



## SERVIÇOS RELIGIOSOS EM SOCIEDADES DE CONSUMO: ORGANIZAÇÃO CATÓLICA, COMPETIÇÃO E FORMAÇÃO DE QUADROS.

Moacir Carvalho Oliveira<sup>1</sup>

**Resumo:** Entendendo-se as religiões enquanto espaços sociodinâmicos, especializados e dedicados à produção e imposição de bens simbólicos de um tipo especial - aqui denominados *bens espirituais* - oferecidos em um ambiente competitivo, discutir-se-ão possíveis relações de homologia entre esse tipo de organização em particular, distribuição de riqueza e saberes entre seus agentes, e seus esquemas cosmológicos e doutrinários. A organização e formação dos quadros católicos nos ajudaria a entender a especificidade do campo religioso a partir dos finais do século XIX, considerando-se uma cadeia particular de eventos? Ou seja, o que teria significado para a posição católica a radicalização de um modelo pós-romanizado e afeito à dicotomia teológico-doutrinária corpo/alma, fundada num quadro de especialistas desejosos e predispostos a abdicar do trabalho manual enquanto modo de sobrevivência?

**Palavras Chave:** bens simbólicos, competição, homologia, organização

No desenvolvimento dessa fala, buscarei indicar rapidamente para algumas relações entre o catolicismo brasileiro e os movimentos religiosos de origem protestante, predominantemente os pentecostais, priorizando a intersecção entre a vida material desses grupos e sua orientação prático-discursiva. Provavelmente não seria exagerado afirmar que o debate sobre religiosidades no Brasil tenha se iniciado como um debate sobre o catolicismo. Ao mesmo tempo, penso que mesmo hoje, não se possa, pelo ao menos, deixar de mencionar e ter em mente o catolicismo brasileiro ao se buscar entender determinados fenômenos religiosos. Assim, pensando-se uma possibilidade empírico-analítica a ser futuramente explorada no doutorado e que venha dar conta de uma longa periodização, no que respeita aos estudos sociológicos, buscarei aventurarme ensaisticamente visando fornecer sugestões de caráter basicamente metodológico. Trata-se de reconhecer as formas de organização e a formação dos quadros religiosos como fator intrínseco ao próprio modelo cosmológico, mas também, como tendo conseqüências importantes para a relação entre prática especializada e clientela leiga e, portanto, também trazendo conseqüências para a competição intergrupos.

---

<sup>1</sup> Moacir Carvalho Oliveira é mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e, atualmente, leciona em algumas faculdades de Salvador. E\_MAIL: moacir.carvalho@gmail.com.

Certamente, como se sabe, a formação de quadros ociosos católicos teria sido a condição de consolidação do catolicismo em várias épocas e lugares, ainda que por caminhos diversos. Todavia, pretendo apontar para o fato de que, pelo paradoxo das conseqüências, essa especificidade teria aprisionado o catolicismo brasileiro a partir do início do século XX num esquema que gradualmente daria sinais de fragilidade ou mesmo crise. Tal crise eclodiria, entre outras coisas, por dois motivos básicos, não obstante todo o poder que o catolicismo continuou e continua a exhibir no contexto religioso nacional: por um lado, com a romanização ocorrida no final do século, se fechava definitivamente a carreira religiosa para aqueles agentes religiosamente motivados, mas que também estavam interessados na vida conjugal e no enriquecimento privado, e em todas as compensações advindas desse tipo de intimidade cotidiana. E, se não se fechava, pelo menos tornava essa opção relativamente ilegítima. Por outro lado, os agentes assim formados, tornavam-se cada vez mais desequipados emocional e cognitivamente para lidar com as questões relativas ao cotidiano da maior parte dos seus clientes: a luta por sobreviver e até melhorar os padrões de vida material, as incertezas e dinâmicas do cotidiano, do trabalho – principalmente o manual -, da vida erótica, das práticas de consumo etc. Ou seja, os agentes especializados e formados dentro de determinados padrões um tanto ascéticos de moralidade estariam apenas fragilmente capacitados para compreender e, portanto, oferecer um serviço espiritual mais atrativo, detentor de maior legitimidade e, portanto, eficácia diante de uma série de agentes consumidores desses serviços. As distâncias de posição entre agentes especializados e leigos aqui, ao mesmo tempo em que protegiam a instituição igreja, a fragilizava, pois que tal distância entre posições pareceu implicar numa distância simbólica, de disposições e comunicabilidade. Ao que parece, a partir de então teriam começado a se desfazer algumas das possibilidades de sintonia e reciprocidade já naturalizadas, as quais se mantinham através de padrões de interdependências mútuas bastante singulares, com a emersão inclusive de outras estratégias distintivas que vinham lentamente se fixando entre os estratos populares, e que logo deslocariam inclusive, os padres das localidades menos urbanizadas do território brasileiro, ao ponto de demandarem do catolicismo uma modificação rápida e mesmo de orientação contraditória com seus padrões de religiosidade mais tradicionais. Todavia, não se pode esquecer que na luta por sobreviver, ainda que tenha demonstrado em determinado momento certa flexibilidade, principalmente na segunda metade do século XX quando outras alternativas religiosas instalavam-se mais abertamente no campo, esse

