da mente do indivíduo e aí o mistério acaba por se diluir, através do processo de dissociação da personalidade. Neste sentido, o médium estaria em contato consigo mesmo no contexto de uma dissociação do real. Entendemos que o desenvolvimento da teoria da dissociação da personalidade é de significativa importância para compreendermos o declínio do Espiritismo na França.

Ela prova as várias faces do humano e prova ainda uma dimensão psicológica pela qual, inclusive, vivenciamos o que podemos considerar de “êxtase religioso”.

O Espiritismo, viés do Positivismo, envolve-se também numa concepção do absoluto e ao final do século XIX, início do século XX, não há mais espaço para o absoluto. Experencia-se agora o declínio dos absolutos. No século XX, tudo será relativizado, e as certezas acerca da natureza, da religião, da ciência, etc., caem todas por terra. O religioso necessita se reconfigurar diante da queda das certezas e assumirá novos contornos, novas estruturas de plausibilidade para indivíduos e grupos. O Espiritismo mantém o caráter determinista do Positivismo, não havia mais espaço nas mentalidades e no campo do pensamento para esta forma determinista de pensar o religioso. Dentro do campo do relativo, o determinismo assume caráter de absoluto e isso não responde mais às angústias do homem do período acima mencionado. São significativas as palavras de Aubrée e Laplantine, quando afirmam que:

O impressionismo por sua vez (desde 1874, data de sua primeira exposição), começa a introduzir uma ruptura que visa a reproduzir a realidade. Expressão pictural de um mundo desmembrado, fragmentado, que não acredita mais num princípio de unificação tal como é proposto pelo positivismo na ciência, pelo realismo na pintura, pelo Espiritismo na religião, suas telas representam, de agora em diante, as “impressões” que difratam numa profusão de fragmentos o que parecia imutável(AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009, p:127).

O que os nossos autores de referência estão a dizer do impressionismo, entendemos, coloca-se para todos os outros campos que possamos abordar sobre as sociedades. O essencial é a fragmentação do mundo que está a ocorrer em termos da realidade concreta de indivíduos e grupos. Ora, se isso está a ocorrer, essencialmente exigirá uma nova forma de ser, um novo sentido para o estar no mundo, o qual o Espiritismo não estava mais conseguindo responder. Uma nova angústia estava a se gerar, e, portanto, novas formas que lhe permitam a suportabilidade também. Não há mais espaços para unificações ou universalizações, tudo começa a desmoronar.

O Espiritismo que enquanto, religião surge como uma tradução de seu tempo, não comporta o instante histórico de mudança deste seu mesmo tempo, no contexto da sociedade francesa e entra em declínio. São lapidares as palavras de Aubrée e Laplantine, quando afirmam que:

Assim, sob o efeito dos ataques da Igreja, das divisões entre os espiritualistas, da fraude de alguns médiuns, do desdém dos cientistas, da desmistificação dos médicos, da sociedade que abandona ao mesmo tempo as premissas positivistas e a sua sensibilidade

ainda romântica, o Espiritismo vai se extinguir progressivamente no início do século XX. A síntese por Kardec (a união da ciência, da filosofia e da religião devendo conduzir à chegada de um futuro radiante) começa a se desfazer. Ela eclode numa profusão de correntes entre as quais a teosofia (formada no âmbito kardecista mas que toma de empréstimo muitos elementos da metafísica oriental) e a metapsíquica (que se considera exclusivamente experimental e incólume de pressupostos religiosos). O que não impede que a última grande utopia do século XIX, durante mais de sessenta anos, tenha marcado profundamente a sociedade francesa (AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009, p:128).

3.2.4. Outros traços característicos típicos da modernidade que se coadunam com o Espiritismo.

Anteriormente, no decorrer do presente capítulo de tese, buscamos demonstrar paulatinamente os aspectos históricos e sociais que nos permitem estabelecer a relação entre Espiritismo e modernidade. Neste momento, trabalharemos de forma mais direta, traços característicos típicos da modernidade e sua conexão com o Espiritismo. Consideramos necessária esta abordagem para respondermos à questão objeto do presente capítulo de tese, na medida em que pensarmos o religioso é o pensarmos sempre em relação direta com os ditames e determinações do todo social, bem como o pensarmos em estreita conexão com os eventos que demarcam a historicidade que é característica essencial de nossa humanidade.

Em capítulo anterior, dissemos que na modernidade há a presença de uma concepção que leva à unificação do mundo e também das representações, que acabam por estabelecer uma maneira específica de racionalizar-se a vida. Na modernidade conhecemos o processo de racionalização do mundo da vida. Esta, que podemos dizer característica da modernidade, compreendemos encontrar-se presente na proposta do Espiritismo de Kardec, pois o conceber o Espiritismo enquanto Ciência, Filosofia e Religião, envolve uma proposta de racionalização, notadamente das representações simbólico-religiosas. Atrelar ciência e religião, forças diametralmente opostas, envolve pensar-se o Espiritismo como uma religião mais eficaz, utilizando-se do raciocínio e essencialmente do método, método esse das ciências naturais. Experimentar, observar e concluir consistia no método que objetivava provar a existência dos Espíritos e, provando a existência destes, a existência de uma vida após a morte, o que leva também a uma percepção de futuro.

O universo de representações simbólico-religiosas, pertencente ao Espiritismo, incorpora o traço característico típico da modernidade no que concerne perceber-se o

profano dando sentido ao sagrado. Unir Ciência e Religião é trabalhar no sentido de associar o desenvolvimento científico da época, com uma proposta religiosa mais lógico-científica. São significativas as palavras de Léon Denis (grande seguidor de Kardec e também um dos grandes divulgadores do Espiritismo) quando afirma que:

A futura fé que já emerge dentre as sombras não será nem católica nem protestante; será a crença universal das almas, a que reina em todas as sociedades adiantadas do espaço, e mediante a qual cessará o antagonismo que separa a ciência atual da religião. Porque, com ela, a ciência tornar-se-á religiosa, e a religião se há de tornar científica. Ela se apoiará na observação, na experiência imparcial, nos fatos milhares de vezes repetidos. Mostrando-nos as realidades objetivas do mundo dos espíritos, dissipará todas as dúvidas, destruirá as incertezas; a todos franqueará infinitas perspectivas do futuro (DENIS, 2004, p:13-Introdução).

Vejam agora o que nos diz Kardec, no Evangelho Segundo o Espiritismo:

O Espiritismo é a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e as suas relações com o mundo corpóreo. Ele no-lo mostra, não mais como coisa sobrenatural, porém, ao contrário, como uma das forças vivas e sem cessar atuantes na Natureza, como a fonte de uma imensidade de fenômenos até hoje incompreendidos e, por isso, relegados ao domínio do fantástico e do maravilhoso. É a essas relações que o Cristo alude em muitas circunstâncias e daí vem que muito do que ele disse permaneceu ininteligível ou falsamente interpretado. O Espiritismo é a chave com o auxílio da qual tudo se explica de modo fácil (KARDEC, 2010, p: 58).

Fica claro, então, o aspecto de transformar o profano dando sentido ao sagrado, da mesma forma em que historicamente já não havia mais lugar para o supersticioso, até mesmo para o sobrenatural. O Espiritismo surge dentro de uma proposta moderna de acabar com uma percepção religiosa, com uma crença sem logicidade. Por outro lado, esta “proposta” de uma religião alicerçada na ciência é relativa, pois anteriormente dissemos que a ciência fica secundarizada e o Espiritismo é essencialmente religião.

Repetimos, ciência e religião são forças diametralmente opostas, mas, considerando-se o projeto da modernidade, a prática discursiva não poderia ser outra, pois se o fosse, encontrar-se-ia atrelada às religiões tradicionais, notadamente o Catolicismo, pois também é traço característico típico da modernidade a ruptura de cosmologias que associavam às leis da natureza com os desígnios de Deus. Observando com maior profundidade a proposta da Ciência do Espírito, podemos observar que Kardec, no Livro dos Espíritos, por outro lado, mantém esta cosmologia, não mais com o nome Deus, mas com o nome de Inteligência Superior, quando afirma que:

Do poder de uma inteligência se julga pelas suas obras. Não podendo nenhum ser humano criar o que a Natureza produz, a causa primária é, conseqüentemente, uma inteligência superior à Humanidade. Quaisquer que sejam os prodígios que a

inteligência humana tenha operado, ela própria tem uma causa e, quanto maior for o que opere, tanto maior há de ser a causa primária. Aquela inteligência superior é que é a causa primária de todas as coisas, seja qual for o nome que lhe dêem (KARDEC, 2008, p:67-68).

Neste sentido, podemos dizer que o Espiritismo, possui uma prática discursiva atinente à modernidade, mas um conteúdo tradicional em termos de prática discursiva religiosa. O que demonstra que a modernidade é o novo do que era tradicional, mas não nega o tradicional existente até então, pois a modernidade é um processo também de descontinuidades e o Espiritismo reflete estas irregularidades que se encontram sempre presentes no contexto da história, pois cada época não aniquila com a anterior, mas a ressignifica e a “reformula”.

Outro traço característico típico da modernidade é o fato de que o religioso se estabelece não mais num sentido macro, mas num sentido micro, ou seja, assume contornos de questão de foro íntimo. Neste sentido, o indivíduo torna-se o grande responsável pela sua salvação. Ora, essa é uma proposta que perpassa o Espiritismo enquanto doutrina, pois o indivíduo nesta vida deve evoluir e resgatar os danos causados a outrem em uma vida passada. Esse é o fundamento da reencarnação.

A evolução verifica-se a partir do resgate e do conseqüente aperfeiçoamento nesta vida, individualmente, privadamente, não mais coletivamente, pois na modernidade vive-se a própria privatização do espaço religioso. A prática discursiva do resgate e da evolução incorpora a própria lógica de um contexto capitalista. Se resgato, resgato o que? Há intrínseco nesta prática discursiva o pressuposto da dívida, não mais o pecado, mas a dívida que é sempre assumida em encarnações anteriores. Ora, o contexto é de uma sociedade que se rege pelo mercado no século XIX, pois o capitalismo já se encontra consolidado e a burguesia assume o poder político na França em 1789 com a Revolução Francesa no Século XVIII. Vejamos a questão do que consideramos resgate, no Livro dos Espíritos: *“Qual a consequência do arrependimento no estado espiritual? “Desejar o arrependimento, uma nova encarnação para se purificar. O Espírito compreende as imperfeições que o privam de ser feliz e por isso aspira a uma nova existência em que possa expiar suas faltas (KARDEC, 2008, p: 516).” Ou: “Que consequência produz o arrependimento no estado corporal? “Fazer que, já na vida atual, o Espírito progrida, se tiver tempo de reparar suas faltas. Quando*

a consciência exprobra e lhe mostra uma imperfeição, o homem pode sempre melhorar-se (KARDEC, 2008, p: 516).”

Resgate e evolução, prática discursiva chave na doutrina espírita, sempre pressupõe um conteúdo de sentido que, envolvendo a reparação de faltas cometidas, encerra o indivíduo nas amarras de uma economia de trocas simbólicas de aceitação de sua condição. Este aspecto se coaduna muito com a necessidade da manutenção da ordem no contexto das sociedades urbano-industriais, que possuem acentuada desigualdade social. É neste sentido que podemos observar ser o Espiritismo kardecista marcadamente conservador, como dissemos anteriormente, e isso fica mais claro quando, no Evangelho Segundo o Espiritismo, no momento em que aborda o suicídio e a loucura, Kardec diz:

A calma e a resignação hauridas da maneira de considerar a vida terrestre e da confiança no futuro dão ao espírito uma serenidade que é o melhor preservativo contra a loucura e o suicídio. Com efeito, é certo que a maioria dos casos de loucura se deve à comoção produzida pelas vicissitudes que o homem não tem a coragem de suportar. Ora, se encarando as coisas deste mundo da maneira por que o Espiritismo faz com que ele as considere, o homem recebe com indiferença, mesmo com alegria, os reveses e as decepções que o houveram desesperado noutras circunstâncias, evidente se torna que essa força, que o coloca acima dos acontecimentos, lhe preserva de abalos da razão, os quais, se não fora isso, a conturbariam (KARDEC, 2010, p:117).

Na modernidade, a função associativa torna-se paulatinamente mais frouxa na medida em que as normatizações que se realizavam através das instituições religiosas tradicionais se tornam cada vez menos rígidas. No Espiritismo kardecista, há este aspecto, mas há também, a hierarquia, a disciplina e os preceitos morais que são rígidos, tal como são rígidos na Religião da Humanidade de Comte.

Aqui vemos novamente uma prática discursiva que se associa às religiões tradicionais, pois na prática discursiva espírita kardecista, a questão da Lei é de fundamental importância. No Livro dos Espíritos, na sua parte terceira encontramos *Das Leis Morais*, distribuídas da seguinte forma: Capítulo I - Da Lei Divina ou Natural; Capítulo II – Da Lei de Adoração; Capítulo III – Da Lei do Trabalho; Capítulo IV – Da Lei de Reprodução; Capítulo V – Da Lei de Conservação; Capítulo VI – Da Lei de Destruição; Capítulo VII - Da Lei de Sociedade; Capítulo VIII- Da Lei do Progresso; capítulo IX- Da Lei de Igualdade; Capítulo X- Da Lei de Liberdade; Capítulo XI- Da Lei de Justiça, de Amor e de Caridade; Capítulo XII- Da Perfeição Moral. Lei, o que quer dizer a palavra Lei? Podemos entender por norma prescrita por autoridade

soberana, por uma regra ou princípio. Neste sentido, podemos aqui nos reportar a princípios, bem como podemos nos reportar a regras. Princípios, regras sobre os indivíduos e grupos, no contexto de uma sociedade, assumem sempre caráter coercitivo, caráter disciplinador, notadamente enquanto princípios e regras morais, mesmo facultativos, pois os preceitos morais, internalizados por indivíduos e grupos, são tão coercitivos quanto os preceitos de caráter legal, jurídico. A concepção de lei no Espiritismo kardecista nos é dada por Léon Denis, quando afirma que:

A ideia de lei é inseparável da ideia de inteligência. Sem essa noção, seriam destituídas de apoio as leis universais. Falam-nos muitas vezes das leis cegas da Natureza. Que significa essa expressão? Leis cegas só poderiam agir ao acaso. O acaso é a ausência de plano, de direção inteligente, é a própria negação da lei. O acaso não pode produzir a unidade e a harmonia, mas unicamente a incoerência e a confusão. Uma lei só pode ser, portanto, a manifestação de uma soberana inteligência, obra de um pensamento superior. Só o pensamento pôde coordenar, dispor, combinar todas as coisas do Universo. E o pensamento exige a existência de um ser que fosse o seu autor. As leis universais não poderiam repousar sobre uma coisa tão móvel e inconstante como o acaso. Devem necessariamente apoiar-se num princípio imutável organizador e regulador. Privadas do concurso de uma vontade diretora, essas leis seriam cegas, como dizem os materialistas; andariam à matroca, já não seriam leis (DENIS, 2004, p:213).

Ora, o Espiritismo mescla moderno em sua prática discursiva e tradicional em conduta de vida, se assim podemos dizer. Isso não lhe retira o caráter mais democrático, na medida em que se propõe ser universalista e também porque democratiza o espaço da posse do sagrado.

No contexto da modernidade, o imperativo adaptativo, segundo Hervieu-Léger (2007), encontra-se circunscrito a meios e fins, neste sentido por estarmos no contexto de racionalidades, as relações também se estabelecem em nível de custo/benefício, como uma lógica que lhe é atinente. A religião e as religiosidades bem como as sociabilidades não fogem deste imperativo, como vimos anteriormente, pois no contexto estão postas as condições de possibilidades para formas específicas de ação e visões de homem e de mundo.

Na prática discursiva do Espiritismo, encontramos essa mesma lógica, este mesmo campo perceptivo, na medida em que há a manutenção da lógica do pensamento instrumental racional, que acaba por constituir-se enquanto instância que é mobilizadora das sociedades modernas. A reencarnação, no contexto da concepção espírita kardecista, parece-nos ser a demonstração da presença desta lógica instrumental

racional, repetimos. Vejamos o que nos diz Kardec no Evangelho Segundo o Espiritismo:

[...]Deveis considerar-vos felizes por sofrerdes, visto que as dores deste mundo são o pagamento da dívida que as vossas passadas faltas vos fizeram contrair; suportadas pacientemente na Terra, essas dores vos poupam séculos de sofrimentos na vida futura. Deveis, pois, sentir-vos felizes por reduzir Deus a vossa dívida, permitindo que a saldeis agora, o que vos garantirá a tranquilidade no porvir (KARDEC, 2010,p:115).

Ou ainda:

O homem que sofre assemelha-se a um devedor de avultada soma, a quem o credor diz: “Se me pagares hoje mesmo a centésima parte do teu débito, quitar-te-ei do restante e ficarás livre; se o não fizeres, atormentar-te-ei, até que pagues a última parcela”. Não se sentirá feliz o devedor por suportar toda espécie de privações para se libertar, pagando apenas a centésima parte do que deve? Em vez de se queixar ao seu credor, não lhe ficará agradecido? (KARDEC, 2010,p:115).

Há aqui a lógica instrumental do custo/benefício, a ditar as ações de indivíduos e grupos e também a criar repertórios específicos de ações individuais e coletivas. A lógica da aquisição de uma dívida, como demonstramos anteriormente, é uma racionalização da mensagem religiosa, da prática discursiva religiosa, que se coaduna com as determinações de uma economia de mercado – credor/devedor. Vejamos ainda Kardec:

Tal sentido das palavras: “Bem – aventureiros os aflitos, pois que serão consolados.” São ditosos, porque se quitam e porque, depois de se haverem quitado, estarão livres. Se, porém, o homem, ao quitar-se de um lado, endivida-se de outro, jamais poderá alcançar a sua libertação. Ora, cada nova falta aumenta a dívida, porquanto nenhuma há, qualquer que ela seja, que não acarrete forçosa e inevitavelmente uma punição. Se não for hoje, será amanhã: se não for na vida atual, será noutra. Entre essas faltas, cumpre se coloque na primeira fiada a carência de submissão à vontade de Deus. Logo, se murmurarmos nas aflições, se não aceitarmos com resignação e como algo que devemos ter merecido, se acusarmos a Deus de ser injusto, nova dívida contraímos que nos faz perder o fruto que devíamos colher do sofrimento. É por isso que teremos de recomeçar, absolutamente como se, a um credor que nos atormente, pagássemos uma cota e a tomássemos de novo por empréstimo. Ao entrar no mundo dos Espíritos, o homem ainda está como o operário que comparece no dia do pagamento. A uns dirá o Senhor: “Aqui tens a paga dos teus dias de trabalho”; a outros, aos venturosos da Terra, aos que hajam vivido na ociosidade, que tiverem feito consistir a sua felicidade nas satisfações do amor-próprio e nos gozos mundanos: “Nada vos toca, pois recebestes na Terra o vosso salário. Ide e recomeçai a tarefa.” (KARDEC, 2010, p:155-166).

Essa forma de conceber-se envolve nesta relação custo/benefício a ação social racional com relação a fins, estabelecendo inclusive novas formas de relações sociais e também novas formas de sociabilidades através da prática discursiva religiosa presente no Espiritismo kardecista.

Podemos dizer e dissemos anteriormente, em outro capítulo da presente tese, que na modernidade encontramos uma nova concepção do sujeito. A modernidade instaura a própria exacerbação do eu, que se encontra diretamente relacionada com a concepção de liberdade humana universal. A prática discursiva espírita kardecista, colocando ao indivíduo a responsabilidade plena sobre seus atos nesta vida, reflete este processo de exacerbação do eu. A questão agora é essencialmente, como dissemos em ocasião anterior, de foro íntimo, o indivíduo é o responsável pela sua salvação e pela sua evolução. Este fato também é atinente ao processo de racionalização e dentro desta mesma racionalização a própria racionalização das visões religiosas do homem e do mundo.

Em Weber (2006) encontramos neste processo de racionalização das visões religiosas a ação do homem em função de seus próprios interesses, denotando este aspecto o fato de que a razão não se torna inativa na concepção religiosa do mundo, seja o universo religioso de representações simbólicas do mais primitivo ao mais moderno. Envolve também todo esse processo a própria lógica da convicção que tem por base princípios que lhe são únicos, mas que, no contexto da modernidade, transfere a moral para o âmbito do particular e também isola o indivíduo em sua decisão sobre a qual dos deuses entregar-se. O Espiritismo kardecista reproduz, em toda a sua lógica, presente em sua prática discursiva, este processo de individualização do religioso, de privatização do religioso, alicerçado na essência da lógica que perpassa os interesses presentes no contexto das sociedades urbano-industriais. Esta mesma lógica é atinente ao processo de secularização e de laicização do religioso.

Na modernidade, recobrando-se Bauman (1999), encontramos a presença da ambivalência. Ambivalência que se define enquanto a linguagem não traduzindo adequadamente a realidade vivida por indivíduos e grupos. No Espiritismo kardecista em sua prática discursiva, não encontramos o sentido de ambivalência atribuído por Bauman (1999), pois podemos dizer que “o outro mundo, o mundo dos espíritos” se expressa enquanto uma reprodução do processo de hierarquização presente nas sociedades modernas, urbano-industriais, pela acentuada divisão social do trabalho nelas existente. Mas detectamos a ambivalência em seu sentido lato, denotando a presença de dois valores. Há toda a proposta de uma nova religião – a ciência do espírito, mas no que tange aos pressupostos das faltas, da moral e da punição,

encontramos o que se encontra presente nas religiões tradicionais. Os pressupostos são os mesmos, neste sentido, a noção do pecado assume uma ressignificação enquanto dívida, como dissemos anteriormente, mas não o extingue.

O Espiritismo kardecista, em nosso entendimento, a par de ser uma nova proposta religiosa, não demonstra o rompimento com os pressupostos Católicos do pecado, ressignifica-os, mesmo sendo o Espiritismo kardecista uma religião anti-clerical. A força punitiva do sagrado permanece a mesma, o seu império sobre a vontade individual da mesma forma, mesmo que a posse do sagrado, a partir do Espiritismo kardecista, seja mais democratizada, mas sua força punitiva e coercitiva da mesma forma se mantém. Neste sentido, entendemos que não podemos falar em uma nova religião, mas de uma religião que se adapta às circunstâncias de seu tempo, essencialmente em sua prática discursiva.

E, outro aspecto, a par de todos os que aqui visualizamos, o Espiritismo kardecista se apresenta enquanto uma religião dicotômica, pois sua prática discursiva busca contemplar o contexto das sociedades modernas ao mesmo tempo em que em sua prática não discursiva, em sua ritualística, envolve elementos mais mágicos, atinentes às religiões da antiguidade, onde a imposição das mãos como forma de emitir, conduzir energia era utilizada inclusive pelos povos da antiguidade.

O Espiritismo kardecista, propõe-se a ser uma religião universal. Nesta proposta, configura-se como uma busca de se tornar da mesma forma uma metanarrativa, como forma de atingir-se o consenso no que concerne ao religioso. Enquanto metanarrativa, o Espiritismo kardecista faria frente às metanarrativas presentes na segunda metade do século XIX – notadamente o Marxismo, o Evolucionismo e o Positivismo. Salientamos mais uma vez, que este aspecto não se encontra liberado de uma racionalidade. De certa forma, considerando-se o espaço do religioso, principalmente no contexto da sociedade francesa, a presença de uma metanarrativa religiosa objetiva o estabelecimento de uma nova ordem no mundo, diante do pluralismo e da própria fragmentação atinentes ao contexto da modernidade.

Assim como não podemos considerar de forma estanque a questão da modernidade em relação com a pós-modernidade, concebemos que não podemos considerar de forma estanque o Espiritismo kardecista, enquanto uma religião

puramente moderna. O que temos como fato, que nos parece inexorável, é o contexto histórico e sua fundamentação filosófica, que tem no Iluminismo e no Positivismo de Comte sua essência. Não há como negar-se o Espiritismo kardecista como uma religião, melhor dizendo uma prática discursiva religiosa, que procura adequar as necessidades de seu tempo – à sociedade francesa do século XIX, pois nenhuma religião surge ao acaso da historicidade humana.

O Espiritismo kardecista não pode ser visto como uma religião de rejeição do mundo, mas uma religião que possui, em sua prática discursiva uma forma de conservação do seu próprio mundo, o mundo europeu do século XIX, no contexto de sociedades urbano-industriais, secularizadas, com elevada divisão social do trabalho e divisão de classes sociais, sociedades modernas, portanto, e nasce, conseqüentemente quando, como evento, pois, a modernidade origina novas relações sociais e novas sociabilidades. Podemos dizer que existem no Espiritismo kardecista, fortes traços característicos típicos da modernidade, os quais procuramos salientar no decorrer do presente capítulo. Por outro lado, pela presença da reencarnação em sua prática discursiva e na forma como a interpreta, manifesta-se enquanto uma religião de salvação, ponto identitário com o Catolicismo, pois, a religião de salvação, segundo Weber (2006), não estabelece tensões fortes com o mundo da vida, ao contrário das religiões de redenção, que negam este mesmo mundo.

CAPÍTULO 4

ESPIRITISMO KARDECISTA NO BRASIL.

Qual a diferença do kardecismo francês?

É moderno, é tradicional?

No capítulo anterior, trabalhamos o Espiritismo kardecista no contexto francês, procurando deixar claros os aspectos nos quais apresenta os traços característicos típicos da modernidade, pois é neste contexto que ele nasce e se desenvolve e também no qual possui o seu declínio. No presente capítulo, objetivamos abordar o Espiritismo kardecista no contexto da sociedade brasileira e as especificidades que possui, que o fizeram diferente do que se apresentava na França do final do século XIX.

Para tanto, buscamos no presente capítulo, o trabalho com o que podemos denominar de “espíritas-chave”, partindo de Telles de Menezes, Bezerra de Menezes e Chico Xavier, que são significativos para a estruturação e configuração do Espiritismo à brasileira e, buscando demonstrar que a partir deles, deu-se uma reconversão do Espiritismo kardecista para dentro do contexto cultural brasileiro, profundamente impregnado do Catolicismo popular tradicional, na medida em que mantém, para com os pressupostos do Catolicismo, profundos laços que quebram traços característicos típicos da modernidade e transformam o Espiritismo kardecista em sua ressignificação, numa religião mais propensa ao tradicional do que ao efetivamente moderno, adaptada ao sincretismo presente na cultura brasileira, sem que se desconsidere que toda a religião nasce das especificidades dos contextos sociais, culturais e históricos.

O campo religioso brasileiro, possui no sincretismo a sua grande marca e entendemos que essa mesma marca foi incorporada pelo Espiritismo kardecista em sua versão brasileira. O presente capítulo envolve, então, a especificidade do Espiritismo brasileiro, objetivando demonstrar que, em termos da sua prática discursiva e não discursiva, a presença da racionalidade instrumental, alicerce do Espiritismo kardecista francês, não se torna, em nosso contexto, o seu grande aporte constitutivo, mas as práticas discursivas e não discursivas, que denotam a presença da racionalidade instrumental são ressignificadas dentro de uma concepção assistencialista do homem,

tornando-se esse um dos seus traços marcantes a partir essencialmente de Bezerra de Menezes.

Na França, o Espiritismo kardecista experimentou a força de seu declínio e, no Brasil, desde o seu surgimento este não se apresenta da mesma forma, na medida em que é a terceira maior religião em número de adeptos, conforme o Censo de 2000 - IBGE, contando neste ano com 2.337.432 adeptos. Fato esse que o torna uma força no cenário do campo religioso nacional brasileiro. Cabe salientar que o referido Censo traz para a própria análise do religioso um dado extremamente interessante que é o fato de termos 12.330.101 que se dizem “sem religião”(1), o que denota, de certa forma, no âmbito do campo religioso nacional, um processo de desinstitucionalização do religioso.

O Espiritismo kardecista no Brasil, constitui-se, enquanto uma religião de livro, que tem aspectos doutrinários alicerçados na reencarnação e na lei de ação e reação. Se na França se difunde na classe operária, no Brasil encontra suas bases no segmento subalterno da população, que não possui condições materiais de existência dignas, permanecendo aqui o que estava presente desde sua origem em território francês, ou seja, o seu fundamento, os seus principais pressupostos e legitimidade encontram-se nos denominados letrados, ou seja, nas autoridades científicas, morais e religiosas da humanidade e, no caso Brasil, de expoentes da sociedade brasileira (Laplantine & Aubrée, 2009).

Neste aspecto do Espiritismo kardecista, relacionado com os segmentos subalternos de nossa sociedade, podemos verificar que, adotando uma postura com relação a estes, eminentemente assistencialista religioso, vem atender as necessidades presentes no contexto de uma sociedade desigual, pois repetimos, a religião não é refratária aos determinantes mais amplos das sociedades, ela os incorpora e também pode reproduzir-los em sua prática discursiva e não discursiva e até mesmo em suas narrativas, estabelecendo-se, a partir disso, universos específicos e repertórios de ações e de representações religiosas.

O referido Censo aponta que de uma população brasileira total de 169.799.170 milhões de habitantes, 124.976.912 se manifestaram enquanto Católicos. Sendo assim, o Catolicismo, religião transplantada da Europa, continuou sendo a principal religião brasileira. Os evangélicos se constituíram na segunda força religiosa no contexto da

sociedade brasileira, com um total de adeptos de 26.166.930. O Espiritismo kardecista, como dissemos anteriormente, se configura enquanto a terceira força no campo religioso nacional brasileiro. Essa terceira força não irá negar o Catolicismo, o incorporará em sua prática discursiva e não discursiva, através da “norma “Ama teu próximo como a ti mesmo” e consequentes obras sociais. E, é esse um ponto significativo pelo qual podemos dizer que o Espiritismo kardecista brasileiro se diferencia marcadamente do espiritismo kardecista francês, estabelecendo-se aqui o que podemos compreender enquanto um Espiritismo difuso, consequência do universo sincrético de representações religiosas que possuímos em nosso país.

Esse Espiritismo difuso envolve pensarmos que o tripé estabelecido por Kardec: ciência-filosofia-religião, visto enquanto uma unidade, no Brasil, se apresenta fragmentado, no sentido de que se constitui como uma filosofia de vida e religião, mais do que ciência, porque ciência envolve toda uma racionalidade que a religião, interdependente da crença não pode professar, embora possamos verificar a existência de grupos espíritas e indivíduos espíritas que cultivam em primeiro plano a questão do Espiritismo como ciência, mas salientamos que, essa não se configura enquanto a regra em termos da prática religiosa, se consideramos os ditames da Federação Espírita Brasileira, fortemente influenciada pelos ditames de Bezerra de Menezes, o que gera forte discussão no centro do Espiritismo brasileiro.

São aspectos que pretendemos trabalhar no presente capítulo, sem deixarmos de lado a busca da comprovação da relação Espiritismo kardecista e seu vínculo com a modernidade, enquanto evento, enquanto nova conduta e visão de mundo que passa a surgir a partir do século XVIII. Há, em nosso entendimento, muitas nuances no Espiritismo à brasileira, que o tornam diferenciado do de sua origem na França. Pensar-se o Espiritismo no contexto do universo sincrético, que se encontra presente no campo religioso nacional brasileiro, é pensá-lo enquanto vinculado aos ditames sociais, políticos, econômicos e culturais, que como religião, seus agentes incorporam e reproduzem..

4.1-O surgimento do espiritismo no Brasil – o Espiritismo Brasileiro

A influência da cultura francesa no contexto da sociedade brasileira na segunda metade do século XIX era muito forte. Muitos dos intelectuais brasileiros da época

tinham para com a França laços culturais inclusive, de formação acadêmica. A influência da cultura francesa manifestou-se intensamente na sociedade brasileira no campo acadêmico, artístico e político e cresceu a busca por criar-se em nossa sociedade uma cultura de sadia oposição à força católica. O Livro dos Espíritos, de Kardec, portanto, encontrou acolhimento em solo brasileiro, através do abrigo que lhe foi dado pelas elites dominantes deste país, embora a essas não estivesse restrita. São significativas as palavras de Arribas, quando aponta que:

Mas em se tratando de uma teoria que se definia ao mesmo tempo religiosa, científica e filosófica, era de se esperar que fosse absorvida e desenvolvida de diversas formas. E foi exatamente o que aconteceu aqui no Brasil. Cada tipo de camada social buscou enfatizar uma de suas possíveis vertentes, ora pendendo mais ao cientificismo, ora à face religiosa, ora às idéias puramente filosóficas. Se hoje conhecemos o Espiritismo como uma das religiões minimamente sistematizadas entre diversas outras em oferta no mercado religioso brasileiro, é porque detrás de todo esse processo de sua introdução e legitimação no Brasil, um grupo frente aos demais conseguiu vencer a disputa e alcançar assim a posição estatutária de ditar o que seria (ou não) Espiritismo (ARRIBAS, 2010, p:53-54).

Arribas (2010), em sua assertiva, demonstra elementos significativos do Espiritismo difuso que se apresenta no contexto da sociedade brasileira. Atomizou-se aqui o “tripé” que deveria ficar unido, pois a sua estrutura foi fragmentada, como a referida autora mesma diz: ora filosofia, ora ciência, ora religião. Mas essa mesma fragmentação teve, por parte dos agentes sociais significativos no contexto da sociedade brasileira, o seu direcionamento, pois não podemos pensar o religioso sem trabalharmos com os agentes sociais que o experienciam e, no contexto de uma sociedade de classes, portanto, marcada pela desigualdade social, os agentes sociais vinculados à elite dominante serão aqueles que irão “vencer a disputa e alcançar assim a posição estatutária de ditar o que seria (ou não) Espiritismo.”

Essa fragmentação que Arribas (2010) menciona, em nosso entendimento, enfraquece os laços com a modernidade presentes no Espiritismo kardecista francês, onde a busca por uma “racionalidade no religioso” se procurava evidenciar. Aqui essa ênfase ficou secundarizada e vinculada a outras determinações como filosofia e religião, que se sobrepuseram. Nesse sentido, podemos considerar que, no contexto da sociedade brasileira, o Espiritismo kardecista perde seu laço com os determinantes da modernidade que lhe deu origem na França. Na atomização do tripé ciência-filosofia-religião, em nossa sociedade, que estabelece uma ruptura com a lógica racional moderna, destacam-se os determinantes éticos e religiosos, desconsiderando-se o

elemento ciência, mesmo sendo, no contexto da sociedade brasileira, uma religião de letrados, mas sua prática discursiva e narrativas estabeleceram-se basicamente enquanto filosofia e religião, força motriz também de uma prática assistencialista, para aquisição de seus adeptos.

A hegemonia do Catolicismo, na sociedade brasileira, pode ser considerada como outro elemento constitutivo deste processo que deu origem à atomização, na medida em que o Espiritismo não se manifesta no Brasil como anticlerical, como o foi na França, mas pelo contrário, incorpora elementos do Catolicismo, principalmente a partir de Bezerra de Menezes, que teve forte influência na definição do Espiritismo kardecista no Brasil.

O Espiritismo, no contexto brasileiro, inicialmente teve por parte da colônia francesa no Rio de Janeiro, que era a capital do Império, composta por membros da elite dominante brasileira, onde temos jornalistas, comerciantes e também professores, a sua força motriz (Arribas, 2010). É neste contexto que a teoria espírita vai usufruir de significação e importância. Neste seu início na sociedade brasileira, permanecem os principais pressupostos estabelecidos pelo espiritismo francês, ou seja, em seu início em terras brasileiras, notadamente na capital do Império, o Rio de Janeiro, ele não perde o seu caráter científico, político e filosófico, o que não o configurava apenas enquanto uma opção religiosa, mas até mesmo como um movimento social, conforme nos dirão Aubrée e Laplantine (2009).

Essa elite francesa, que estava presente no Rio de Janeiro, lia Kardec, mas também outros autores franceses tais como Saint Simon, Fourier e os socialistas utópicos que, incorporados às leituras de Kardec, davam também ao Espiritismo em seu surgimento no Brasil um caráter anticlerical e também universalista, aos moldes do Espiritismo francês, como dissemos anteriormente. Segundo Arribas (2010), neste momento, a explicação das desigualdades sociais passou pelo viés do Espiritismo kardecista, a partir da concepção de reencarnação que, assim sendo, de alguma forma, passava a legitimar, pelo componente ideológico-religioso o processo de desigualdade social presente no Brasil do século XIX e constante até os dias de hoje. Sendo acolhido por membros da elite brasileira, o Espiritismo kardecista em seu início, ficou restrito ao que podemos denominar de um grupo de letrados, que possuíam outras “preocupações”

político-ideológicas e que não se encontravam interessados e preocupados com a revolução e evolução social (Arribas,2010), tão cara ao Espiritismo kardecista francês.

O primeiro nome que podemos considerar difusor do Espiritismo kardecista no Brasil, foi Luís Olimpio Telles de Menezes, fundador, em 1865, na cidade de Salvador, da primeira agremiação espírita brasileira, o Grupo Familiar do Espiritismo. Cabe dizer que neste ano de 1865, o Rio de Janeiro, capital do Império, não é mais o centro fundamental da divulgação do Espiritismo kardecista, mas pela ação de Telles de Menezes, que mantinha intensa comunicação com os seguidores do Espiritismo na Capital do Império e na França, a Bahia passou a ser considerada como a grande acolhedora e propulsora do Espiritismo, enquanto que o Rio de Janeiro, passou a ser um espaço de caráter secundário para a sua propagação (Arribas,2010). São também significativas as palavras de Aubrée e Laplantine, quando apontam que:

Apesar da efervescência que reinava no Rio, foi a antiga Capital, Salvador, onde “o grande contingente de população negra tinha disseminado em todos o gosto pelas soluções mágicas”, que se realizou, em 17 de setembro de 1895, a primeira sessão a se valer publicamente da doutrina de Kardec e também das técnicas psicográficas familiares aos médiuns franceses, em sua comunicação com os Espíritos. O iniciador de tal ato e fundador do “Grupo Familiar de Espiritismo”, foi Telles de Menezes, um ex-militar que se tornou jornalista e representaria o papel mais importante nessa fase pioneira de implantação do Espiritismo em terras brasileiras(AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009, p: 139).

O que devemos considerar como significativo é que Telles de Menezes era católico e não poderia deixar de ser de outra forma, pois o Catolicismo era a religião oficial do Império e era ex-militar, mas dedicado às letras, mais precisamente dedicado ao magistério e ao jornalismo (Arribas, 2010), que teve forte influência para a construção das bases do Espiritismo kardecista no contexto da sociedade brasileira. A construção dessas bases, teve no Catolicismo a sua fundamental força opositora, oposição essa que podemos dizer se pautou pela ambivalência, no sentido de que, sendo oposição e por ser oposição à Igreja Católica, acabou por dar maior visibilidade à doutrina espírita e sua prática discursiva e não discursiva, bem como à sua narrativa da reencarnação.

De outra parte, os espíritas brasileiros, por formação, não possuíam a atitude de negação do Catolicismo, e é nesse sentido que podemos, afirmar, como dissemos anteriormente, que na sociedade brasileira o Espiritismo kardecista perde o seu caráter anticlerical, em sua consolidação em terras brasileiras e, assume uma postura, não

frontalmente contrária ao Catolicismo, mas de um certo “companheirismo”, uma certa busca de “convivência pacífica”, que reconfigura e ressignifica o próprio campo religioso brasileiro. São significativas as palavras de Arribas, quando, mencionando o confronto entre espíritas e católicos, afirma que:

No entanto, é necessário aclarar que nesse primeiro confronto não houve a intenção, em nenhum momento, por parte dos espíritas, de negar a sua religião católica e contra ela investir pesados esforços – atitude bem comum por parte dos espíritas da época e de muitos espíritas da atualidade. E essa é justamente uma das características que até hoje encontramos no campo da religiosidade brasileira. Feita uma característica desse campo que perdura no tempo desde sua gênese, a atitude de certos espíritas contemporâneos de se assumirem também católicos talvez venha – como uma possibilidade explicativa – dos nossos primeiros espíritas, de seus primeiros trabalhos que defendiam o Espiritismo como sendo apenas uma correção necessária aos dogmas católicos e não como uma religião sistematizada (ARRIBAS, 2010, p: 69).