catolicismo renovado não deixava de apelar para o poder de seus signos e mitologias mais duramente testadas na história e resistentes ao desgaste do tempo.

Para se entender as linhas mais gerais dessa direção contraditória em suas conseqüências e que foi tomada pelo catolicismo brasileiro, bem como ela teria contribuído pra esse deslocamento da Igreja Nacional da posição que ela ocupava, precisa-se indicar e descrever, resumidamente, 3 acontecimentos, tanto de ordem religiosa, como secular. São eles: **i) a romanização do catolicismo no fim do século XIX; ii) o fim do padroado; iii) e o fim da escravidão.** Evidentemente que eles não seriam os únicos fatores a participar, questões como: a expansão demográfica em direção das cidades, a entrada no país de imigrantes europeus, japoneses e até americanos, inclusive muitos deles protestantes, a formação da república e a ascensão de novas elites letradas seculares nas estruturas oficiais de poder, a idéia de uma educação popular independente das ordens religiosas, a legitimação de um tipo de crítica social apoiada nos parâmetros das ciências naturais e no direito etc. Todas elas podem certamente ser compreendidas como fundamentais. Todavia, me arrisco apenas a entender, em forma ideal-típica, àqueles três primeiros fatores não só como indispensáveis para dar conta do fenômeno em questão, como acredito se tratar de processos mutuamente causais, sob o ponto de vista da formação singular do tipo de agente religioso e de instituição que viria a se tornar o catolicismo de então. Da mesma forma, certamente que uma série de outros fatores podem vir a ser produtivamente correlacionados, para os propósitos dessa apresentação, àqueles três fatores básicos.

**i) A ROMANIZAÇÃO:** Trata-se, como se sabe, da aproximação do catolicismo brasileiro com Roma e o papado, ocorrida no final do século XIX durante o Segundo Império e que foi caracterizada, resumidamente, por uma busca por maior rigor doutrinário, formação teológica mais rigorosa para os especialistas, moralização e burocratização dos quadros católicos como um todo, reprovação aos clérigos que buscassem aumento das rendas por meios próprios e privados, condenação ao casamento de clérigos e expulsão dos desobedientes, condenação mais rígida da magia, bruxaria, bem como de toda prática considerada herética, principalmente se ela ocorresse no interior dos quadros de especialistas. Trata-se de uma reação poder-se-ia dizer um tanto violenta, que contrariava uma longa tradição de adaptabilidade e bricolagens familiares ao clero brasileiro, e mesmo de certa forma o português, principalmente no campo. Uma dupla conseqüência direta desse processo já pode ser apontada: por um lado, ocorre de fato um fortalecimento desse catolicismo. Protegido

contra as tendências centrífugas, ele constituirá uma imagem e consciência de unidade e coesão na fé, no dogma e na prática. Isso será um fator importantíssimo, principalmente em se tratando de uma religião que continuaria a pensar-se enquanto Igreja Nacional. Esse modo de se pensar fornecia um importantíssimo princípio diretor à organização. Permitia à instituição agir de modo aparentemente sem contradições e organicamente, fixando-se as aspirações simbólico-materiais de seus membros dentro de um quadro e direção estrategicamente centralista, e rigidamente hierarquizado. Também, isso provavelmente fornecia aos consumidores religiosos uma visão bastante harmoniosa e estável de mundo, só possível num regime de monopólio exclusivista sobre a oferta de bens espirituais. De fato, aqui podemos falar da Igreja de Pedro, Igreja como uma rocha fundamental.