Considerando a assertiva de Arribas (2010), podemos verificar que um dos traços marcantes do Espiritismo kardecista brasileiro é justamente a não negação do Catolicismo, mas uma busca de ser o próprio Espiritismo uma evolução deste, na medida em que a concepção presente entre os espíritas brasileiros era de que a Igreja Católica não estava preparada para acompanhar as mudanças de seu tempo, não estava adequada às transformações intensas presentes, principalmente a partir da segunda metade do século XIX. Nesse sentido, ser católico não obstaculizava a condição de ser espírita, já que o Espiritismo era uma nova forma de traduzir o espírito do tempo, enquanto “*uma modernização mesmo do catolicismo* (Arribas, 2010, p:71)”. Ora, esse aspecto de modernização do catolicismo, presente no Espiritismo kardecista brasileiro, lhe fornece e lhe estrutura, até os dias de hoje, enquanto uma religião que não possui notadamente em sua prática discursiva, contornos absolutamente próprios, na medida em que incorpora nessa sua prática e narrativa, elementos que são próprios do Catolicismo.

Consideramos que é a partir desse pressuposto que o Espiritismo brasileiro assume o seu caráter assistencialista, melhor dizendo, estabelece o seu assistencialismo religioso, distante do caráter cientificista, presente no espiritismo francês. Esse fato também apresenta consequências político-ideológicas que se apresentam enquanto mais claras, na medida em que, a partir da prática discursiva da reencarnação e da própria lei do “*karma*”, acaba por justificar a ordem social presente na sociedade brasileira da segunda metade do século XIX e também da sociedade brasileira contemporânea, na

medida em que não perdeu essa característica. São lapidares as palavras de Arribas, quando aponta que:

Dessa forma, o Espiritismo, ainda que nesse momento visto apenas como uma reforma necessária ao catolicismo – ou seja, ainda não era uma religião propriamente dita – já começava a desempenhar, conforme a Igreja Católica e as demais religiões, o papel de legitimar o arbitrário e absolutizar o relativo, como diria Bourdieu (2001), de maneira a justificar as situações socialmente determinadas. É como se ocorresse uma *alquimia ideológica*, porque, ao revestir o que é produto humano (portanto uma criação que é arbitrária e relativa a seu tempo) com o caráter sagrado (inquestionável e perene), a religião é capaz de desempenhar a função simbólica de conferir à ordem social um caráter transcendente e inquestionável. É aí que reside sua eficácia simbólica e, ao mesmo tempo, sua função acima de tudo política (ARRIBAS, 2010, p: 78-79).

Enquanto na França o Espiritismo kardecista caracterizou-se por possuir um caráter que podemos dizer “revolucionário”, pois se estabelece enquanto uma nova religião diante do campo religioso francês e busca inclusive mudanças das situações sociais e históricas, no Brasil, o fato de não se assumir como anticlerical, traz como consequência uma forma de justificação da ordem social, política e econômica vigentes no período de seu início e vigente até os dias de hoje.

No presente capítulo, não nos pautaremos pelas lutas e conquistas realizadas pelos demais espíritas brasileiros, a partir de Telles de Menezes, na medida em que estes aspectos encontram-se relatados em outros trabalhos acerca do Espiritismo kardecista no Brasil. O nosso objetivo é retomar o pensamento de espíritas que se expressam enquanto “marcos” históricos do surgimento e da própria configuração do Espiritismo kardecista no Brasil. Para tanto, citamos Telles de Menezes, na medida em que foi o primeiro a criar uma instituição com traços espíritas no contexto da sociedade brasileira. Mas cabe salientar e deixar claro que o Espiritismo kardecista no Brasil, pode ser visto como um movimento de intelectuais, de letrados que, sem se confrontar com a religião dominante e hegemônica, o Catolicismo, a incorporam e fecham a porta para uma concepção mais cientificista e, podemos dizer, também mais evolucionista do Espiritismo kardecista que possuía desde sua origem na sociedade francesa na segunda metade do século XIX, pois neste contexto constitui-se como uma religião laica, para a qual a Igreja Católica não tem mais razão de ser, na medida em que todos os indivíduos são médiuns, constituindo-se enquanto uma religião “natural” e “universal”, (Aubrée e Laplantine, 2009). No Brasil, então, podemos verificar que esta laicidade na origem do

Espiritismo no Brasil é secundarizada, pois aqui, em terras brasileiras, o Catolicismo tem razão de ser.

4.1.1. Aspectos relevantes da vida do espírita Telles de Menezes.

Luís Olimpio Telles de Menezes (1828-1893) foi criado no contexto de uma família católica. Filho de militar que, desistindo da carreira do pai, seguiu outras escolhas profissionais dedicando-se ao magistério e ao jornalismo. Como educador, foi um ativo participante da campanha contra o analfabetismo e também um incentivador da literatura entre os jovens baianos. Foi professor de instrução primária e de latim. Era um purista no que tange à gramática e para tanto publicou um compêndio a que deu o título de *Ortoépia da língua portuguesa*. Convivendo nos meios mais letrados e cultos da sociedade baiana Telles de Menezes interagiu com educadores baianos, tendo vários deles mais tarde sido colaboradores para a propagação do Espiritismo no Brasil (Arribas, 2010).

Telles de Menezes dedicou-se com intensidade ao jornalismo e às letras. Escrevia em vários jornais e revistas de caráter leigo de Salvador, essencialmente no *Diário da Bahia, Jornal da Bahia e Interesse Público*, periódicos que eram destacados na província baiana. No ano de 1849, ingressa como redator do periódico *A Época Literária*, chegando até a diretor do mesmo periódico (Arribas, 2010).

Em 1857, o Dr. Agrário de Souza Menezes, funda em Salvador o Conservatório Dramático da Bahia. Telles de Menezes passa a fazer parte do referido Conservatório, onde são também participantes Rui Barbosa, Castro Alves, Frei Carneiro da Cunha, Júlio César Leal, Filgueiras Sobrinho, Amaral Tavares, Pinto Paca, Rodrigues da Costa e Paulino Gil. Inserido então no próprio mundo das artes, que tinha praticamente um intercâmbio cultural com a França, através de toda uma correspondência epistolar, mantida entre Brasil e França, não tardou a chegar a Telles de Menezes as tendências filosóficas e culturais daquele país, que lhe chamaram a atenção. Seu interesse o levou a se corresponder com o professor Rivail, tendo acompanhado assim a implantação do Espiritismo na França, mantendo relações de amizade com espíritas franceses (Arribas, 2010). Pode-se verificar que sua situação social foi força motriz da entrada do Espiritismo no Brasil. Esse contato com os espíritas franceses permitiu o seu conhecimento acerca da “nova religião” e de sua proposta, fato que nele gerou forte

entusiasmo e em 1865 publicou na capital baiana *O espiritismo: introdução ao estudo da doutrina espírita*. Neste opúsculo, havia páginas traduzidas por ele do *Livro dos Espíritos*. Ele mesmo se afirma como o primeiro que, na Bahia, professou a doutrina espírita. (Arribas, 2010). Esse fato fez com que o Espiritismo rompesse as rodas intelectuais e se tornasse acessível a um público maior. Utilizando-se da imprensa, realiza seu trabalho de difusão do Espiritismo.

Todo esse processo de difusão do Espiritismo por parte de Telles de Menezes, fez com que reunisse a seu redor indivíduos com vasto capital social, não mais restrito às artes, mas com respaldo de homens influentes na economia e na política baianas. Neste sentido, Telles de Menezes, mesmo não sendo exclusivamente oriundo da denominada classe dominante baiana, ao relacionar-se com seus membros e com o próprio peso legitimador desses difunde o Espiritismo no contexto da sociedade, primeiro baiana e posteriormente brasileira, pois seu objetivo foi essencialmente a propagação do Espiritismo kardecista no Brasil.

Em 8 de março de 1869, funda o primeiro jornal espírita do Brasil, *O Eco d'Além-Túmulo*, que possui como subtítulo *Monitor do espiritismo no Brasil*. Esse jornal difundiu-se entre várias capitais brasileira e inclusive em Paris e várias capitais europeias. São significativas as palavras de Arribas quando, referindo-se a Telles de Menezes, afirma que:

Analisando as suas ligações, os seus conhecimentos e os seus investimentos, pode-se começar a entender como Telles de Menezes conseguiu ir razoavelmente longe com o Espiritismo nascente no Brasil. Ao serem reveladas as suas relações sociais com os aristocratas baianos e com os espíritas franceses, e toda a sua trajetória relacionada à educação, ao jornalismo e às letras, podemos, assim, descobrir e entender o fulcro responsável pelo surgimento de seus contatos primordiais com o Espiritismo e, conseqüentemente, responsável pela sua entrada em terras brasileiras. É assim que se explicam os caminhos pelos quais Telles de Menezes pôde traçar, segundo as alternativas que lhe estavam disponíveis; alternativas estas que lhe permitiram adquirir os necessários conhecimentos dos mecanismos de funcionamento da imprensa que, por sua vez, possibilitaram-lhe não só a fundar um jornal, como também angariar fundos econômicos e respaldo organizacional (ARRIBAS, 2010, p:66).

Podemos verificar, na assertiva de Arribas, que a propagação do Espiritismo no contexto da sociedade brasileira, encontra-se vinculado ao fato de Telles de Menezes ter efetivamente interagido com indivíduos e grupos possuidores de vasto capital social e cultural. Ora, este fato pode se constituir enquanto a força legitimadora da propagação do Espiritismo no Brasil. O trabalho de Telles de Menezes, que podemos considerar

enquanto essencial, é justamente o seu vínculo com os intelectuais e aristocratas da sociedade baiana no período e a influência da cultura francesa para esses mesmos intelectuais, além do fato de que Telles de Menezes dominava os mecanismos da imprensa, mas o processo de legitimação do Espiritismo no contexto da sociedade baiana e brasileira veio justamente pelos aristocratas e intelectuais aos quais Telles de Menezes se vinculava.

Como destaca Arribas (2010), o fato de que é com o surgimento do jornal *Eco D'Além-Túmulo*, que o reconhecimento do Espiritismo no Brasil começa a surgir, ou seja, o referido jornal lhe dá visibilidade, que foi verificada inclusive na França, tendo sido elogiada a iniciativa da difusão do Espiritismo no Brasil pela Sociedade Anônima do Espiritismo, da qual fazia parte a l'Union Spirite Française et Francophone de Paris (Arribas, 2010).

Telles de Menezes, não somente foi um propagador do Espiritismo kardecista no Brasil, mas também foi um lutador pelo reconhecimento da religião espírita em nosso país, ou seja, buscava o reconhecimento oficial do Espiritismo. Para tanto, dirige ao presidente da província uma petição para a aprovação dos estatutos da Sociedade Espírita Brasileira, que era resultante do primeiramente fundado Grupo Familiar do Espiritismo. Para obter o reconhecimento do Espiritismo como religião, Telles de Menezes, tinha por base a constituição imperial que permitia desde o ano de 1810 a existência de outras religiões além da católica, desde que não houvessem cerimônias públicas. Cabe considerar que mesmo sendo as sessões espíritas de caráter privado, não se manifestando enquanto cerimônias públicas, o pedido foi negado. (Aubrée e Lanplatine, 2009). Mas temos um fato histórico que favorece ao Espiritismo em terras brasileiras, ou seja, favorece o seu reconhecimento enquanto religião, a Questão Religiosa, na qual há um impasse entre o Império e a Igreja Católica, por essa recrudescer em relação à franco-maçonaria, que era difundida e aceita no Brasil e à qual se vinculavam inclusive padres. A ação da Igreja Católica, gerou a reação do poder instituído perturbando-se as relações entre Igreja Católica e o Estado, sendo que este flexibilizou a legalização de outras doutrinas, o que beneficiou o Espiritismo, sendo que em 28 de novembro de 1873, a Sociedade Espírita Brasileira, conquistou seu estatuto legal (Aubrée e Lanplatine, 2009).

Telles de Menezes objetivava que o Espiritismo fosse uma nova revelação dos ensinamentos cristãos, objetivava que fosse uma espécie de modernização do Catolicismo, mas não somente deste, pois, para ele, o Espiritismo deveria ser uma nova teoria social, mais de acordo com a época, mais propícia a explicar inclusive as questões sociais (Arribas, 2010).

Muitos impasses ocorreram com relação ao Espiritismo e sua implantação no Brasil, bem como muitas contradições, acerca de sua concepção, entre os intelectuais brasileiros que o professavam, mesmo Telles de Menezes que, muitas vezes, não se tornava suficientemente claro, pois não negava o Juízo Final, presente no dogma católico e ao mesmo tempo professava a reencarnação. Esta foi a causa de grandes impasses com relação à Igreja Católica, bem como a presença dos espíritos dos mortos a se comunicarem com os vivos. Não foi sem lutas legais, mas principalmente simbólicas, doutrinárias, que o Espiritismo penetra em solo brasileiro. Não foi sem impasses a consolidação e propagação do Espiritismo no Brasil, repetimos, impasses esses que se travavam essencialmente nos segmentos sociais privilegiados da sociedade brasileira. Em meio a isto, Telles de Menezes deve ser considerado como o pioneiro de sua propagação e consolidação em terras brasileiras.

Não pode ser negado que o Espiritismo brasileiro propaga-se e difunde-se entre intelectuais no contexto da sociedade brasileira. Isso é quase ponto pacífico. Ainda devemos considerar que ele também se desenvolve e tem aderência para um número importante de médicos e políticos desde o seu surgimento. Nesse sentido, a doutrina como que vinha a responder às preocupações dessas categorias sociais. Como dizem Aubrée e Laplantini (2009), para os médicos preocupados com o alívio do sofrimento da população estes poderiam prescrever remédios que economicamente estavam ao alcance da população, ocasionando o que nos dizem os autores referidos “o nivelamento social diante da doença” e no campo político se constituía enquanto um forte propagador das ideias liberais e progressistas, pois abriam-se novas perspectivas para aqueles que eram contrários à intromissão da Igreja Católica nos negócios de Estado. São esclarecedoras as palavras de Aubrée e Laplantine, quando apontam que:

Nessa última década do império, o Espiritismo brasileiro era, portanto, uma doutrina social e política que, face ao endurecimento ultramontano, afirmava – como tinha sido o caso na Europa – o peso da massa dos fiéis contra as hierarquias religiosa e civil. Trazia uma nova visão filosófica que excluía, em princípio, os rituais e permitia a cada grupo

organizar sua própria liturgia em função de interesses prioritários de seus membros. Por outro lado, a comunicação com os Espíritos permitia aos médiuns exercitarem-se em práticas, tal como a medicina, para as quais não tinham habilitação legal, adquirindo, no entanto, uma legitimação social mais ou menos rapidamente. Além disso, todos esses elementos permitiam às classes médias emergentes afirmar sua diferença em relação às práticas populares ditas “fetichistas”, às quais elas próprias recorriam antes, e se ligar dali para a frente ao “povo” sob a forma de “missão” de benemerência e educação (AUBRÉE E LAPLANTINE, 2009, p: 148).

São significativas as assertivas dos autores, na medida em que tocam num ponto essencial que consideramos vinculado ao Espiritismo no Brasil, desde o seu surgimento, a proposta filosófica inclusive de se colocarem diante dos segmentos subalternos da população enquanto uma “missão” a ser realizada, alicerçada na benemerência e educação. Mencionamos anteriormente o caráter assistencialista do espiritismo brasileiro e esse pressuposto de sua postura diante dos segmentos populares enquanto missão é que o torna assistencialista, fato este que o diferencia, em nosso entendimento, da proposta do Espiritismo kardecista francês, aqui mais relacionado à tradição católica que é assistencialista diante dos segmentos subalternos da população.

O que Aubrée e Laplantine nos demonstram é que, no contexto da sociedade brasileira, o Espiritismo kardecista praticamente se constitui como uma das religiões que notadamente exerce a sua “opção religiosa pelos pobres”, dentre outras religiões cristãs que habitam nosso país. Mas a ênfase que o kardecismo brasileiro dá aos pobres e à sua assistência, consideramos que influi sobremaneira em sua narrativa, em sua visão de mundo e de homem e em sua prática social, do que venha a ser o religioso e, do próprio papel do espírita na nossa sociedade. Essa concepção de mundo e de homem que se alicerça basicamente na caridade, no “Ama teu próximo como a ti mesmo”, estabelece repertórios de ações coletivas por parte dos espíritas kardecistas, os quais tendem a se coadunar com os procedimentos tradicionais do Catolicismo. Neste sentido, reproduzem em sua prática, os ditames católicos, configurando-se então o kardecismo brasileiro em sua ação prática uma reprodução do agir católico diante dos segmentos subalternos da população, repetimos.

A ação passa a se estabelecer enquanto legitimadora da ordem social vigente, na medida em que reafirma o processo de desigualdade social presente na sociedade brasileira, através de uma conduta ideológico-religiosa, que se coaduna com o conservadorismo e não com a transformação social e evolutiva do homem como queria o codificador. É claro que no Brasil o Espiritismo kardecista tomou outro contorno e,

mesmo sendo uma religião de letrados, desde o seu início, na medida em que se propõe assistencialista, traz para si e sua assistência os segmentos subalternos da sociedade. Este fato, podemos dizer, desfigura a proposta inicial do kardecismo e, insistimos que aqui no Brasil, ou em terras brasileiras, enquanto movimento social da elite dominante a ênfase no assistencialismo transforma o kardecismo brasileiro numa religião que possui uma prática e prática discursiva, toda uma narrativa, de conservação da desigualdade social vigente. É, portanto, eminentemente conservador, mantendo as bases da tradição católica inclusive, no sentido de que não sendo anticlerical e estabelecendo uma relação de “companheirismo” o Catolicismo reproduz, a tradição e ficam negados aspectos da modernidade que é a ênfase no científico, no racional, no evolutivo e no transformador.

Mistura-se, no contexto brasileiro, a magia, estabelecida pelos passes, pelo transe e a tradição católica da opção pelos pobres, que nos permite perceber inclusive traços anteriores à modernidade, mais calcados na tradição. Cabe salientar que na França o kardecismo religião dos “esclarecidos”, dos letrados, trouxe para si a classe operária que buscava transformações em sua condição material de existência, e, no Brasil, como dissemos anteriormente, trouxe para si os segmentos subalternos da população no que tange à sua “política assistencialista”, que se manifesta em relação à prática da medicina e à própria prática política, pois, no contexto da sociedade brasileira, a política, o campo da relação de poder existente entre dominantes e dominados se expressa de forma assistencialista, configurada enquanto o paternalismo das elites. Não é por acaso que é o Dr. Bezerra de Menezes, médico e político, que dará ao Espiritismo brasileiro o seu “corpus” doutrinário, ou seja, é ele que gerará seu desenvolvimento e orientação no plano doutrinal.

4.1.2- Aspectos relevantes sobre o Dr. Bezerra de Menezes (1831-1900) e sua influência no Espiritismo brasileiro.

Adolfo Bezerra de Menezes, se constitui como a figura histórica mais significativa do Espiritismo brasileiro. É a partir dele que a doutrina espírita no Brasil se estrutura, melhor dizendo, obtém a sua efetiva estruturação. O “corpus doutrinário” se solidifica a partir dele, pois Bezerra de Menezes, reduz as contradições que até então eram vigentes no Espiritismo brasileiro. A partir dele encontram-se postas as bases da ação do espírita no contexto da sociedade.

Bezerra de Menezes, nasceu no Ceará, no dia 29 de agosto de 1831. Pertencia ao segmento dominante da sociedade, de tradição política. Filho de militar, sua educação foi severa, alicerçada no respeito e na religiosidade, pois seus pais eram adeptos fervorosos da religião católica. Mesmo assim, com relação à sua tradição familiar as ideias liberais diziam presente e, em 1842, por motivos políticos, sua família foi para o Rio Grande do Norte, onde Bezerra de Menezes completa os seus estudos de latim. Em 1846, volta ao Ceará, onde termina o Liceu, orientado pelo seu irmão o Dr. Manuel Soares da Silva Menezes, que possuía influência política no Ceará e também líder católico. É no ano de 1851 que Bezerra de Menezes iria para o Rio de Janeiro estudar medicina. (Arribas, 2010). São significativas as palavras de Arribas, quando aponta que:

Como todo moço do interior nordestino daquele período, levou consigo um Catolicismo eivado de fatos populares relacionados a manifestações de almas penadas, um *habitus* religioso brasileiro repleto de credices fantasmagóricas. Desde criança, Bezerra de Menezes ouvia narrativas de aparições de espíritos, de manifestações do demônio, de casas mal-assombradas, imprimindo no garoto estigmas de medo (Abreu, 1996, p.18). Certa vez, na freguesia onde nascera, Bezerra de Menezes, aos 9 anos de idade, conhecera uma moça vítima de uma “possessão”. Chamado o vigário da localidade, este compareceu a fim de lhe aplicar o exorcismo, que de nada adiantou. Resultado: tanto o padre quanto o juiz local declararam solenemente à população que o diabo havia entrado no corpo daquela moça. O fato havia chamado tanto a atenção de Bezerra de Menezes que deixaria nele marcas em seu modo de pensar, causando-lhe as primeiras dúvidas quanto à eficiência do catolicismo (Acquarone, 1980, p.23).(ARRIBAS, 2010, p:132).

Pelo que podemos observar pelas assertivas de Arribas, Bezerra de Menezes possuía uma religiosidade que se encontrava eivada de elementos mágicos presentes em todas as camadas sociais, próprias da religiosidade brasileira, ou seja, o místico, o mágico e o católico dizem presente em nossas expressões de religiosidade e Bezerra de Menezes possuía como traço de sua própria personalidade, em sua subjetividade, esta clivagem da religiosidade brasileira, integrante de nossa própria matriz religiosa.

No ano de 1851, Bezerra de Menezes vai para a cidade do Rio de Janeiro estudar medicina. Em 1852 ingressa na Santa Casa de Misericórdia e se torna assistente do Dr. Manoel Feliciano Pereira de Carvalho, renomado cirurgião da época (Laplantine e Aubrée, 2009). Em 1856, obtém seu diploma e torna-se membro da Academia Imperial de Medicina, em 1857. Bezerra de Menezes, sensibilizava-se com a condição de pobreza dos segmentos subalternos da sociedade carioca e, para tanto, fazia visitas gratuitas aos bairros para dar atendimento e assistência à saúde à alguns membros desse segmento social (Aubrée e Laplantine, 2009).

Bezerra de Menezes era considerado por colegas e amigos um homem generoso e também desinteressado. Sendo assim, considerava que deveria auxiliar aos menos favorecidos para que eles tivessem um certo lenitivo, em vista de sua condição material de existência que não lhes permitia o essencial atendimento à saúde. Em função desse traço característico seu, muitos consideravam que ele deveria se candidatar ao Conselho Municipal do Rio. Foi eleito pelo partido Liberal. Teve seu mandato cassado sob a alegação de que era médico militar. Para tanto, objetivando seguir a carreira política, Bezerra de Menezes em 1861, solicita demissão do exército e assumiu o seu cargo com a proposta de defender os humildes e os necessitados. Essa proposta política de Bezerra de Menezes, perpassará a sua própria concepção do Espiritismo, mais precisamente da ação do espírita na sociedade.

No Rio de Janeiro, está a conviver com livres pensadores e ateus. Esse fato, pelos questionamentos dele oriundos, o fez abandonar a prática católica, sem que ele deixasse de crer em Deus e na alma. Sua esposa morre em 1863, fato que o fez encontrar apoio na Bíblia. A morte da esposa não foi um fato que o fez retornar ao Catolicismo, de certa forma a sua necessidade de crer, estava alicerçada no fato de querer uma crença que fosse fundada na razão e na consciência. Vejamos o que nos diz o próprio Bezerra de Menezes:

Nasci e criei-me, até aos dezoito anos, no seio de uma família tradicionalmente católica, que levava a sua crença até à aceitação de um absurdo, por mais repugnante que fosse, imposto à fé passiva dos crentes, pela Igreja Romana. Aprendi aquela doutrina e acostumei-me às suas práticas, mas empiricamente, sem procurar a razão da minha crença. Dois pontos entretanto, me pareciam luminosos no meio daquela névoa: eram: a existência da alma, responsável por suas obras, e a de Deus, criador da alma e de tudo o que existe. Ao demais, eu considerava sagrado tudo o que meus pais me ensinavam a crer e a praticar: a religião católica apostólica romana. Aos dezoito anos, e naquela disposição de espírito, deixei a casa paterna para vir fazer meus estudos na capital do Império, onde vivi, mesmo no tempo de estudante, sobre mim, sem ter que prestar obediência. Continuei na crença e práticas religiosas, que eu trouxe do berço; mas na convivência com os moços, meus colegas, em sua maior parte livres pensadores: ateus, comecei batendo-me com eles – e acabei concorde com eles, parecendo-me excelso não ter a gente que prestar contas de seus atos. Não foi difícil essa mudança, pela razão de não ser firmada em fé raciocinada a minha crença católica; mas apesar disto, a mudança não foi radical, porque nunca pude banir de todo a crença em Deus e na alma (MENEZES, 2009, p: 25 – 26).

Pelo que podemos observar nas assertivas de Bezerra de Menezes, homem de ciência, relacionado aos meios culturais do Rio de Janeiro, o catolicismo com a sua própria narrativa, não estava mais a lhe abastecer enquanto explicação plausível de mundo. Estava então apto à descoberta de uma nova concepção religiosa. A sua

descoberta do kardecismo se dá por fatos que lhe foram marcantes. Reveses políticos e pessoais, principalmente com a morte da esposa e também sua dedicação aos segmentos subalternos da cidade do Rio de Janeiro, levaram a que tivesse problemas de saúde. Seus problemas de saúde foram observados por Joaquim Carlos Travassos que lhe deu para ler o *Livro dos Espíritos*. Ele se identifica com o Espiritismo kardecista, lerá o livro com atenção, sem que ceda ao fato de assistir às sessões mediúnicas a que Travassos lhe convidava. Diz Menezes:

Um colega, porém, tendo traduzido *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec, fez-me presente de um exemplar, que aceitei por cortesia. Deu-mo na cidade, e eu morava na Tijuca, a uma hora de viagem de bonde. Embarquei com o livro e, não tendo distração para a longa e fastidiosa viagem, disse comigo: ora, adeus! Não hei de ir para o inferno por ler isto; e, depois, é ridículo confessar-me ignorante de uma filosofia, quando tenho estudado todas as escolas filosóficas. Pensando assim, abri o livro e prendi-me a ele, como acontecera com a *Bíblia*. Lia, mas não encontrava nada que fosse novo para meu espírito, e entretanto tudo aquilo era novo para mim! Dava-se em mim o que acontece muitas vezes a quem muito lê e que, um dia, encontra uma obra onde depara com ideias que já leu, mas que não sabe em que autor. Eu já tinha lido ou ouvido tudo o que se acha em *O Livro dos Espíritos*, mas com certeza nunca tinha lido obra alguma espírita e, portanto, me era impossível descobrir onde e quando me fora dado o conhecimento de semelhantes idéias! Preocupei-me seriamente com esse fato que me era maravilhoso e a mim mesmo dizia: parece que eu era espírita inconsciente, ou, como se diz vulgarmente, de nascença, e que todas essas vacilações que sentia meu espírito eram marchas e contramarchas que ele fazia, por descobrir o que lhe era conhecido e, porventura, obrigado a isto. Eis o que fui e em que crença vivi, até que fui espírita (MENEZES, 2009, p:28).

Resistência e aceitação, este foi o processo de Bezerra de Menezes, com relação à doutrina espírita e, ainda há dois fatos que favorecem a plena adesão: consultando o médium curador João Gonçalves do Nascimento, este o cura do estômago em três meses, administrando-lhe medicamentos homeopáticos, bem como a sua segunda esposa da tuberculose, que foi tratada e curada pelo referido médium curador. Este fato presente na vida de Bezerra de Menezes o leva, sem sombra de dúvida, a aderir de forma pública ao Espiritismo kardecista, também pelo fato de que estava a questionar a medicina alopata e podemos verificar que no Brasil a medicina homeopática foi intensamente relacionada ao Espiritismo kardecista, ou seja, ela entra basicamente no Brasil através das práticas de cura espíritas. Vejamos as próprias palavras de Bezerra de Menezes, relativas ao fato acima mencionado:

Apesar de convencido da verdade do Espiritismo, eu nunca tinha assistido, nem por mim tentado, a qualquer trabalho experimental, confirmativo sequer da comunicação dos Espíritos. Tendo sido atacado de dispepsia, que me reduziu a um estado desesperador, sem que me tivesse proporcionado o menor alívio a Medicina oficial, apesar de ter eu recorrido aos primeiros médicos dessa capital, resolvi, depois de um tratamento de cinco anos, recorrer a um médium receitista, em que muito se falava, o Sr.

João Gonçalves do Nascimento. Eu não acreditava nem deixava de acreditar na medicina medianímica, e confesso que propendia mais para a crença de que o tal médium era um especulador. Em desespero de causa, porém, eu recorria a ele, mesmo que soubesse ser um curandeiro. Tentava um recurso desesperado e fazia uma experiência sobre a mediunidade receitista. Era preciso, porém, visto que se tratava de uma experiência, que eu tomasse todas as cautelas, para que ela me pudesse dar uma convicção fundada. Combinei com o Dr. Maia de Lacerda, completamente desconhecido do tal médium, ser ele que fizesse pessoalmente a consulta, recomendando-lhe que assistisse ao trabalho do médium enquanto este escrevesse, e pedisse-lhe o papel, logo que acabasse de escrever; porque bem podia ter ele um médico hábil, por detrás do reposteiro, que lhe arranjasse aquelas peças. É verdade que o médico, não sabendo de quem se tratava, visto que só se dava ao médium o nome de batismo e idade dos consultantes, não podia adivinhar-lhes os sofrimentos, mas, em todo caso, eu queria ter certeza de que era exclusivamente do médium, homem completamente ignorante de Medicina, um trabalho sobre Medicina.[...] Não posso descrever o abalo que me produziu esse fato estupendo! Segui o tratamento espírita, e o que os mestres da Ciência não conseguiram em cinco anos, Nascimento obteve em três meses[...] Como resistir à evidência de fatos tais? Depois deles comecei as investigações experimentais sobre os vários pontos da doutrina, e posso afirmar, daqui, que tenho verificado quanto é permitido ao homem alcançar, em certeza, a perfeita exatidão de todos os princípios fundamentais do Espiritismo (MENEZES, 2009, p: 31- Publicado no jornal O Reformador-1892).

É a partir destas experiências que Bezerra de Menezes se torna então espírita e compreende o Espiritismo enquanto uma ciência, mas considera de fundamental importância aos aspectos morais. Cabe salientar que a ênfase que Bezerra de Menezes vai dar os aspectos morais da doutrina espírita tem forte influência de sua educação familiar (Arribas, 2010). É a partir daí que Bezerra de Menezes procurará divulgar o espiritismo no contexto da sociedade brasileira enquanto religião, que não abdica do aspecto clerical. Neste sentido, podemos verificar que o Espiritismo brasileiro, a partir de Bezerra de Menezes, assume o caráter de ser uma religião, que estabelece princípios morais claros aos seus adeptos. Podemos também dizer, que é a partir de Bezerra de Menezes que o caráter mais científico do Espiritismo fica secundarizado. É a partir dele que o Espiritismo assume um caráter religioso-terapêutico, que envolve sua própria herança enquanto médico (Arribas, 2010).

Na medida em que o Espiritismo, através da própria força social de Bezerra de Menezes, assume o caráter religioso-terapêutico, distancia-se essencialmente dos principais pressupostos da modernidade, que possui na racionalidade a sua essencial fundamentação. Distancia-se do Espiritismo francês, da proposta do Espiritismo francês de uma fé racionalizada. Bezerra de Menezes, enquanto político e enquanto médico, ou seja, enquanto portador de um vasto capital social travou a sua luta, para o reconhecimento do Espiritismo enquanto religião cristã. Uma ideia era fundamental para tanto: a ideia de que o Espiritismo era a Terceira Revelação de Deus.

Essa seria a ideia pela qual o Espiritismo, no contexto da sociedade brasileira, objetivaria obter a sua legitimação enquanto religião no contexto da sociedade, essencialmente no contexto do campo religioso nacional brasileiro. Através da referida idéia seria realizado todo um trabalho de unificação do Espiritismo em nossa sociedade para a própria conquista de se tornar uma forma de “mediação” entre o mundo do sagrado e o mundo do profano. Neste sentido, podemos dizer que depois de muitas lutas, entre manter o Espiritismo dentro de sua dimensão filosófica e científica e religiosa é a partir de Bezerra de Menezes que o espiritismo brasileiro assume a sua dimensão religiosa-clerical. Cabe salientar também que em seus escritos no *O Reformador*, Bezerra de Menezes defende suas ideias de tolerância e respeito com relação ao Catolicismo, sem que esse fato eliminasse a contenda entre espiritismo kardecista e a Igreja, mas para Menezes, não havia ruptura entre o Catolicismo e o Espiritismo, justamente porque este último seria, como dissemos anteriormente, a Terceira Revelação no tronco judaico-cristão (Aubrée e Laplantine, 2009).

O fato que é de interesse é o Espiritismo no contexto da sociedade brasileira, ter ênfase em sua dimensão clerical, onde a moral e o assistencialismo se fizeram presentes a partir do político e médico dos pobres, Bezerra de Menezes. De certa forma é a seu cargo que fica o Espiritismo brasileiro alijado dos determinantes da modernidade, estando mais vinculado a dimensões da tradição católica, como por exemplo a caridade, que tem por consequência o assistencialismo, em nosso entendimento.

O Espiritismo, a partir de Menezes, assume, enquanto religião, o seu caráter assistencialista, perdendo os traços científicos e filosóficos que o vinculavam com a modernidade, como dissemos anteriormente. Aqui também podemos dizer que, através da internalização da prática discursiva e das próprias narrativas do Espiritismo kardecista, o *habitus* religioso que se instaura, a partir da luta e da ação de Bezerra de Menezes, encontra-se alicerçado nos pressupostos da caridade, do amor ao próximo, do assistencialismo aos segmentos subalternos da população. Se podemos falar em narrativas, podemos dizer que, no Brasil, a narrativa espírita kardecista se transforma a partir de Bezerra de Menezes, notadamente para o atendimento dos segmentos subalternos da população em termos assistencialistas. As obras de Menezes, romances e ensaios, se constituíam, enquanto relatos de situações que demonstravam ensinamentos morais e também enfatizavam o aspecto pedagógico do sofrimento, seja esse por causas

físicas e sociais, ora esse é um pressuposto católico. É do Catolicismo a pedagogia do sofrimento, ele se constitui enquanto o efetivo aspecto pedagógico da vida. São significativas as próprias palavras de Menezes, quando este afirma o seguinte:

Minha alma encontrou finalmente onde pousar!

Posso dizer o meu – credo – espírita, com aplauso de minha consciência, e não por força de uma autoridade que se arroga o direito de impor a fé! Nestas condições, tendo encontrado a linfa que me saciou a sede de crer, posso ser mais do que era antes? A moral cristã, iluminada pelos infáveis princípios do Espiritismo, não pode deixar de modificar, para melhor, a quem a cultiva não somente por dever, mas também e principalmente por nela ter encontrado a paz de espírito! Não sou, por minha fraqueza, o que ela deve fazer do coração humano, não me posso julgar, sem incorrer em orgulho ou falsa modéstia; mas posso assegurar que já compreendo os meus deveres para com Deus, para com os meus semelhantes, de um modo diverso, acentuadamente mais elevado, que antes de ser espírita. Julgo, pois, que me é lícito dizer, respondendo ao 4º. quesito do inquérito aberto pela Federação Espírita Brasileira: Sim; acarretaram para mim, as minhas novas opiniões, sensível modificação moral. E, para confirmá-lo, basta consignar este fato: Antes de ser espírita, só o pensar em perder um filho, fazia-me mentalmente blasfemar, punha-me louco. Depois de espírita, tendo perdido meus quatro filhos adorados, e depois de criados, louvando e agradecendo ao Pai de amor ter provado, por aquele modo, minha obediência a seus sacrossantos decretos (BEZERRA DE MENEZES, 2009, p:35-36- trecho extraído do *Reformador* de 1892).

Ocorrendo essa forma de narrativa e *habitus* religioso, compreendemos ser esse um traço que caracteriza uma forma de ruptura com o que podemos denominar de traços narrativos da modernidade, que teologicamente se expressa enquanto meta-relato explicativo da realidade e neste, o sofrimento não se constitui mais enquanto aspecto pedagógico da vida. Pelo contrário, esse deve ser suplantado pela própria perspectiva de um futuro de igualdade, de liberdade e também de fraternidade, fazendo a associação com o lema da Revolução Francesa de 1789. São significativas as palavras de Aubrée e Laplantine quando apontam que:

Parece ter sido, sobretudo, a partir do fim dos anos 1880 e, em grande parte sob a influência de Bezerra de Menezes, que o sistema simbólico do espiritismo brasileiro adquirirá suas características propriamente religiosas onde transparecem, até nossos dias e apesar dos dissabores reiterados com a Igreja romana, referentes tradicionais católicos inexprugnáveis (AUBRÉE E LAPLANTINE, 2009, p:152).

Aubrée e Laplantine, em sua assertiva, corroboram o que estamos buscando apresentar: no Brasil a prática discursiva e não discursiva do Espiritismo kardecista, principalmente a partir da influência de Bezerra de Menezes na sociedade e no contexto do Espiritismo, adquire contornos diferenciados do que estava presente na França, onde se origina enquanto uma religião secular e anticlerical, traço característico típico da religião na modernidade. Talvez romper seja um termo muito “forte” que estejamos a utilizar aqui, mas queremos salientar que religião na modernidade, envolve o que não

pode ser comprovado cientificamente, o que não pode ser comprovado pela lógica científica, através da observação e da experimentação e, envolve o anticlericalismo. Embora a proposta de Kardec tenha sido de uma religião racionalizada, envolvendo observação e experimentação, no Brasil esta proposta, a par dos embates que existiram com o mundo acadêmico, Bezerra de Menezes para a unificação e legitimação do Espiritismo estabelece um novo caminho para o Espiritismo em seu sistema simbólico, que se alicerça essencialmente enquanto religião que assume em sua prática discursiva contornos clericais.

Bezerra de Menezes, foi o grande unificador do Espiritismo no Brasil. Sobre este aspecto não há dúvidas, mas foi também aquele que através de suas obras escritas e não escritas, dá uma nova configuração ao Espiritismo kardecista, configuração essa que permanece até os dias de hoje. Há a presença de toda uma nova forma narrativa, sem desconsiderar-se a ênfase na educação para os encarnados e os desencarnados e sem desconsiderar-se o fato de que Menezes dará ao Espiritismo brasileiro o caráter de religião das classes médias, como nos dizem Aubrée e Laplantine (2009). Neste sentido, o espiritismo professado por Menezes aponta para o fato de tornar-se uma religião diferenciada, com referentes tradicionais católicos e uma religião de letrados, de pessoas com capital cultural, político e simbólico que objetivam no trabalho religioso também minorar o sofrimento dos menos favorecidos, no contexto da sociedade brasileira, a partir de suas obras de benemerência, fato esse que se origina a partir da acentuada desigualdade social existente em nosso país e também porque, enquanto médico, Bezerra de Menezes era conhecido como o “médico dos pobres”. Neste sentido, podemos dizer que Menezes, a partir de seu exemplo dá o norte à conduta dos espíritas mais aquinhoados no contexto da sociedade brasileira, daí se origina o que podemos considerar o seu caráter marcadamente assistencialista, como dissemos anteriormente.

Quando dizemos que o Espiritismo a partir de Menezes estabelece traços de rompimento com a modernidade e identifica-se com o que é clerical, estamos a dizer que o tripé ciência, filosofia e religião, que Kardec estabelece, assume aqui contornos clericais. Reafirmamos isso e é neste aspecto, neste vínculo com a tradição, que estamos verificando o rompimento com um elemento muito significativo da modernidade – o anti-clericalismo.

Consideramos que no Brasil a questão “ciência” e “religião” se estabelece a partir de Menezes dentro dos pressupostos da ambivalência. Não estão claras estas fronteiras, principalmente na prática discursiva espírita brasileira, pois devemos atentar para o fato de que o que se expressa enquanto científico no Espiritismo brasileiro é o que é dito através da psicografia pelos médiuns dos dizeres dos denominados “*espíritos de luz*”. Não tivemos, como teve Kardec no contexto francês, o respaldo de cientistas renomados, como por exemplo Cesar Lombroso, Camille Flammarion, Charles Richet e outros. O que tivemos aqui, no embate entre científicos e espíritas, foi a vitória dos espíritas, comandada por Bezerra de Menezes em seu trabalho de unificação e legitimação do Espiritismo. Cabe salientar, como o salienta Lewgoy (2006), que: “*[...]ciência” e “religião” não são conceitos setoriais ou partes de um jargão especializado, mas categorias culturais do entendimento de nossa época, portadoras de alta ressonância axiológica, de onde deriva parte dos problemas historicamente enfrentados quando o Espiritismo tentou colocar em prática o componente científico dessa relação*(LEWGOY, 2006, p:151). O Espiritismo brasileiro não colocou em prática o componente científico, não colocou em sua prática discursiva esse traço da modernidade, em termos efetivos, em termos concretos que lhe garantisse inclusive respaldo acadêmico, pois sua prática discursiva encontra-se plena de conteúdos católicos. Vejamos as palavras de Bezerra de Menezes acerca do Espiritismo, como o concebia:

[...]Espiritismo não é ciência como apregoam os que procuram nos fenômenos por ele produzidos, antes o maravilhoso do que ensinos de salvação. Se o Espiritismo fosse ciência, seria invenção ou descoberta dos homens, como têm sido todas as que são conhecidas até hoje. Se fosse ciência, fonte de luz para a inteligência, seria, como todas as que são conhecidas até hoje, estreme de ensino religioso. Apontai uma sequer das ciências humanas, cujos cultores, esses sábios que enobrecem a história da Humanidade, procurem devassar-lhe os segredos indo pedir luz e inspiração ao Evangelho ou à *Bíblia*. Entretanto, qual é a pedra fundamental do Espiritismo, em sua pura concepção? O Evangelho. O Evangelho, sim; porque o fim da revelação espírita, clara e positivamente prescrito pelos seus reveladores, únicos competentes para determiná-lo, é a interpretação do ensino divino em espírito e verdade. E, se este é o fim posto por Deus, como no-lo ensinam seus emissários, donde os fundamentos para o considerarem ciência? Ciência é ele, porque altíssima religião; e quem diz religião diz ciência, por ser religião a ciência das ciências. Neste sentido, e só neste, pode-se dizer que o Espiritismo é ciência: Religião científica. Querer porém, destacar os dois elementos, dos quais um procede do outro, é desnaturar a Revelação, tal como fizeram Jerusalém e Roma. Qual tem sido a nova ciência formada com os elementos emprestados do Espiritismo? Que nome tem ela? Quais são suas leis? Explica-nos ela seu objetivo? Os homens da Ciência estudam seus fenômenos e procuram explicá-los pelas leis conhecidas da Ciência, eis tudo; mas já conseguiram fazer, dele e por ele, um corpo de doutrina científica? Nada têm conseguido no sentido desse seu maior empenho. Entretanto, aí está, desafiando as fúrias da incredulidade, o Espiritismo brilhantemente organizado em alta e sublime

doutrina religiosa! Como, então, é ciência, se não dá para a constituição de uma ciência? Como deixa de ser religião, se dá para a constituição da mais elevada doutrina religiosa? Meditem, sobre estes nossos mal esboçados conceitos, aqueles que quiserem colher frutos de vida na nova árvore plantada pelo Redentor. Meditem e reconhecerão que os Espíritos das trevas, no seu incessante mourejar contra e verdade e contra o bem, é que insinuam essas distinções, no intuito de perturbarem as inteligências e arrastarem os mais fracos, se não puderem arrastar todas, ao redil de sua perdição. Deixemos aos infelizes, que se deixam seduzir pelas vozes da serpente, as glórias de figurarem no meio dos que se julgam iguais a Jesus, e procuremos merecer o glorioso título de servos de Jesus. Deus, Amor e Liberdade, é o seu lema, com o qual procuram, sob a bandeira do Espiritismo, reunir em torno de si os que se deixam levar por palavras, sem perscrutarem o fundo moral das obras. Invocam o nome de Deus, os que não seguem sistematicamente os ensinamentos de Jesus, que é o pensamento de Deus! Falam em nome do amor, emanção do próprio Deus, os que não podem sentir, desde que não amam a Jesus puríssima encarnação do divino sentimento, como Verbo do Senhor! E pregam liberdade; sabeis como e para que? Como meio de se libertarem da Lei de Deus pregada por Jesus, e para abafarem os escrúpulos das almas timoratas, a fim de subjugar-las ao seu modo de compreender o amor, de compreender a liberdade, de compreender o Espiritismo. Espíritas: O caráter essencial da verdadeira fé, como no-lo ensina o Divino Mestre, é a humildade no sentimento, é a humildade nas ações. Ao espírita que desejar ser discípulo de Jesus, diremos: o verdadeiro espírita deve procurar ocultar as suas boas obras, como os maus ocultam as suas; e se o dever lhe impõe a obrigação de fazê-las em público, como é hoje o da propaganda, deve postar-se com prudência e a modéstia com que os Apóstolos pregavam a Boa Nova. Onde quer que vejais placas e bandeiras, como anúncio de sessões espíritas, crede: aí não está nenhum espírito religioso, e, se gostais de divertir-vos, entrai; e se procurais o verdadeiro Espiritismo, fugi e orai pelos que o deturpam. Os templos não têm placas, nem flâmulas, nem arautos pregando pelas ruas e praças ao som de tímpanos. Esses são meios empregados por empresas teatrais para atraírem concorrência. Isto é próprio de festas mundanas, nunca de exercícios religiosos. Se virdes os jornais profanos peçados todos os dias de notícias de trabalhos espíritas, com os nomes dos eméritos trabalhadores, concluí, de tais manifestações aparatosas, que não há espírito religioso em quem as fez; é o príncipe do mundo que as insinua no âmago dos que as fazem. O Espiritismo é a Revelação divina e, como tal, com os homens ou sem os homens, há de propagar-se por toda a Terra, como no-lo prova a Revelação messiânica. Felizes os que concorrem com seu fraco esforço para que seja feita na Terra a vontade do Senhor; desgraçados os que, sob falsas aparências, arrastem seus irmãos a falas concepções da Santa Lei. E concorre-se para a execução da obra de Deus, trabalhando com o maior respeito e humildade, como o que trabalha à vista do Senhor da vinha. Talvez haja severidade nestes nossos dizeres, mas, além de que não se arranca o cancro, sem dor, acresce que está acima de todas as considerações humanas o amor do próximo que nos impõe o dever de tentar o maior esforço por abrir os olhos aos que dormem nas trevas da morte, e de prevenir os incautos do abismo que se lhes cava debaixo dos pés (MENEZES, 2009, p-46-47 – *Artigo Editorial em Reformador de setembro de 1896*).

O que encontramos de moderno, nestas palavras de Bezerra de Menezes? Que traço característico típico da modernidade podemos encontrar em suas palavras? É um meta-relato explicativo da realidade? Essas são as questões que devemos formular. Há vínculos claros com a concepção clerical, há vínculos claros com a tradição religiosa católica. Essa é, em nosso entendimento, a reconfiguração que tem o Espiritismo kardecista no contexto da sociedade brasileira e daí toda a prática discursiva e não discursiva decorre a reger as ações dos adeptos e líderes. São significativas as palavras de Lewgoy quando aponta que:

O tipo de nexos entre ciência e religião que virou senso comum entre os espíritas é produto da conjunção de alguns fatores, quais sejam: a)-a ênfase médica e terapêutica do movimento espírita, que teve a psiquiatria como adversária privilegiada e que termina por enfatizar a manipulação da dimensão espiritual como a única área legítima de atuação e contribuição da medicina espírita;b)-a desvalorização das práticas de pesquisas de materialização e prescrição mediúnica de receitas de medicamentos, embriões iniciais do sucesso do movimento mas também seu calcanhar de Aquiles, na medida em que mais facilmente o expunha a escândalos e processos; c)-as metamorfoses da disputa com o Catolicismo no Brasil, que diversificou sua estratégia incorporando a parapsicologia, não como pesquisa, mas como retórica de ataque aos espíritas(LEWGOY, 2006, p:152).

Estamos verificando e considerando o que nos coloca Lewgoy (2006), que houve por parte do Espiritismo brasileiro uma certa apropriação da palavra ciência, incorporação desta para a legitimação do Espiritismo, mas seu enfoque foi essencialmente religioso. Não há no discurso espírita brasileiro uma demarcação clara, uma linha de fronteiras claras entre ciência e religião, categorias que são, em si mesmas, contraditórias e que, na modernidade, se fizeram marcadamente contraditórias.

Na modernidade, há a demarcação clara entre ciência e religião e o processo de secularização estabeleceu ser a religião destinada ao universo do privado. É a partir dela que fica traçada a linha de fronteira, é a partir dela, modernidade, que se tornam excludentes, pois passa a não haver relação de interdependência entre ciência e religião. A proposta do Espiritismo foi historicamente abolir a fronteira entre ciência e religião, buscando criar uma fusão religiosa entre ciência e religião (Lewgoy, 2006). No Brasil, pela própria literatura espírita entendemos que há a busca desta fusão, em termos discursivos, mas que efetivamente esta não se concretiza, pois a ênfase é religiosa, através da prática discursiva da reencarnação expressa em livros e materiais psicografados pelos médiuns.

A dimensão religiosa é predominante, como podemos verificar nas palavras de Bezerra de Menezes transcritas anteriormente, uma vez que há uma orientação com pontos específicos de contato com o Catolicismo, essencialmente na prática discursiva e não discursiva da caridade e, conseqüentemente, em suas práticas assistencialistas (Lewgoy, 2004). Podemos dizer que, a partir dele, a prática discursiva do Espiritismo brasileiro envolveu a ênfase no religioso pela própria matriz religiosa brasileira que é sincrética, na medida em que o sincretismo se constitui como um processo de resolução de conflitos em termos culturais. Ele, sincretismo, possui como seu traço característico típico a mescla, a fusão e a própria simbiose de elementos que são culturais. Esta

simbiose resulta das transformações que originam uma nova fisionomia cultural, à qual vão se combinar com maior ou menor intensidade as próprias marcas de culturas originárias (Bittencourt Filho, 2003). Neste sentido, considerando-se o sincretismo religioso presente na cultura brasileira, a prática discursiva espírita kardecista privilegiará a dimensão religiosa. Por outro lado, são significativas as palavras de Lewgoy, quando este aponta que:

A própria crença espírita normalizou-se no imaginário religioso brasileiro, como parte de um eclético cabedal de recursos terapêuticos, sendo preferencialmente acionada como um serviço, não contraditório com as mais diversas opções religiosas e também como respeitável fé num contexto plural, no repertório das classes médias. No entanto, não parece mais digna de provocar um debate entre juristas e psiquiatras, como no passado. O resultado foi um movimento religioso vivido como fé, religião e ritual para muitos e, minoritariamente, como paraciência sem poder simbólico. Não se tratou do insucesso de um novo paradigma derrotado por suas inconsistências internas, mas antes um cruzamento de diversas dinâmicas sociais, relacionadas às peculiaridades da secularização e da institucionalização do campo acadêmico nos países centrais, que excluiu tentativas híbridas de composição entre ciência e religião (LEWGOY, 2006, p:161).

O espiritismo kardecista que nasce na França, sob a égide da modernidade e que incorpora em seus pressupostos elementos desta mesma modernidade, no Brasil, assume um caráter diferenciado, esse determinado pela própria matriz religiosa brasileira, que, como dissemos anteriormente, é sincrética e envolve variados elementos de práticas religiosas que vão influir em sua prática discursiva e não discursiva. No contexto da sociedade brasileira, no contexto do campo religioso nacional, à época do surgimento do Espiritismo kardecista no Brasil, este, de certa forma, para “adaptar-se” adequadamente, teve que priorizar o religioso. De outra forma, as relações de poder presentes em termos político-ideológicos e em termos do campo religioso, não pôde incorporar os elementos característicos típicos da modernidade em essência, pois aqui, por parte de Telles de Menezes e de Bezerra de Menezes, também havia a percepção e o desejo de criar-se uma religião de caráter universal.

Como isso ocorreria no contexto de uma sociedade de não letrados? Como isso ocorreria no contexto de uma cultura que incorporava e incorpora magia, ritual e religião? A objetividade científica, a observação, a experimentação, poderiam aqui ter acolhida no seio de uma população semi-analfabeta? A intensidade do processo de desigualdade social em terras brasileiras presente à época do surgimento do Espiritismo kardecista, a peculiaridade dos elementos culturais brasileiros, a característica típica das elites dominantes brasileiras que têm no paternalismo um elemento essencial, levaram a

que aqui o Espiritismo kardecista se reconfigurasse, considerando-se sua proposta original em território francês, cujo vínculo com a ciência moderna enfraqueceria o imaginário coletivo com relação aos mitos, à magia, ao ritual, criando-se aqui um jeito específico de ser espírita (Arribas,2010), cuja prática discursiva e não discursiva não enfraquece o imaginário coletivo, com relação aos mitos, símbolos, ritos e magia, pelo contrário lhe dá asas. Essa é a grande “marca” do Espiritismo difuso brasileiro.

Vejamos agora, alguns elementos característicos típicos da modernidade que, de certa forma, levam a novas sociabilidades no contexto do campo religioso brasileiro no que concerne ao Espiritismo kardecista em nosso território. Um dos primeiros elementos ao qual podemos nos referir diz respeito à assunção de uma forma de secularização do mundo mítico-religioso que estabelecia a conexão necessária entre a razão e a liberdade. Na reconfiguração presente no Espiritismo brasileiro, a partir de Telles de Menezes e de Bezerra de Menezes, ao priorizarem o religioso e “manterem” elementos do religioso tradicional Católico, esta conexão não se faz de forma clara, pois um ato de fé não obedece a racionalizações, mas aos determinantes da crença, mantendo-se a prática discursiva do livre-arbítrio, mantendo-se uma privatização do universo de representações simbólico religiosas. Nesse sentido, a racionalidade ou racionalização que o processo de secularização na modernidade gera, encontra-se secundarizado no Espiritismo brasileiro, expressando a presença clara da ambivalência que demonstra ser o espiritismo brasileiro uma religião de caráter difuso, como nos dirão Aubrée e Laplantine (2009).

A prática discursiva do Espiritismo kardecista brasileiro demonstra, na maioria das obras escritas e também no contexto das palestras que antecedem sessões de passes essencialmente, que é uma religião de letrados, mas esse fato não caracteriza a presença clara de uma conexão com a racionalidade moderna, demonstra, essencialmente, um caráter elitista em sua linguagem atinente ao universo das pessoas cultas, das pessoas com vasto conhecimento cultural. Isso se manifesta também nos textos psicografados por muitos médiuns. Cultura adquirida não representa a conexão com a racionalidade moderna, pois podemos de forma culta também expressar nossa fé, nossa crença.

Outro traço característico típico da modernidade podemos determinar, enquanto fortes laços com o crescimento da ciência, com a racionalidade e com a liberdade

humana universal. Na prática discursiva espírita kardecista no Brasil, principalmente a partir de Bezerra de Menezes, o vínculo com a ciência e com a racionalidade que este vínculo gera, cede lugar a uma prática discursiva que envolve elementos tradicionais do Catolicismo, religião transplantada da Europa, como dissemos anteriormente. Aqui a ciência ficou relegada a segundo lugar no contexto das narrativas espíritas. As mensagens dos textos espíritas priorizam mensagens de fé, de amor e também de caridade e preceitos marcadamente de ordem moral, que são elementos cristãos e que expressam também pressupostos católicos tradicionais numa religião que se coloca enquanto mediação entre o mítico, o mágico e o tradicional, presentes no contexto de nosso campo religioso.

Podemos dizer que o grande tripé constituído na modernidade, que estabelecem sociabilidades, melhor dizendo formas específicas de sociabilidades e repertórios de ações individuais e coletivas pode ser traduzido enquanto - CIÊNCIA→RAZÃO→ORDEM (Gadea,2007). Ora, as narrativas espíritas no Brasil, priorizam a ordem em seus preceitos morais, mas a aplicação da ciência que se expressa pelo método experimental e pela observação metódica e racional como ocorria em França, não se confirmam em nosso território. O que se pode verificar de “científico” com relação ao Espiritismo no contexto do século XIX e da atualidade, encontra-se relacionado com práticas terapêuticas alternativas, que não possuem reconhecimento científico propriamente dito.

Um outro traço característico típico da modernidade encontra-se no fato de que é orientada para o futuro, já que nosso tempo presente é um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. Há toda uma visão de futuro enquanto uma perspectiva de progresso. O Espiritismo kardecista, seja na França, seja no Brasil, parece encontrar-se de acordo com este traço característico típico da modernidade, salientando que tal traço envolve a noção de progresso. Isso estava presente no Espiritismo francês enquanto evolução, como está presente no contexto do Espiritismo kardecista brasileiro.

A noção de evolução e não a noção de progresso encontra-se colocada, mas podemos verificar que esse vínculo existente com os traços característicos típicos da modernidade envolve uma consistente ambivalência na medida em que para

compreendermos a sociabilidade que se gera a partir do espiritismo kardecista é justamente a questão do que Gadea (2007) denomina de orientação temporal das condutas – no contexto da modernidade, como dissemos anteriormente, envolve o futuro, mas na medida em que o Espiritismo kardecista trabalha com a reencarnação, mesmo que sendo em processo evolutivo envolve o passado, pois o indivíduo é responsável por todas as ocorrências em suas vidas passadas, é-lhe atinente o resgate nesta vida do que foi em seu passado, ora isso se manifesta enquanto traço característico típico pré-moderno, na medida em que é determinante o passado, e toda uma concepção do eminentemente *kármico* a reger a vida de indivíduos e grupos e a reconstruir e construir repertórios específicos de ações individuais e coletivas.

A questão fundamental que podemos colocar é: de que forma a prática discursiva internalizada não envolve elementos pertinentes às sociabilidades que se desenvolvem no contexto dos elementos constitutivos da modernidade?

Podemos dizer que no campo do Espiritismo kardecista brasileiro, marcado por ser difuso e ambivalente, a sociabilidade que se gera não se encontra alicerçada em termos dos traços característicos típicos da modernidade, mas sim traçada pelos elementos da pré-modernidade e traçada por elementos ambivalentes com relação à modernidade, pois, em nosso país, o Espiritismo kardecista percorreu o caminho do tradicional e do mítico, até mesmo do mágico em sua ritualística, pois não nega o clerical como o foi na França do século XIX e, em assim sendo, manifesta-se enquanto uma prática religiosa de caráter ambivalente na medida em que busca realizar sem sucesso a fusão religiosa entre ciência e religião (Lewgoy, 2006), como demonstramos anteriormente.

É neste sentido que, através da matriz religiosa brasileira que é sincrética com o catolicismo, podemos encontrar católicos que se expressam enquanto espíritas kardecistas, que acreditam piamente na reencarnação secundarizando a ressurreição. Ou seja, a sociabilidade, a orientação das condutas e até mesmo os repertórios de ações individuais e coletivas, se expressam de forma ambivalente, pois é internalizada uma prática discursiva, uma narrativa também ambivalente. Weber (1978) já nos dirá que o que é internalizado é também força motriz das condutas e das ações de indivíduos e grupos. O adepto do Espiritismo gira em sua conduta e pela internalização da prática

discursiva do Espiritismo kardecista deste país, no universo da ambivalência e no universo do difuso, bem como em torno do próprio sincretismo que se encontra presente em nosso campo religioso brasileiro..

De forma mais grave, podemos dizer que o não rompimento com o Catolicismo envolveu o Espiritismo kardecista brasileiro a estar mais voltado à tradição do que ao moderno e, de certa maneira, não poderia ser de outra forma, dada a influência da Igreja Católica em solo brasileiro. O espiritismo kardecista, para se legitimar enquanto religião, não pode seguir os laços com a modernidade presente em sua matriz francesa, teve que se reorganizar de acordo com as determinações do contexto e da estrutura social e cultural brasileira, bem como também teve que incorporar elementos do imaginário coletivo, mas nesta sua reestruturação e ressignificação torna-se praticamente estranho ao Espiritismo francês de Kardec, que é secular e racionalista (Lewgoy,2004).

4.1.3 – Século XX – A relevância de Chico Xavier no espiritismo kardecista brasileiro.

Entendemos agora, que neste momento de nossa tese, torna-se essencial avançarmos no tempo e trabalharmos com outra figura exponencial no espiritismo brasileiro – Francisco Cândido Xavier, na medida em que, seguindo os passos instaurados essencialmente por Bezerra de Menezes, na própria luta por um lugar no contexto do campo religioso brasileiro dá ao Espiritismo kardecista uma visibilidade que até então ele não possuía e o torna mais popular, menos restrito aos determinantes de uma religião de letrados, mas sem deixar de sê-lo em sua essência, pois a ênfase no estudo é uma constante no Espiritismo. Chico Xavier, pode ser considerado como o grande mediador entre o Catolicismo popular e o Espiritismo kardecista. Ele constitui-se como um fenômeno religioso com características míticas, pois a difusão de suas obras, sua conduta determinaram e determinam um jeito de ser espírita e instaurou, enquanto mediador cultural, nova forma de interação entre o Espiritismo e o catolicismo (Lewgoy,2004).

Podemos dizer que Chico Xavier, no contexto do imaginário popular, é uma figura sacral, que se constitui enquanto modelo de uma proposta religiosa significativa no contexto da sociedade brasileira. A figura Chico Xavier e suas obras e forma de

conceber o Espiritismo kardecista marcam, de forma indelével, a sociedade brasileira. O sincretismo com os elementos do Catolicismo brasileiro, teve em Chico Xavier uma nova configuração. Entendemos que segue os passos de Bezerra de Menezes, com relação ao Catolicismo, mas avança, no sentido de atingir aos segmentos populares da sociedade brasileira. Chico Xavier se constitui como um verdadeiro mito no contexto do campo religioso brasileiro. São significativas as palavras de Lewgoy quando aponta que: “*A criação do mito Chico Xavier incorpora elementos da influência católica, em conjunto com o evolucionismo cármico reencarnacionista, através de um agenciamento sincrético feito nas margens do discurso institucional dos espíritas* (LEWGOY, 2004, p:14).” Neste sentido, acreditamos poder dizer que a prática discursiva e não discursiva do Espiritismo, aos moldes de Chico Xavier, é marcadamente emocional e piedosa e isso encontra-se presente na maioria de suas obras psicografadas, modelo aos seus contemporâneos e aos que o sucederão. Mas o que cabe salientar, como o demonstra Lewgoy (2004), é que foi um grande mediador cultural em sua forma de apresentar a fé espírita no Brasil.

Francisco de Paula Cândido, nasceu em 2 de abril de 1910 na cidade de Pedro Leopoldo em Minas Gerais. De família humilde, seu pai João Cândido Xavier, vendedor de bilhetes de loteria, e de Maria João de Deus, dona-de-casa, católica fervorosa. O casal teve nove filhos. No ano de 1915, morre sua mãe e seu pai por não poder criar a todos os filhos os distribui entre os parentes. Chico contava com 5 anos à época e vai ser cuidado por sua madrinha, amiga de sua mãe Rita de Cássia, que tinha para com o menino atitudes demasiado hostis. Neste período dizia receber o espírito de sua mãe que o aconselhava quando dos momentos difíceis, que sempre a encontrava no quintal ou jardim da casa onde vivia com a madrinha. Sua mãe o aconselhava a ter paciência e fé em Jesus.

Em dezembro de 1915, seu pai casa-se novamente com Cidália Batista, que reúne todos os filhos do marido novamente e Chico passa a viver novamente em família, estava decretado o fim da diáspora familiar enfrentada por Chico. No ano de 1919, começa a frequentar o Grupo Escolar São José e a trabalhar na fábrica de tecidos. Em 1923 conclui o curso primário, repetindo a quarta série. Em 1925, começa a trabalhar no comércio, primeiro como auxiliar de cozinha, em seguida na venda de José Felizardo Sobrinho.

É no ano de 1927, precisamente no dia 7 de maio, que Chico terá sua primeira experiência na doutrina espírita, quando sua irmã Maria Xavier Pena, gravemente doente é levada até a casa de uma família espírita. Sua irmã é curada e a partir deste momento Chico começa a freqüentar as reuniões espíritas. É também neste mesmo ano que se torna secretário do recém-fundado Centro Espírita Luís Gonzaga, onde seu irmão, José Xavier, é também presidente do Centro. No dia 8 de julho deste ano, Chico psicografa pela primeira vez no referido Centro Espírita e escreve 17 páginas com a assinatura final onde consta – “um espírito amigo”. Já no ano de 1928 são publicadas suas primeiras mensagens psicografadas pelo matutino carioca O Jornal e logo depois pelo Almanaque de Notícias de Portugal. No ano de 1931 irá se manifestar o seu espírito Guia, que lhe pedirá para ser chamado de Emmanuel.

Em 1932 edita seu primeiro livro “Parnaso de Além – Túmulo, uma coletânea de 59 poemas assinados por quatorze grandes poetas brasileiros já falecidos, dentre os quais Castro Alves, Casimiro de Abreu, Augusto dos Anjos, Guerra Junqueiro. Chico está obtendo a consolidação do seu trabalho enquanto espírita através da edição de suas obras psicografadas. É no ano de 1939 que começa a psicografar trabalhos de Humberto de Campos, que lhe trouxeram o inconveniente de ser processado pela família do escritor maranhense.

O ano de 1944 é significativo, na medida em que é lançada a obra “Nosso Lar”, que possuiu uma tiragem de 1.277.000 exemplares. Um verdadeiro sucesso no contexto das publicações espíritas no Brasil. Avançando em sua cronologia em 1960 publica juntamente com Waldo Vieira o livro “Mecanismos da Mediunidade”. Em Março de 1980, é indicado para o Premio Nobel da Paz, campanha liderada por Augusto Cesar Vanucci. Não ganha o referido prêmio, mas suas obras continuam sendo verdadeiro sucesso de vendas nas livrarias brasileiras. É no ano de 1999 que publica seu último livro “Escada de Luz”. A obra psicografada de Chico Xavier perfaz um total de 412 livros publicados, traduzidos em diversas línguas. Cabe destacar que no dia 3 de janeiro do ano de 1972 concede uma entrevista de quatro horas na extinta Tv Tupi, no programa “Pinga-Fogo”, o que atrai cerca de 20 milhões de telespectadores. No ano de 2002 falece Chico Xavier sem deixar sucessores, para a divulgação e visibilidade do Espiritismo kardecista no Brasil.

Chico Xavier, em nosso entendimento, reafirma e de certa forma, explicita os preceitos de Bezerra de Menezes, com relação ao Espiritismo kardecista no Brasil. Podemos dizer que a visão do Espiritismo em Xavier é a mesma de Bezerra de Menezes, embora Xavier, pelo alcance de suas obras e por sua própria conduta, envolva-o numa aura mítica, trazendo assim ao espiritismo kardecista maior visibilidade. Ele se torna, notadamente a partir da década de 30, o principal divulgador do Espiritismo, surpreendendo, na medida em que não era um membro das elites letradas da sociedade brasileira e sua conduta humilde, mas dotado de uma verve significativa, atingia com suas obras esta mesma elite, mas também por seus ensinamentos aos segmentos populares da sociedade brasileira, na medida em que era detentor de um forte carisma, cativando também o que Lewgoy (2004) denomina de público católico, instaurando a prática de Xavier um “Espiritismo de vocação nacional e conciliadora”. São significativas as palavras de Lewgoy quando, se referindo ao espírita modelar que Xavier viria a simbolizar, aponta que: *“de um lado, Chico é herdeiro dos valores familiares que presidem o ethos católico das classes populares e, de outro, propõe uma espécie de religião complementar e respeitosa do significado da ordem cívica, onde o componente religioso tinha uma importância maior do que o modelo liberal legado por Allan Kardec (LEWGOY, 2004, p: 44).”*

Lewgoy assinala para um “Espiritismo conciliador”, que se reafirma a partir de Xavier. Este é um ponto que podemos considerar diferente com relação a Bezerra de Menezes, pois este enfrentava uma circunstância de conflito instaurado. A partir de Chico Xavier, abre-se o caminho para o católico aderir ao Espiritismo kardecista, na medida em que esta passagem de uma forma de conceber a fé cristã não se encontrava modificada em sua essência, mantinha-se e mantém-se a significação de Cristo e em consequência mantém-se a orientação cristã do movimento espírita kardecista. O Espiritismo de Xavier é, como nos diz Lewgoy, um esforço de renovação sincrética.

Estamos buscando pontuar na presente tese, que o Espiritismo brasileiro diferencia-se em seus traços estruturais marcantes do Espiritismo francês de Allan Kardec. A partir de Chico Xavier, esta diferenciação dissolve a linha de fronteira anteriormente traçada, na medida em que o racionalismo, o anticlericalismo, o espírito crítico em detrimento da piedade, presente em Kardec, aqui em terras brasileiras, se transforma na ênfase na “mediunidade com Jesus”, dentro dos parâmetros de uma

proposta sincrética, na priorização da figura do médium e numa forma de oposição ao Catolicismo mais branda, na medida em que há a absorção de muitos elementos do *éthos* e crenças católicas (Lewgoy, 2004).

O Espiritismo francês, como buscamos demonstrar nesta tese, origina-se do racionalismo iluminista, havendo um processo de internacionalismo na proposta religiosa, a existência de uma religião universal, aos moldes do Positivismo de Comte. Em Xavier o Espiritismo encontra-se intimamente relacionado à construção da nacionalidade e seu referencial encontra-se vinculado ao Catolicismo e à história do Brasil (Lewgoy, 2004). Esses traços se manifestam e se expressam enquanto não portadores de traços característicos típicos da modernidade. No Espiritismo francês de Kardec, há a marca da significação do estudo e da razão, a ênfase no igualitarismo, na cultura científica e na própria ideologia do progresso, da evolução e do mérito, como determinantes da própria evolução espiritual. Já em Xavier, em terras brasileiras, teremos o fato de que o estudo encontra-se subordinado ao culto e aos ditames da piedade. Há a presença forte da postura crítica com relação ao intelectualismo.

A piedade sentida e praticada é mais significativa que a racionalidade (Lewgoy, 2004). Novamente nos surge a questão: Como aqui em terras brasileiras o Espiritismo kardecista poderia se implantar, sem ser ressignificado? Podemos verificar que aqui a transmissão via universo religioso de representações é demarcada pela oralidade, na medida em que a cultura brasileira é tradicionalmente oral e não letrada e também marcado e demarcado pelo “outro mundo”, traço de uma cosmologia que se constitui enquanto hierárquica.

Xavier possuía uma relação diferenciada com o Espiritismo de Kardec, na medida em que aqui, em terras brasileiras, o Espiritismo kardecista necessitava ser ressignificado pela presença forte do Catolicismo na cultura, pelas relações entre as classes sociais, pela necessidade no imaginário coletivo de um pai protetor, instaurado pelo paternalismo das elites dominantes e pela presença forte no campo religioso do sincretismo. São significativas as palavras de Lewgoy, quando este aponta que:

A própria relação de Chico com o Espiritismo de Kardec lembra vagamente a relação dos pensadores medievais com a herança do mundo antigo: mesmo afirmando a verdade e a autoridade dos autores antigos, seus comentários e emendas realizam inovações que não se declaram como tais, fazendo a ruptura passar por continuidade, o moderno pelo tradicional. A elaboração de Chico, nesse sentido, processa-se mais no âmbito do *éthos*

mais do que do da ética, do exemplo mais do que da teoria, da prática ritual mais do que da doutrina, mais pela persuasão narrativa do romance do que pelo ensaio doutrinário (LEWGOY, 2004, p:61 – nota explicativa).

Chico Xavier contribui, de forma marcante, para que se consolide em terras brasileiras um sistema simbólico, que acabou por nacionalizar o Espiritismo francês, dentro dos traços estruturais marcantes da sociedade brasileira, que tem no paternalismo das elites no campo sócio-cultural uma das suas diretrizes, bem como, em nosso entendimento, com relação aos traços característicos típicos da modernidade, revestiu o Espiritismo brasileiro de um traço religioso, sem o rompimento com a tradição católica, que se manifesta na caridade e na fraternidade (Lewgoy, 2004). São significativas as palavras de Lewgoy, quando aponta que:

O mito Chico Xavier é formado de um conjunto de tentativas de superar dilemas, que não são apenas de um conjunto de tentativas de superar dilemas, que não são apenas do Espiritismo kardecista, mas da ordem da sociedade e da cultura brasileira no século 20. Como racionalizar o mundo como pregar a igualdade de todos, como ser moderno sem afrontar hierarquias e tradições estabelecidas, de tão largas raízes no Brasil? Através da combinação de um ideal cívico e cristão de religião, combinando a ordem secular com a ordem transcendente, que não implicasse numa exacerbação da vertente crítica ou atomizadora do individualismo moderno (LEWGOY, 2004, p:105).

O que verificamos no Espiritismo brasileiro é justamente sua ressignificação e esse processo de ressignificação para aplicar-se às determinações da cultura brasileira levou à perda de algumas características típicas da modernidade. Observe-se que há sempre um *continuum* quando nos referimos à modernidade e pós-modernidade, no sentido de que um dado “momento” histórico incorpora elementos anteriores e instaura-se o “novo”.

O que buscamos demonstrar no contexto do presente capítulo de tese, é que a ênfase no tradicional, por parte do Espiritismo brasileiro, com seu vínculo forte com o catolicismo diz presente, é inegável e essa mesma ênfase leva à subtração de significativos traços característicos típicos da modernidade, que têm na racionalidade sua significativa característica. O Espiritismo kardecista à brasileira, é mais religião, é mais crença do que ciência. É determinado por atos de culto e de fé, mais do que reflexões críticas acerca do homem e do mundo. A presença a partir de Chico Xavier de um Espiritismo que envolve os ditames da ordem cívica e do próprio *ethos* e crenças católicas, não nos permite a concepção que estava clara em Kardec da presença dos pressupostos da modernidade, pelo contrário, nos envolve na concepção para a tradição. Abaixo, estabelecemos um quadro comparativo que objetiva demonstrar as diferenças

existentes entre o Espiritismo kardecista francês e o Espiritismo kardecista brasileiro. Consideramos que essas diferenças são essenciais inclusive para podermos compreender os parâmetros de consolidação e desenvolvimento do espiritismo kardecista no Brasil.

Quadro comparativo entre o Espiritismo francês e o Espiritismo Brasileiro

	<u>Espiritismo francês</u> <u>Características.</u>	<u>Espiritismo Brasileiro</u> <u>Características</u>
Relação com o Iluminismo	Alicerça-se nos pressupostos do Iluminismo Francês, com fortes raízes em Locke e Newton, no qual a crença no poder da razão é de fundamental importância e significação.	Embora os intelectuais brasileiros incorporem o pensamento francês, o Espiritismo no Brasil adapta-se ao sincretismo religioso presente na sociedade brasileira, força inerente da matriz religiosa brasileira. .
Relação com a Ciência	Por sua herança Iluminista, os fenômenos espíritas, das mesas girantes deveriam obedecer ao método de análise das ciências naturais – observação, experimentação e análise, bases do racionalismo empirista.	Assume contornos religiosos, incorporando em sua prática discursiva e não discursiva - “Ama teu próximo como a ti mesmo”, instaurando-se em terras brasileiras o que se denomina de Espiritismo difuso, não alicerçado na racionalidade científica.
Relação com o anti-clericalismo.	É marcadamente anticlerical obedecendo os pressupostos do próprio contexto do campo religioso francês.	Não adota uma postura clara anticlerical, mas incorpora elementos do Catolicismo em sua prática discursiva e não discursiva, em termos de assistência aos segmentos subalternos da sociedade brasileira.
Relação – ciência, filosofia e religião.	Ciência – filosofia e religião – toda a ênfase de Kardec e dos espíritas franceses foi de demonstrar ser o Espiritismo efetivamente uma ciência, uma filosofia e uma religião.	Ora ciência, ora filosofia, ora religião. Enquanto religião minimamente sistematizada, em sua introdução no Brasil, podemos dizer que venceu o

		grupo que ditou que o Espiritismo kardecista no Brasil se expressaria essencialmente enquanto religião, grupo vinculado à Bezerra de Menezes.
Traço característico típico com a modernidade.	<p>A busca da racionalidade no religioso – traço que o envolve com a modernidade.</p> <p>Incorpora traços característicos típicos da modernidade, em função do contexto social e histórico em seu surgimento.</p>	<p>No contexto da sociedade brasileira, o Espiritismo kardecista perde seu laço com a modernidade, pois ficou secundarizado o aspecto da ênfase na busca da racionalidade no religioso, determinando-se enquanto filosofia, valores morais, éticos e religiosos.</p> <p>A ciência e a racionalidade religiosa no Brasil ficaram secundarizadas dando-se ênfase à fé, ao amor e à caridade, obedecendo ao que se estabelece no campo religioso brasileiro, se colocando-se como uma religião que realiza a mediação entre o mítico, o mágico e o tradicional.</p>
Relação com o Catolicismo	O Espiritismo se apresenta como uma resposta a situações de transformações de caráter inédito no contexto da sociedade francesa, resposta que a Igreja Católica já não podia dar.	Uma correção necessária aos dogmas católicos.
Relação com as transformações sociais.	Uma religião de caráter revolucionário diante das mudanças de caráter social presentes na França do século XIX.	Não assumindo seu caráter anticlerical, “funciona” enquanto uma religião de justificação da ordem social, política e econômica vigentes na sociedade brasileira
Relação com as narrativas religiosas.	“Funciona” como uma meta-narrativa no contexto da sociedade francesa.	Uma “missão” junto aos segmentos sociais subalternos.

Pelo que pudemos observar, verificamos que o Espiritismo kardecista, no contexto da sociedade brasileira, altera-se, reformula-se e assume novos contornos em relação com o Espiritismo kardecista experienciado na França. Cabe salientar que os pressupostos originais do kardecismo, em sua origem aqui não puderam concretizar-se em função da matriz religiosa brasileira, do sincretismo nela presente e das próprias relações sociais, que envolvem relações de poder que não se encontram isentas no contexto do campo religioso brasileiro. A ênfase na fé, esperança e caridade que se encontra presente no espiritismo à brasileira, o envolve em traços mais tradicionais, como dissemos anteriormente e na luta entre os espíritas “científicos” e os espíritas defensores de uma moral e do diálogo com o Catolicismo, foram esses os vencedores a partir mesmo da figura de Bezerra de Menezes, e na contemporaneidade, na figura de Francisco Cândido Xavier, entendemos que este pode ser um traço significativo do não declínio do Espiritismo no Brasil a partir da introdução das concepções científicas de Freud e da psiquiatria, como ocorreu na França.

No Brasil, o Espiritismo kardecista parece atender as necessidades de plausibilidade de um significativo contingente da população brasileira, mesmo se constituindo de uma religião de letrados, por sua ênfase nos estudos doutrinários. A magia, os ritos e os símbolos que se consolidaram no imaginário coletivo brasileiro, a partir de uma religiosidade sincrética, são elementos constitutivos fortes da consolidação do Espiritismo kardecista à brasileira, com traços característicos típicos mais tradicionais do que modernos, fortemente ligados ao Catolicismo, ao contrário do que foi em sua origem européia.