Por outro lado, ocorreria aqui uma fragilização relativa. Ao optar por esse rigorismo, como já foi indicado, a instituição perderia parte de sua capacidade em lidar com os fenômenos cotidianos mais fundamentais. Ao distanciar-se do “mundo”, acabou-se também por se fechar, ou pelo menos estreitar as portas para a atividade daqueles agentes que, predispostos e capacitados a ocupar uma posição de liderança religiosa, também esperavam experienciar uma trajetória mais inserida no mundo e, portanto, talvez estivessem mais aptos que os ascetas a se comunicarem e serem reconhecidos por sua comunidade. A romanização, ao apertar os critérios de entrada e permanência de seus quadros, irá se filiar mais e mais a um perfil de especialista menos flexível e mais letrado; menos habilitado e disposto a negociar sua posição em comunidades habituadas e empenhadas em moldes interativos fundamentalmente orais e sincréticos em sua forma. Empurrados para longe da vida erótica, aprendendo a desconfiar das práticas lúdicas e artísticas, voltando-se para o grego, latim e a palavra escrita, condenando mais duramente a magia, enfim, constituindo através de sua educação purista uma visão mais prolongada do pecado, em que determinadas fronteiras pareciam se definir como absolutas e inegociáveis, o catolicismo fechou-se “dentro”, ao se fechar aos “de fora”. Nesse sentido, para aqueles membros mais afeitos às atividades manuais e a um exercício prático de suas competências, haveriam poucas possibilidades de sucesso, principalmente quando se pensa na orientação mais rigorosa do modelo católico então emergente, herdeiro de uma longa tradição que se poderia remontar pelo ao menos a Santo Agostinho que, ao separar atividade intelectual de atividade manual, interpretava a atividade manual e tudo que fosse ligado mais imediatamente ao corpo físico como ocupando uma posição inferior em sua taxonomia sagrada. Como já foi

dito, não foi graças ao pecado original que desgraçaram-se, com Adão e Eva, homem e humanidade? “Terás que viver do suor do teu próprio trabalho!” Ou seja, poderia Deus, em sua ubíqua onisciência, ter imaginado punição mais severa?

**ii) O FIM DO PADROADO:** Como se sabe, o padroado foi aquela instituição religiosa através da qual igreja católica quando ligada a um estado em particular passava a ser mantida materialmente por esse estado. No caso brasileiro, a contrapartida desse apoio estatal residia no direito do estado de nomear ou vetar indicações para os cargos eclesiásticos. Na prática, esse regime também implicava numa constante troca de intervenções – em ambas as direções – entre o temporal e o espiritual. Ou seja, a religião aqui era vista como religião de estado. Também, não se pode esquecer que não só o estado demandava do clero determinadas posições, muitas das quais estavam em contradição com as orientações da Sé romana, como também, os clérigos agiam de dentro do estado, ocupando cargos administrativos, dirigindo a educação, e ocupando posições políticas. E, embora tal circunstância tenha parecido produzir eficácia durante todo o período colonial, ela não mais pôde sustentar-se ao fim do século XIX. Nesse momento, a aliança entre igreja e estado - tendo-se em vista principalmente a emersão definitiva de uma elite laica e letrada no poder político nacional - começava a ser posta em questão. Não obstante, ainda que no final das contas a igreja tenha mantido muito de sua força, ela sofreu alguns golpes e precisou tomar determinadas posições. Nesse sentido, a continuidade e interdependência causal entre fim do padroado e romanização é marcante. Pois o catolicismo, que tinha funcionado como sendo extensão do estado e agente legitimador de sua expansão, ou melhor, como continuidade e expressão de um tipo de racionalidade do estado português, o qual não concebia como absolutamente distintos os domínios político e religioso, passava a se friccionar no contato com esse mesmo estado, por conta de pressões que estavam além da capacidade de controle de qualquer dos agentes em questão, individualmente.

Mas o fim do padroado colocava uma questão para o catolicismo: ele significava também a liberdade religiosa diante da interferência política, autonomia essa desejada por muitas das lideranças católicas no Brasil e, sobretudo, pela Sé romana. Todavia, como manter a liberdade religiosa e ainda receber o apoio material estatal? Levada as últimas conseqüências, essa luta por liberdade implicava na perda de proteção material. E assim, como então continuar a sobreviver materialmente e ainda ostentar uma imagem de si mesmos como sendo os guardiões do mundo imaterial, se parecia agora necessário mais do que nunca se recorrer a outras fontes de rendas, posição essa que contrastava

com a orientação mais purista de Roma? Ou seja, por uma conjunção específica e praticamente incontornável de fatores, o clero católico se via pressionado numa circunstância bastante tensa.