Em nossas conversas com espíritas kardecistas, sempre é reafirmada a questão do tripé – ciência-filosofia-religião, mas se observamos, em termos práticos, a influência de Francisco Cândido Xavier no Espiritismo brasileiro, esses mesmos espíritas nos colocam que Chico Xavier tinha como que uma “missão”, a missão do consolo às pessoas necessitadas e o desenvolvimento moral. A ênfase no consolo e no desenvolvimento moral, que nos foi salientada nos demonstra o vínculo que se estabelece desde Bezerra de Menezes, com uma concepção espírita kardecista da fé, do amor e da caridade. A Literatura espírita, no Brasil, na atualidade, parece carregar consigo essa ênfase, na obra de Chico Xavier e de outros autores espíritas. A vertente científica dos espíritas brasileiros, em certo sentido, foi secundarizada e ainda há

controvérsias neste sentido. Procurando em jornais de divulgação espírita kardecistas elementos destas controvérsias, encontramos um artigo de Artur Felipe A. Ferreira, escrito no jornal O Imortal, em março de 2011, que nos chamou a atenção, pela a crítica que faz à Federação Espírita Brasileira, do qual reproduzimos aqui uma parte, onde analisa os fatores determinantes do desaparecimento do Espiritismo kardecista na França e também menciona que os mesmos aspectos encontram-se presentes na sociedade brasileira. Vejamos:

[...] Esta é, portanto, a causa do desaparecimento do Espiritismo na França. O sincretismo, a miscelânea do Espiritismo com outras correntes espiritualistas, desfigurando por completo a prática espírita, que até hoje é confundida, na França e em praticamente toda a Europa, com toda a sorte de superstições, como a astrologia, quiromancia, feitiçaria, bruxaria etc. No Brasil, na atualidade, o que podemos claramente verificar é que a história se repete, sendo que a tática dos inimigos velados do Espiritismo continua a mesma: a de propor e forçar a sorrateira entrada de questionáveis práticas e ideias no seio do movimento espírita brasileiro. Por um lado, tivemos a adoção das obras de Roustaing pela Federação Espírita Brasileira, tendo seus membros apelidado tais como com os títulos “Curso Superior de Espiritismo”, “Quarta Revelação” e “Revelação da Revelação”. **Graças a isso, até hoje, sentimos o reflexo dessa política febeana, na medida em que no movimento instaurou-se uma mentalidade piegas, subserviente e igrejeira, erroneamente confundida com postura caritativa e tolerante, devido a toda uma série de obras, mediúnicas ou não, que, embora não mencionem Roustaing ou suas obras, conseguiram incutir, subrepticamente, o ideário neodocetista no seio do Movimento Espírita brasileiro**(Artigo de Artur Felipe A. Ferreira – Os efeitos do ecletismo e da Heterodoxia no Movimento Espírita Francês – Jornal de Divulgação Espírita O IMORTAL, Ano 58, Março de 2011). [Grifo nosso]

A crítica à Federação Espírita Brasileira, realizada pelo referido autor do artigo demonstra que a FEB, principalmente a partir de Bezerra de Menezes, que foi seu presidente e que praticamente estabeleceu os seus rumos no contexto da sociedade brasileira enquanto instituição normatizadora do Espiritismo kardecista no Brasil, contradizem, de alguma forma, as afirmativas, dos espíritas com os quais dialogamos, o referido tripé, foi, de alguma forma, fragmentado, ou estabelecendo-se caráter excludente: ora filosofia, ora religião, ora ciência. Cabe salientar, considerando-se o artigo acima citado, que não há como negar-se o sincretismo presente na sociedade brasileira. Negá-lo é negar a própria estrutura do campo religioso brasileiro, negá-lo é praticamente desconhecer a matriz religiosa brasileira que, como dissemos anteriormente, tem no sincretismo seu principal elemento. Neste sentido, podemos dizer que o Espiritismo kardecista no Brasil, teve que se adaptar, teve que assumir os contornos determinados pelo campo religioso brasileiro e pelo imaginário coletivo em seu universo de representações simbólico-religiosas e isso lhe deu seu caráter mais

tradicional do que moderno, fato esse que lhe garante um relativo sucesso no contexto da sociedade brasileira e que o faz ser a terceira religião em número de adeptos, pois como, numa sociedade de “não letrados” manter-se uma religião de “letrados”?

A cultura brasileira não pode ser equiparada, por óbvio que é, à cultura francesa, nossos traços culturais não permitem tal associação, sob pena de não compreendermos adequadamente a realidade, a realidade do universo de representações simbólico-religiosas brasileiras. Consideramos como lapidares as palavras de Aubrée e Lanplantine, quando apontam que:

O Espiritismo à brasileira funda-se essencialmente na crença nas relações permanentes entre o mundo visível e o invisível que podem, em quase todas as circunstâncias, ser mediadas por um terceiro. Essa idéia não é exclusiva do Espiritismo. Ela nos parece, pelo contrário, constitutiva da cultura brasileira, cultura da mediação, que nunca opõe duas entidades (como as dualidades de que os europeus são tão ciosos), mas procura, ao contrário, reuni-las. **No Brasil, não há o branco e o negro, mas o branco, o negro e o índio. Não há o humano e o divino, mas o humano, o divino e os intermediários que são os santos. Não há o passado e o presente, mas o passado, o presente e a famosa saudade, que é a permanência do passado no presente. Não há um sim absoluto nem um não definitivo, mas entre sim e o não, um muito frequentemente mais ou menos. Não há a terra e o céu, mas a terra, o céu e o céu que desce à terra. Não há os mortos e os vivos, mas os mortos, os vivos e os espíritos dos mortos que reencarnam. Não há enfim a alma e o corpo, mas a alma, o corpo e o médium que tenta reuni-los.** [...] A sociedade brasileira, de fato passa o seu tempo inventando estratégias para pôr em comunicação universos que são considerados profundamente separados na Europa: o real e o imaginário, a religião e a ciência, a arte e a medicina, o profano e o sagrado, o privado e o público, o que vem da Europa e o que é americano, a tradição e o mundo moderno... (AUBRÉE & LAPLANTINE, 2009, p.225-226). [**Grifo nosso**].

A nossa cultura, como nos dizem os autores referidos, é uma cultura da mediação, contrária à cultura do dualismo presente para os europeus e, no campo do universo religioso de representações simbólicas, este determinante cultural tem toda a sua ênfase e podemos dizer que o Espiritismo kardecista brasileiro pode ter reinterpretado muito mais magicamente o pensamento erudito do Espiritismo kardecista francês, afirmamos aqui o que Aubrée e Laplantine questionam, sem alimentar presunções na medida em que em nossas pesquisas é isso que efetivamente constatamos.

Em nossa cultura, e considerando-se o Espiritismo kardecista a racionalidade tão cara ao conhecimento científico é realizada através de um pensamento mágico-religioso (Aubrée e Laplantine, 2009). Este fato, marcadamente cultural secundariza os traços

característicos típicos da modernidade em se tratando do Espiritismo kardecista à brasileira.

NOTA

(1)-Cabe salientar, que muitos dos que se dizem “sem religião” consideram-se espíritas, uma vez que para esses o espiritismo não se configuraria enquanto religião.

CAPÍTULO 5

Neopentecostalismo entre o pós-moderno, o moderno e o pré-moderno?

No capítulo anterior, abordamos o Espiritismo kardecista no contexto da sociedade brasileira e verificamos, neste, fortes traços concernentes à tradição, obstaculizando a proposta de modernidade presente no Espiritismo francês. No presente momento desta tese, objetivamos abordar o neopentecostalismo relacionado com os determinantes da pós-modernidade, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, na medida em que esta instituição religiosa configura-se como um autêntico divisor de águas no contexto do campo religioso brasileiro, pelo número crescente de seus adeptos e por sua forte expansão em termos territoriais, bem como através de sua inserção relacionada aos meios de comunicação de massa.

O Censo do ano de 2000, referido no capítulo anterior, demonstra serem os evangélicos a segunda força religiosa no contexto da sociedade brasileira e, novamente salientamos, que a Igreja Universal do Reino de Deus, contribui enormemente para esse crescimento. A prática discursiva da IURD, manifesta-se basicamente enquanto uma prática discursiva atinente às religiões de mercado, na medida em que, em sua proposta, encontra-se sempre implícito o que podemos denominar uma negociação para com Deus, alicerçada no imediatismo do aqui e do agora.

Neste sentido, podemos compreendê-la enquanto uma religião fortemente inserida no contexto do mercado de bens materiais e simbólicos, característica que consideramos primeva em termos de uma abordagem do pós-moderno no universo simbólico de representações religiosas, pois este mesmo pós-moderno se encontra em estreita relação com os determinantes de uma sociedade de consumo. Novamente, cabe-nos declarar que não são claras as fronteiras entre o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno, mas que devemos considerá-los enquanto eventos que dizem respeito à historicidade que envolve os agentes sociais, os sujeitos, seja no contexto do campo religioso ou não, conforme nos salienta Vattimo (2007).

A religião no contexto do pós-moderno que estamos a vivenciar, enquanto evento de nossa historicização, assume contornos diferenciados das práticas religiosas que se estabeleceram no século XX. Ao final deste século, experienciamos fortes

transformações da concepção do religioso e na vivência deste, por parte de indivíduos e grupos que originaram, de outra parte, repertórios específicos de ação que demarcam indivíduos e grupos no contexto do campo religioso nacional. Consideramos essencial elemento de nossa pesquisa a resposta às seguintes questões: como os traços característicos pós-modernos presentes na IURD se misturam e convivem com traços modernos e pré-modernos? Em que se alicerçam? Quais são suas efetivas bases em sua prática discursiva e não discursiva simbólico – religiosas, pré-modernas, modernas ou pós-modernas? Em nossos trabalhos de pesquisa, em muitos momentos, podemos dizer que a Igreja Universal do Reino de Deus se apresentou em sua prática discursiva e não discursiva como um verdadeiro mosaico que envolve o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno, configurando-se como uma “realidade religiosa” multifacetada, que possui, na sociedade de elevado consumo de bens materiais e simbólicos, sua própria função social, enquanto prática religiosa, que estabelece sociabilidades específicas que têm na emocionalidade e na busca da experiência máxima aqui e agora sua essencial fundamentação, no contexto basicamente dos cultos e nos programas veiculados pelos meios de comunicação de massa.

No primeiro momento do presente capítulo, buscaremos abordar o pentecostalismo e o neopentecostalismo no contexto do campo religioso brasileiro e, conseqüentemente, trabalhamos com alguns enfoques relativos a estes, para depois apresentar os elementos constitutivos que caracterizam a Igreja Universal do Reino de Deus, para que possamos responder ao questionamento que nos fazemos e traçar, paulatinamente, os seus equivalentes com as características típicas pós-modernas, ficando aberto o espaço para novas descobertas como ocorreu quando abordamos o Espiritismo kardecista na sociedade brasileira, que se nos apresentou marcadamente tradicional. Cabe salientar que trabalhamos com uma literatura que se traduziu enquanto essencial ao conhecimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo, na medida em que o crescimento da Universal gerou análises que se traduzem como essenciais e que marcaram época em termos do debate e do conhecimento produzido por parte de sociólogos e antropólogos na análise dos fenômenos religiosos. São autores que são referência, quando analisamos o pentecostalismo e o neopentecostalismo, no contexto da sociedade brasileira, pois suas análises marcaram o meio acadêmico e permitiram

maior compreensão dos fenômenos religiosos em questão. Estes autores são abordados no presente capítulo.

Num segundo momento, buscamos trabalhar com os enfoques do pentecostalismo e do neopentecostalismo, para podermos elucidar algumas questões que envolvem esses fenômenos religiosos. O trabalho com os enfoques estabelecidos nos permitem aprofundar alguns elementos que levam à compreensão do religioso não desvinculado de determinantes psicossociais. O compreender o pentecostalismo e notadamente o neopentecostalismo permite abranger determinadas formas de influência e de manipulação de carências humanas de caráter objetivo e subjetivo, bem como os mecanismos pelos quais essas carências são abastecidas através do universo simbólico de representações religiosas, pois as práticas discursivas e não discursivas, adotadas no referido universo, vêm sempre ao encontro dos anseios de indivíduos e grupos inseridos na especificidade dos contextos sociais e históricos.

Após o trabalho com elementos e enfoques do pentecostalismo e do neopentecostalismo, objetivamos abordar, de forma mais específica, a Igreja Universal do Reino de Deus, para, num último momento, abordarmos a prática discursiva do crente da Universal e sua relação de interdependência com a prática discursiva e não discursiva da Igreja onde detectamos ser o crente um peregrino em termos exclusivos de sua prática discursiva, no contexto de uma igreja que o quer convertido. Essa relação assume significação, uma vez que se pode detectar o vínculo existente do crente para com a Igreja e a forma como constrói, a partir dela, repertórios de ações individuais que lhe permitem o encontro de uma plausibilidade no mundo da vida, ao mesmo tempo que nos permite detectar que a matriz religiosa brasileira embasada no sincretismo não permite abordarmos de forma clara o espírito de época que concerne ao que denominamos de pré-moderno, moderno e pós-moderno, na medida em que, através do sincretismo, não existem fronteiras claras entre cada um do que denominamos espírito de época, onde nenhum tem papel preponderante, embora a Universal, em sua forma de apresentar a fé cristã, pareça uma expressão religiosa que, nascendo na contemporaneidade, nas múltiplas determinações de uma economia de mercado que perpassa o religioso, isso não se concretiza, pois, no imaginário coletivo, o sincretismo se traduz enquanto uma ausência de fronteiras claras em nossas expressões de religiosidade. Através das análises realizadas, pudemos detectar no contexto do campo,

religioso brasileiro em sua matriz religiosa, alicerçada no sincretismo, um traço estrutural marcante que impede que os espíritos de época – modernidade, pré-modernidade e pós – modernidade possam ser observados de forma mais clara, na medida em que esse traço estrutural marcante origina uma religiosidade marcadamente difusa e também flutuante, sem deixar de ser perpassada pelas determinações de uma sociedade secularizada, que possui na individualização do religioso seu principal fundamento.

5.1.Pentecostalismo e neopentecostalismo

O desenvolvimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo, no contexto do campo religioso brasileiro, pode ser visualizado como sintoma da existência de fenômenos não totalmente previstos ou situações extremas vivenciadas por indivíduos e grupos, na medida em que possuem práticas discursivas e não-discursivas específicas as quais atendem às necessidades de sentidos e de segurança redentora destes mesmos sentidos. Entender o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus, no contexto nacional, requer uma abordagem sobre as características específicas do pentecostalismo brasileiro. Afinal, a Universal mantém e rearticula estas características, adaptando-as à sua prática. Incorpora e modifica aspectos tradicionais do pentecostalismo, bem como das igrejas tradicionais e históricas.

Oneide Bobsin (1984) estabelece as seguintes características do pentecostalismo enquanto movimento religioso: inaugura uma forma imediata e simples de relacionamento com a divindade, tornando os fiéis mais ou menos ativos na produção de bens simbólicos, em contraposição à religião tradicional, na qual a relação com Deus é mediatizada e os fiéis são mais consumidores do que produtores religiosos; o caráter sectário em relação à totalidade da sociedade, sem conseguir forjar uma prática religiosa e social totalmente nova; é um movimento de classes dominadas que surgem em períodos de transformações sociais, políticas e econômicas, marcadas em grande parte por processos de urbanização e ocupa os espaços que não foram atingidos nem pelos produtores especializados do protestantismo, nem pelos do Catolicismo.

Já Paul Freston (1994) realiza uma abordagem histórica do pentecostalismo brasileiro, considerando que este pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas e, ao mesmo tempo, traça uma tipologia do pentecostalismo no Brasil. Estabelece que a primeira onda data de 1910, com a chegada ao Brasil da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Estas igrejas no campo pentecostal dominam durante quarenta anos.

A segunda onda pentecostal data dos anos 50 e início dos anos 60. Nesse período, encontra-se a fragmentação do campo pentecostal e a dinamização da relação com a sociedade está presente. Surgem três igrejas significativas: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A especificidade da segunda onda está na fragmentação do pentecostalismo, ou como diz o autor, a sua pulverização que se dá no contexto paulista.

A terceira onda tem início nos anos 70 e se intensifica nos anos 80. Freston caracteriza o neopentecostalismo como “pentecostalismo de terceira onda”, cujo maior representante é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e um outro grupo expressivo denominado a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Segundo o autor, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O pentecostalismo de terceira onda origina-se nas zonas urbanas cariocas, nas quais a decadência econômica, o populismo político e as contravenções encontram-se presentes. Aponta Freston (1994) que este tipo de pentecostalismo adapta-se facilmente ao modo urbano de vida que tem nos meios de comunicação de massa sua grande fonte de influência. Segundo Paul Freston (1994), o crescimento das igrejas pertencentes ao que o autor denomina de “terceira onda” pentecostal, encontra-se relacionado com os seguintes determinantes, nos dizeres do autor:

O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças do período militar: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que, no final dos anos 70, já alcança quase toda a população; a crise da Igreja Católica e o crescimento da Umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80 (FRESTON, 1994, p.131).

A abordagem de Freston demonstra a relação existente entre as determinações do contexto social brasileiro e o crescimento do neopentecostalismo como uma forma

alternativa de fazer frente aos resultados perversos destas determinações. Freston (1994) segue uma diretriz durkheimiana, associando as condições objetivas do meio social e o crescimento de uma terceira forma de expressão pentecostal, forma esta que procura responder às demandas materiais e simbólicas dos segmentos subalternos da sociedade brasileira.

Ari Pedro Oro (1996) estipula como características do pentecostalismo: a centralidade na Bíblia e a atualização e evidência dos dons do Espírito Santo, tais como o dom de línguas (glossolalia), de interpretação (das ditas línguas), de evangelização, de cura, de profecia, de sabedoria, de discernimento dos espíritos e de milagres. Aponta para o fato de que a glossolalia seria a marca distintiva do pentecostalismo, na medida em que é uma experiência emocional gratuita, um ato de louvor que revela a manifestação do Espírito Santo, ou seja, o encontro de um conhecimento imediato de Deus que se configura como um sinal de santificação.

O referido autor chama a atenção para a experiência emocional que se encontra contida na glossolalia. Oro (1996) possibilita visualizar o fator da relação direta estabelecida por parte dos indivíduos com a divindade, alterando-se a detenção da posse do sagrado e, com isso, estabelece-se uma relação mais igualitária no relacionamento homem-Deus. O sacerdote, como exclusivo possuidor do poder e intermediador do sagrado, tem sua função e seu papel social ressignificado. Da mesma forma, está a cargo do indivíduo, por força de sua fé, relacionar-se diretamente com Deus, recebendo os dons do Espírito Santo e este aspecto possibilita a abertura do caminho para a busca de experiências, que acabam por trazer o consolo almejado.

No que tange ao neopentecostalismo, Ari Pedro Oro (1996), demonstra as características dessa nova expressão religiosa. A primeira característica é ser o neopentecostalismo um pentecostalismo de líderes fortes, que legitimam seu procedimento a partir de uma inspiração divina; exercem um acentuado controle doutrinário e administrativo-financeiro sobre as igrejas e pastores que se encontram sob seu poder; desfrutam junto aos fiéis, de um prestígio elevado na condição de líderes carismáticos. Neste pentecostalismo de líderes fortes, a liderança carismática e o personalismo constituem-se como traços estruturais marcantes de sua caracterização.

Oro (1996) aponta, também, a ruptura radical com anteriores estereótipos do crente. Esteticamente, o neopentecostalismo se coaduna com os hábitos e modismos presentes na sociedade. O autor demonstra aspectos em que o neopentecostalismo se apresenta como liberal no que tange aos usos e costumes bem como com relação à utilização de recursos tecnológicos e dos padrões musicais adotados. Ele destaca que o neopentecostalismo é um movimento religioso de caráter fundamentalista, na medida em que não possibilita em sua prática discursiva qualquer interpretação do texto bíblico, pois “*nutre a certeza da verdade divina inquestionável, sem qualquer possibilidade de interpretação*”. Neste aspecto, a Universal do Reino de Deus, possui em sua forma de apresentar a fé cristã, uma especificidade que podemos classificar como pertencente a um de seus traços estruturais marcantes, qual seja, absolutiza a Bíblia e a interpretação desta, mas dissocia linguagem textual e linguagem oral. Ora, essa absolutização do texto bíblico a aproxima do fundamentalismo, sendo também esse um dos elementos que a podemos aproxima do que é pré-moderno.

Ari Pedro Oro (1996) aborda características que considera as mais significativas e distintivas do neopentecostalismo:

- a) Pentecostalismo de cura divina: o neopentecostalismo aponta o demônio como dispositivo simbólico explicativo da causa das doenças e dos males em geral. Este aspecto leva ao desenvolvimento de ritos terapêuticos que assumem papel central. Neste sentido, o exorcismo é um ritual de cura, capaz de livrar o indivíduo do mal, manifesto pela “*presença do demônio em seu corpo*”. Portanto, a partir da reativação do demônio como expressão de representação simbólica, desenvolve-se o processo terapêutico às avessas;
- b) Pentecostalismo eletrônico: caracterizado pelo uso intenso de grandiosos investimentos nos meios de comunicação de massa, notadamente rádio e televisão. Esta ação possui dupla significação, uma significação econômica e uma significação proselitista, sendo que a primeira funciona como um meio para arrecadar recursos financeiros que garantam a manutenção e o desenvolvimento das igrejas; a segunda, atrai maior número de pessoas para os templos, com a promessa da imediata solução dos problemas.

Oro (1996) aponta outros significados: o legitimador e o dinamizador. O primeiro se utiliza dos meios de comunicação de massa e dos investimentos nestes como elementos da obtenção de status e poder. O significado dinamizador valoriza os programas de rádio e televisão das igrejas neopentecostais, que procuram sempre apresentar novas configurações para manter os fiéis vinculados à instituição. Normalmente, a emocionalidade acionada pelos programas e nos próprios cultos ou reuniões é um instrumento importante para a manutenção da fidelidade do crente à igreja, porque estabelece vínculos significativos.

Os neopentecostais incorporam nos seus meios de comunicação as estratégias de marketing adotadas pelas grandes empresas presentes no mercado, ou seja, utilizam-se para a propagação e divulgação de seu produto das mesmas estratégias de conquista de mercado adotadas pelas grandes empresas. A estratégia de marketing da Universal possui uma especificidade. Originalmente temos: “Leve agora e pague depois”. No neopentecostalismo, notadamente com relação à IURD, há um processo inverso: “Pague agora e leve depois com a Graça de Deus”. Esta estratégia também se traduz nas campanhas adotadas em suas reuniões e cultos, sempre em estreita relação com as necessidades da população;

- c) Pentecostalismo empresarial: ponto mais diferencial do neopentecostalismo. O neopentecostalismo se destaca no setor empresarial, como reflexo da capacidade de seus líderes e fundadores em lidar com questões administrativas e financeiras e domínio das técnicas de marketing. Percebe-se, portanto, a partir da abordagem de Oro, que o neopentecostalismo está adaptado às determinações de uma sociedade capitalista, regida por uma economia de mercado que gera necessidades de consumo de bens materiais e simbólicos.

Ao demonstrar aspectos e características do neopentecostalismo, em estreita relação com a economia de mercado, Oro (1996) detecta algumas estratégias utilizadas por pastores e dirigentes das igrejas neopentecostais que lhes possibilitam a obtenção de recursos financeiros e a manutenção das doações: a) repetição dos pedidos para o enfrentamento de despesas ordinárias e extraordinárias das igrejas; b) sacralização do dízimo e constantes apelos para o cumprimento da contribuição deste; c) campanhas de

massificação; d) farta distribuição de bens simbólicos, os quais, abençoados pelos pastores, acabam por ser dotados de eficácia simbólica; e) garantia “em nome de Jesus” da efetiva solução de todos os problemas e males que estão presentes na vida do indivíduo e, f) controle das doações financeiras. Oro explicita este aspecto da seguinte forma: *“A anotação das doações com finalidade específica, seja em carteirinhas personalizadas que os fiéis trazem sempre consigo, seja em livros que permanecem nos templos, constituem uma forma de controle, de cobrança e de persuasão para que os fiéis não relaxem ou atrasem suas contribuições (ORO, 1996, p.77).”*

Pode-se verificar outros aspectos, a partir da análise de Oro, como por exemplo, a relação existente entre as bênçãos de Deus e as contribuições. Há nesta relação a construção do vínculo de contribuição, uma vez que as bênçãos de Deus se encontram na exata medida das contribuições realizadas pelos crentes e adeptos. Neste sentido, esta estratégia estabelece uma forma de medição entre contribuição e bênçãos – quanto mais deres, mais receberás do Senhor. Este vínculo estabelecido por esta estratégia prende subjetivamente o indivíduo ao ato da contribuição – se sua vida está arruinada, mesmo fazendo parte da Igreja é porque algo está errado com as contribuições. Este vínculo é tão estreito que se não houver contribuição, não há bênçãos, se estas não ocorrem, não ocorrem mudanças de vida. Ao mesmo tempo, a contribuição institui um status moral, na medida em que a “contribuição é para a manutenção da “obra do Senhor”.

Da mesma forma, a demonização exerce esta influência que obriga subjetivamente os indivíduos a contribuir para as igrejas. Esta estratégia se encontra relacionada com outra característica estabelecida por Oro (1996) que é: a oportunidade de conquista de prestígio, que consiste em proporcionar aos fiéis a oportunidade pública de conquistarem prestígio e honra pessoal mediante as doações financeiras. São significativas as palavras de Ari Pedro Oro:

O neopentecostalismo, dessa forma mesmo que, ou também, pelo viés do dinheiro, atende ao anseio de ascensão social das camadas sociais baixas que têm dificuldade de encontrar outros canais para viabilizá-lo” (ORO, 1996, p.79). E, ainda: [...] fica claro que o neopentecostalismo coloca o dinheiro como denominador universal, o que reflete o caráter moderno e neo-liberal deste segmento religioso” (ORO, 1996, p.85).

Neste sentido, podemos compreender que há o que podemos denominar de sacralização do profano, em pleno contraste com as igrejas tradicionais e históricas. Esta

sacralização apresenta-se como elemento novo no contexto do campo religioso brasileiro. Esse é um traço característico típico do neopentecostalismo, ao mesmo tempo em que incorpora elementos arcaicos em sua prática discursiva e não discursiva e, essa mistura, aparentemente, se configura como um paradoxo, pois, em nosso entendimento, o neopentecostalismo constrói um verdadeiro mosaico de “mensagens religiosas”, que pela fragmentação do religioso, pode ser compreendido enquanto uma característica típica pós-moderna, que, internalizada por seus fiéis e sendo uma questão efetiva de crença, não requer uma capacidade crítica. Neste sentido, se configura enquanto um fenômeno religioso acrítico, característica vinculada ao conhecimento do senso comum. E assim são construídos repertórios de ações individuais e coletivas que estabelecem, por sua vez específicas visões de homem e de mundo e de ação no contexto da sociedade. Compreendemos com Arribas (2010), que o religioso deve ser visto em função de seus agentes, na medida em que são esses que ratificam a prática discursiva e não discursiva adotada através do universo de representações simbólico-religiosas, pois são os fiéis que garantirão a presença da instituição no contexto do campo religioso.

Outro aspecto significativo relacionado com o neopentecostalismo, salientado por Oro (1996), diz respeito à Teologia da Prosperidade, a qual consiste em ser a negação da pobreza e atende às determinações de uma sociedade de intensa desigualdade social. Já Freston (1994), anteriormente citado, afirma que a referida teologia é a etapa avançada de secularização da ética protestante. Salienta ser a Teologia da Prosperidade o princípio básico da doação financeira, constituindo-se numa teologia funcional para convencer as pessoas a financiarem ministérios caros, fator significativo para a sua expansão nacional e internacional, teologia esta, que segundo Oro (1996), tem nos meios de comunicação de massa a força motriz para a arrecadação de fundos que possibilitem o seu custeio, funcionamento e expansão.

Alberto Antoniazzi (1994), ao referir-se ao pentecostalismo, aponta que este surge no século XX, motivado pela busca de recuperação da atualidade da experiência cristã. A modernidade questionando a tradição faz com que o pentecostalismo, como uma nova face do religioso ofereça uma nova experiência e torne acessível esta, no contexto do aqui e do agora. A Igreja se torna um acontecimento, “uma experiência atomizada, pontual.”

O ponto central da abordagem de Antoniazzi em sua concepção demonstra que o pentecostalismo traz consigo aspectos que tornam atuais elementos da experiência cristã, como força motriz do seu desenvolvimento no contexto nacional, realizando o que as Igrejas tradicionais não conseguiram realizar - aspectos estes relacionados com a atualização da prática e do discurso religioso. Prática e discurso encontram-se devidamente **contextualizados [grifo nosso]**, atendendo às necessidades da realidade objetiva e subjetiva, principalmente dos segmentos subalternos da população brasileira. Esta contextualização transforma o pentecostalismo, e principalmente o neopentecostalismo, em expressões religiosas que incorporam o espírito da época.

5.1.1. Enfoques sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo

Para além dos parâmetros fundamentais citados anteriormente que se observam presentes nas abordagens sociológicas da religião, cabe, no contexto do presente capítulo, a referência a alguns enfoques sob os quais são analisados o pentecostalismo e o neopentecostalismo no contexto do campo religioso brasileiro. Não desconsiderando suas contribuições analíticas e explicativas dos referidos fenômenos, a alternativa de estabelecer enfoques foi a que mais se ajustou aos limites desta tese, para tanto utilizamos uma literatura, que nos períodos de explosão do pentecostalismo e do neopentecostalismo e notadamente da influência e crescimento rápido da Igreja Universal do Reino de Deus, no contexto da sociedade brasileira, surgiu como análises que se destacaram no campo da sociologia das religiões, da ciência da religião e da psicologia da religião, por essa razão a ela demos ênfase.

Alguns estudos priorizam a função social do pentecostalismo e do neopentecostalismo na sociedade brasileira, carente de espaços institucionais de manifestação e participação, característica do tempo da ditadura, nos quais as classes populares só têm o “canal religioso” como veículo de expressão individual e social. Segundo estes autores, a anomia social produz uma resposta religiosa específica, instaura a inversão das relações sociais através da produção religiosa. Estes estudos buscam relacionar o pentecostalismo e o neopentecostalismo com as transformações econômicas, políticas e sociais, ocorridas no final dos anos 60 e a partir das décadas de 70-80-90 na sociedade brasileira. Neste enfoque estão os estudos desenvolvidos por

Muniz de Souza, 1969; Bobsin, 1984; Rolim, 1985; Bittencourt Filho, 1994; Freston, 1994; Sanchis, 1994; Pierucci e Prandi, 1996.

Um segundo enfoque privilegia a dimensão cultural do processo de interiorização das práticas discursivas e não discursivas pentecostais e neopentecostais, ou seja, as representações simbólico-religiosas refletindo traços marcantes da cultura brasileira. Este é o enfoque adotado nos estudos de Rubim, 1991; Oro, 1992; Jungblut, 1992; Gomes, 1994; Antoniazzi, 1994; Birman, 1996; Aubrée, 1996; Cesar, 1996; Oro, 1996; Mariano, 1996.

Um terceiro enfoque relaciona a religião com a política, com as relações de poder presentes no contexto social. O pentecostalismo e neopentecostalismo, em seu vínculo com as classes populares, levando à perda de fiéis das igrejas tradicionais e históricas estariam a produzir a reafirmação da relação dominação/subordinação via universo simbólico de representações religiosas e o distanciamento da participação política efetiva. Tal enfoque também é adotado por Rolim, 1985; Pierucci e Prandi, 1996.

Um quarto enfoque de caráter globalizante é o adotado por André Corten (1996), relacionando a Teologia da Libertação com o pentecostalismo e o neopentecostalismo, a paixão pela base, aos moldes do Partido dos Trabalhadores, por parte das igrejas evangélicas, bem como destacando a emoção religiosa como discurso. É constatado entre os cientistas sociais pesquisadores da religião que o pentecostalismo e neopentecostalismo têm como característica a intensificação da emocionalidade do grupo de adeptos, do grupo de fiéis. Esta emocionalidade é também discurso que se internaliza e que se exterioriza em termos de padrões comportamentais e sociabilidades. A nova abordagem em Corten está no considerar a emoção enquanto discurso e, em sendo assim, ela pode e deve ser pesquisada. Corten também estabelece relação entre a Teologia da Prosperidade e a formação de redes de ajuda e solidariedade como elemento facilitador da inclusão social de indivíduos e grupos.

Nos anos de 1997, 1999 e 2000 surgiram três trabalhos sob enfoques diferenciados acerca, especificamente, da Igreja Universal do Reino de Deus, que são os trabalhos de Margarida Oliva, Leonildo Silveira Campos e Paulo Bonfatti,

respectivamente. Enfatiza-se o conteúdo destas obras em separado, porque as mesmas estão direcionadas à análise do fenômeno Universal sob três ângulos diferentes.

O trabalho de Leonildo Silveira Campos, intitulado “*Teatro, Templo e Mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*” (1999), propõe-se a não cair no reducionismo de considerar a boa administração e o marketing como a origem, o desenvolvimento e o sucesso da Universal, bem como de associar a Universal a um fenômeno de situações sociais específicas. A proposta do referido autor é, no âmbito da Ciência da Religião, descrever e interpretar o empreendimento neopentecostal de sucesso que é a Igreja Universal do Reino de Deus.

Segundo Campos, *o neopentecostalismo iurdiano*, reforça, em sua retórica, e pode-se afirmar na constituição de sua teodiceia, o não rompimento com elementos religiosos do passado, trazendo-os de volta, em se considerando a sua prática discursiva alicerçada na demonização. Na concepção do autor, no que tange ao contexto do campo religioso nacional brasileiro, não há rupturas radicais e a Universal não se expressa enquanto tal. Nos dizeres de Campos: “[...] *Trabalhamos aqui a ideia de que não há rupturas totais nas sociedades humanas, mas sim, continuidades retalhadas, sínteses rompidas sucessivamente, sempre a partir de materiais antigos, mas em resposta a desafios históricos e concretos operantes sobre um grupo social em momentos específicos* (CAMPOS,1999, p.19).”

Para Campos, *o neopentecostalismo iurdiano* possui como especificidade a maximização da utilização das estratégias de comunicação e marketing. Partilha o autor, da mesma forma que Margarida Oliva (1997), da concepção de André Droogers (1987) de uma religiosidade mínima brasileira. Classifica o imaginário brasileiro como “*o conjunto de representações coletivas sedimentadas que transmitidas de uma geração para outra, formam um substrato comum a todos, uma espécie de matriz religiosa, que permanece subjacente ao catolicismo, a certas formas de kardecismo e religiões afro-brasileiras*” (CAMPOS,1999, p.19). Estes, para o autor, constituem-se na verdadeira raiz do neopentecostalismo no contexto do campo religioso nacional. A Universal estaria, segundo ele, dando continuidade às expressões religiosas praticadas no

continente Latino Americano, acrescidos na atualidade da lógica e estratégias de mercado.

A concepção do autor se confirma, principalmente se consideramos os elementos do kardecismo e das religiões afro-brasileiras, criticadas e combatidas pelo neopentecostalismo iurdiano, mas ao mesmo tempo por ele utilizados, como por exemplo: a prece diante do copo com água, a energização do ambiente, o galho de arruda sobre a porta de entrada da casa e alguns outros elementos constituintes da sua ritualística que variam conforme as campanhas. Da mesma forma, Leonildo Silveira Campos, encontra na Universal traços de uma religiosidade pós-moderna, alicerçada no individualismo e na expressão privativista da experiência religiosa. Para ele, a Universal consegue combinar ruptura e continuidade, que caracterizam sua estrutura complexa e paradoxal.

Um outro elemento que se percebe constante na obra do referido autor é o caráter neo-liberal presente na prática discursiva e não-discursiva da Universal, ou seja, em sua forma de apresentar a fé cristã, mas alerta o autor, para o fato de que: “[...] mesmo assim, ainda que cada templo seja um “mercado”, no seu interior aninham-se pessoas que, depois de reencontrarem nele um sentido para a vida, formam grupos mais ou menos comunitários, que, se não forem igrejas no sentido tradicional do termo, são no mínimo comunidades eletivas, que cultivam formas de compartilhamento emotivo (CAMPOS,1999,p.25).” Este aspecto, constatado pelo autor, reafirma a comprovação por nós obtida no contexto do trabalho de campo com relação à Universal, com respeito à relação e aos vínculos que ela estabelece com seus crentes, de que a marca da transitoriedade do que se pode denominar de vínculo religioso não pode ser absolutamente defendida, na medida em que o vínculo mencionado parece alicerçar-se no compartilhamento emotivo, ou na busca da experiência máxima (Bauman,1998) ou, ainda na emoção (Corten,1996).

As perguntas que se fazem necessárias são: como não se formarão vínculos com certa solidificação se os fiéis na Igreja encontram o que procuram? Pode-se defender a idéia da elevada rotatividade no contexto da Universal se o procurado é de alguma forma encontrado? A fragilidade emocional e material estabelece amarras que vinculam

os seres humanos a discursos e práticas. O trabalho de Leonildo Silveira Campos só acrescenta à compreensão mais aprofundada do fenômeno religioso Universal do Reino de Deus.

Paulo Bonfatti (2000), em seu trabalho intitulado: “*A Expressão Popular do Sagrado. Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*”, traz nova contribuição, embora nesta tese a abordagem junguiana não esteja presente. Bonfatti realiza uma análise psicológica e antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus, afastando-se da postura que objetiva ver premeditação na prática de seus líderes em relação com seus crentes. Realiza uma abordagem de cunho interpretativo do referido fenômeno.

A tese central do autor enfatiza o fato de que o sucesso da Universal deve-se não somente à existência de uma matriz religiosa brasileira, marcada pelo sincretismo, mas fundamentalmente por uma psiquê coletiva, que é presente na cultura brasileira, de base universalista. Relaciona o referido autor o sucesso da Universal ao fato de ela conseguir atingir dimensões mais profundas da cultura e da psiquê coletiva do povo brasileiro. Considera que não pode ser atribuído apenas à mídia o sucesso da Universal, mas ao fato de que ela permite a construção de sentidos e significados que direcionam a quem a procura, uma vez que se pode constatar que a Universal supre carências que a mídia em si não pode suprir, porque, se assim fosse para toda e qualquer religião, na busca da obtenção do mesmo sucesso lhes bastariam a utilização dos recursos dos meios de comunicação de massa.

Estabelece o referido autor a conversão, o exorcismo e a cura como a tríade, ou seja, a estrutura unificadora. Sem que se possa deixar de perceber que cada elemento componente desta tríade tem uma função própria. Segundo o autor: “*Ainda que a tríade seja, como já foi dito, algo difícil de se conceber do ponto de vista lógico e conceitual, ela é o que **cola e sustenta** os fragmentos existenciais, que dá sentido e idéia de coerência às experiências e biografias de seus membros e da **comunidade da IURD***” (BONFATTI, 2000, p.40) **[grifo do autor]**. Por esta razão é que crentes podem perceber, seguindo-se o autor, a Igreja como um *esquema simbólico unificado* dotado de coerência e, portanto, norteador de suas vidas.

Para o autor, a proposta religiosa da IURD corresponde a uma visão arquetípica que seus crentes e/ou seus adeptos possuem do sagrado. Bonfatti fundamenta-se no conceito de si-mesmo ou *self* desenvolvido por Carl Gustav Jung, para demonstrar a vivência psicológica de criação de sentido que a relação com Deus pode estabelecer. O autor chama a atenção para uma expressão comumente utilizada na Universal – “O fundo de poço”. Com base em Jung, Bonfatti demonstra a significação do sofrimento psíquico para o encontro da experiência religiosa, uma vez que “[...] *a imagem psicológica do self funde-se com a imagem psicológica de Deus*” (JUNG, 1985, & 266, apud BONFATTI, 2000, p.140). Significativa é a afirmação do autor:

[...]geralmente, quem passa por uma dor ou sofrimento psíquico de “ fundo de poço”, quem tem um encontro com o self ou com Deus, dificilmente permanecerá da mesma forma diante da vida. É premente, do ponto de vista psicológico, que haja uma rearticulação de si, do outro e do mundo. Constrói-se, reelabora-se e redimensiona-se um novo sentido. Começa-se a perceber que a vida não é mais **levada ao vento** sem nenhum significado. Os demônios ou conteúdos internos, se não são mais ameaçadores, são pelo menos relacionáveis; e a vida psicológica, levada e entregue a Deus – self – é reescrita num outro contexto e numa outra dimensão pessoal, que também está ligada a uma outra dimensão, a religiosa (BONFATTI, 2000, p.140-141)[grifo do autor].

Esta dimensão psicológica do sofrimento para a mudança diante da vida é significativa, pois permite a compreensão das determinações subjetivas para a internalização da mensagem religiosa da IURD e dos vínculos que acabam se estabelecendo entre a Igreja, seus crentes. O trabalho de Bonfatti permite mesmo numa ótica junguiana, a compreensão da significação do sofrimento psíquico no estabelecimento dos vínculos da IURD com seus crentes.

Bonfatti (2000), ao trabalhar com seu marco teórico construído a partir da concepção de arquétipo de Jung, permite que se possa verificar um ponto de semelhança entre esta concepção e a concepção de Freud acerca da primariedade da personalidade regressiva. Sendo o arquétipo sempre regressivo, expressa o retorno do primário e a prática discursiva e não- discursiva da Universal possui eco, porque vai ao encontro de uma personalidade grupal regressiva, em nosso entendimento, estabelecendo-se uma forma toda específica de sociabilidade, que se coaduna com o forte individualismo presente no contexto das sociedades contemporâneas, pois se estabelece a junção entre massificação e individualismo e podemos dizer que se estabelece também um novo tipo de comunidade, na medida em que esta é sentida e vivida no interior do templo e as “bênçãos de Deus” são vividas no campo da vida privada. Este nos parece ser um traço

com características típicas da pós-modernidade, onde temos não uma relação de interdependência, mas uma relação de dualidade ou dualismo nas ações entre o pertencer à massa e manter sua individualidade. A sociedade contemporânea possui esse paradoxo, pois, no campo das relações sociais somos massificados, ao mesmo tempo, no que concerne ao consumo, somos todos “individualizados.”

O trabalho de Margarida Oliva (1997), intitulado “*O Diabo no “Reino de Deus”. Por que proliferam as seitas?*”, é significativo por demonstrar a preocupação centrada na elucidação de aspectos que são pertinentes ao fato religioso em si, como sintoma que se manifesta em decorrência das determinações da realidade sociocultural brasileira.

Em resenha por nós realizada (1998), seguindo as concepções da referida autora, consideramos que demonismo e exorcismo parecem se constituir em elementos propiciadores da difusão e do desenvolvimento da Universal. Oliva parte da concepção girardiana (René Girard) da violência presente no sagrado, do desejo mimético, do processo vitimatório, para a construção do instrumental teórico que lhe permita visualizar e compreender a ênfase que a Universal dá à ação demoníaca e à prática do exorcismo. Segundo Oliva: “*A ação diabólica e exorcismo são sintomas do pensamento religioso primitivo ainda predominante na humanidade e constituem a nosso ver o princípio determinante do fenômeno iurdiano* (OLIVA, 1997, p.19).”

A proliferação das seitas no campo religioso brasileiro, e não somente neste, para Margarida Oliva, traduz-se no sintoma de uma realidade mascarada. A desigualdade social constitui a fonte geradora do retorno do pensamento religioso primitivo, caracterizado pelo demonismo e prática do exorcismo e da conseqüente proliferação das seitas. Nas palavras da autora, “*O fosso cada vez maior que separa largas parcelas da humanidade da pequena minoria que usufrui das conquistas do fazer humano evoca o caos das origens, a violência desenfreada. Descasca o verniz da civilização e traz à tona o pensamento religioso primitivo – cujo caldo de cultura é a violência – mantido vivo sob as tintas da civilização cristã ocidental*” (OLIVA, 1997, p.21).”

Oliva (1997) apresenta um retrato da Igreja Universal do Reino de Deus, tal como a conhece em São Paulo, retrato este que permite perceber a uniformização e a

padronização das ações dos seus pastores e dirigentes, no sentido de serem utilizadas as mesmas estratégias de comunicação, possibilitando as mesmas reações dos fiéis, seja em São Paulo ou em qualquer outro lugar, ficando evidenciada a existência de um esquema básico das reuniões e cultos facilitador das mesmas reações por parte de seus adeptos.

O trabalho da referida autora permite que se possa perceber a existência de uma estratégia de comunicação de massa de manipulação. Esta estratégia comunicacional traz à baila emoções. Observando as reuniões da Corrente da Libertação, Oliva constata: “*são verdadeiros psicodramas, de fato o rito do exorcismo – como encenação do mito – mobiliza as energias mais profundas e pode ter o efeito de catarse coletiva*” (OLIVA, 1997, p.48). Há uma valorização deste aspecto por parte dos adeptos da Universal e funciona como força motivacional para as frequentes idas à Igreja. Emoção e energização fundem-se, sendo esta, em nossa concepção, uma especificidade do rito de exorcismo e, sendo assim, estamos diante de um traço característico típico pré-moderno, que convive com estratégias comunicacionais para a vivência da experiência máxima como nos diz Bauman (1998).

O trabalho de Oliva tem como objetivo compreender a “*importância do elemento nuclear da IURD: a ação diabólica e o exorcismo*”, reportando-se às raízes da mentalidade religiosa brasileira. Para a autora, alguns elementos do catolicismo medieval encontram-se presentes nos segmentos subalternos da população brasileira. Estes elementos seriam: “*fascínio pelo milagre; o gosto das promessas; procissões e romarias; penitencialismo e a bênção que retira o objeto do domínio do interdito e o recupera para uso benéfico* (OLIVA, 1997, p.63).” Podemos dizer que retirar o objeto do domínio do interdito e recuperá-lo para uso do benéfico, é essencialmente um traço característico típico da religiosidade pós-moderna, pois essa forma de “transmutação” é uma característica da religiosidade e expressões desta que se encontram presentes em nossa contemporaneidade.

Outro aspecto significativo que a autora detecta é a doença do desenraizamento, bloqueadora do amadurecimento da consciência coletiva. Este desenraizamento encontra-se em relação direta com o sentimento de não-pertencimento, marcante no

processo de exclusão social a que são submetidos os indivíduos, principalmente das camadas pobres da população brasileira. As questões que o trabalho de Oliva levanta são: como desenvolver-se-á a consciência coletiva se a realidade social, desde o processo de colonização, propicia o desenraizamento? O individualismo exacerbado não teria neste fator espaço social propício para a sua difusão?

Oliva (1997), da mesma forma que Bonfatti (2000), guardando-se a especificidade de suas abordagens, percebe existir uma “*mentalidade primitiva, arcaica, que ainda predomina na alma brasileira*” (OLIVA, 1997, p.66). A base do sentir e do pensar da maioria do povo encontra-se nos elementos religiosos e mágicos. Para a autora, predominam ainda: “*dependência e submissão total a um poder transcendente e dispensador de todo o bem e de todo o mal; a manipulação ritual para atrair a proteção e esconjurar a desgraça; predominância da lógica do sentir sobre a lógica da razão* (OLIVA, 1997, p.66-67).”

Oliva recobra (1997) o conceito de religiosidade mínima brasileira, estabelecido por André Droogers (1987). Este conceito constitui-se no mínimo denominador comum da identidade religiosa brasileira, para o consumo de massa, que permite o trânsito fácil entre as diversas religiões, seitas e outras expressões de religiosidade. Este denominador comum direciona “[...] *para um estágio de consciência fronteira ao do pensamento religioso primitivo, imerso no temor do sagrado, indeciso entre a magia e a religião* (OLIVA, 1997, p.71).” A autora resgata os traços característicos da religiosidade popular, a saber: atitude de dependência, privatização da religião, gregarismo e necessidade de sinais concretos.

Constrói uma breve história do diabo, demonstrando sua evolução no imaginário popular. É na criatura humana que se encontra a essência da ação diabólica, na medida em que o homem é o início, o meio e o fim desta (Oliva, 1997), uma vez que são os sentimentos humanos que permitem e concebem a intervenção do diabo. É significativo o que diz Oliva: “*A atividade do espírito maligno adapta-se ao “espírito da época”. O diabo depende inteiramente do contexto social para se manifestar numa pessoa e se manifesta segundo a cultura, os costumes, as crenças do meio social* (OLIVA, 1997, p.108).”

Em síntese, a referida autora procura demonstrar que a Igreja Universal do Reino de Deus tem sua fundamentação, seu alicerce nos elementos religiosos mais primitivos, adaptando-os aos aspectos modernos, mais atinentes às necessidades individuais e coletivas da sociedade contemporânea. Para a autora, a receptividade da IURD, está na adoção do sagrado primitivo, ambivalente, detentor do poder mais pleno sobre a vida humana.

As três obras citadas, na especificidade de suas análises, possuem um eixo comum – a existência de uma religiosidade primitiva, que a Universal reaviva em sua prática discursiva da demonização, do exorcismo, da libertação que se misturam com elementos modernos e pós-modernos das estratégias de marketing, do grande teatro em forma de templos suntuosos e da animação dos grandes programas de auditório, tão presentes na televisão brasileira, revestindo de plausibilidade as vidas que pela precariedade material, intelectual e emocional perderam o sentido, mas que assim não podem permanecer.

5.2. A Igreja Universal do Reino de Deus: um fenômeno neopentecostal.

No contexto do campo religioso brasileiro, a Igreja Universal do Reino de Deus tem atraído considerável contingente da população, demonstrando estar em sintonia com a demanda de bens materiais e simbólicos dos segmentos subalternos da população, os excluídos dos benefícios sociais, resultante da adoção de uma política econômica e social adotada pelo Estado brasileiro, apesar das propaladas políticas sociais de combate à pobreza, parece priorizar ainda a concentração de riqueza e a não distribuição desta.

O surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus resultou do desligamento de Edir Macedo, em 1976, da Igreja Pentecostal de Nova Vida, que foi o berço de futuros líderes religiosos dentro do pentecostalismo (Freston,1994), a qual apresentava as seguintes características incorporadas pela Universal, tais como: a criação de um pentecostalismo menos formal, com maior e mais intensa participação de seu público, ao estilo norte-americano gospel; forte investimento nos meios de comunicação de massa; centralismo e personalismo.

Em 1977, a 9 de julho, no bairro da Abolição, na cidade do Rio de Janeiro, Macedo funda a Igreja Universal do Reino de Deus, pois é neste ano que lhe é concedido o registro oficial e também é veiculado o seu primeiro programa de rádio (Freston,1994). É no ano de 1987 que a Universal começa a despontar no cenário religioso nacional, sendo que até então podemos considerá-la uma instituição religiosa sem significação, incapaz de alterar e desestabilizar as relações presentes no campo religioso brasileiro. É neste ano que a Universal “[...]iniciando a diversificação de suas atividades e penetração mais ousada de espaços sociais, o que resultou em maior atenção crítica da mídia” (FRESTON,1994, p.134) e é, portanto, a partir de então que ela acaba por tornar-se objeto de atenção por parte dos meios de comunicação de massa, por suas constantes participações em escândalos financeiros e inquéritos policiais. Freston clarifica este aspecto relativo ao crescimento da Universal quando aponta que: “A IURD conseguiu em pouco mais de uma década o que levou gerações para outros grupos pentecostais: a diversificação substancial de sua base social. Mais do que isso, ocupou espaços sociais antes impensáveis para protestantes no Brasil” (FRESTON, 1994, p.135).

O crescimento da Universal é inegável, sua influência não pode ser menosprezada, na medida em que altera, a partir de sua consolidação no campo religioso brasileiro, as relações nele presentes, levando a que as denominadas igrejas históricas e tradicionais adotem novas práticas, como, por exemplo, os católicos carismáticos e os luteranos carismáticos, que começam a surgir na região metropolitana de Porto Alegre, mais precisamente em Canoas, no bairro Mathias Velho, os quais incorporam a cura, o exorcismo e a prosperidade, aproximando-se do neopentecostalismo.

Chama a atenção o fato da Universal ter sobressaído no contexto do campo religioso brasileiro, a partir de seu envolvimento em escândalos financeiros e notícias nos meios de comunicação de massa, de abertura de inquéritos policiais. Ela conseguiu, apesar destes acontecimentos atrair sobre si a atenção e circular tranqüilamente diante das acusações e situações adversas, como que anulando os efeitos da contrapropaganda, ou nutrindo-se destes. Este parece ser um fator importante, que marca a própria especificidade da atuação da Universal. Este fator, que pode ser considerado negativo

diante dos padrões comportamentais aceitos pela sociedade brasileira, mas junto aos segmentos subalternos da população exerceu um efeito de atração não impedindo seu desenvolvimento.

Este aspecto, encontra-se diretamente relacionado com a estratégia comunicacional da IURD, tal como estar completamente envolvida com o atendimento das carências de seu público-alvo, fato que lhe possibilita não se preocupar com sua imagem perante a sociedade, como um todo. Embora não possamos classificar a Universal e seus crentes enquanto “tribo”, considerando-se a definição que lhe dá Maffesoli (2004), cremos que podemos dizer que, de alguma forma, em sua estratégia comunicacional estabelece a Universal, um sentimento de pertença e possibilita o favorecimento de uma nova relação com o ambiente social. Tais elementos são atinentes a uma sociabilidade que se realiza no contexto das sociedades contemporâneas, que, por sua vez, envolve enquanto grupo, a não construção do que podemos denominar de círculo social expandido, ou seja, não se constitui como uma comunidade eclesial, pois o crente, em sua relação com a Igreja, fecha-se à relação com outros grupos religiosos e desenvolve uma conduta social não fortemente dialógica, fato que ocorre pela própria internalização ou interiorização da prática discursiva, a partir da qual esses indivíduos e grupos sentem-se como que possuidores de uma verdade, que se quer absoluta.

A IURD adota, portanto, um expediente que a caracteriza, na medida em que se mantém na vitrine. É a instituição religiosa que mais se alimenta das denúncias contra ela veiculadas pelos meios de comunicação de massa, fato que faz parte de sua estratégia comunicacional. Por outro lado, é extremamente fechada quanto aos seus aspectos administrativos, quase que como uma organização secreta que não permite a obtenção de informações acerca da formação dos seus pastores e bispos. Ela possui, no envolvimento com seus crentes, a força motriz de seu desenvolvimento. Realiza, assim, uma efetiva aposta nos vínculos estabelecidos, obtendo a certeza de respostas. Sua estratégia comunicacional dirige-se para aqueles que querem mudanças imediatas em suas vidas, a partir da construção de uma estrutura de plausibilidade através de um repertório de ações ético-religiosas, sendo este um fator facilitador da construção de “laços” que permitem a percepção de não estarmos diante de uma massa passiva de indivíduos manipulados, mas diante de pessoas que têm por objetivo consumir os

produtos pela Igreja oferecidos, mesmo que as consequências não sejam medidas. A contrapropaganda não pode funcionar com eficácia diante de uma mensagem que encontra ecos fortemente alicerçados na realidade objetiva e subjetiva de indivíduos e grupos.

A ineficácia da contrapropaganda no contexto da Universal demonstra toda a sua capacidade de rearticulação e inversão de situações que lhe são adversas. Este aspecto expressa a identidade da prática discursiva da IURD com códigos simbólicos e de comportamento presentes no contexto brasileiro, do jeitinho, da lei da vantagem, do “eu roubo mas eu faço”, do “alguém faz e os demais dizem amém”, mas, principalmente, seguindo-se Roberto da Matta (1983), a **dissociação entre a regra e a prática [grifo nosso]**. Tal fato que não pode deixar de ser visualizado, quando buscamos interpretar e compreender o desenvolvimento da Universal, no contexto do campo religioso brasileiro, fato este também que nos leva a perceber uma espécie de *ethos* brasileiro de caráter pós-moderno já herdado da história, nossa história.

O desenvolvimento da Universal, sua expansão no campo religioso brasileiro demonstra a relação interativa que realiza com seus crentes e adeptos. Esta interação se consolida pelas determinações objetivas e subjetivas às quais indivíduos e grupos encontram-se submetidos. A Universal parece ser a expressão religiosa das condições objetivas de uma economia de mercado, na medida em que sua prática discursiva e não-discursiva se encontra em completa consonância com o “*espírito da época*”. Seu inquestionável desenvolvimento, permite buscar investigar, interpretar e analisar os aspectos motivacionais objetivos e subjetivos que a tornam, com relação ao contingente populacional que ela abarca e com o qual interage, o maior fenômeno religioso ocorrido na sociedade brasileira.

A Igreja Universal do Reino de Deus mantém e recompõe elementos das igrejas históricas e tradicionais, bem como do pentecostalismo e constrói suas características. Reformula-as e as adapta às suas necessidades, bem como as adapta às necessidades do contexto social e histórico vivenciado por indivíduos e grupos. A mensagem religiosa da Universal, seu universo de representações simbólicas, alicerçado na cura, no

exorcismo e na prosperidade, sua oferta de bens materiais e simbólicos, encontram-se adequados às necessidades e efeitos de uma economia globalizada e excludente, sendo um espaço aglutinador que reintegra indivíduos e grupos à sociedade. Neste sentido, podemos perceber que a Universal, de alguma forma, trabalha com um conjunto de forças para manter-se no contexto do campo religioso brasileiro, utilizando fenômenos arcaicos com fenômenos que primam pela tecnologia, notadamente no campo dos meios de comunicação de massa. Ora, se consideramos o que nos diz Maffesoli(2004), acerca da pós-modernidade, podemos perceber essa característica presente na Igreja Universal do Reino de Deus.

A IURD, em sua prática discursiva simples e direta, relacionada com o cotidiano dos segmentos subalternos de nossa sociedade, alicerçada na prosperidade e na possibilidade de mudança das condições de vida, trabalha com uma mensagem de obtenção imediata dos bens materiais e simbólicos. Esta é uma das suas especificidades, porque as bênçãos de Deus são mediatas, indiretas, requerem a internalização da prática discursiva e não-discursiva da Igreja, requerem a adesão às condutas consideradas adequadas e os benefícios, enquanto contribuições e ofertas imediatas à Igreja. A Universal consegue imediatamente os benefícios das promessas divinas que mediatamente os fiéis obtém, porque advindas de Deus. Este aspecto parece contraditório, mas a Universal reorganiza esta contradição ao vincular o cumprimento das promessas à conduta e atitude do crente.

Se a promessa de Deus não se realiza é porque o indivíduo não está fazendo o que deveria fazer aos olhos do Senhor. Esta forma de lidar com o religioso, por parte do crente da Universal, manifesta-se enquanto uma característica que é mais atinente ao pré-moderno. É da competência única do indivíduo o atendimento de suas necessidades por parte de Deus. Desta forma, se desloca o que se pode denominar de eficiência na obtenção da graça Divina, para o espaço restrito da conduta individual. Fica dissolvida a contradição no âmbito das subjetividades. Encontramos aqui, um aspecto que surge com a própria racionalidade moderna – a privatização do universo simbólico de representações religiosas e, encontramos aqui um aspecto pós-moderno, no sentido de que a “salvação” do indivíduo encontra-se por sua própria conta e risco, ou seja, encontra-se a seu cargo e este parece ser um traço característico típico atinente ao pós-

moderno, pois o indivíduo encontra-se inclusive sem as ferramentas adequadas para o enfrentamento de sua realidade cotidiana, aumentando o seu nível de angústia diante da falta de segurança e diretriz em seu existir, em seu estar no mundo, num universo que se transforma a cada momento.

A Universal, em sua prática discursiva, rege-se pela concepção do existir humano em seu cotidiano, em seu aqui e agora e a isso dá ênfase. Neste sentido, a Universal é uma religião na qual a esperança da vida eterna parece não se encontrar presente, mas sim a resolução dos problemas cotidianos, o que nos permite recordar Bauman (1998) e sugerir que ela se pauta pela previsibilidade da rotina da vida diária.

Os fenômenos religiosos da contemporaneidade procuram os meios tecnológicos e arcaicos, como no caso da Universal, de se tornarem indispensáveis, diante do que é efetivamente transitório. É de nossa contemporaneidade a construção de uma estrutura de plausibilidade para a compreensão do cotidiano, cotidiano esse que se faz também em termos das relações-rede no que tange às redes sociais e aos meios de comunicação de massa.

O homem contemporâneo encontra-se imerso numa estrutura social e histórica marcada pela superficialidade e artificialidade do que podemos denominar ordem. O próprio cotidiano, que se pode traduzir numa certa segurança, pelas ações repetidas que nele se contém, é através da tecnologia, invadido por uma série de mensagens que acabam por lhe retirar a própria segurança que lhe pareceria intrínseca. A racionalidade anteriormente explicativa do homem e do mundo, torna-se agora apenas uma forma de se ver o mundo e o próprio homem, pois já não se configura como instância única de explicação do mundo e do estar humano neste mesmo mundo. Há sempre não o novo, mas uma nova forma, um novo jeito, um novo olhar, que não exige uma postura que leve ao desenvolvimento da consciência crítica, mas que sirva para explicar o que as vezes se configura enquanto inexplicável: o sem sentido, a sensação de insegurança, a ausência da sensação de pertencimento e a desgastante transitoriedade e ausência de vínculos sólidos afetivos e, podemos dizer objetivos.

O universo simbólico de representações religiosas, as práticas discursivas e não discursivas do neopentecostalismo, essencialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, a esse contexto não ignora, e juntando o arcaico, o tradicional, o moderno e, podemos dizer, o pós-moderno, constrói um “novo”, não tipicamente novo, mas algo diferente que venha a atender às necessidades dos segmentos subalternos da população brasileira, inseridos também no contexto da transitoriedade e na busca para a justificação e plausibilidade de seu próprio existir cotidiano.

O religioso no contexto da contemporaneidade, dentro do que podemos compreender enquanto traço característico típico da pós-modernidade, notadamente no âmbito do neopentecostalismo, nosso foco de análise, obedece às determinações da sempre necessária manutenção do que podemos denominar de “outro significante”, parafraseando Mead, seja Deus ou o Demônio, que determinam aspectos das existências individuais no espaço do imediatismo do aqui e do agora. De alguma forma, torna-se necessário manterem-se sentidos e significações que possibilitem a manutenção do mundo, de uma ordem, pois o homem não pode viver ao acaso, uma vez que é absolutamente impossível viver num mundo onde tudo é surpresa, onde há continuamente o inesperado. Talvez, esse seja um aspecto significativo do crescimento de muitas denominações e práticas religiosas na contemporaneidade. São significativas as palavras de Hervieu-Léger (2005), quando afirma que:

Do lado das sociedades tradicionais, cuja falta de diferenciação institucional se opõe tipicamente às sociedades modernas, a religião confunde-se com a cultura, diluindo-se nesta. Do lado das sociedades da alta modernidade, uma religiosidade flutuante difunde-se através dos “ersatz” de religiões cópias pálidas das grandiosas construções simbólicas oferecidas pelos sistemas religiosos dignos desse nome (HERVIEU-LÉGER, 2005,p:26-27).

Esse “outro significante” que denominamos necessita marcar presença no contexto da superficialidade da ordem, como nos dirá Bauman (1998). A quem recorrer se tudo está a cargo exclusivo do indivíduo, por sua conta e risco? Torna-se necessária a presença deste “outro significante” e repetimos, seja Deus ou seja o Demônio a quem destinar, uma certa cumplicidade para o enfrentamento da vida cotidiana. Acrescente-se a isso, no contexto da sociedade brasileira, as necessidades objetivas dos segmentos subalternos de nossa população, o sincretismo religioso, a relação mesma entre o mágico e o simbólico e podemos perceber um traço significativo do desenvolvimento e

consolidação da Universal, no contexto do campo religioso brasileiro, na medida em que ela, considerando argutamente os determinantes do campo religioso, cria um universo de representações simbólico-religiosas difuso, porque constituído sob diversos matizes e que por consequência vai estar de acordo com os variados repertórios de ações individuais e coletivas. São significativas as palavras de Hervieu-Léger(2005), quando aponta que:

Sejam quais forem as matizes que é necessário colocar na idéia, tornada demasiado corrente, de uma completa atomização dos sistemas de sentido produzidos pelos indivíduos, esta ruptura com as crenças ortodoxas que acompanha a dissolução do laço estável e controlado entre crenças e práticas obrigatórias é uma tendência típica da paisagem religiosa contemporânea. A crença não desaparece, ela multiplica-se e diversifica-se, ao mesmo tempo que se fendem, de modo mais ou menos profundo conforme os países, os dispositivos de seu enquadramento institucional (HERVIEU-LÉGER, 2005, p:49).

A autora referida está a nos falar da fragmentação do religioso presente na contemporaneidade. Não há a decretação do fim da crença religiosa, mas uma nova forma de viver as crenças religiosas, instaurando-se, como ela mesma nos coloca, uma religiosidade flutuante, com intensa migração entre os contingentes de fiéis e crentes.

A Igreja Universal do Reino de Deus, desde o seu início, apresenta-se como uma instituição onde os vínculos para com a função agregadora são flutuantes, principalmente pela ausência de uma doutrina, de aspectos doutrinários “fortes”, na medida em que se pauta pela emoção, pela priorização da ação sobre o emocional dos indivíduos que a procuram e também porque se encontra alicerçada em líderes fortes, que trabalham com as estratégias comunicacionais atinentes aos meios de comunicação de massa, originando em nosso entendimento, o que Hervieu-Léger (2005), denomina de “desregulação das crenças”. Isso, que podemos classificar como característica da referida Igreja, reflete a reconfiguração que o universo simbólico de representações religiosas possui a partir da secularização (Berger, 1985). Peter Berger (1985) já alertava para a nova face do religioso no contexto das sociedades ocidentais, ou, dizendo de outra forma, a reconfiguração do religioso a partir do que denomina “processo de secularização”, que Hervieu-Léger (2005), denomina de “religião fragmentada”.

O campo religioso brasileiro, a partir da Universal, pelas determinações da realidade objetiva e subjetiva de seus crentes, altera-se drasticamente e o que se pode observar é que a expansão da Universal não está restrita aos países aos quais ela chega, mas também à influência que ela exerce nas igrejas tradicionais e históricas, fato que permite perguntar: os fiéis das igrejas tradicionais e históricas, não estariam a questionar os elementos tradicionais de suas instituições? O problema se torna mais complexo quando vemos a nova face dos fenômenos religiosos contemporâneos, reflexo da incerteza e angústia de um tempo, marcado pela ambivalência, a qual por outro lado, segundo Bauman (1999), também impõe um limite de poder aos que o detém, tal como a lei é o poder limitado a si mesmo, a ambivalência permitindo a polissemia de códigos, expressões e cenários interpretativos, permite inclusive que as perguntas figurem como parte das respostas e o absoluto cede lugar ao diverso e polissêmico.

Da mesma forma, a religião não perde sua relevância numa sociedade secularizada, pois se estabelece uma necessidade, segundo Berger(1985). No que concerne à esfera privada, sua função moral e terapêutica, como atendimento das necessidades psicológicas dos indivíduos é significativa como fornecedora de uma estrutura de plausibilidade do mundo, porque a religião não é mais cósmica, mas relativa à existência individual e psicológica. Já Hervieu-Léger (2005), trabalha esse aspecto enquanto des-simbolização das crenças. Para a autora, a narrativa crente depende do contexto social e histórico no qual se encontram inseridos indivíduos e grupos, ora metaforização, ora intelectualização das crenças, de acordo com as próprias classes sociais. São significativas as palavras da autora quando aponta que:

Tende-se para o facto correntemente, mesmo na pregação e na catequese cristã, a declinar num sentido simbólico a narrativa da Criação, a da queda e a da redenção, a descrição do julgamento ou a evocação do além. De um outro lado, observa-se uma tendência inversa para a des-simbolização das crenças, em particular, mas não exclusivamente, nos indivíduos provenientes de camadas sociais econômica e culturalmente desfavorecidas, confrontados com a opacidade do mundo e a imprevisibilidade ameaçadora do seu próprio futuro (HERVIEU-LÉGER, 2005, p:53).

Ou ainda, quando aponta que:

As crenças disseminam-se. Conformam-se cada vez menos com os modelos estabelecidos. Solicitam cada vez menos práticas controladas pelas instituições. Estas tendências são os sintomas maiores do processo de “desregulação”, que caracteriza o campo religioso institucional no fim do século XX. Se a crença e a pertença já não se “agarram”, ou o fazem cada vez menos, uma à outra, é porque nenhuma instituição pode, de modo duradouro, num universo moderno caracterizado simultaneamente pela

aceleração da mudança social e cultural e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentido, e ainda menos impor-lhes a autoridade das normas que daí são deduzidas (HERVIEU-LÉGER, 2005, p:56)

Considerando o que nos dizem os autores, podemos verificar que o que apontam é reflexo direto do crescente individualismo. Há sempre um confronto na contemporaneidade, a partir das sociedades modernas, quando temos a exacerbação do individualismo e, a partir desta, novas formas do religioso, do confronto entre subjetividade e os próprios sistemas que regulam as crenças religiosas (Hervieu-Léger, 2005). Pode-se, diante de tal fato, crer sem aderir a uma dada instituição, ou pode-se aderir sem estabelecer compromissos com vínculos doutrinários, desde que se encontre o indivíduo abastecido em sua necessidade de sentido ou de plausibilidade do mundo.

5.2.1. A prática discursiva do crente da Universal – reflexo da individualização do religioso.

“Agora só tem uma coisa, ou eu vou para a frente ou eu me mato”: a crise existencial e o encontro com Jesus, a fragmentação do religioso.

Apresentamos, agora, um longo depoimento que colhemos durante nosso trabalho de campo, aqui transcrito em sua íntegra, pois apresenta elementos enriquecedores para a análise proposta. Procuramos, praticamente, deixar o depoente completamente livre em seu discurso. Poucas intervenções fizemos, porque o que se nos parecia necessário era a apreensão do discurso do crente da Universal, que possui uma tônica, a da vida no fundo do poço e o renascimento através da identificação com a Igreja, principalmente com os seus pastores, com a internalização das narrativas dos pastores.

Este depoimento foi obtido fora do contexto das reuniões da Universal. O entrevistado é um homem com quarenta e três anos de idade, de estado civil separado, proprietário de um posto de gasolina em Porto Alegre, com curso superior incompleto, que frequentou as mais diversas religiões e é batizado na Igreja Universal do Reino de

Deus há três anos. No início do diálogo, ele me interrogou acerca da necessidade de entrevistá-lo. Expliquei-lhe que era em função de minha tese de doutorado. Ele perguntou novamente: “*Tu chegaste a entrar na Igreja? Tu chegaste a sentar e ficar lá olhando tudo?*” Respondi-lhe que sim, que já estivera lá por muitas vezes. Ele disse:

“Eu pergunto isso, porque muitas vezes quem vai lá se sente agredido. As vezes agride. Dizem, quem tem uma oferta de cem, de cinquenta, de cinco mil, de dez mil. Agride isso aí! A tua interpretação se é levada por uma crítica severa tu não vais aceitar. Agora se tu lemares por uma aceitação, de que se tiveres ou não tiveres não vai te fazer malefício nenhum. Por exemplo: se eu ganho milhões por mês, Deus me dá essa bênção. Por que eu não posso dar quinhentos, seiscentos, mil, dois mil? Não vai me fazer falta”.

Neste primeiro momento, o depoente reafirmou a relação entre a melhoria da condição material de vida como bênção divina. Reproduz o que podemos denominar de da sacralização do profano. Aspecto pelo qual a Igreja consegue benefícios imediatos. A questão que o depoente formulou, no exemplo que deu, permite a verificação da força da prática discursiva da Igreja e na determinação do processo de internalização. A postura valorizada é a da aceitação e não da crítica à solicitação das ofertas, para o crente é absolutamente natural, como fato atinente ao próprio religioso. A prática discursiva das igrejas tradicionais e históricas que tornam as posses materiais em âmbito do pecado é na Universal ressignificada. Questionado sobre a mudança comportamental quando da adesão à Igreja, ele disse:

*“Ah! todos mudam, mudam. Há dois tipos de mudança: tem aquela que a pessoa muda, mas muda mesmo, muda de dentro para fora e há a outra mais superficial, em que a pessoa não larga certos vícios, certas coisas, aí ela não é um todo, (repete)ela não é um todo. Para ser um todo tu tens que largar tudo, tu tens que abdicar de tua vida externa – prostituição, bebida, **tudo aquilo que não te traz benefício pessoal dentro de uma moral**. Tu não podes ser um meio termo, porque a tua consciência é o teu deus, ali (a Igreja), se bate dia a dia na tua consciência. As vezes tu podes fazer alguma coisa errada, mas desde que tu não estejas consciente, mas se tu aprende a ser consciente, a partir daí que tu não faça mais. Porque tem também o seguinte:- a cada reunião ali tem em torno de duas mil pessoas, mil, mil e quinhentas pessoas em cada reunião, até mais. Se eu te disser que ali dez pessoas, ou cinco pessoas ou até mesmo uma pessoa que esteja ali realmente é de Deus, tu podes não acreditar. Há pessoas que ficam brincando com uma criança [...]” [grifo nosso].*

Considerando a narrativa de nosso entrevistado, no início de sua fala, principalmente quando afirma: “...tudo aquilo que não te traz benefício pessoal dentro

de uma moral,” podemos verificar um processo de busca de constituição de uma identidade pessoal, que de certa forma encontra-se além do que Hervieu-Léger (2005), denomina de uma identidade herdada ou prescrita. Inscreve-se pela “consciência” uma nova maneira de pensar-se a si mesmo enquanto individualidade, principalmente quando menciona que “tens que largar de tua vida externa”, ou seja é um processo de abdicação de uma identidade anterior, não importando qual seja, em nosso entendimento. O processo é de busca de renovação e encontro com uma identidade que se quer agora consciente através das práticas discursivas que, através do universo de representações simbólico-religiosas, são vividos enquanto instância de conquista privada, pessoal.

Estamos no campo de uma “religião à escolha”, como nos diz Hervieu-Léger(2005). Parece que não estamos mais dentro dos ditames de indivíduos preocupados com o atendimento das verdades religiosas, mas com preocupações individuais que permitam a construção de uma estrutura de plausibilidade para enfrentar a realidade, o mundo da vida. Este aspecto se configura enquanto traço característico da modernidade, a partir da qual, com o processo de secularização que lhe é inerente, as igrejas tradicionais e históricas perderam a força de estabelecer coletivamente padrões comportamentais, mas estamos diante do religioso, colocado no campo do eminentemente privado, que é a consciência individual e a busca de uma identidade pessoal.

Cabe salientar que a prática discursiva da Universal procura trabalhar com as necessidades e carências dos crentes que a ela se vinculam. Por esta razão, Edir Macedo, frequentemente diz: “ *Nós dizemos o que o povo quer ouvir.*” Não é o indivíduo que se adapta no contexto da modernidade e a partir desta na pós-modernidade, à instituição religiosa, mas a instituição religiosa que se adapta às angústias existenciais e materiais dos indivíduos, uma vez que se encontra a cargo de tais instituições a busca de seus fiéis e, conseqüentemente, a sua manutenção no contexto do espaço campo religioso.

Continuou o entrevistado:

”Só que eu ia, via e analisava assim as situações. Então um dia, conversando com o pastor que me batizou, o pastor Alex, ele me disse: -“fazem treze anos que eu vou à Igreja e eu também comecei a olhar e me perguntar – por que me preocupar com isso?” Eu, hoje simplesmente me preocupo comigo. Eu tenho a visão da cruz e do nome Dele lá no altar, então se eu vou ficar olhando[...]. Mas desde o começo eu comecei a analisar. Todo mundo que está lá vai ser salvo? Pelo contrário. Eu tenho exemplos para mim. A minha irmã foi tentar ser salva, ela foi querer ganhar marido. A busca ali não é para isso. A busca ali não é para tentar ganhar dinheiro, o principal é tu dares a tua vida para Ele. Ele deu a vida para nós, esse é o raciocínio. Então para tu dares a vida hoje [...] Que é que não gosta de fazer uma sacanagem? Quem é que não gosta de tomar uma cervejinha? Quem é que não gosta de fumar um cigarrinho? E, vai indo em “ n ” coisas. Agora se tu pegares tudo isso aí e ires em busca de uma filosofia, de uma palavra, tu tens que ter uma persistência muito forte, não é fácil”.