**iii) O FIM DA ESCRAVIDÃO:** Para terminar, o fim da escravidão poria as coisas num terreno bastante complexo. A suposição da divisão entre trabalho manual e intelectual-espiritual se coadunava perfeitamente com a ordem econômica escravocrata. Praticamente, pode-se dizer que aqui também se encontra uma situação de mútua causalidade. E, justamente, parece que em ambas as direções os fenômenos em questão se justificavam mutuamente. Ora, com o fim da escravidão, quem realizaria o trabalho duro de manter e construir a estrutura material da igreja e a vida do clero, também senhor de escravos? Mais uma vez, as conseqüências da romanização, fim do padroado e da escravidão se entrelaçam e reforçam, ao mesmo tempo em que entram em choque, sobretudo quando se pensa a direção mais centralista, do ponto de vista moral, teológico e material que se pretendia ao final do século XIX. Certamente, essa direção nunca foi um padrão de atuação institucional do catolicismo brasileiro durante os séculos, por outro lado, é certo que em muitos momentos o catolicismo veio a ter essa direção.

Mais uma vez, tal situação só se explica quando lembramos que, não só a igreja católica estabeleceu-se como organismo de estado, religião oficial de Portugal, como também atuou basicamente na atividade assimilativa e pedagógica entre os indígenas e escravos africanos. Essa foi a base do longo processo de interpenetrações que se chamou sincretismo. Ou seja, à exceção dos cristãos novos originários da península, supunha-se uma tarefa cristianizadora entre povos para os quais a maior causa do pecado seria a ignorância. Assim pensou o clero e assim, sem o perceber, logo estaria também “manchado de barbárie”. Ou seja, em todo caso não se poderia falar aqui num campo religioso aberto e competitivo, em que a noção de liberdade religiosa fizesse algum sentido no Brasil. E, nesse caso, a “magia” da colônia, inclusive de fato intensamente utilizada pelo próprio clero, era tratada como resultante da ignorância à respeito da verdadeira religião, e não como um ato realmente consciente. O demônio, portanto, agiria em silêncio entre nós.

Na verdade, talvez se possa dizer que a história do catolicismo, principalmente nos últimos 500 anos e inclusive no Brasil, tenha sido um pouco uma história de idas e vindas entre a imposição de uma ordem de mundo total e exclusiva, e um maior afrouxamento e disposição para a negociação – oficial ou não – diante de seus

adversários e ameaças<sup>2</sup>. A contra-reforma, os concílios – sobretudo o de Trento -, encíclicas e bulas papais, a inquisição, as deliberações no sentido de apoio a determinadas correntes ou movimentos como a dos franciscanos que, como se sabe, viviam e valorizavam uma vida de pobreza, explicitamente em contraste com o padrão de uma “aristocracia” eclesiástica, o pouco ou nenhum controle, por exemplo, realizado em relação aos padres brasileiros no século XIX – antes da época do segundo império -, contrastarão com a direção formalista, burocratizadora e moralizante<sup>3</sup> tomada após a romanização que se dará, só no final do século no Brasil. E à exceção de alguns episódios circunscritos, o Brasil havia passado todo o período colonial, até o século XIX, quase que absolutamente incólume diante dos conflitos religiosos europeus pós-reforma. Nesse quesito, a igreja tinha contado na maioria das vezes com a proteção militar e legal do estado, dificultando ou impedindo a entrada no Brasil de qualquer outra forma de culto ou denominação. Uma vez que se tratava de manter o exclusivismo indispensável à economia colonial, unidade religiosa e razão de estado constituíam relações de reforço e interdependência mútua. Junto a isso, a distância geográfica da Europa garantia à colônia uma barreira natural ao contágio religioso, que só poderia ocorrer em forma de ocupação organizada e militar, como a que ocorrerá em Pernambuco pelos Holandeses no século XVII.