Perguntamos-lhe qual a sua idade e se ele se incomodava em dizê-la:

*“Não, não me incomodo. Tenho quarenta e três anos de idade, com ensino superior incompleto e **eu há quarenta anos atrás** porque fazem três anos que eu conheci a Deus, a Jesus, a Igreja, eu era uma pessoa perturbada, viciado em álcool, cocaína, maconha e tudo que pudesse ser ruim. Eu era depressivo, agressivo, irreverente, angustiado. Eu era uma coisa assim, ruim para mim mesmo. O meu lado interior não existia, existia o meu lado exterior, físico, mas a minha parte interna não existia. **Eu era uma pessoa dependente, covarde, uma pessoa sem decisão, sem perspectivas, sem objetivos e isso foram quarenta anos, desde que me conheci por gente** . E, aí começaram a virem erros em cima de erros. Eu casei mal, eu fiz uma faculdade e não terminei. Nada do que eu determinei eu fui até o fim. Meu caráter, minha personalidade com o tempo foram se deteriorando e, aí foram acontecendo coisas horríveis. Perdi tudo. O alcoolismo me assumiu de uma forma muito intensa. Eu tinha amnésia alcoólica. Eu me mijava na cama. Eu me acordava mijado. Não me envergonho. Quando dizem assim para mim: - “ tu és um ex-alcoólatra”. Eu digo: Não, eu deixei de gostar, é diferente! Porque quando eu me lembro que eu acordava no outro dia molhado, mijado eu não acreditava que tu tinha feito aquilo com trinta anos, com vinte e cinco anos, quarenta anos. Então para mim foi muito humilhante me ver naquela situação. Quando eu olhava na rua e via um indigente, um mendigo, um alcoólatra em estado deplorável – eu era igual, só que era de uma classe mais privilegiada, mas não tinha muita diferença. E, assim era a minha vida, que foi virando um inferno. Amizade eu tinha bastante, enquanto eu tinha droga, dinheiro, bebida, mulheres, prostituição, tudo o que o diabo gosta era comigo mesmo. Eu era o capeta em si, o diabo. Eu era o secretário do diabo. Mais ou menos era como eu me sentia. A Igreja foi descoberta de uma forma tão gozada! Houve quatro anos em que eu perdi tudo. Eu perdi a dignidade, porque prato para mim de comida não faltou, não passei fome, nem frio, mas a coisa que eu mais relato para as pessoas é que me faltou dignidade humana. Como a gente vê uma agressão de um covarde, de um policial sobre uma pessoa de menos posse, quando a gente vê um tapa na cara, então eu me sentia assim. Eu perdi a dignidade, eu perdi o respeito das pessoas, a credibilidade das pessoas. As pessoas não tinham mais confiança em mim. Onde eu pudesse botar um dinheiro, uma jóia, alguma coisa, eu estava botando. Eu botava uma coisa na cabeça e dizia: ah! isso aqui. Se o governo rouba eu também posso. Então a gente começa a perder a noção da moral, do bom senso, da dignidade. E, nesses quatro anos que eu perdi tudo eu fui para uma fazenda da minha família e fiquei lá quatro anos trabalhando, onde eu conheci a natureza, conheci os animais, comecei a ver o lado interior meu e, aí eu comecei a me descobrir. E, aí eu comecei a vir para Porto Alegre. Vinha uma vez por mês. Eu trabalhava na fazenda de peão. Imagina, um homem que andava de avião, de jato, viajava para todo o mundo e aquela história toda, carrões, talões de cheques. Eu vinha de cavalo para uma cidade e depois eu vinha dentro de uma boléia, dentro de um caminhão até Porto Alegre, dentro de uma caçamba. Imagina tu passares por mim numa estrada e eu lá sentadinho acabrunhado, com um bonezinho vindo até Porto Alegre. Eu cheguei aqui*

com sessenta e três quilos. Eu caminhava quinze quilômetros por dia, andava à cavalo oito horas por dia. Então aquilo ali foi uma parte que me ajudou muito a eu descobrir. Então, um belo dia eu vinha caminhando na Júlio de Castilhos e eu vi aquele bando de loucos na frente e perguntei: o que é isso aí? É um baile ou o que é? Aí, olhei e dizia: Universal do Reino de Deus. Aí eu disse: - barbaridade! E, senti uma coisa dentro de mim dizendo: - entra Eu estou te esperando! Aí eu tive aquele “troço”, entra, não entra. Aí já tinha todo mundo entrado. Daqui a pouco entrei correndo, tropecei e caí no chão, meio que me embolei no chão, rastejando. Sentei num banquinho, fiquei quieto lá no fundo. Aí, daqui a pouco o Espírito Santo[...]. Dizia assim para mim o bispo Sérgio Guerra: porque você(...) E, eu olhava para trás e era eu. Ele estava falando comigo. Aquilo que ele estava dizendo era para mim. Porque você tem que levantar a cabeça, você é um homem, você é gente, você é humano e Deus está contigo. E aquilo foi me energizando, me energizando, foi me dando a fortaleza interna e aí eu saía dali e ia para um bar. Que esse Deus aí, eles estão é pedindo dinheiro, aí eu “pá” – cerveja e cigarro. Aí foram uma, duas vezes e eu comecei a ir todos os dias, todos os dias. Então eu entrava com um abrigo surrado, chinelo de dedo com uma muchilinha que era tradicional, que eu levava uma roupinha para me trocar quando eu chegava na casa da minha mãe. Eu caminhava quinze quilômetros. Eu não andava de ônibus, eu não carregava dinheiro, porque eu não tinha dinheiro, a minha família não me dava mais dinheiro. Ninguém dava mais nada. Eu trabalhei quatro anos de graça. Quatro anos em que eu não ganhei nenhum tostão. Só me davam dinheiro para eu fumar o meu cigarrinho, porque naquele tempo eu fumava. Aí eu disse: - olha, sabe de uma coisa, chega de tudo isso, chega disso tudo. Deus existe, Deus é grande. É o que eles dizem, é o que eu sinto, aí foi automaticamente e não me lembro o dia em que larguei o cigarro, larguei a bebida, nada. Aí, não parei mais de ir e aí começaram a vir as bênçãos. Eu consegui reaver isso aqui (o posto de gasolina) porque estava alugado. A diretoria da Petrobrás me deu uma carta de crédito que na época era uma fortuna. Depositou confiança em mim, mas aquilo ali foi alguém [...], porque todo mundo sabia do meu passado, eles inclusive. Como vão dar crédito para esse cara? Eu também não pedi: me dêem crédito que vocês vão ver. Não, foi um “troço” assim. De eu ir lá (na Igreja) todos os dias e reuniões e reuniões, daqui a pouco(...) Eu ia em todas as reuniões de segunda a domingo, todas. Um ou outro horário eu arrumava para ir. Como agora eu faço faculdade de noite não dá para fazer isso, mas domingo é um dia sagrado, pode chover, pode não interessa acontecer o que, eu vou às seis e meia, às oito da noite, mas vou. Agora tem um intervalo do meio dia a uma na sexta porque tu sempre tens que ir para te renovar. É que nem um automóvel. Para ti andares tens que encher o tanque, a fé é isso aí, tu tens que te renovar, tu tens que te energizar, tu tens que reviver aquilo ali, né? De uma palavra, de um estímulo, de uma orientação, mas o processo todo desde que eu voltei para Porto Alegre, a Petrobrás me deu esta oportunidade, Deus me deu esta oportunidade, não é eles. Deus me deu isso e outras coisas. Eu fiz o vestibular e só assinei o meu nome, se alguém duvida de milagres, há milagres. Eu fiz a redação – o que seria do homem do novo milênio. Eu fiz toda a dissertação sobre Jesus e no fim eu disse que o homem com toda a modernização, com toda a mecanização, com tudo que puder inventar no mundo, se não tiver essa energia, esse ele com essa força, jamais conseguiria conquistar. Ele seria um derrotado eternamente, não adianta, ele vai se auto destruir. Eu não li nenhuma questão da prova e foi pontuando, bem pontuado, tudo direitinho, mas eu não estudei, eu só fui lá para dentro. Dois dias antes eu fui lá fazer a inscrição. No dia da prova, antes de entrar, num sábado a coisa mais linda, eu parei na BR, com aquele sol, a coisa mais linda e disse: Jesus faz a tua parte que eu faço a minha. A parte Dele qual era? – a de botar eu lá dentro e a minha era a de continuar e não desistir de maneira alguma. Não tem ninguém [...]. Estes dias me deu um “treco” na cabeça e eu não conseguia enxergar e eu disse mesmo cego eu vou terminar. Olha só! Eu já estava imaginando como é que é ler em Braille, olha só que loucura! Não tem[...]. E, outras coisas, mesmo em crise eu estou indo prosperando e outras coisas. Sabe? eu deito e durmo. Eu não tenho problema pessoal, eu não tenho. Eu não tenho insônia, eu não tenho angústia, não tenho uma ansiedade, tenho aquelas coisas normais. Eu não tenho medo de nada, nada, nada. Eu não tenho medo de nada, nem doença, nada. Quando tenho alguma coisa, alguma doença eu vou lá, oro e tal e estou com a minha Bíblia aqui, sempre com a Bíblia embaixo do braço, ando com a

*minha corrente e vou lá (Igreja) e faço meu propósito. Agora vou pegar um copinho d'água e vou dar o sangue do cordeiro e eu passo na porta e, sabe? tudo que era para dar errado vai dar certo e tudo eu posso Naquele que me fortalece e é essa energização aí que bate em cima, bate em cima. O pastor tem a força da energização. Ele é a própria energia. Ele já é orientado pelo Espírito Santo, tu sente isso nele, quando ele vibra, ele vibra. Aquilo vem de dentro dele, ele vem com convicção, ele não faz isso para angariar dinheiro, mas ele não é burro. Ele não vai dizer: “ vamos nos matar todo mundo”. Ele não é um Jim Jones. Eles não são um Jim Jones, que dizem vamos lá nos matar. Não! Eu convivo com eles. Eu jogo bola com eles, eu faço churrasco com eles. Eles comem bem, eles andam de carrão. Eles aplicam a idéia de que o Deus nosso não é pobre, mas isso está certo! Deus não quer a miséria. Então em outras religiões dizem que este é o teu destino, este é o teu karma, isso para nós não existe [...]. Se Deus é tudo aquilo, como é querer que tu sofras, que não tenhas o melhor? Não que a gente seja ligado ao dinheiro, pelo contrário, nós temos que lutar para ter uma vida melhor aqui, Deus tem que dar. Tem as promessas. É! A Bíblia, tem quinhentas mil promessas. São mais de cinco mil promessas Dele, em todos os domingos a gente recebe uma, a gente vai guardando. Eles te cobram isso. Quando eu discuto com Deus, eu discuto de igual para igual. Se tiver alguém gravando ou escutando, diz assim: esse cara enlouqueceu! Mas eu sei que sempre estou falando com Ele, mesmo aqui, agora em que estou conversando contigo eu sei que Ele está escutando, porque isso é importante. Eu estar falando, eu estou falando do Nome Dele. Uma ou mais pessoas falando Dele estão praticando o Evangelho. Mesmo sendo uma socióloga que aqui está fazendo o seu trabalho, indiretamente tu estas assimilando alguma coisa, tu estás te fortalecendo. Não que tu tenhas que aceitar todas as minhas idéias, porque eu sou um exemplo, eu não sou uma coisa do nada. Eu não tenho aqui, agora, mas eu fiz várias entrevistas nos jornais, nossos aqueles. Fiz na TV, eles nunca me deram um centavo, nem me ofereceram. Então tem pessoas que pensam que aquilo é pago. Não é pago. Há aquelas pessoas que quando eles fazem na sexta feira, na terça-feira o dia da cura [...] então tem uma pessoa que tem uma dorzinha aqui e já inventa que é um [...], mas há casos de milagres, porque quando Jesus, quem passava no meio de Jesus e tocava Nele, encostou a mão na roupa Dele, diziam: Ah! Tu me curaste! Ele dizia: Não foste tu quem te curaste, foi a tua fé que te curou.” Foi tu. A gente é que se cura. Então tem pessoas que [...]. ah! Meu Deus, mas não, é uma coisa de fé. Então são estas coisas assim que a gente sente quando está lá dentro, quando o pastor[...]. Então eu, que convivo com eles – eles comem bem, eles moram muito bem. Mas, vem cá, onde é que se viu? O pastor vai andar de jegue? Agora, só tem uma coisa, eles não tem nada deles. Nada. E a Igreja não tem nada dela, nada. São poucas coisas. Uma catedral lá no Rio, outra em São Paulo, a daqui de Porto Alegre, que **nós** compramos o terreno, ali do lado daquele posto de gasolina. Nós compramos o terreno, ali era alugado. Mas no geral tudo é alugado. Todas as igrejas, todas. Para se manter isso aí tem que ter [...] recursos. Só o que aconteceu com a Católica, com a Umbanda, com a Protestante? Como elas vem de uma linha a Universal começou a crescer em vinte anos. Há vinte anos que o Macedo começou a fazer crescer a Igreja, então eles (as outras igrejas) pararam no tempo, eles pararam no tempo. Então eles disseram: opa! Agora vem o Padre Marcelo pelo outro lado” [grifo nosso].*

Questionado sobre o Padre Marcelo não se utiliza da mesma estratégia de comunicação de massa adotada por Edir Macedo, ele respondeu:

“É, por uma outra linha, porque para nós só existe Jesus, aquele negócio de Santa, de coisa, não tem nada a ver com a gente. Em termos de comunicação sim, mas é o protestante americano. O protestante negro americano é aquilo ali, nós fazemos a mesma linha. Só que tem resultado. Tem resultado. Tem um lado positivista. Tem um lado de energização, tem um lado de conquista, tem um lado de milagres, tem aquele lado. Se eles (A Igreja Universal), pedem dinheiro e resolvem o problema da pessoa,

não interessa. Eu coloco para as pessoas: qual é o preço que existe quando eles me libertaram? Não tem preço. A Maria Rita, do Roberto Carlos. Se dissessem para ele: Roberto Carlos tu me dá toda a tua fortuna, ele daria. O Leandro e Leonardo, aquele que faleceu, o outro que teve um tumor, pergunta para eles se eles dessem o dinheiro em troca da cura, se eles não trocariam. Ele daria, ele daria. Não tem preço. Então para nós não tem dinheiro, não tem valor. Claro, se tu tens uma condição melhor para dar. Eu quando vou à Igreja, por exemplo e, pedem uma oferta e pedem: ah! alguém tem uma oferta de um, dois reais, cinco reais. Eu se tenho duas notas de cinquenta e uma de dez, eu não vou dar a de dez, **até pelo fato da consciência – usa muito isso aí**. E tu usa muito o lado da razão. Nós usamos muito o lado da razão e não o lado do coração. Isso pouca gente fala da Universal. Pelo contrário, nós não somos emotivos a chorar. Morreu, morreu, enterra e encerrou. PT saudações!. Queima ele e que Deus ajude. O próprio bispo Macedo. Estava o bispo, não me lembro o nome dele de São Paulo velando o filho. O filho dele faleceu com dezesseis ou quatorze anos de idade. Um dos bispos de lá. Estava no caixão chorando, beijando, o bispo Macedo chegou, foi lá – “ não meu velho, vem comigo, vamos seguir nossa caminhada e ele já foi [...]”. Então, são coisas assim, a gente não se apega a chorar pelos outros, a ter aquele lado emotivo. Não, é um troço mais real, de ter os pés no chão. Então isso aí pouca gente fala. Pouca gente leva esse lado. Nós usamos o lado da razão, o lado assim meio frio até. **Eu primeiro é Deus, depois é minha família. Primeiro de tudo é Deus. Se amanhã minha família me largasse ou morresse, não me faz falta, a única pessoa que não pode deixar de estar comigo, ou me deixar é Ele.** Essa é uma coisa minha, violenta até. Há uma agressão à minha família. As vezes a minha mãe [...]. Há uma passagem: uma vez Jesus estava num lugar e chega um discípulo e diz: “ ah! a Tua família está lá. Ele diz: não a minha família são aqueles que me seguem. Não são eles, eles que me sigam ” [grifo nosso].

Foi perguntado ao entrevistado se eles lêem muito as obras do bispo Edir Macedo. O entrevistado afirmou que “*Sim, a gente tem muitos livros, muita coisa. A gente escuta muito ele, né?*”. Perguntamos se há, muito mais escuta do que leitura e ele respondeu:

“É muito mais escutado. Ele tem horários, por exemplo hoje do meio dia, das onze ao meio dia. Agora ele é uma pessoa muito iluminada, ele tem uma facilidade de comunicar, de interpretar aquele texto e tem situações em que ele diz: “ olha nós somos cristãos, mas não somos bobos, não é só isso aí, dar a minha face e dar o outro lado.” Ele também instiga tua auto estima, e é tu preservar[...] É como ele diz:” ah! não adianta, aqui na Igreja está cheio de capeta aqui dentro. Não vai nessa que é teu irmão, que [...] irmão [...]. Daqui há pouco um te pede dinheiro emprestado e não te paga”. O cara não viaja. É, não viajar na maionese, não ser um cristão com uma fé ingênua, uma fé boba. Ter uma fé inteligente, ser um cara esperto, ali, ligado e tal. Visão, dinamismo. Então eles batem nisso aí dia e noite, dia e noite. Todas as reuniões. Quem vai assiduamente em vários horários todos eles batem na mesma tecla, toda vez é a mesma coisa. Perseverança, auto estima, fé inteligente. Porque, por exemplo, não é eu pegar essa garagem, vender e jogar lá para dentro da Igreja, também não vai resolver, não é isso aí. Eu não vou servir de exemplo, eu vou servir[...] Eu sendo membro, não sendo um obreiro ou um pastor, mesmo assim eu tenho que ser um exemplo. Eu era isso, hoje eu sou isso e isso. Através de quem, por causa de quem? Quem me levou àquilo ali? Não é eles (Igreja), porque muitas vezes acontece: ah! pastor tu vais embora, mas a pessoa não vai mais à Igreja. Eu não vou por causa da Igreja, por causa do pastor, por causa do Edir Macedo, eu vou porque sei que Jesus está lá dentro. É a casa Dele. Eu vou para falar com Ele. Eu vou lá e escuto a orientação, mas o meu objetivo é falar com Ele. Se o cara vai estar lá ou não[...] Como a gente diz: se o vento sopra, leva. Então hoje eu estou aqui, amanhã eu não estou. A minha mãe também faz parte da Igreja Universal. A minha mãe entrou depois que eu entrei. Ela entrou alguns

meses depois. No início ela foi comigo e hoje ela continua indo sozinha, mas ela vai nos horários dela e tudo”.

Perguntamos-lhe se seu pai vai à Igreja:

*“ Não ele não vai. Porque tem aquela idéia de não conhecer, né? Porque, o que acontece? É que nem criança, toma aqui, a criança diz: não eu não quero, mas nunca comeu. Eu fiz isso várias vezes na vida. Às vezes a pessoa diz: ah! não você não quer comer desse doce? Não, não quero, não gosto. Às vezes, de repente, dá uma colher e tal[...]. Eu fui Umbanda, eu fui fazer cirurgia astral, eu fui médium, incorporava o doutor Pagliolli, o Fritz, o Preto Velho, com arruda. Não podia botar um pé de arruda aqui dentro, que Deus nos livre. O que baixava eu não sei, para mim eram os maus espíritos. Porque existe o Diabo, existem os espíritos ruins, isso aí nós também sabemos que existe. Existem os bons . Então, eu fui Testemunha de Jeová, Católico, fui Protestante, fui **Evangélico** e fui mais um monte de coisa. Então eu passei por várias experiências. E, de todas a que eu me encontrei, aceitei e assimilei foi a Igreja Universal .Agora não é a Igreja que me leva lá e sim o ponto de que existe Alguém lá. Que esse Alguém [...] É que a casa Dele é lá. Se fosse outro nome eu também ia lá. Tanto que eu me acostumei e só vou na Catedral. Ali é o meu ponto de equilíbrio. Eu já fui em outras, mas não é a mesma coisa. A minha capacidade de energização é tão grande, que aquele bolor de gente é lá. Duas ou três mil pessoas ao mesmo tempo, tempo o mesmo objetivo, a mesma arrancada, aquilo levanta qualquer pessoa, isso eu te garanto. Tu chora sem sentir. Tu chora. Tu conversa. Tu sai fora do ar. Tu fecha os olhos e não quer saber de ninguém que está do teu lado. Quando tu vê, tu estás virado para aquela parede. O banco é prá lá, quando eu vejo estou para cá, ou eu estou virado para lá, ou quando vem um obreiro e te bota no lugar, quando tu vê eu estás no meio do corredor. Tu caminhaste e flutuaste sem mexer as pernas. É a coisa mais interessante. Eu vi milagres, eu vi coisas lá dentro, eu convivo com eles, então eu posso dizer, agora, que eles não comem mal(eu vou voltar a dizer), eles não comem, que eles andam mal, não andam, que eles moram mal, não moram, eles vivem um padrão bom de vida. Eu acho que é uma coisa elementar e todos aqueles que tem menos condições que eles, ou que eu e o outro, que é o pipoqueiro, eles dão a mesma orientação: não tenha uma carrocinha, tenha dez, não vende cem papel, vende mil”.*

Foi-lhe perguntado: o teu pai é contrário à Universal? *“É contra, porque todas as pessoas até pelo fato do livro que eu tenho de Sociologia e o livro de religião falavam da Igreja Universal mal.”* Foi-lhe dito que no texto encontra-se uma análise do fenômeno Universal, não uma crítica. Ele disse:

“Estou falando do outro aquele, não me lembro agora. Eu acho que não tem nada a ver. Acho que até o pastor que é da Luterana, em vários diálogos comigo, entrei em atrito com ele, não em atrito. Mas eu disse: primeiro tu tens que ir lá. Tu falas de um Deus e age de uma maneira, eu falo de um Deus e ajo de outra maneira. Só que a tua maneira eu já conheço e a minha tu nunca foste. Eu disse para ele. A sua eu já fui. Já frequentei. E, pode ser que eu tenha tido uma visão errada. Porque eu acho que dentro de tudo, de tudo, de uma filosofia é tu teres uma visão errada das coisas. Tu entraste errado e viu errado. Teu raciocínio vai ser diferente. Quer dizer, se tu conseguiu te encontrar dentro daquele contexto é aquela história – é o melhor casamento do mundo, é a melhor mulher do mundo, é o melhor carro do mundo, é nesse sentido que eu acho. Se eu fui lá, me dei bem e tenho coisas assim que eu peço e no outro dia está na minha mão, no mesmo dia ou na mesma hora. Às vezes, Ele me dá um tapa de luva. Eu xingo Ele, brigo com ele, no mesmo dia, ou no outro dia toca o telefone: ah! fulano está

aqui...Ah! Eu peço perdão. Entendeu? Então eu tenho exemplos que Ele existe, para mim Ele existe”.

Ao ser questionado se ele nunca havia pensado em ser pastor da Universal e se sabia qual o processo para sê-lo, ele disse o seguinte:

“Ah! O processo ali tem de fazer uma evangelização, tem que partir de membro, aí passa a ser obreiro. Depois o obreiro tem que evangelizar. Fica por um período de dois anos, três anos evangelizando. Ele simplesmente não trabalha, ele só serve à Casa de Deus. Ele vive exclusivamente vinte e quatro horas a obra de Deus, ele não ganha praticamente nada. Eles dão uma roupinha, um prato de comida e não dão nada. O pastor é que começa a ter, não dinheiro, mas ele tem casa, roupa e comida e roupa lavada e deu. Agora então, eles fazem evangelização. Eles passam por um curso, fazem um curso. E dentro deste processo ele vai fazer um tipo de uma prova prática e uma escrita, onde uma junta, uma turma de pastores vão analisar – aquele grupo pode, aquele [...]. Eles vão se tornando uma família entre eles ali. Eles vão selecionando – este está legal, vai, manda ele para a Igreja tal, então conforme eles vão fazendo..., porque aquilo ali é uma base. Igrejas, eles estão abrindo todos os dias, não interessa onde. É uma coisa fantástica o raciocínio deles. Eles vão lá. Quanto é o aluguel? Dois mil reais? Botam o pastor então tu tens que começar a arrumar dois mil reais para pagar o aluguel. Toda a despesa da Igreja fica a cargo do pastor, a não ser que uma se aperte, aí a Igreja mãe (Catedral de Porto Alegre, porque está falando na região) e o bispo libera uma verba, ou quer fazer uma reforma. Quanto é que custa? Ai o bispo pergunta quanto é que precisa? vinte mil e dá um cheque e manda para reformar a Igreja do cara; botar mais banco, etc., mas praticamente ela tem que se auto sustentar, ela tem que fazer um número de fiéis, porque há uma matemática nisso aí também. Isso não é feito assim do nada. Os caras calculam, se nessa reunião dá cem por dia, vai dar três mil por mês, então vai dar para pagar e quanto mais eles botarem mais gente, mais vai dar para pagar e mais vai sobrar. Tem um lado financeiro, é normal, claro!. Porque a tendência deles é o que? Comprar uma rádio, uma TV, não interessa é crescer. Não têm aquele espírito lucrativo de um comerciante, mas eles tem um lado financeiro, eles tem uma numerologia, não adianta eles faturarem cem e gastarem duzentos. Então vamos gastar duzentos, ter os duzentos e vamos passar para quatrocentos para aumentar para mais igrejas, então, cada vez eles estão buscando mais. Eles se saneiam. Eles se auto rendem e se saneiam, a não ser que precise de alguma coisa extra”.

Perguntamos se as verbas vêm de São Paulo ou do Rio: *“ Não, tudo daqui. O bispo tem autonomia aqui. O bispo aqui é que libera”.*

Falou-nos sobre a média de idade dos pastores – vinte e cinco, vinte e seis anos de idade, vinte e oito, eles não têm mais do que trinta anos, poucos tem mais de trinta anos de idade. Retomamos com ele o processo para chegar a ser pastor na Universal e ele confirmou tudo que foi dito anteriormente e afirmou que: *“ Eles lá, os chefes lá é que vão orientar, vão ver se o cara serve ou não serve. Se o cara não tem capacidade está fora”.*

Perguntamos se sua mãe na Igreja se sente energizada. Ele afirmou:

*“Sim, muito. Ela teve um desequilíbrio emocional muito grande, precisando de psiquiatra, remédios, hoje ela não precisa de nada disso. Ela vai na Igreja, ela se fortifica, ela se orienta, ela se administra, dá muito empenho, ela mudou muito. Ela teve uma carga emocional muito grande. Problema meu, de quatro anos em que eu fiquei... Vendo o filho cair lá de cima daquele jeito, né?. Vendo o filho andar dentro de um caminhão e ela não poder fazer nada. Numa boléia, pegando pó. Eu não vou desistir jamais. **Agora só tem uma coisa, ou eu vou para a frente ou eu me mato.** Ou oito ou oitenta. Eu só tenho que ir para a frente, eu só tenho que ir para a frente e aquilo ali é dia e noite e tu pensa e vem um problema e vem outro e tá amarrado - esta é uma expressão que a gente usa muito esse termo e a gente simboliza muito e é uma florzinha, e é um vasilhinho e, é um copo d'água, tudo isso aí é simbolismo, mas uma coisa em que tu te agarra. É uma coisa que te fortifica. Tu vais ver aquele copo com água e tu vais ali e faz uma oração, vai para dentro do teu banheiro... às vezes eu me tranco lá e dou murros na porta e grito e berro, dou uns socos na porta e estou pronto para a guerra. Então tu vai, em vez de ficar assim - ah! não sei se... Não, vai dar certo, não deu aqui, vai dar lá. tu não pode dizer que não deu porque Jesus não te ajudou. Pede orientação para Ele. Vai, sobe em cima de uma árvore, de um morro e berra com Ele, pô! Tu existe ou não existe? Pô tem que xingar o Cara! Eu dei a minha vida para ti, tu vais me deixar mal? Este é o propósito Dele. E, se eu faço alguma coisa errada, eu digo para Ele, eu sou ignorante, sou idiota, mas tu tche! Tu tens que me ajudar, me dar a luz, me dar o caminho. A minha ignorância é muito grande. Ele não fala com a gente, mas abre, só a gente que tem essa coisa é que sabe. Certo é que, com as pessoas com quem me relaciono, uma namorada e tal, que eu estou tentando conseguir uma pessoa, então vão comigo. Vão lá e tal. Ficam um ano comigo, um ano e meio, daqui a pouco a gente se separa. Por um motivo ou outro não deu certo e não sei o que. Tu acha que ela continua? Não, não continua e, até diz que a fé dela era mais forte e ela questionava que a minha fé era igual, ou que a dela era igual a minha, só que eu continuo e eles ficam. Então é uma coisa assim. É muito forte. É como eu te disse. Se eu amanhã perder isso aqui. Perder não vou perder nunca mais, mas se tiver que... eu não sei. Se Ele não conquistar as coisas para mim servir de exemplo, a minha própria pessoa financeira, eu vou ser um derrotado. Ah! Olha aquele fulano, daquela igreja lá. Deus não vai querer isso aí. Eu não estou lutando para ter dinheiro. Eu estou lutando para ter condições de viver o melhor possível nessa terra, para eu poder ajudar lá. Essa é a minha visão como membro hoje. Eu não fui orientado pelo Espírito Santo, como tu perguntaste se eu queria ser pastor ou não. Não tive esta solicitação, ainda não, mas não sei o que Ele está me reservando futuramente e se eu me tornar um bispo, se eu me tornar um bispo eu tenho que largar isso aqui. Tenho que largar aquilo ali e seguir só o caminho Dele. Também não sei se Ele está me orientando. Se amanhã eu vou estar do lado do Edir Macedo, se amanhã eu vou ser um grande sábio, não sei. Eu só deixo na mão Dele. Ele tem que me orientar. Eu não mando mais em mim. Eu não mando mais em mim. Eu procuro fazer dentro da faculdade, me comportar, botar bons fluídos na cabeça, então tu vai mudando o teu comportamento. Outra coisa, muita sinceridade, muita honestidade, nada de falcatruas, de roubos, de jogo. Então tu começa a ter um caráter muito forte, muito forte. A personalidade muito forte. Doa o que doer, seja sincero. Doa o que doer, não gosto da tua cara, não gosto disto, tu fizeste isso. **Então é uma reeducação.** Como se eu tivesse uma educação boa, de pais que sabem educar um filho. A Igreja é a mesma coisa. Ela te ensina a te orientar nesse sentido, a te reeducar, como gente, como homem, como mulher. Então a parte da mulher dentro da Igreja é linda. Aonde ele diz que a submissão da mulher ao homem não é aquela submissão de homem que “sai para tudo”, não, é da mulher, dos dois se dedicarem um ao outro, isso é a coisa mais linda. Essa é uma parte linda que eu acho dentro da Igreja, que é o lado, assim, do respeito dos dois, dos dois se tornarem um só. Ali sim eles falam uma coisa muito forte que é a dedicação do homem à mulher e da mulher ao homem e os dois a Deus, primeiro. Primeiro Deus, depois os dois, mas acima- a fidelidade. O homem deve ser um homem correto com sua esposa, a mulher ser correta com seu esposo, sabe? **Então quem vai às reuniões da família, da prosperidade, em cada uma eles dão uma orientação, uma reeducação, um novo***

***caminho.** É como se fosse em certas maneiras assim o que eu sinto. Como eu fiz psiquiatria já, é como se tivesse falando com o psiquiatra, ele te dá uma luz, um caminho, é a mesma coisa, tu estás necessitando. Em vez de tu ficares subindo assim, ele diz: “ não fulano, não é bem assim. Em vez de ficares subindo assim, dobra um pouquinho para a direita e tu vais...” Aí então tu te sentes aliviado e diz: Ah! Descobri a América. Então é por esse lado que a gente vai identificando, vai acertando. Agora é claro, a gente tem dificuldades, tem problemas, te assaltam, te roubam, tudo te acontece como acontece com qualquer normal, só que o teu fortalecimento... Lembra daquelas pessoas que morreram na Igreja? Dizem que os que morreram estavam sorrindo, estavam com a feição de sorriso. Ah! Vamos processar a Igreja, não deixa nas mãos de Deus. Eu vi na Veja, é uma reportagem da Veja, pessoas que faleceram, as feições das pessoas – morreram rindo. É como eu te digo assim, é uma coisa assim que a gente busca muito – é a vida eterna. Tu saber que amanhã tu vais morrer. O que adiantou tu estudares? Então espera um pouquinho, tu pegas um revólver e te mata. Então, a gente não, a gente sabe que amanhã a gente vai ter essa oportunidade. Claro que não vai ser a mesma carne, a mesma matéria, que eu não vou me encontrar da mesma forma. Talvez, eu não sei, mas eu vou voltar e esse é o principal de tudo, senão daqui a três milhões, cinco milhões de anos, tu vais estar aonde? Tu não vais voltar? Terminou? “[grifo nosso].*

Perguntamos se esse retorno é dentro da filosofia da Igreja Universal e usamos a expressão reencarnar. O entrevistado respondeu:

“Reencarnar não, a gente vai voltar. Vai voltar e vai ser julgado. Todos vão ser julgados. Porque mesmo sendo ladrão.... Tem uma passagem que diz que mesmo sendo ladrão, sendo prostituta, sendo o que for, o mais hediondo que for, a fé dele sendo mais forte, ele será absolvido, porque o sentido de tudo é a fé. Aquilo que tu não vê e acredita que as coisas vão acontecer. Essa é a essência. Tem outra coisa que a gente mexe muito lá. Tem duas maneiras de ir a Jesus. Uma que é pela dor, quando tu estás assim – não têm mais ânimo, ou pelo amor. Tem duas soluções, duas alternativas, ou duas maneiras em que tu vais de encontrar com Ele, de uma forma ou de outra, senão não tem solução, não tem..”

Este depoimento que obtivemos, conforme explicamos anteriormente, nos demonstra na prática discursiva do crente da Universal a presença de traços característicos típicos pré-modernos, modernos e também pós-modernos, na medida em que envolve um mosaico de universos de representações simbólico religiosas. Temos o Catolicismo, temos a Umbanda, temos Pentecostalismo e temos também o Kardecismo. Todas essas denominações religiosas, constituíram e constituem a prática discursiva do crente da Universal e, como dissemos anteriormente, há através do mosaico que se cria uma nova forma de experienciar o religioso, mais individualista, mais acrítica, mais heterogênea, constituindo personalidades e estruturas de plausibilidades.

Pode-se verificar, nas assertivas do depoente, traços do que Hervieu-Léger (2005) denomina de modernidade religiosa, que é flutuante, pois a prática discursiva aqui em questão é dotada de fluidez, a fluidez do peregrino (Hervieu-Léger,2005). Neste sentido, estamos diante do que na atualidade é denominado de modernidade religiosa, onde o indivíduo é responsável ele mesmo pelas significações de sua própria existência a partir de seus próprios recursos. São significativas as palavras de Hervieu-Léger, quando aponta que:

Ora a “condição peregrina” define-se essencialmente a partir deste trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborado, mais ou menos sistematizado – efetuado pelo próprio indivíduo. Esta construção narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos. Há formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem crente, encarnada numa comunidade na qual o indivíduo se reconhece (HERVIEU-LÉGER, 2005, p:100).

Todo esse processo apontado pela nossa autora de referência, envolve a constituição de uma sociabilidade específica, a sociabilidade peregrina, que, no contexto da contemporaneidade, sobressai às demais práticas religiosas, porque o que se encontra em questão é justamente o controle institucional. E, nesta nossa mesma contemporaneidade, o grau de controle institucional das igrejas tradicionais e históricas é menor. Esta sociabilidade peregrina se faz justamente pela queda do controle institucional das igrejas tradicionais e históricas. Estamos diante de uma religiosidade individual e móvel, num processo também de intensa migração religiosa, num contexto de fluidez do religioso na contemporaneidade.

Devemos considerar o que se configura característico da figura do peregrino, conforme Hervieu-Léger (2005): primeiro: é uma prática voluntária; segundo: é uma prática autônoma; terceiro: é uma prática moldável; quarto: é uma prática individual; quinto: é uma prática móvel; sexto: é uma prática excepcional (extraordinária). Considerando-se essas características, entendemos que se encontram presentes na prática discursiva do depoente. Observe-se o fato de que a nossa autora de referência, ao considerar a prática peregrina, demonstra que ela envolve investimentos subjetivos diferenciados cujo sentido e conteúdo de sentido é produzido pelo indivíduo que a cumpre. Esse é um elemento muito significativo, quando pensamos a Universal do Reino de Deus e notadamente a sua prática discursiva e a prática discursiva de seu

crente. No mosaico de sentido produzido pela Igreja e internalizado pelo crente, cabe única e exclusivamente a esse, para a construção de uma estrutura de plausibilidade para a **sua vida**, a produção de sentido. Ora esse é um traço típico da religiosidade na contemporaneidade que a Universal incorpora, originando uma sociabilidade religiosa toda específica.

A característica da autonomia na figura do peregrino, na qual concebemos o crente da Igreja Universal do Reino de Deus, poderá ser questionada por nossos interlocutores, mas salientamos que há um nível de autonomia não presente nas religiões tradicionais e históricas, pois, retirando-se a figura do “pecado” e sacralizando-se o profano, dá-se uma autonomia ao indivíduo. A retirada da culpa pelo pecado autonomiza aos indivíduos, concede maior liberdade no sentido de que este mesmo indivíduo encontra-se liberto de certas amarras pertencentes ao universo de representações simbólico-religiosas presentes nas religiões tradicionais e históricas. A Universal, embora ressignifique elementos destas religiões, ao sacralizar o profano cria uma distância abissal entre o fazer e o poder fazer. O crente agora, pode fazer. Afirma Hervieu-Léger: *“A prática peregrina é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma escolha individual, que permanece em primeiro plano mesmo no caso em que a peregrinação toma uma forma coletiva. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p:109).”*

Utilizando Hervieu-Léger em seu conceito de peregrino, através do depoimento aqui constante, podemos dizer que a prática discursiva do crente da Universal tem contornos do peregrino, isso gostaríamos de frisar, na medida em que percorre discursivamente o universo de representações simbólicas de outras denominações religiosas e as incorpora em sua própria ritualística cotidiana. Visita discursivamente várias religiões desde que lhe convenham à construção de uma estrutura de plausibilidade. Certo está que esta prática discursiva é a internalização da prática discursiva da Igreja, mas considere-se também que todo sujeito fala de um lugar e o crente da Universal, em sua maioria, fala do lugar de segmento subalterno presente na sociedade brasileira e aí vale repetir o que diz Edir Macedo: *“A Igreja diz o que o povo quer ouvir.”* Enfim, o crente da Universal não é um peregrino na definição usual do termo, mas possui uma prática discursiva peregrina, pelos motivos que anteriormente mencionamos, que lhe permite o sentimento relativo à pertença a um determinado grupo

ou comunidade e lhe permite a construção de repertórios de ações individuais que lhes assegurem a crença para a mudança de comportamento diante da vida.

O traço marcante do homem de Deus, conforme concebemos, é constituído a partir de uma prática discursiva abrangente, mesclando aspectos bíblicos e aspectos do senso comum, sendo que estes são fortalecidos na relação de interdependência entre uma linguagem religiosa e uma concepção acrítica da realidade a que estão submetidos indivíduos e grupos. Este fato possibilita a rápida internalização dos ensinamentos na medida em que são pertencentes às concepções já existentes no contexto do imaginário coletivo, favorecendo a modificação das condutas e a padronização dos comportamentos, que, por sua vez, obedecem às determinações do contexto das necessidades objetivas e subjetivas, elemento da estratégia comunicacional da Universal e fator significativo da adesão a ela, principalmente por parte dos segmentos subalternos da população brasileira.

O crente, diante da aceitação da lógica iurdiana, buscará modificar sua conduta e padrão comportamental para também reverter a sua situação adversa através da contribuição do dízimo, das ofertas, seguindo o preceito “dê-me, dou-te” (Gomes, 1994), negociador, portanto. Ao mesmo tempo em que, diante da possibilidade sempre presente da negociação, incorporará a postura do desafio para com Deus. Este aspecto, não nos coloca diante de “uma estrutura de linguagem” de caráter linear, pois é sempre adaptativa às necessidades dos crentes e da Igreja num dado momento e neste sentido a doutrina, representada por uma utilização rápida do texto bíblico, interpretada pelo pastor, o conjunto de regras morais que gera a prática discursiva presente nas reuniões, encontram-se a presença de paradoxos que fazem com que a teoria se encontre distanciada da prática, mantendo-se o crente na condição de leigo, ou seja, mesmo participando ativamente das reuniões pela manhã, tarde e noite, estes encontram-se alheios às determinações doutrinárias da IURD, sendo significativas as palavras dos pastores, porque constatou-se também como traço marcante do crente da Universal ser constituído a partir da internalização de uma prática discursiva abrangente, que mescla aspectos bíblicos e aspectos do senso comum, fortalecidos pela relação de interdependência entre uma linguagem religiosa e uma concepção acrítica da realidade.

Creemos que poder dizer: o crente é um peregrino em sua prática discursiva, pois percorre universos de representações simbólicas religiosas, como quem percorre “grutas” de conteúdo de sentido, reflexo de suas próprias angústias e a Igreja busca ao convertido e constrói todo um universo de representações simbólicas-religiosas que absorva e origine a “conversão do peregrino.” Podemos observar que o crente busca modificar suas representações e padrões comportamentais sem a exigência de um compromisso paroquial. Neste sentido a Universal, estabelece um vínculo com seus crentes pela fidelidade destes, marcada pela carência vivenciada na realidade objetiva e subjetiva dos mesmos. Este fato se realiza sob a direção dos pastores, que realizam a dominação de caráter carismático e detém uma capacidade de persuasão, centrada na dramaticidade da condução das reuniões, ao mesmo tempo em que captam as necessidades e desejos de seu público-alvo.

Considerando-se a Igreja Universal do Reino de Deus, principalmente os conteúdos de sua prática discursiva, podemos verificar que ela incorpora elementos da secularização, o que nos permite dizer, em outros termos, que a Universal, como Igreja, absorve elementos da consciência dessacralizada. A Universal possui esta especificidade – dessacraliza e ressacraliza. Dessacralização porque trabalha com elementos claros da secularização, expressos pela incorporação de condutas e conteúdos de práticas discursivas, relacionadas com as determinações de um mercado de consumo de bens materiais e simbólicos, mercantilizando o sagrado e, ressacraliza, porque santifica, o cotidiano e até mesmo os elementos profanos presentes na prática diária de indivíduos e grupos, como por exemplo – a posse de bens de consumo e do próprio dinheiro como bênção divina.

A reprodução da prática discursiva, ou da narrativa da Igreja, bem como de suas estratégias comunicacionais, por parte dos crentes, permite verificar-se que as possíveis mudanças das representações e padrões comportamentais, se realizam em função de encontrarmos-nos diante de uma religião internalizada, na conceitualização estabelecida por Camargo (1961), qual seja, de ser aquela na qual o fiel objetivou encontrar satisfações de necessidades e “*uma experiência de adesão à verdade*”, que é fonte de manutenção do adepto dentro do quadro religioso.