Com o fim do regime colonial, essa circunstância irá se alterar na segunda metade do século XX. Não só o Brasil, agora império, irá se abrir à entrada de imigrantes, inclusive germânicos e anglo-saxões, como toda estrutura econômica,

---

<sup>2</sup> E, curiosamente, a caça as bruxas não será uma característica medieval, mas, ao contrário, obra fundamentalmente dos séculos XV, XVI e XVII. “No final do século XV, pregadores e clérigos saturavam seus sermões com um vocabulário diabólico [...] Foi, portanto, no início da *Época Moderna, e não na Idade Média*, (grifo nosso) que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do ocidente. O apogeu da ciência demonológica situou-se por volta de 1600.” (SOUZA, 2002, p. 138)

<sup>3</sup> “Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que ‘condenados’ ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos, ausência de visitas pastorais recomendadas por Trento – que, aliás, só teria sido aplicado no Brasil no século XIX -, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, representando a única legislação eclesiástica do primeiro período colonial. Mais ainda: a Monarquia - poder temporal -, imiscuindo-se nos negócios do espírito através do Padroado, pautava a evangelização antes por razões de Estado do que pelas da Alma: daí uma igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial.” (SOUZA, 2002, p. 87) Nesse aspecto, a reforma – reforma ocorrida no interior do catolicismo no século XIX - que, de certa forma, pretendia definir-se através de uma autonomização e especificação de suas atribuições espirituais diante do poder temporal, enfrentaria um tenso embate com o Estado: “Cresce no segundo império entre os nossos bispos um sentimento de comunhão e solidariedade à proporção que eles vão se vinculando mais profundamente com a sé romana. É bem verdade que o padroado régio em vigor continua sendo um fator de vinculação dos bispos brasileiros em torno da corte imperial. Daí, a tensão existente entre esses dois centros de influência: Roma e a corte [...] O desejo de reforma, atingindo principalmente os religiosos e a ‘classe’ sacerdotal, era uma ânsia comum da Igreja e do Governo. Mas justamente a diversa conceituação de ‘reforma’ iria levar Governo e hierarquia eclesiástica à intensificação de um conflito que se manifestava em várias áreas de atrito.” (FRAGOSO, 1992, p. 184)

política e social em que se fundava se modificará. Logo, tudo começa a mudar quando a Igreja, agora cada vez mais uma igreja, tinha que disputar mais cruamente com outros pretendentes – não só religiosos -, o direito à produção e inculcação de uma ordem de mundo considerada legítima. Ou seja, o catolicismo durante o século XX passaria a disputar com outros cada vez mais numerosos agentes relativamente organizados, o privilégio sobre a produção dos sentidos de mundo, vendo-se também cada vez mais ameaçado e questionado em suas pretensões de controle sobre o *temporal*.

De fato, em condições tradicionais de mercado e culto, sobretudo quando católicos nas grandes cidades do Brasil ou protestantes em outras partes do mundo possuíam pretensões à exclusividade, qualquer reação ou sinal de inconformismo ou não adequação, corria o risco de ser tratado como desvio ou heresia<sup>4</sup>, uma vez que se sentia possuir os meios legítimos para esse tipo de reação; na melhor das hipóteses, de subversão. E na construção e retransmissão das memórias, a presença destes desviantes e heréticos pode passar inclusive a ser um fator fundamental como demarcador proibitivo<sup>5</sup> e contaminado, deformado ou demoníaco, sujo, decaído ou proscrito<sup>6</sup>, uma vez que o compromisso entre as instituições especializadas e o que poderíamos chamar de uma determinada clientela, pressupunha logicamente, mas, sobretudo, moralmente e emocionalmente tal crença e entendimento de mundo. Ou seja, a produção da crença nos cânones dependia ainda de forma mais radical da referência e estipulação de determinados excluídos, mas não quaisquer excluídos. Todavia, na formação religiosa brasileira ao que parece, o catolicismo precisou negociar sua presença de forma bem mais dinâmica e situada diante das práticas ameríndias e afrobrasileiras. Ou seja, parece que a forma predominante de se lidar com essas diferenças teria sido a assimilação ao invés da exclusão e, portanto, uma assimilação possível teria que admitir determinada maleabilidade, mesmo que relativa em alguns momentos. Acredito que tal

---

<sup>4</sup> Ortiz aponta em seu trabalho “A morte branca do feiticeiro negro”, como esse foi o primeiro tipo de reação católica diante do crescimento na década de 50 de outras denominações, no caso, principalmente a Umbanda.