A racionalidade advinda da secularização, no contexto das sociedades capitalistas industriais, regidas pela economia de mercado, na atualidade, traz consigo a necessidade de busca do reencantamento do mundo e o que parece se anunciar para o futuro é cada vez mais o advento de religiões e denominações religiosas que se pautam por uma postura acrítica, sem forte sustentação doutrinária, tendo nas interpretações particularistas e personalistas, por parte dos pastores e/ou dirigentes, da Bíblia sua fundamentação, carecendo, portanto, de delimitações teológicas e doutrinárias devidamente fundamentadas, sólidas. O que é prioritário se encontra direcionado para elementos do contato com o sagrado mais imediato, mais regido pela emocionalidade, do que por elaborações intelectuais e construção de um *corpus* doutrinário consistente, tal como o presente nas religiões tradicionais e históricas.

Neste sentido, cremos poder dizer que as religiões que seguem o modelo da Universal e a própria Universal, incorporam, ao construir seus fundamentos e ao professar sua fé, a transitoriedade presente na economia de mercado. Reginaldo Prandi (*Folha de São Paulo*, 26/12/1999) esclarece bem este aspecto, quando aponta que: “*A religião de hoje é a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável*”.

A proposta da visão racional do mundo vivido parece estar sendo questionada e fortemente questionada pelas concepções religiosas de mundo presentes na atualidade, visões religiosas estas não advindas do distanciamento das transformações concretas ocorridas no contexto nacional e internacional, mas originárias destas transformações. Se a sociedade não responde às necessidades dos indivíduos e grupos a elas pertencentes, se as contradições são cada vez mais agudas, torna-se necessário nova forma de explicação do mundo vivido e, neste sentido, podemos conceber que as contradições presentes no contexto social brasileiro, têm gerado formas específicas de explicações para as contradições nele existentes e, neste caso, podemos considerar a Igreja Universal do Reino de Deus – com sua forma de apresentar a fé cristã, como uma destas formas e, seu desenvolvimento no campo religioso brasileiro, tem demonstrado o quanto ela está indo ao encontro das necessidades individuais e coletivas dos segmentos subalternos da sociedade brasileira. Seu crescimento, não surge no espaço vazio, pelo

contrário, está a demonstrar que as contradições sociais a estão tornando, ou a tornaram, a forma encontrada de construção de uma estrutura plausível do mundo.

O processo de assimilação, em sentido baumaniano, de tornar-se semelhante, no contexto do campo religioso, da lógica de mercado, permite estabelecer uma relação entre os seguintes fatores – secularização, fantasia, imediaticidade e busca de reencantamento do mundo. Cada vez mais encontramos-nos diante de religiões ou denominações religiosas que se regem pela emocionalidade, pelo êxtase, por religiões com posturas cada vez mais anti-intelectualistas, aos moldes da Universal, como demonstra Leonildo Silveira Campos (1999). Este é um elemento que não ocorre ao acaso, está vinculado às determinações do contexto social envolvente. A Igreja Universal do Reino de Deus, em sua forma de apresentar a fé cristã, parece ter realizado uma leitura adequada ao contexto social e, a partir dela, a alteração no campo religioso brasileiro se fez presente, ao ponto de as igrejas tradicionais e históricas desenvolverem vertentes que incorporam seus pressupostos.

A busca imediata de satisfação dos desejos, principalmente dos desejos de consumo de bens materiais e simbólicos e a exacerbação do individualismo, não rompe com a racionalidade da lógica de mercado, mas pelo contrário é complementação e retroalimentação desta. É no campo do simbólico, até mesmo no campo da fantasia que esta complementação se realiza. Desejos de posse e reintegração de posse (Gomes,1994) que necessitam ser satisfeitos não proporcionam questionamentos, em nível intelectual e doutrinário. É no campo da imediaticidade dos produtos materiais e simbólicos oferecidos e da capacidade de consumo dos mesmos que se estabelecem as ações dos indivíduos e grupos. A lógica da racionalidade cede lugar à imediaticidade e à acriticidade das ações determinadas pelas necessidades subjetivas, também originárias das determinações da lógica racional do mercado de consumo. Observe-se que o processo de assimilação (Bauman,1999) se realiza pela lógica de uma economia de mercado, alicerçada em sua propagação através das estratégias de marketing que trabalham com a manipulação das motivações e desejos inconscientes de indivíduos e grupos que adotam atitudes e comportamentos que se caracterizam pela busca da obtenção imediata dos resultados de seus investimentos.

Há uma lógica na irracionalidade que se apresenta aparentemente nos cultos, nos ritos, nos mitos e nos símbolos. Há uma racionalidade nos elementos simbólicos e mágicos que constituem o universo de representações religiosas. A relação entre irracionalidade e racionalidade é a mesma relação dialética que estabelece George Canguilhem (1990) ao referir-se ao normal e ao patológico:

É preciso admitir que o homem normal só sabe que é normal num mundo em que nem todo homem o é, e sabe, por conseguinte, que é capaz de ficar doente, assim como um bom piloto sabe que é capaz de encalhar seu barco, ou como um homem educado sabe que é capaz de cometer uma gafe. O homem normal se sente capaz de adoecer, mas experimenta a certeza de afastar essa eventualidade. Tratando-se da doença, o homem normal é aquele que experimenta a certeza de poder frear, nele mesmo, um processo que, em outros, iria até o fim da linha. Portanto, para que o homem normal possa se considerar como tal, e crer na sua normalidade, precisa, não do antegosto da doença, mas de sua sombra projetada” (CANGUILHEM, 1990,p:260).

Considerando-se esses aspectos todos e principalmente a relação de interdependência que encontramos entre o peregrino (discurso) e o convertido(ação) é que podemos falar em termos de uma religiosidade que se movimenta e até mesmo em termos de uma religiosidade de caráter flutuante, estabelecendo novas formas de sociabilidades, que por consequência do sentimento de pertença que passa a existir, constitui-se uma nova forma de conceber o religioso. Esta concepção do religioso circula entre as múltiplas determinações simbólicas e objetivas do que é pré-moderno, moderno e pós-moderno, pois, no contexto do neopentecostalismo e notadamente da Igreja Universal do Reino de Deus, em sua forma de apresentar a fé cristã e de seu crente, encontramos um mosaico de universos de representações simbólico-religiosas presentes no imaginário coletivo que permitem certos laços de lealdade, porque a narrativa e a prática discursiva do crente, advindas de suas necessidades objetivas e subjetivas, encontram-se em estreita relação, relação essa de interdependência, com a prática discursiva da Igreja.

Os fenômenos religiosos, no contexto da contemporaneidade, pelas razões postas acima, assumem complexidade, na medida em que demarcações mais claras não podem ser feitas. O que intensifica essa complexidade encontra-se no fato de que negando-se as religiões herdadas, tradicionais e históricas, se constituem novas formas de concepção do religioso, mais vinculadas às individualidades e suas buscas de reencantamento de um mundo cuja racionalidade moderna não conseguiu explicar, mas, que, no contexto do neopentecostalismo o recobrar elementos da magia, permite, na vinculação com o

imaginário coletivo, criando-se através das mais modernas formas de comunicação de massa e de marketing, uma nova configuração do campo religioso brasileiro, no qual os evangélicos encontram-se em segundo lugar, perdendo apenas para a religião transplantada da Europa que é o Catolicismo. Em termos culturais, as transformações se fizeram sentir, na medida em que é questionada uma visão “ cartesiana” do homem e do mundo, uma visão marcada pelo predomínio da razão e pela fé no progresso científico como força motriz do desenvolvimento das melhores dimensões humanas. A máxima de Descartes “ penso logo existo”, parece ter sido substituída pela expressão “ creio logo existo”, na atualidade das sociedades ocidentais como forma de fazer frente ao desmoronamento das certezas existentes.

Quanto mais a sociedade se complexifica, se moderniza, mais se desenvolvem as incertezas, bem como a individualização das condutas, bem como mais se abrem os espaços para o advento de frustrações sociais. Neste sentido quanto maior a ordem preconizada em termos civilizatórios, maior a desordem que se realiza nas subjetividades. Por esta razão a nova face do religioso, no contexto brasileiro, esteja a se apresentar pela busca imediata da satisfação das necessidades, pela intensificação da emoção, como forma de reordenamento do mundo interno e externo dos indivíduos, uma vez que, se encontra instaurado o espaço de crises políticas, econômicas e de valores éticos, culturais e morais.

É no contexto de um universo de crises que a emoção pura e simples sentida nos templos, nos cultos, parece a forma pela qual o princípio da realidade cede lugar ao princípio do prazer, assim exercendo-se a transmutação do sentimento de impotência para o sentimento de onipotência diante do mundo. Parece que a estrutura de plausibilidade do mundo e da vida, em sentido bergeriano, está sendo conquistada na contemporaneidade sobre a base do êxtase, da emoção como experiência máxima. O universo simbólico de representações religiosas não deixa de refletir em si mesmo aspectos presentes na estrutura abrangente. O que não estamos conseguindo realizar é o encontro do ponto de equilíbrio entre emoção e razão. De certa forma, parece que estamos reordenando o mundo através de vínculos emocionais, afetivos que questionam a forma racional de estabelecer uma ordem no mundo.

Devemos, também, considerar o fato de que as expressões religiosas, marcadas pelo evento da pós-modernidade, não possuem mais no sofrimento sua fundamental significação transcendente. O sofrimento não é mais o elemento pedagógico da vida, mas pelo contrário, na atualidade, lhe é negado, via universo de representações simbólico-religiosas este caráter pedagógico. O aqui e agora, sem passado e sem futuro, junta-se com a espiritualização da conquista da capacidade de consumo de bens materiais e simbólicos, como traço marcante da obra de um Deus todo humano, Pai Protetor, ao qual seus filhos recorrem em suas carências, marcando a diferença na forma de conceber o tempo. A prática discursiva do aqui e do agora, do imediatismo, portanto, presente no universo social envolvente, pertence ao espaço do religioso e o transcendente o devir de um Reino, perde seu lugar para os determinantes mesmo de uma realidade cotidiana, conforme vimos no depoimento, sempre passível de ser experienciada em nível máximo para o encontro de uma forma toda contemporânea de conceber o homem e o mundo, criadora de sociabilidades e de subsequentes sentimentos de pertença.

Ousamos dizer, que o neopentecostalismo e, neste notadamente a Igreja Universal do Reino de Deus, nos permite verificar que estamos diante da presença de traços característicos típicos do pré-moderno, do pós-moderno e do moderno. As novas religiosidades circulam entre práticas discursivas e não discursivas que envolvem esses traços característicos típicos, sem que um possa ser mais preponderante do que outro e todos estão a constituir eventos atinentes à historicidade do homem contemporâneo em sua prática religiosa. Esse nos parece ser o movimento de que vai nos falar Hervieu-Léger (2005), quando se refere a uma religiosidade em movimento que envolve o peregrino e o convertido e que em nosso trabalho com relação à Universal, não encontramos confrontações entre essas duas forças, mas sim relação de complementaridade, ou seja, de interdependência.

Nossa hipótese para a realização da presente tese era de que o neopentecostalismo, para nós representado pela Igreja Universal do Reino de Deus, se caracterizava essencialmente por ser uma religião com traços característicos típicos da pós-modernidade, na medida em que envolvia a utilização dos meios de comunicação de massa, a utilização de estratégias de marketing e encontrava-se sobretudo em

consonância, sua prática discursiva e não discursiva, com as determinações de uma economia de mercado, donde a mercantilização do sagrado torna-se consequência, na medida em que os bens simbólicos encontram-se enquanto parte integrante de todo um mercado de consumo, uma vez que se configura enquanto também uma religião que pelos seus líderes, captou o “espírito de época”. Contudo o que pudemos constatar é que nascendo de um contexto pós-moderno, há a rearticulação de elementos pré-modernos, modernos e também por consequência pós-modernos.

Compreendemos que esse fato encontra-se diretamente relacionado com a especificidade da matriz religiosa brasileira e, conseqüentemente, do sincretismo que a caracteriza inclusive caracteriza nosso campo religioso. Neste sentido, pudemos verificar que, no contexto da sociedade brasileira as expressões de religiosidade e as próprias religiões não podem ter preponderância do pré-moderno, do moderno e do pós-moderno, enquanto “espírito de época”. Por nosso sincretismo, esses eventos que caracterizariam um jeito de ser dentro do religioso, não podem ocorrer, ou seja, não há a condição de possibilidade para a preponderância de um desses eventos. Tudo parece misturar-se e o que nasce no contexto da pós-modernidade, como o neopentecostalismo, constrói um mosaico de representações simbólico-religiosas que resgata os outros “espíritos de época”. Se nos reportamos ao capítulo anterior, recobramos que com o espiritismo kardecista ocorre o mesmo. Compreendemos que há em nosso campo religioso brasileiro as determinações do sincretismo e do imaginário coletivo, que resgata elementos mágicos, míticos e ritualísticos que não permitem a caracterização de um traço marcante claro nas inúmeras denominações religiosas, enquanto expressões de religiosidade que caracterizam, repetimos, um “espírito de época”, moderno, pré-moderno e pós-moderno. Esse é justamente traço estrutural marcante de nossa religiosidade e expressão de religiosidade.

CONCLUSÕES

Considerando-se os fenômenos religiosos presentes em nossa contemporaneidade, é de fundamental importância percebermos que todas as manifestações religiosas atuais, sobretudo as que assumem múltiplas inserções culturais, tendem a abrigar dentro de seu seio aspectos pré-modernos, modernos e pós-modernos. É o que também se verifica nos dois objetos de pesquisa aqui estudados, o Espiritismo kardecista e o neopentecostalismo, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Foi possível, no decorrer de nossas pesquisas, baseada em dados obtidos em fontes secundárias, a comprovação de que, no contexto da sociedade brasileira, em seu campo religioso e nas relações nele existentes constatarmos a presença do moderno, do pré-moderno e do pós-moderno, coadunados com as práticas discursivas e não discursivas em termos religiosos, nos fenômenos religiosos objeto da presente tese – o Espiritismo kardecista e o neopentecostalismo, fato que se consolida em função do sincretismo presente em nossa matriz religiosa, que é essencialmente sincrética e portanto, permite a convivência de eventos que poderiam ser não contraditórios, mas demarcados em suas especificidades, como o moderno, o pré-moderno e o pós-moderno, em relação até mesmo de complementaridade.

Realizamos uma pesquisa em termos bibliográficos notadamente com relação ao Espiritismo kardecista, onde selecionamos autores e obras que nos demonstrassem, de forma mais clara, os principais pressupostos de sua doutrina e sua fundamentação, coadunados com os elementos da modernidade, embora nosso trabalho com o Espiritismo tenha se dado essencialmente em sua raiz histórica, em seu surgimento como religião, tanto na França como no Brasil, pois concebemos que se encontra em sua origem e em sua historicidade os elementos que ultrapassaram a passagem do tempo e se mantêm enquanto sua matriz, a comprovação parcial de ser o Espiritismo kardecista uma religião da modernidade. Dizemos parcial, uma vez que há, de forma quase indiscutível, a presença do pré-moderno, como forma de legitimação de sua mensagem religiosa.

Da mesma forma, instaurado o impasse, o experimentamos com relação ao neopentecostalismo, representado na presente tese pela Igreja Universal do Reino de Deus, por ser uma religião relacionada com a pós-modernidade, pois constatamos que o neopentecostalismo surge num contexto pós-moderno, mas envolve em sua prática discursiva e não discursiva elementos pré-modernos, como demonização e prática do exorcismo.

O que constatamos é a característica presente em nosso campo religioso brasileiro, em nossas expressões de religiosidade, características estas muito relacionadas com a nossa cultura da mediação, onde não há como imperar uma visão dualista de homem e de mundo, como é presente principalmente na Europa. Nossa concepção de mundo e de homem é sempre um exercício de indefinição, nada nos fica claro, pois o branco nem sempre é essencialmente branco, pode ser sempre outra coisa, da mesma forma o preto, pode ser cinza, ou outra coisa. Há sempre uma condição de possibilidade cultural de tornar-se outro, o meio e não o definitivo fim. Por isso o Espiritismo kardecista aqui mescla-se claramente com o pré-moderno em sua ritualística, com o tradicional Católico do amor ao próximo e de uma visão assistencialista de homem e de mundo, da mesma forma o neopentecostalismo, envolve o pré-moderno, como a demonização e o exorcismo, num contexto de elevado desenvolvimento tecnológico, no contexto de uma sociedade em rede e no desenvolvimento dos meios de comunicação de massa.

Os nossos estudos nos alertaram que a nossa hipótese inicial de termos características típicas modernas e pós-modernas, nos objetos analisados, verifica-se parcialmente pelas observações de campo e contatos com espíritas e crentes da Universal, realizados pré-tese, na medida em que inicialmente concebemos o Espiritismo kardecista como uma religião moderna, pela racionalidade que defende enquanto ciência, filosofia e religião e pela ênfase no desenvolvimento intelectual de seus adeptos e o neopentecostalismo, como uma religião pós-moderna, na medida em que tem como principal fonte de adesão de seus crentes a influência dos meios de comunicação de massa e o alicerçar-se em lideranças fortes, carismáticas.

Através do trabalho de pesquisa realizado para a presente tese, o contato mais direto com as doutrinas e os próprios universos de representações simbólico-religiosas que advêm de toda a religião ou fenômeno religioso, podemos dizer, como dissemos anteriormente, que a comprovação de nossa hipótese expressa em nosso projeto de qualificação de tese, foi parcial. Para chegarmos a essa comprovação que se fez parcial, tivemos que construir toda uma trajetória de trabalho, que nos fez chegar a uma conclusão que consideramos ser fundamental, em se tratando do campo religioso brasileiro, da matriz religiosa e cultural brasileira: nosso sincretismo obstaculiza a expressão clara dos espíritos de época, ou espíritos do tempo, como nossos leitores quiserem definir.

O sincretismo presente em nossa cultura, e especialmente o sincretismo religioso, leva à magia, à tradição, consubstanciado pela própria influência do Catolicismo, religião transplantada no contexto da sociedade brasileira. Talvez, nossos interlocutores possam dizer que criamos o nosso próprio espírito de época, criamos nosso próprio espírito do tempo, alicerçado em nossa historicidade. Todo o trabalho da presente tese, demonstra-nos, enquanto, pesquisadora que não. Pois há sempre um elemento que perpassa, que se encontra contido nas expressões de religiosidade, nas subjetividades e nas sociabilidades: o sempre retorno da tradição.

Neste sentido, a tradição e tudo que com ela vem acompanhado é sempre o nosso eterno retorno, que faz com que o nosso novo, seja um aparentemente “novo”. Salientamos que, considerando esse aspecto, não podemos negar o desenvolvimento histórico da sociedade brasileira, mas, no que tange ao universo simbólico de representações religiosas a tradição, o retorno a elementos do passado, sem a própria transcendência deste não diz presente de forma indelével. Por isso, o espírito de época, que demarcou por exemplo o Espiritismo kardecista na França, aqui não se realiza, bem como o espírito de época que demarca uma nova forma de ver o homem e o mundo e que cria novas sociabilidades, no contexto do neopentecostalismo, também aqui não se realiza, pois a matriz religiosa brasileira é sincrética e assim sendo mescla e circula entre o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno, repetimos com o alicerce da tradição. Neste sentido, até mesmo assume contornos conservadores com relação a determinados

avanços exigidos pela sociedade, onde podemos destacar a relação com a homossexualidade e com a questão da discriminação do aborto.

De outra parte, se consideramos André Droogers, em sua proposta da Religiosidade Mínima Brasileira, verificamos que esta é uma religiosidade que se rege por manifestar-se publicamente em contextos seculares, veiculada pelos meios de comunicação de massa e pela linguagem cotidiana. É integrante da cultura brasileira. Essa religiosidade, não carece de mediadores entre o sagrado e o profano. Ela, por ser constituinte da linguagem cotidiana, realiza por si mesma essa intermediação, garantindo uma postura religiosa mínima, alicerçada principalmente no binômio Deus e fé. Sendo assim, diferentes visões de um mesmo mundo podem conviver lado a lado.

O passado convive com o presente, o presente convive com o futuro ou de uma forma geral, radicalmente considerando, não há o futuro, pois neste processo abre-se sempre o espaço para o retorno do tradicional, em termos religiosos ou do universo de representações simbólico-religiosas. Consideramos estes como traços marcantes presentes no campo religioso brasileiro que obstaculizam o espírito do tempo, o espírito de época, marcando a religiosidade brasileira de traços que se coadunam com posturas e concepções mais atinentes a um período histórico já transcorrido que, em muitos pontos, não acompanham o processo evolutivo da sociedade, ficando sempre o traço da tradição a reger as sociabilidades e até mesmo as novas formas de perceber-se e agir no religioso. Este aspecto também encontra-se evidenciado das concepções católicas de homem e de mundo, pois o Catolicismo ainda exerce forte influência de caráter ideológico no contexto da sociedade brasileira.

O eminentemente “novo” no campo das religiosidades, no âmbito de nossa sociedade, por ser sincrética, essencialmente no campo religioso, não tende a ocorrer, pois se mescla e convive com diversas formas de perceber-se o religioso permeado fortemente por elementos do passado cultural que tem na não ruptura com a tradição o seu fundamento essencial. Até mesmo nas narrativas religiosas observa-se esse aspecto. Não se traduzem pelo desvincular-se da tradição, mas demonstram mesclas com essa mesma tradição. Não estamos aqui a defender a tese do “novo” puro no campo religioso

brasileiro, enquanto novas formas de religiosidades. Isso concebemos não ser possível, porque o homem tem a sua historicidade, mas o que estamos buscando demarcar é que as novas formas de perceber-se o mundo, como eventos de historicidade modernos e pós-modernos, aqui em terras brasileiras, assumem uma configuração que não se liberta da tradição, melhor dizendo, que não remete a tradição a um segundo plano, pelo contrário, dá contornos tradicionais às práticas discursivas e ao material simbólico a ser consumido por crentes e adeptos, como pudemos verificar no Espiritismo kardecista e mesmo no neopentecostalismo, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Realizado este preâmbulo em nossas conclusões, objetivamos agora trabalhar aspectos conclusivos capítulo a capítulo da tese aqui apresentada e demonstrar o transcurso de nosso trabalho que nos permitiu ver a extraordinária força da tradição no universo de representações simbólico-religiosas em nossa sociedade.

Com relação ao capítulo I desta tese, intitulado *A relação entre sociedade e religião nos clássicos da Sociologia – Marx, Durkheim e Weber e fenômenos religiosos contemporâneos à luz dos clássicos*, objetivamos deixar clara a atualidade dos autores clássicos da Sociologia, pois a partir deles ficou demarcada a essência de uma abordagem sociológica da religião, da qual não podemos prescindir, pois pensar e refletir com relação ao religioso, presente nas sociedades e essencialmente nas culturas humanas, é pensarmos em dimensões contextualizadas do humano que não podem ser ignoradas por todo e qualquer estudioso da religião. Em consequência disto, buscamos aplicar elementos de suas teorias aos nossos objetos de análise – O Espiritismo kardecista e o neopentecostalismo.

Na realização do capítulo mencionado, considerando-se uma abordagem da religião em termos mais amplos, recobrando-se Marx, aplicado ao Espiritismo kardecista, podemos observar que as legitimações religiosas espíritas kardecistas acabam por respaldar a própria existência social, assumindo então uma dimensão objetiva. Então, por consequência deste mesmo aspecto, há a conservação da ordem vigente. O conservadorismo é uma consequência imediata quando as legitimações religiosas assumem uma dimensão objetiva, repetimos, pois a ordem vigente não é

questionada e não se torna objeto de transformações, uma vez que as determinações da realidade social se convertem em “determinações cósmicas”.

Já com relação à Igreja Universal do Reino de Deus, o que se pode observar, pela ótica marxista, é a potencialização das subjetividades e neste aspecto encontraríamos a fonte motivacional, a força motriz do processo de alienação, onde a ordem social fica legitimada, ratificada pela conduta de indivíduos e grupos de crentes e, vale aqui a repetição da questão que colocamos no capítulo I, objeto destas conclusões: Que capacidade reivindicativa, transformadora e libertária pode haver quando tudo se restringe ao âmbito do puramente individual, do puramente subjetivo? Poderão nossos interlocutores dizer: mas o crente da Universal modifica sua vida, reformula sua conduta, transforma sua vida. Concordamos com o nosso possível interlocutor, mas reformula sua conduta e transforma sua vida de pleno acordo com a realidade vigente de uma economia de mercado, no caso brasileiro, marcadamente excludente. Novamente, o questionamento sobre a ordem social mais ampla não existe e não pode existir, pois o processo de alienação faz com que o indivíduo objetiva e subjetivamente se adapte à ordem na qual está contido.

Aplicando-se Durkheim ao Espiritismo kardecista, compreendemos que a sua análise nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*, em povos primitivos da prática discursiva da reencarnação e da concepção de alma e espírito, caracterizando-os em nosso entendimento como forças às quais atribuímos uma superioridade moral e, sendo assim, agem sobre os indivíduos e grupos determinando seu agir e contribuindo para a criação de repertórios de ações individuais e coletivas e, podemos dizer, de construção de novas sociabilidades.

A noção de alma, estudada e analisada por Durkheim, enquanto ideia de imortalidade que está colocada no transcurso de toda a história humana, leva a uma afirmação impar deste autor: “*se admitiu a sobrevivência dos mortos para explicar o nascimento dos vivos* (DURKHEIM, 1989, p:329)”. Nesta assertiva de Durkheim, encontramos o elo da doutrina da reencarnação, presente nos povos primitivos, como também está presente no Espiritismo kardecista. Esse é um elemento significativo na

medida em que nos permite verificar no Espiritismo a presença de um elemento primitivo, a partir de Durkheim. Ao mesmo tempo, essa noção de imortalidade, que envolve reencarnação, alma e espírito, encontra-se envolvida diretamente com o mundo exterior, portanto, o religioso é sempre uma expressão da realidade objetiva e não por acaso o “mundo dos espíritos”, de Kardec, tanto na França como no Brasil, obedece à mesma hierarquização presente na sociedade, na realidade objetiva na qual estamos todos contidos.

Outro aspecto, que nos demonstra Durkheim, agora refletindo-se sobre a Universal é a questão do culto. Para nosso autor de referência, o culto é uma forma de expressão da própria sociedade. Se trazemos isso para dentro da análise da Universal, podemos observar principalmente em termos de nossos trabalhos de observação de campo, o culto assume características específicas claras de um programa de auditório, evidado de aspectos televisivos das grandes redes de comunicação nacionais, alicerçado na imediatividade e acriticidade dos programas de auditório. Aspecto externo esse a determinar repertórios específicos de ações individuais e coletivas, e essencialmente no caso Universal a determinar uma realidade em segundo nível que, como comunidade moral, constitui subjetivamente aos indivíduos.

Passamos agora a Weber, uma das principais contribuições para a análise da religião é a de que no religioso perpassa uma racionalidade, perpassa uma ação racional com relação a fins. Ora, esse aspecto inclusive nos permite conceber a presença de um jogo de interesses no contexto do religioso. Ao mesmo tempo Weber explicita a relação entre religião e sociedade, que é sempre uma relação de interdependência, na medida em que o sagrado concede benefícios ao profano e vice-versa.

Retomando a contribuição de Weber e relacionando aspectos desta com o Espiritismo, podemos observar que há no espiritismo uma racionalidade iluminista, notadamente no Espiritismo francês. Esse aspecto, faz com que possamos pensar ser o Espiritismo uma religião que obedeceu, em França, a uma forma específica de racionalização ocidental da conduta, marcadamente determinada pelos pressupostos da modernidade.

Outro aspecto, que aqui brevemente abrangemos é a questão do espírito trabalhada por Weber em sua sociologia da religião. Dentro da abordagem weberiana, o espírito pode ser compreendido enquanto uma forma de legitimação religiosa, que essencialmente se pauta pela presença de carismas mágicos e podemos dizer que a racionalidade presente no Espiritismo francês não pôde abster-se dos carismas mágicos que envolvem a “relação com os espíritos”. De outra forma, se o mágico é o homem qualificado em termos essencialmente carismáticos, podemos dizer ser o espírita kardecista qualificado enquanto letrado no contexto da sociedade brasileira. Neste sentido podemos observar que a doutrina espírita não parece desconsiderar elementos que anteriormente estavam presentes na magia. Racionalidade e magia, encontram-se contidos no Espiritismo de Kardec e, podemos dizer o moderno e o pré-moderno coexistindo sem que isso se configure aparentemente enquanto uma contradição e não se configuraria como uma contradição, na medida em que são elementos constitutivos de sua própria legitimação religiosa, alicerçados em elementos carismático-mágicos.

Outro elemento da teoria weberiana que consideramos essencial, principalmente para compreendermos a Igreja Universal do Reino de Deus é a sua tipologia da dominação. A tipologia da dominação nos permite apreender a relação entre pastor e crente através da dominação de caráter carismático. Esse tipo de dominação se alicerça essencialmente na entrega transcendente à divindade, nos exemplos de conduta de uma pessoa que tem a posse do sagrado como fonte de orientação para o agir de indivíduos e grupos e como fonte da construção pelo domínio exercido de específicos repertórios de ações individuais e coletivas. Ora, esse aspecto nos permite o aprofundamento da compreensão da relação entre o crente e o pastor da referida igreja, uma vez que o seu uso analítico nos permite compreender o papel significativo que assume o pastor para o crente em seus atos e palavras. Por isso, a Universal não prioriza a leitura, mas a escuta, pois é pela narrativa do pastor que o crente é levado a agir e construir sua visão de mundo e de homem. O pastor se configura como seu referencial fundamental e suas palavras assumem força de lei: o pastor disse, está dito, manifestando-se enquanto uma religião de escuta, que não prioriza o elemento leitura, o elemento estudo da doutrina.

Refletirmos acerca da modernidade e pós-modernidade, aplicada aos fenômenos religiosos, envolve compreendermos que não podemos trabalhar dentro de aspectos

estáticos, dicotômicos ou polarizantes entre modernidade e pós-modernidade, mas trabalharmos estes elementos enquanto eventos que demonstram formas características de pensar, de agir, de conceber-se o homem e o mundo por parte de indivíduos e grupos, através do espírito de época, ou espírito do tempo, pois pensarmos no moderno e no pós-moderno envolve considerá-los basicamente enquanto eventos, conforme Vattimo (2007), pois expressam nossa historicidade. Considerando-se esse aspecto, concebemos que podemos falar em traços característicos típicos modernos e pós-modernos, pois objetivou-se no capítulo II desta tese: “*Religião modernidade e pós-modernidade. Podemos falar em religião moderna e pós-moderna?*”, trabalhar esses que consideramos eventos de nossa historicidade. Para tanto, tivemos como objetivo essencial considerá-los como transformações com relação ao que se encontrava presente no século XX e início do século XXI, em suas características típicas.

A linha de diferenciação entre os eventos citados é muito tênue e concebemos como essencial a assertiva de Martelli (1995), quando aponta que a pós-modernidade é “o novo” da modernidade e pudemos observar que há sempre um princípio de continuidade que inclusive envolve também pensarmos a questão da tradição, pois há que se referir sempre as lógicas situacionais (Gadea,2007) que se estabelecem, que configuram visões de mundo, que configuram visões de homem e que configuram repertórios específicos de ações individuais e coletivas.

Um dos principais elementos que constatamos em nossas pesquisas na realização desta tese, envolve, ao se considerar o universo de representações simbólico-religiosas, no contexto da modernidade, que esta instaurou essencialmente uma ruptura com as cosmologias que realizavam a associação entre as leis da natureza e os desígnios de Deus. Estabelece-se, segundo Esperândio (2007), um processo de descontinuidades e passam a entrar em declínio as metanarrativas religiosas, culturais, sociais e políticas, bem como econômicas, originando novas subjetividades e sociabilidades. Neste sentido podemos concluir, com relação a esse aspecto, que se instauram formas de questionamento da tradição, mas sem que esta tradição seja substituída, mas um processo no qual se tem presente a união com a própria tradição (Gadea,2007). Ora esse aspecto encontra-se presente no universo de representações simbólico-religiosas no contexto do campo religioso brasileiro, notabilizando-se um processo em que a tradição

é sempre recobrada dentro do contexto de uma religião, seja no Espiritismo kardecista seja no neopentecostalismo objetos de análise da presente tese.

Na modernidade, inicia-se o processo de declínio do que podemos denominar de função agregadora, fato esse que se agudiza na contemporaneidade, na medida em que a religião, uma vez questionadas as metanarrativas, é questão individual, tendo sido diminuído paulatinamente o senso de solidariedade coletiva, pois a religião é essencialmente de ordem pessoal e encontra-se claramente individualizada, pois seus imperativos adaptativos passam a se encontrar coerentemente formulados em termos de meios e fins. Ora, esse processo obstaculiza uma concepção de transformação coletiva, da própria realidade social, através do religioso como, por exemplo experienciamos no contexto da sociedade brasileira e latino-americana quando da Teologia da Libertação, nas décadas de 70-80.

É na modernidade que a concepção de sujeito encontrar-se-á modificada, transformada. O processo de dessacralização do mundo que ocorre pelo desenvolvimento da ciência, pela racionalidade e pelo advento da liberdade universal, realiza uma exacerbação do eu e também exacerbação das subjetividades. O sujeito moderno compreende-se como único e marcadamente original, individual e também como nos diz Teixeira (2007), como solitário, já que se encontra a seu cargo adaptar-se e compreender as transformações de seu mundo, que perpassam o seu cotidiano estabelecendo novas formas narrativas e novas práticas discursivas que o fazem refém de uma ordem e de uma liberdade que se quer universal. Ora, essa nova concepção do sujeito e o império da validade universal estabelecem uma orientação para o futuro, consubstanciado na crença no progresso, que instauraria de igual forma uma nova ordem e novas sociabilidades, uma vez que o tempo moderno orienta-se para um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. Todo esse processo, na medida em que a religião não é refratária ao que se encontra presente no entorno cultural, social, político e econômico, origina, por consequência novas formas de pensar-se o universo de representações simbólico-religiosas.

O Espiritismo kardecista nasce neste contexto de dessacralização do mundo, dos impérios da racionalidade e do eu, daí ser uma proposta religiosa marcadamente individualista, que se propõe racional, que se propõe ciência, que se propõe religião, que trabalha com a noção de progresso enquanto evolução, mas traz consigo elementos que também são atinentes ao que podemos conceber como pré-moderno, pois a concepção principalmente de reencarnação encontra-se presente desde os povos primitivos, como bem nos demonstrou Durkheim(1989).

A modernidade, através da ambivalência que nela se encontra constituída, estabelece o que podemos considerar de paradoxo, uma vez que, considerando-se a validade universal de ciência-razão-ordem, instaurando novas sociabilidades, inicia o processo de massificação coadunado com o individualismo. Neste sentido, massifica-se o sujeito moderno, ao mesmo tempo em que se prioriza a sua individualidade. Massifica-se no sentido de que ele encontra-se inserido no contexto de uma sociedade de elevado consumo de bens materiais e simbólicos e o individualiza, no processo mesmo de exacerbação do eu, uma vez que se passa do público ao eminentemente privado, privatizando-se o público e, tornando-se individual aspectos e elementos pertinentes ao próprio social. As crenças religiosas, a religião em sentido geral e a forma como indivíduos e grupos concebem a religião, não ficou alheia a esse paradoxo, pois encontramos-nos diante de uma reconstrução artificial do mundo (Gadea, 2007).

No contexto do capítulo II desta tese, abordamos também a questão da secularização, religião e modernidade. Consideramos essencial abordarmos esse aspecto, na medida em que a modernidade se constitui como substrato contextual da secularização e, com relação à religião, percebemos que neste contexto origina-se uma nova manifestação do religioso, que passa a ter como essencial característica o acesso direto de consumidores de bens simbólico-religiosos a uma variedade de representações também religiosas. É justamente neste contexto que teremos uma nova forma social de religião, na medida em que o processo de secularização instaura o que Berger (1985) estabelece como o colapso da plausibilidade fornecida pelas definições religiosas tradicionais e uma das consequências encontra-se no fato de que na religião moderna instaura-se a presença de uma clientela não-coagida, pois as instituições religiosas passam a ter a seu cargo a conversão de seus adeptos. Isso se configura enquanto

significativo, pois os grupos religiosos, as instituições religiosas transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado (Berger,1985), que difundem bens simbólicos.

Ora, como a questão da plausibilidade do mundo encontra-se presente, agora reconfigurada no âmbito de uma economia de mercado, a partir das necessidades subjetivas de indivíduos e grupos, estabelecendo objetiva e subjetivamente novas formas de orientação na experiência, conforme salienta Berger (1985). É como se o indivíduo pudesse dizer a si mesmo: a religião à qual pertenço valida a ordem social na qual vivo, portanto, valida minha própria conduta dentro desta ordem. Essa lógica racional, que perpassa o religioso, compreendemos que se agudiza na modernidade e novas formas de conduta na vida se estabelecem.

A modernidade instaura o desencantamento do mundo, o fim da religião? Essa consideramos uma questão demasiado instigante no decorrer de nossos estudos e pesquisas e concluímos que temos um duplo processo onde a secularização, gerando o pluralismo e retirando do religioso o seu sentido cósmico, torna-o relativo à existência individual e psicológica e, de outro lado, o processo de reencantamento do mundo enquanto alternativa que se pode considerar artificial. Configura-se como alternativa de indivíduos e grupos no contexto do campo religioso de construção de uma estrutura de plausibilidade do mundo. O mundo desencantado da ciência, ao qual a ciência tudo explica, torna-se reencantado na esfera do religioso.

O que se observa no contexto da modernidade, nas expressões de religiosidade que nela se apresentam, ou que a partir dela se apresentam, é que os segmentos subalternos das sociedades capitalistas urbano-industriais experenciam e, de certa forma, exigem o retorno dos elementos mágicos, míticos, simbólicos, para a construção de uma estrutura de plausibilidade a partir do religioso. E os segmentos sociais privilegiados objetivam uma forma de legitimação para a sua existência. Isso já nos dirá Weber (2006), ao tratar das religiões de redenção, considerando os aspectos das classes sociais. Ora, esse enfoque weberiano não pode deixar de ser considerado, pois devemos compreender que há diferenciação nas formas de perceber-se o religioso nas diferentes

classes sociais. Considerando isso, podemos refletir acerca do Espiritismo kardecista e do neopentecostalismo, representado pela IURD.

O Espiritismo kardecista, fortemente vinculado com os “socialmente favorecidos” da sociedade brasileira em sua constituição, de uma religião de letrados, objetiva uma forma de legitimação, pois, em sua própria constituição, foi atinente a elite dominante desta mesma sociedade. Daí o seu não questionamento das estruturas vigentes e sua própria reprodução em seu universo de representações simbólico-religiosas da hierarquia presente na ordem social concreta. Enquanto que a IURD, em sua opção pelos pobres, como consideramos essencial frisar, é atinente aos segmentos subalternos desta mesma sociedade solapados pela situação de carência material e carência intelectual. E nesta diferenciação que podemos fazer, tendo como referência o próprio Weber (2006), no contexto das religiosidades entre esses dois objetos por nós considerados podemos perceber o não abandono do tradicional e o reavivar da magia. Este pode ser considerado, no contexto do campo religioso brasileiro, um traço característico típico de nossa religiosidade, originando formas específicas de busca de plausibilidade do mundo e de repertórios de ações individuais e coletivas, que fazem com que a essência da modernidade enquanto a presença de uma racionalidade a explicar a ordem do mundo aqui em terras brasileiras não se realize em sua plenitude.

Considerando-se a pós-modernidade em suas características, devemos observar que nesta há o processo de reificação da razão moderna, o que vivenciamos na contemporaneidade é o essencialmente fragmentário, o transitório, o imaginário, o irreal, a constituir sociabilidades e religiosidades. Os pressupostos da modernidade entram em questão, pois a ciência não conseguiu explicar e elucidar as angústias humanas, pelo contrário, na medida em que o homem foi entregue a si mesmo, as agudizou. Rompe-se com a unidade, instaurando-se um novo jeito de ser do homem contemporâneo. Este é determinado pela contingência, pela eventualidade. As vidas são alicerçadas no eventual.

Um dos principais traços típicos da pós-modernidade envolve a disseminação, ou, como nos diz Gadea (2007), a fragmentação da existência pessoal, originando

fragmentações das representações sociais, onde se misturam elementos do passado, provenientes da sociedade antiga e da sociedade moderna, numa reescrita e reconfiguração sob múltiplas molduras, constituindo um mosaico de percepções do real. Não há mais um grande relato totalizador (Gadea,2007), demarcando a superação das metanarrativas e instaurando esse fato o mosaico ao qual anteriormente nos referimos, que deve ser compreendido enquanto a constituição de ecletismos que, segundo Gadea (2007), seria uma metáfora sem forma, sem um suposto destino.

O universo da previsibilidade que se encontrava presente na modernidade, pelos pressupostos da racionalidade, não se apresenta no pós-moderno, instaura-se o aqui e o agora, instaura-se a imediaticidade das condutas, na medida em que não há mais o futuro, há apenas o presente a ditar a vida de indivíduos e grupos. Neste sentido, em nossa contemporaneidade somos de alguma forma sem passado e sem futuro e o existente hoje, nos transforma em seres demarcados pela contingência, como dissemos anteriormente. E, neste contexto, o universo do símbolo a dizer o que é o real, diz presente, fazendo com que o virtual, o simbólico tenha força de realidade a nos constituir. Daí a força dos meios de comunicação de massa, daí a força da realidade virtual.

Voltamos à função agregadora. Na modernidade, essa função já se encontrava em diluição enquanto busca do estabelecimento do coletivo de forma mais ampla, no contexto pós-moderno ela se dilui de forma radical. Na modernidade ela ainda se encontrava presente no contexto das metanarrativas, agora, na contemporaneidade encontram-se diluídas em novas formas de afetividade, de sociabilidade, que, por sua vez, repetimos, encontram-se marcadas pela contingência, pelo eventual, pelo virtual (Gadea,2007).

O pós-moderno é, também caracterizado pelo retorno do pragmático, que se alicerça nas necessidades mais urgentes de indivíduos e grupos. Sem ser um retorno ao nostálgico, se configura enquanto a busca de experiência máxima potencializada, pois experencia-se a intensificação da busca por um sentido de existência, enquanto uma situação empírica a que podemos aludir. Esse processo, evidentemente, origina novas

formas de construção de identidades, de subjetividades, que são mais destinadas ao atendimento de impasses de caráter pessoal do que propriamente coletivo. Compreendemos que todo esse processo que se gesta no contexto da modernidade e toma sua forma concreta na pós-modernidade. O empírico mencionado envolve pensarmos no oculto que se tornou o centro de controle, ele agora é pulverizado, encontra-se em todo o lugar, encontra-se disseminado, na medida em que não há mais espaços para o surgimento de uma liderança clara a defender uma questão ideológica clara, não há mais contexto que favoreça a esse fato, pois se consideramos em termos de uma condição pós-moderna, como o considera Lyotard (2010), o existir humano no mundo não se constitui mais um problema a ser resolvido no contexto de uma metanarrativa, mas se constitui como a potencialização da vivência da experiência máxima (Santos, 2008).

Considerando-se o religioso neste contexto de experiência máxima potencializada, esse aspecto, essa forma de busca, por parte de indivíduos e grupos, incorpora elementos que são pertinentes ao não religioso que se encontram presentes na sociedade de consumo. As estratégias de marketing expressas nas práticas discursivas e, também podemos dizer, não-discursivas adotadas por instituições religiosas da contemporaneidade, aqui no nosso caso a IURD, envolvem o que se pode pensar em ações que se destinam à venda de um dado produto.

O encontro da experiência máxima potencializada configura-se como a conquista de um produto simbólico e subjetivo, tal qual os produtos materializados que adquirimos nas grandes e renomadas lojas dos shopping centers. Neste sentido, a religião, na pós-modernidade, envolve a incorporação de uma consciência pós-moderna que é descentralizadora em sua essência. Esse aspecto também nos permite verificar que a solidariedade entre indivíduos, povos e classes sociais tende a se afrouxar exacerbando desequilíbrios. Daí termos a presença tão constante de fundamentalismos religiosos. Estes têm, no contexto pós-moderno, os atributos de sua presença (ou seu retorno?) pelo processo de descentralização que é sempre presente quando podemos falar na existência de uma lógica “pós-moderna”. Essa torna precária a constituição de uma estrutura de plausibilidade do mundo e da vida, que traz como consequência a agudização dos desequilíbrios, principalmente entre os grupos sociais como nos dirá e

assinalará Martelli (1995). Ora, na contemporaneidade, encontra-se subsumida a solidariedade e os laços coletivos, pois é no contexto da fragmentação das práticas discursivas, das ações e do sentido que indivíduos e grupos remetem às suas ações.

O conteúdo de sentido necessário à própria manutenção de uma ordem objetiva e subjetiva encontra-se fragmentado, abrindo espaço a fortes concepções individualistas, que podem demarcar a própria fragilidade do religioso, pois a religião de comunidades emocionais é questão, agora, realizada em termos micro-sociológicos e não mais em sentido macro-sociológicos. Este fato, que constatamos e que se encontra presente nesta tese, origina o que, na atualidade, se encontra em pauta, o caminho para a felicidade, mas enquanto dionisíaco e lúdico. Isso retira do sofrimento o seu sentido pedagógico da vida, via universo simbólico de representações religiosas.

Essa se configura enquanto uma mudança que podemos considerar radical, pois o transcendente, que requer a cura do sofrimento através dos pressupostos religiosos, é negado e cotidianizado na contemporaneidade. Isso faz com que exista a presença do diverso e do difuso no contexto do universo das narrativas para dar respostas às questões que seriam relativas à condição humana, sendo atinente às práticas discursivas de líderes carismáticos no contexto das sociedades de elevado consumo. Isso instaura a idéia da auto-suficiência humana, que acaba por minar o domínio da religião institucionalizada (Bauman, 1998), uma vez que se consubstancia em tarefas que os seres humanos encontram-se aptos a realizar aqui nesta vida.

Por isso, podemos compreender que, no contexto do campo religioso nacional brasileiro há o questionamento das práticas das religiões tradicionais e históricas, como nos demonstra o Censo de 2000, onde se encontra bem claro o crescimento de práticas religiosas que se regem pelo êxtase, ou seja, pela potencialização da busca da experiência máxima, levando ao declínio em termos de contingente de crentes e adeptos das instituições religiosas tradicionais e históricas, pois o sagrado se encontra agora vinculado à conquista da capacidade de consumo de bens materiais e simbólicos que se encontram disponíveis no mercado.

Se não trabalhamos com a transcendência e buscamos o êxtase, como conseqüência deste fato, podemos perguntar: e a morte, como a vemos na contemporaneidade? Na contemporaneidade, podemos constatar a existência do que Bauman (1998) denomina de neutralização psicológica do imperativo da morte. Daí muitas narrativas das religiões contemporâneas aos moldes da IURD, amortecerem a consciência da finitude, o próprio imperativo da morte que é sempre inerente à vida. Se a morte é um evento ordinário e não extraordinário na vida hoje, como pensar-se a redenção a partir do religioso? Conclui-se que isso não é possível de ser pensado, falado em termos de práticas discursivas que sejam inerentes ao universo de representações simbólico-religiosas, pois que não se pode falar da morte quando temos no mercado religioso bens de consumo materiais e simbólicos que permitem o atendimento das necessidades meramente cotidianas.

Há que se destacar, no âmbito destas conclusões, o fato de que temos, na contemporaneidade, o retorno da magia, elemento que podemos classificar como atinente ao pré-moderno. Não se pode considerar esse ressurgimento como um paradoxo, pois não o é. A magia, como uma agência de auxílio sobrenatural, reforça a emoção e acaba por permitir o aproveitamento em termos coletivos das sensações (Dalgarrondo, 2008). Se, também, nos encontramos, na contemporaneidade, no âmbito do lúdico e do dionisíaco, o retorno da magia, que permite a intensificação das sensações, coaduna-se com o encontro da experiência máxima. Portanto, não há paradoxo, mas se constitui como imperativo o ressurgimento da magia.

Com relação ao capítulo III – *Espiritismo kardecista-uma religião da modernidade?*, podemos concluir que o Espiritismo kardecista surge efetivamente no contexto da modernidade e tem em si pressupostos claros do Iluminismo francês, bem como se configura como uma religião com a proposta de universalidade estabelecida por Augusto Comte. Detectamos, neste trabalho de pesquisa, traços identitários entre a religião positivista de Comte e a proposta de Kardec na formulação do Espiritismo. De melhor forma, cremos que podemos assinalar que o espiritismo kardecista rege-se pelos moldes da Religião Positivista de Comte. Um traço identitário, que consideramos significativo dentre os que buscamos demonstrar no capítulo em referência, é o fato de que o positivismo comteano possui como pressuposto político a moralidade e o

progresso moral, enquanto objetivo central do conhecimento humano. A religião codificada por Kardec, tem o mesmo pressuposto, a evolução moral do indivíduo através da doutrina espírita. Quando Kardec em sua narrativa acerca da doutrina espírita, dá ênfase à ciência, à filosofia e à religião, buscando demonstrar que a busca do conhecimento seria um sinal de evolução do indivíduo, salientamos que ele está a utilizar um pressuposto eminentemente comteano, pois, para Comte, o conhecimento se traduz como evolução do espírito humano.

Claro deve estar que o Espiritismo kardecista foi, no contexto francês, uma forma de resposta a uma situação de transformações inéditas. Neste mesmo contexto, as igrejas tradicionais e históricas afastaram-se da própria história. Enquanto resposta, o Espiritismo kardecista como universo de representações simbólico-religiosas é marcado em seu surgimento na França pelas determinações históricas, onde os símbolos agora se encontram antropomorfizados e onde as forças do Além possuem um corpo, uma voz, um rosto, como nos dizem Aubrée e Laplantine (2009).

O contexto histórico do surgimento do Espiritismo kardecista na França envolve compreendermos o próprio desenvolvimento das comunicações. E pode-se concluir daí ser o Espiritismo de Kardec uma prática religiosa comunicacional. Pode-se perceber também, que as práticas religiosas não ocorrem ao acaso das determinações históricas. Isso é uma verdade no âmbito da Sociologia das Religiões e, o Espiritismo kardecista reflete essa verdade. No século XIX abre-se toda uma possibilidade de encurtamento das distâncias e de outra forma não poderia deixar de ocorrer com o mundo dos vivos e com o mundo dos mortos.

O Espiritismo kardecista é essencialmente uma religião de intelectuais, tanto na França como no Brasil. Kardec era intelectual e como tal era homem de seu tempo, refletia o “espírito de época”. Isso ficou claro em todo nosso processo de pesquisa das obras de Kardec e de história do Espiritismo. Isso envolve pensarmos que, no contexto das transformações sociais, culturais, políticas e econômicas, abrem-se espaços para que indivíduos ou grupos realizem uma leitura da realidade, se assim podemos mencionar, e estabeleçam o novo ou o aparentemente novo, também no contexto do universo de

representações simbólicas religiosas. Quando instituído um espaço vazio, seja no campo religioso, seja no campo da política, há sempre grupos que enquanto uma vanguarda estabelecerão as respostas à realidade vivenciada. Também neste sentido podemos compreender que o caos encontra-se sempre relacionado ao surgimento de uma nova ordem. Com o Espiritismo kardecista, no contexto do campo religioso francês, não se deu de outra forma.

Convém, neste momento de nossas conclusões, retomar a questão da teodiceia estabelecida por Weber: *“como se poderá conciliar o enorme incremento do poder de um tal deus com a realidade da imperfeição do mundo, que ele mesmo criou e governa?”* (WEBER, 2006, p:184). O Espiritismo kardecista, surgido no século XIX, pode ser investigado, interpretado e analisado, como uma resposta à questão da teodiceia. E ele a responde através do propor a existência num mundo do Além, uma forma de obter compensação futura neste mundo, o que Weber já irá demonstrar quando analisa as religiões no contexto da modernidade.

Weber (2006) permite pensarmos ser o Espiritismo kardecista uma forma de resposta à questão da teodiceia que se instaura na modernidade. E a leitura de Weber, nos permitiu elucidar o fato de que o médium pode ser na moderna sociedade de então o antigo feiticeiro, o feiticeiro moderno, o qual deve ter, no estudo da doutrina espírita e no desenvolvimento cultural, a sua fundamentação para o exercício de sua prática. Kardec realiza de uma certa forma, uma reescrita dos elementos mágicos, que são por ele reorganizados dentro de uma lógica positivista e também dentro dos pressupostos de uma metodologia científica, considerando Kardec, as angústias do homem de seu tempo.

Ora, no contexto da modernidade francesa, no contexto da modernidade em termos mais amplos, não havia mais espaços, considerando-se os sacramentos para a existência de indivíduos detentores da posse do sagrado. O Espiritismo kardecista, em sua proposta de ser uma resposta às determinações de seu tempo, estabelece que o indivíduo tem a posse do sagrado e pode ele, dotado de livre-arbítrio, entrar em contato com as forças sagradas diretamente. Esse fato, no contexto da modernidade quebra com

tradicionalismos e instaura uma nova forma de perceber-se o sagrado, mais relacionado com as determinações de uma sociedade secularizada, cuja busca por uma estrutura de plausibilidade do mundo se configura agora de nova forma, mais individualista, mais privatizada, mais atinente às necessidades objetivas e subjetivas de indivíduos e grupos.

Um outro ponto que consideramos essencial abordar no âmbito destas nossas conclusões, é o da tensão que se instaura entre uma religião que se diz científica e o aspecto da revelação realizada pelos espíritos aos homens. Neste sentido, temos no Livro dos Espíritos e em toda a sua narrativa uma forte tensão entre demonstração experimental e revelação. O experimental não se coaduna com a revelação. E é neste fato, neste aspecto, nesta tensão, que consideramos que o religioso se sobrepõe ao científico no contexto da doutrina espírita kardecista, em sua obra essencial O Livro dos Espíritos. Inclusive quando, na obra mencionada Kardec diz ser o espiritismo a Terceira Revelação.

A proposta de uma ciência, filosofia e religião, estabelecida por Kardec para o Espiritismo, em nosso entendimento sucumbe, ao religioso, porque, em termos concretos, o Espiritismo kardecista é e se torna essencialmente uma religião, uma religião que surge com os pressupostos da modernidade, mas uma religião e, sendo assim, necessita em seu surgimento do aporte dos intelectuais da época, pois são estes que nos contextos das sociedades são legitimadores das narrativas que surgem a partir dos contextos sociais e históricos específicos. Neste sentido, podemos e, de certa forma, devemos compreender o Espiritismo kardecista como uma religião que manifesta um espírito de época, um espírito do tempo como uma forma de encontro de uma estrutura de plausibilidade para indivíduos e grupos, no contexto de uma sociedade em intensa transformação e com contradições que necessitavam ser explicadas, para dirimir as angústias pela falta de respostas adequadas às questões surgidas.

Não podemos concluir não ter sido Kardec um inovador. O foi, e o foi essencialmente porque no Livro dos Espíritos estabelece a reencarnação como progresso. Relaciona e estabelece uma relação de interdependência entre reencarnação e progresso, o que era essencialmente novo para a época. Daí o sucesso do Espiritismo

kardecista na França, pois, no contexto de “um mundo científico”, trazer de volta a reencarnação e vinculá-la com o principal constructo ideológico – o progresso era essencialmente uma novidade. Novidade essa que vinha atender às necessidades de novas estruturas de plausibilidades, de novos sentidos e conteúdos de sentido para explicar-se o mundo vivido.

Ao mesmo tempo, compreendemos que a teoria da reencarnação estabelecida por Kardec, carrega consigo forte conteúdo conservador, na medida em que leva a uma conduta na vida de aceitação do que está estabelecido, pois viver constitui-se num ato de resgate de vidas passadas, para que justamente possa haver a evolução, o progresso. A lógica que se expressa e que se salienta essencialmente no Livro dos Espíritos é a lógica da aceitação, que, conseqüentemente, se configura como uma proposta de aceitação conservadora do mundo, em nosso entendimento.

Sempre é importante o resgate de Weber, de sua teoria sociológica da religião, para compreendermos os próprios fenômenos religiosos da modernidade. Weber considera que não é de intelecto que necessita o religioso mas de conteúdos de sentido para se estar no mundo. A proposta de Kardec, mesmo sendo uma proposta religiosa de intelectuais, não foge a esta determinação weberiana, pelo contrário, a reafirma, na medida em que o Livro dos Espíritos é toda uma narrativa de constituição de sentido alicerçada numa ordem moral, estabelecendo uma conduta na vida, como nos diria Weber (2006).

Pudemos observar em nossas pesquisas e, a partir desta observação, concluir também que o Espiritismo kardecista mescla moderno em sua prática discursiva e tradicional em suas formas de estabelecer conduta na vida. Mas isso não lhe retira o seu caráter democrático, uma vez que se propõe ser universalista e também, de forma inegável democratiza o espaço da posse do sagrado. Ao mesmo tempo, podemos perceber, principalmente em sua teoria da reencarnação a presença de uma lógica instrumental, na medida em que em cada vida passada o indivíduo adquire dívidas que devem ser pagas numa nova vida, há, em nosso entendimento, toda uma concepção que

se estabelece em termos de uma contabilidade de Deus para com o homem, há toda uma relação de custo/benefício.

Compreendemos ser o Espiritismo kardecista uma ressignificação do tradicional e do moderno, sem que deixem de existir tensões entre essas duas forças, mas uma ressignificação, uma reescrita que vem atender às determinações e transformações de um mundo em que as contradições estavam a consolidar-se e agudizar-se. E podemos compreender ser o Espiritismo kardecista, por ter na teoria da reencarnação seu principal pressuposto em sua prática discursiva e na forma inédita que a interpreta em seu tempo, uma religião que se manifesta enquanto uma religião de salvação.

Para Weber (2006), a religião de salvação não estabelece fortes tensões com o mundo da vida, com as próprias contradições presentes no mundo concreto, no mundo da realidade objetiva, ao contrário das religiões de redenção, que negam o mundo vivido. Portanto, o Espiritismo kardecista caracteriza-se como uma religião de salvação, pois não leva a que indivíduos e grupos adquiram uma conduta na vida de oposição ao que está posto, mas sim de legitimação da própria realidade social e cultural vigente.

No decorrer da presente tese, notadamente com relação ao Espiritismo kardecista, pensamos em abordá-lo primeiramente não de forma diferenciada, porque não tínhamos percebido, em momentos iniciais de nossas pesquisas, ter a necessidade de abordarmos o Espiritismo kardecista no Brasil, em um capítulo em separado. Mas, no decorrer do processo de pesquisa e dos resgates que pudemos fazer do Espiritismo em seu surgimento no contexto da sociedade brasileira, percebemos que não poderia ser de outra forma, na medida em que o Espiritismo kardecista no Brasil perde muitos elementos do Espiritismo kardecista francês, notadamente em termos de sua proposta, enquanto uma religião alicerçada aos determinantes de seu tempo.

O contexto do surgimento do Espiritismo kardecista no Brasil, manifestou-se de forma diferenciada que nos levou a construir um capítulo específico para que pudéssemos deixar claras as diferenças e as especificidades do Espiritismo à brasileira. E pudemos perceber que a matriz religiosa brasileira, pelo sincretismo nela constante,

desenvolveu reconfigurações no Espiritismo francês. O capítulo IV – *Espiritismo kardecista no Brasil. Qual a diferença do kardecismo francês? É moderno, é tradicional?* Nos ensejou algumas percepções que consideramos essenciais para compreendermos as reconfigurações do Espiritismo kardecista em terras brasileiras. Cabe salientar que o Espiritismo kardecista, no contexto de nossa sociedade, considerando-se o Censo de 2000, é a terceira força religiosa em número de adeptos, fato que demarca sua importância enquanto universo de representações simbólico-religiosas.

O Espiritismo kardecista, no Brasil, apresenta-se difuso, pois a sua proposta inicial francesa de ser ciência, filosofia e religião, no contexto de nossa sociedade configura-se: ora como ciência, ora como filosofia, ora como religião, segundo Arribas (2010). Esse é um fato significativo a considerar-se o Espiritismo kardecista em nossa sociedade, na medida em que se pode constatar uma fragmentação de sua proposta original francesa. E, neste sentido, diante desta fragmentação, pode-se verificar a existência de grupos, pertencentes à elite dominante nacional que defendiam ora ciência, ora filosofia, ora religião. Tendo o grupo de Bezerra de Menezes, vencido a disputa e unificado o Espiritismo kardecista aos moldes marcadamente religiosos.

O Espiritismo kardecista no Brasil, incorporou fortemente pressupostos do catolicismo, religião transplantada da Europa. Isso é um dado significativo, pois os precursores do espiritismo em terras brasileiras vinham de famílias com fortes laços com o Catolicismo, tanto Telles de Menezes, como Bezerra de Menezes. Esse é e foi, no decorrer da pesquisa, um elemento significativo e preponderante, na medida em que a defesa não era, como o era na França, de rompimento com o Catolicismo, com o clericalismo, mas em terras brasileiras o que era defendido e preconizado era uma convivência pacífica com o Catolicismo, o que levava a ser o Espiritismo de Kardec no Brasil uma evolução do próprio Catolicismo.

Assim, o espiritismo kardecista não assume no Brasil, contornos próprios, uma vez que incorpora em sua narrativa elementos atinentes ao Catolicismo. Isso configura-se significativo, quando consideramos sua fundamental consequência, qual seja, o fato

de que, incorporando elementos do Catolicismo, incorpora em sua ação prática uma reprodução do agir católico diante dos segmentos subalternos da população. E mais ainda, esta forma de ação envolve também o estabelecimento de uma conseqüente outra forma de ação que se estabelece como legitimadora da ordem social vigente, através de uma conduta ideológico-religiosa que se coaduna com o conservadorismo e não com a transformação social e evolutiva do homem como queria o Codificador.

Outro elemento, encontra-se relacionado com a questão da incorporação da ciência em termos de uma prática narrativa espírita no contexto da sociedade brasileira. Não houve, no processo de legitimação do Espiritismo no Brasil, o colocar em prática o que podemos denominar de componente científico, o que lhe daria uma face mais moderna, mais atrelada aos pressupostos da modernidade, como o foi na França. Ora, esse fato lhe retira o respaldo acadêmico, que lhe propiciaria a legitimação enquanto ciência e religião. Não houve esse respaldo, pelo contrário, academicamente o Espiritismo kardecista, não era merecedor de crédito.

O que se pôde constatar é que, no contexto brasileiro, o Espiritismo kardecista apropriou-se da palavra ciência, para legitimar-se, mas o que se pode concluir é que seu enfoque é religioso. Insistimos nestas conclusões acerca da dimensão religiosa ser determinante no Espiritismo kardecista à brasileira. Ora, a matriz religiosa brasileira (Bittencourt Filho, 2003), é sincrética e, como tal, se constitui em termos de resolução de conflitos em termos essencialmente culturais. Neste sentido, cria-se aqui um jeito todo específico de se ser espírita (Arribas, 2010), onde não se enfraquecem no imaginário coletivo, os mitos, símbolos, ritos e magia, pelo contrário, eles expandem-se. Este fato se configura, como a grande marca do difuso Espiritismo à brasileira.

O Espiritismo kardecista à brasileira, para se legitimar enquanto religião, não se pôde abster de organizar-se e reorganizar-se de acordo com os determinantes do contexto e da estrutura social e cultural brasileira, da mesma forma que teve que incorporar elementos claros do imaginário coletivo, mas nesta sua reestruturação e ressignificação, torna-se como que estranho ao Espiritismo francês de Kardec, que é secular e racionalista.

Considerando-se o Espiritismo kardecista no contexto da sociedade brasileira, dentro dos aspectos das transformações sociais, pôde-se constatar, mesmo existindo a presença de Chico Xavier e sua influência cultural, que a proposta do Espiritismo kardecista, em sua prática discursiva, em sua narrativa é de uma religião de justificação da ordem social, política e econômica vigentes em nossa sociedade. Não há uma concepção de ruptura com o que está posto em termos das desigualdades e das contradições sociais, mas uma justificação desta mesma ordem, uma aceitação. Sendo assim, não se questiona a ordem vigente, mas se a pacifica e ressignifica, em termos de uma visão de mundo e de homem de plena adaptação ao estabelecido, pela ênfase que se encontra contida em sua narrativa, em sua prática discursiva da fé, esperança e caridade, força motriz de uma prática assistencialista. Ora, isso o vincula mais com o tradicional do que com o moderno.

Creemos que a matriz religiosa brasileira, no sincretismo que lhe é inerente, não permitiu ao Espiritismo kardecista em nossa sociedade, consolidar-se como uma religião com os pressupostos claros da modernidade e, numa forma de conclusão diferente, entendemos que devemos reproduzir aqui o que está no capítulo IV, da presente tese, as palavras lapidares de Aubrée e Lanplatine, quando afirmam que:

[...]No Brasil, não há o branco e o negro, mas o branco, o negro e o índio. Não há o humano e o divino, mas o humano, o divino e os intermediários que são os santos. Não há o passado e o presente, mas o passado, o presente e a famosa saudade, que é a permanência do passado no presente. Não há um sim absoluto nem um não definitivo, mas entre sim e o não, um muito frequentemente, mais ou menos. Não há a terra e o céu, mas a terra, o céu e o céu que desce à terra. Não há os mortos e os vivos, mas os mortos, os vivos e os espíritos dos mortos que reencarnam. Não há, enfim, a alma e o corpo, mas a alma, o corpo e o médium que tenta reuni-los[...](AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009, p:225-226) [Grifo nosso].

Que palavras bem ditas pelos autores referidos, para demonstrar que nossa cultura é uma cultura de mediação, determinadamente contrária à cultura dualista, presente no continente europeu. Foi e é num contexto de uma cultura da mediação que o Espiritismo kardecista buscou legitimar-se e busca desenvolver-se, por essa razão, não tem como não ressignificar-se, necessita desta ressignificação, que estabelece a mediação entre o moderno, o pré-moderno, o pós-moderno e o tradicional e assim se

mantém como a terceira força religiosa, no contexto de nosso campo religioso brasileiro, enquanto que na França enfrenta o seu declínio.

O capítulo V - *Neopentecostalismo entre o pós-moderno, o moderno e o pré-moderno?* que envolve uma abordagem mais pormenorizada do neopentecostalismo, notadamente com referência a Igreja Universal do Reino de Deus-IURD, pudemos constatar que a IURD se apresenta em sua prática discursiva e não discursiva como uma realidade religiosa que se encontra multifacetada, a qual possui, no contexto de uma sociedade, de elevado consumo de bens materiais e simbólicos sua própria função social, na medida em que a adesão a ela e a internalização de sua proposta religiosa originam mudanças comportamentais por parte de seus crentes.

Saliente-se que a referida denominação religiosa possui na emocionalidade e na potencialização da experiência máxima a sua fundamentação, através dos cultos e nos programas veiculados pelos meios de comunicação de massa. Essa potencialização da experiência máxima, do êxtase religioso, pode ser considerada como uma característica típica pós-moderna, como pudemos observar no segundo capítulo desta tese, onde trabalhamos com traços característicos típicos do moderno e do pós-moderno. Cabe considerar-se que ela nasce no contexto da modernidade e experencia seu pleno desenvolvimento e consolidação no contexto pós-moderno.

O neopentecostalismo é uma prática religiosa que se consolida na pós-modernidade, mas que, trabalhando em seu universo de representações simbólico-religiosas com a demonização e a prática do exorcismo, traz para dentro de sua prática discursiva e não discursiva elementos claros do pré-moderno, relacionados à magia, como forma de angariar a adesão à sua denominação. Ora, neste processo de intercalar pós-moderno e pré-moderno consolida-se a presença de uma religiosidade flutuante e essa mesma forma de religiosidade envolve também pensarmos em termos de uma religião fragmentada, que incorpora o que podemos denominar um mosaico de mensagens que consubstanciam a busca pelo crente e que, uma vez conquistados estabelecem-se narrativas que internalizadas levam a uma conduta de um fechar-se para outras formas de religiosidade, tomando-se inclusive uma conduta bélica para com

outras denominações religiosas. Daí, compreende-se também o seu caráter fundamentalista.

Outro aspecto significativo que nos permite trabalhar em termos conclusivos é o fato de que a prática discursiva da IURD, sua própria narrativa é significativamente negociadora, e também podemos dizer agressivamente negociadora, no sentido mesmo do “dê-me, dou-te”, de que nos falou Gomes (1994). Neste sentido, não há uma estrutura de linguagem de caráter linear, pois é sempre adaptativa e readaptativa às necessidades dos crentes. Esse aspecto também nos permite concluir pela não priorização da Bíblia no contexto dos cultos, pois esta é colocada em segundo plano e vale o que o pastor dela interpreta, constituindo-se numa prática discursiva abrangente, que mescla aspectos bíblicos e aspectos do senso comum, que são efetivamente fortalecidos quando temos uma relação de interdependência entre uma linguagem que se quer religiosa e uma concepção acrítica da realidade, até mesmo metafórica, a constituir o universo de representações simbólico-religiosas dos crentes da Universal.

Considerando-se Hervieu-Léger (2005), a leitura desta nos permitiu conceber o crente da Universal enquanto um peregrino em sua prática discursiva, pois percorre universos de representações simbólico-religiosas, como quem percorre “grutas” de conteúdo de sentido, reflexo das angústias advindas de um contexto incerto e sem referências e paradigmas claros, definidos, enquanto que a Igreja objetiva a busca ao convertido e constrói seu universo de representações simbólico-religiosas, sua narrativa que absorva e origine a própria conversão do peregrino.

Em nosso trabalho de pesquisa, pudemos constatar, então, que a Universal, nascendo num contexto pós-moderno, desenvolve, em sua prática discursiva e não discursiva, elementos do pré-moderno, do moderno e mesmo do pós-moderno, rearticula-os e os incorpora a partir de suas necessidades e da necessidade de seus crentes. Novamente devemos citar a matriz religiosa brasileira que por reiteradas vezes, mencionamos ser sincrética. Isso origina a constituição de mosaicos religiosos discursivos, que podemos dizer, caracterizam o campo religioso brasileiro na contemporaneidade e, por termos uma cultura da mediação, não ficam claros os

espíritos de época no contexto do religioso. Esse fato ocorre com o Espiritismo kardecista, bem como ocorre com o neopentecostalismo. Compreendemos que as religiosidades em termos de Brasil, e Brasil contemporâneo, pelas determinações de uma religiosidade sincrética e do imaginário coletivo que resgata elementos mágicos, míticos e ritualísticos não permitem a clarificação dos espíritos de época e de tempo que podem estar contidos nos universos simbólicos de representações religiosas, há sempre a mistura necessária à constituição de um mosaico explicativo, de um mosaico discursivo que leve à construção, por parte de indivíduos e grupos, de uma estrutura de plausibilidade a constituir o campo religioso brasileiro e concebemos esse aspecto, como traço estrutural marcante de nossa religiosidade e também expressão de religiosidade.

De certa forma, parece que, no contexto das mensagens religiosas, seja no Espiritismo kardecista, seja no neopentecostalismo representado pela Universal, tendemos a unificar o diverso, a unificar o dicotômico e a criar toda uma forma de expressar nossa religiosidade, nossa relação com o Divino. Isso é nosso, eminentemente nosso e, talvez seja por isso que em nossa cultura ousamos dizer: Deus é brasileiro.

Certamente, pensamos em continuar as pesquisas e estudos no âmbito da Sociologia da Religião, com novas perspectivas, com novos aprofundamentos, mas ficou em nós o que humildemente consideramos nossa descoberta, que evidentemente vai criar suas raízes a partir do que aqui se constituiu enquanto pesquisa e reflexão acerca do religioso e das formas de religiosidade brasileira, como se descobríssemos a nossa diferença intrínseca, **a nossa marca**, no campo das religiosidades e expressões destas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIBAS, Célia da Graça. (2010). **Afinal, o espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira.** São Paulo, Editora Alameda.

ANTONIAZZI, Alberto (1994). **A Igreja Católica face a expansão do pentecostalismo (Pra começo de conversa).** In Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 17-23.

ASSMANN, Hugo e MATE, Reyes. (1979). **Sobre La Religion. Karl Marx-Friedrich Engels.** Salamanca: Ediciones Sígueme.

AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François. (2009). **A Mesa, o Livro e os Espíritos. Gênese, Evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil.** Maceió, Alagoas. Ed. UFAL.

BAUMAN, Zygmunt. (1999). **Modernidade e Ambivalência.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**(1998). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores.

_____. **Modernidade Líquida** (2001). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores.

BERGER, Peter.(1985). **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo. Edições Paulinas.

_____. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido. A orientação do homem moderno.** (2004). Petrópolis. Vozes.

BITTENCOURT FILHO, José. **Remédio Amargo.** In Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 24-32,1994.

_____.(2004)**Matriz Religiosa Brasileira.** Petrópolis. Vozes.

BOBSIN, Oneide.(1984) **Produção Religiosa e Significação Social do Pentecostalismo a partir de sua prática e representação.** PUC, 1984. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BONFATTI, Paulo(200).**A expressão Popular do Sagrado: Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus.** São Paulo: Edições Paulinas.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de.(1961) **Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica.** São Paulo, Editora Pioneira.

CAMPOS, Leonildo Silveira(1999). **Teatro, Templo e Mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.** 2a. Ed. São Paulo: Vozes.

_____.**As Hóstias de Edir Contém mais Deus.** In Revista Reelight, v.3, n. 2, p. 6,1996.

- COMTE, Auguste (1983). **Os Pensadores**. São Paulo. Abril Cultural Editora.
- CANGUILHEM, George. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.
- CORTEN, André(1996). **Os Pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes.
- DALGALARRONDO, Paulo. (2008). **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre, Artmed.
- DaMATTA, Roberto, **Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: 4ª Edição, Zahar Editores, 1983.
- DENIS, Léon (2004). **Cristianismo e Espiritismo**. Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira.
- DOYLE, Arthur Conan (2004). **História do Espiritismo**. São Paulo. Editora Pensamento.
- DROOGERS, André(1987). A Religiosidade Mínima Brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: 14/2, ISER/CER.
- DURKHEIM, Emile. (1989). **As Formas Elementares da vida religiosa**. São Paulo. Edições Paulinas.
- ELIAS, Norbert(1994). **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- ESPERÂNDIO, Mary R.G.(2007). **Para entender pós-modernidade**. São Leopoldo, Sinodal.
- FEDERAÇÃO ESPIRITA BRASILEIRA-FEB (2009). **Bezerra de Menezes. Ontem e Hoje**. Rio de Janeiro. Editora da FEB.
- FILIPE, Rafael Gomes (2006), in **Sociologia das Religiões – Apresentação**. Lisboa. Relogio D'Água Editores.
- FRESTON, Paul(1994). **Breve História do Pentecostalismo Brasileiro**. In Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 67-157.
- GADEA, Carlos A. (2007). **Paisagens da Pós-Modernidade. Cultura, Política e Sociabilidade na América Latina**. Itajaí. Univali Editora.
- GOMES, Wilson(1994). **Nem Anjos Nem Demônios**. In Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p.225-269.
- HERVIEU-LÉGER, Daièle & WILLAIME, Jean-Paul. (2009). **Sociologia e Religião**. São Paulo: Editora Idéias e Letras.

HERVIEU-LÉGER, Danièle.(2005). **O peregrino e o convertido. A religião em Movimento.** Lisboa. Gradiva Publicações Ltda.

HOUTART, François.(1994). **Sociologia da Religião.** São Paulo: Editora Ática

_____ (1982) **Religião e Modo de Produção Pré – Capitalista.** São Paulo. Paulinas

JAMESON, Fredric. (2005).**Modernidade Singular.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

KARDEC, Allan.(2001) **Obras Póstumas.** São Paulo. Instituto de Difusão Espírita.

_____ (2008). **O Livro dos Espíritos.** Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira.

_____ (2010).**O Evangelho Segundo o Espiritismo.** Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira.

_____ (1972). **O Evangelho Segundo o Espiritismo.** São Paulo. Editora Federação Espírita Brasileira.

LEWGOY, Bernardo(2002). **Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS.** In: Debates do Ner. Porto Alegre, ano 2, n.2, p:1-3-106.

_____ (2008). **A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial.** In: *Religião e Sociedade*, volume 28, número 1. Rio de Janeiro, Julho de 2008.

_____ (2004).**Chico Xavier: O grande mediador.** Chico Xavier e a Cultura Brasileira. São Paulo: Edusc.

_____ (2006). Representações de ciência e religião no Espiritismo Kardecista-Antigas e novas configurações. **In: Civitas-Revista de Ciências Sociais.** Julho-Dezembro. Volume 6, número 2. PUC. Porto Alegre: p: 151-167.

LYOTARD, Jean-François(2010). **A condição pós-moderna.** São Paulo. Editora José Olympio.

MAFFESOLI, Michel. **Notas sobre a pós-modernidade. O lugar faz o elo** (2004). Rio de Janeiro. Atlântica Editora.

MARIZ, Cecília Loreto. (2007). A Sociologia da Religião de Max Weber. **In. Sociologia da Religião.** Petrópolis: Vozes.

MARTELLI, S. (1995).**A religião na sociedade pós-moderna.** São Paulo. Edições Paulinas.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (2007). **A Ideologia Alemã.** São Paulo. Martins Fontes Editora.

_____ (1982) **A Questão Judaica.** São Paulo: Moraes.

NERY, M.C.R. Dissertação de mestrado. **A Teodicéia da IURD, a mudança das representações e padrões comportamentais de seus crentes e/ou adeptos.** Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS: 2001.

NERY, Maria Clara Ramos. **Demonização – A Intolerância Reavivada no Campo Religioso Nacional.** In Debates do Ner, n. 01, UFRGS, 1997.

OLIVA, Margarida (1997). **O Diabo no Reino de Deus. Por que proliferam as seitas?** São Paulo: Musa Editora.

ORO, Ari Pedro. **O Discurso dos Pregadores Eletrônicos.** In Cadernos de Antropologia, n. 2, UFRGS, Porto Alegre: 1991.

_____. **Podem Passar a Sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro.** In Cadernos de Antropologia, n. 9, UFRGS, Porto Alegre: 1996.

_____. **Avanço Pentecostal e Reação Católica.** Petrópolis: Vozes, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo(1996). **A Realidade Social das Religiões no Brasil.** São Paulo: Hucitec.

PORTELLA, Rodrigo(2008). **Expressões do sagrado.** São Paulo. Editora Santuário.

RUBARO, Denise R. & MOROZ, Melania. (2007). Alterações na sociedade, efervescência nas idéias: a França do século XVIII. In: **Para compreender a ciência. Uma perspectiva histórica.** Rio de Janeiro. Editora Garamond.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Emile Durkheim. In: **Sociologia da Religião. Enfoques Teóricos.** (2007). Petrópolis. Editora Vozes.

SANTOS, Jair. F. dos (2008). **O que é pós-moderno.** São Paulo. Editora Brasiliense.

SEMERARO, Giovanni.(2011). **O Pensamento Moderno.** São Paulo/Aparecida. Ed. Idéias & Letras (Coleção Saber-Fazer Filosofia, 2).

TEIXEIRA, Faustino (Org)(2007). **Sociologia da Religião.** Petrópolis: Vozes.

VATTIMO, Gianni.(2007). **O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.** São Paulo. Martins Fontes.

WEBER, Max. (2006). **Sociologia das Religiões.** Lisboa: Editora Relógio D'Água.

_____.(1992).**Economia y Sociedad.** México: Fondo de Cultura Econômica.

_____.(2009).**Conceitos Sociológicos Fundamentais.**Lisboa. Edições 70.