<sup>5</sup> Nos diz Freud: “O Demônio seria a melhor saída como desculpa para Deus; Dessa maneira, ele estaria desempenhando o mesmo papel, como *agente de descarga* (grifo nosso) econômica, que o judeu desempenha no mundo do ideal ariano.” (FREUD, 1997, p. 79) Assim, por exemplo, sobre o período de colonização do território brasileiro, argumenta Laura de Mello e Souza: “Entre um e outro pólo, a colônia se confirmava na sua *função purgadora* (grifo nosso): Purgatório onde se purgavam penas e mazelas inerentes às tensões sociais, e onde, divinizando-se o universo produtivo, se procurava ganhar a salvação.” (SOUZA, 2002, p. 150)

<sup>6</sup> “Proibir determinadas espécies não é mais que um meio entre outros de *afirmá-las como significativas*, e a *regra prática aparece assim como um operador a serviço do sentido*, (grifo nosso) dentro de uma lógica que, sendo qualitativa, pode trabalhar com o auxílio tanto de comportamentos quanto de imagens.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 119)

maleabilidade possa ser encontrada na maneira como o catolicismo costumou lidar com os procedimentos de consagração no Brasil.

Uma característica que sempre chama atenção quando se busca descrever a “simbologia” e o ritualismo católico parece ser justamente a sua rica variedade de símbolos e imagens, bem como a sua interessante apresentação material através de uma série de objetos consagrados. Muito cedo essa religião estabeleceu a especificidade de seu modelo religioso numa dependência e referência constante ao “uso” de tais imagens. E é bem conhecido o quanto o catolicismo na colônia utilizou-se repetidamente de tais procedimentos como procedimentos eficazes de comunicação e troca.

Os objetos e procedimentos em suas correlações uns com os outros enunciam hierarquias de valores, modos de percepção, ao mesmo tempo em que funcionam como marcos orientadores, constitutivos primários e recorrentes das retenções realizadas em vida, colocando os seres humanos em comunicação entre si. Assim, participam e validam esquemas classificatórios, constroem memórias despejam vitalidade, não sedimentos. Ou seja, deve-se atentar para o fato de que, provavelmente, tais memórias não se realizam e acessam como num recurso a arquivos ou pastas fixas, isoladas e inertes. Ao contrário, as relações entre apreensão e recuperação das memórias, talvez sejam melhor compreendidas como um processo nunca acabado, nunca totalmente resolvido. Nele, jogam peso fundamental as oportunidades e demandas por tais resgates, passíveis de ocorrerem durante as várias interações posteriores pelas quais um indivíduo irá ou poderá passar em vida. E, de fato, adquirir uma memória, nesse sentido, é muito mais que acrescentar um novo arquivo à pasta. É algo que se dirige ao corpo e nele é capaz de acionar um modo de expressão cujo poder de enunciação residiria essencialmente na cumplicidade e reconhecimento do outro, seja em seu empenho de reprovação, seja em sua tolerância, seja pelo apoio ou acolhimento. A cumplicidade diria respeito não ao julgamento do ato em si mesmo, mas na reciprocidade implicada na resposta, no jogo da dádiva e contra-dádiva.

No meu entender, entre outras coisas, quando se fala de uma simbologia católica, portanto, se está referindo basicamente a uma série de atos, procedimentos, proibições, orações e objetos que foram submetidos de alguma forma a um efeito de consagração mais ou menos explícito e delimitado e que, portanto, atuariam poderosamente num circuito de aprendizados e competências entre as pessoas. Neste caso, o processo se identifica com a posição relativa que determinada imagem, palavra, objeto, expressão, preceito irá adquirir e ocupar no interior da cosmologia e,

fundamentalmente, da prática ritual – onde seriam essenciais a competência e observância de determinadas prescrições, impedimentos e sanções diante das manipulações e atos consagrados pela tradição. Trata-se então do poder de nomear e instituir que apenas, a princípio<sup>7</sup>, somente os agentes especializados e reconhecidos pela instituição possuiriam. Esses procedimentos, como se sabe, nunca exigiram de sua clientela, que dominasse a escrita, ou compreendesse os mecanismos de acesso ao sagrado, ao contrário, pressupunham justamente um desconhecimento quanto a origens e princípios por parte dessa clientela. Diferentemente, o protestantismo, como se sabe, em sua forma inicial geral buscou, ao contrário, afastar toda e qualquer forma de observação ritual, bem como qualquer referência a objetos materiais que se intrometessem mediatamente entre os homens e Deus<sup>8</sup>.

Assim, seria interessante perceber que as representações e práticas oficiais do catolicismo adquiriram força em toda a sua tarefa de inserção na colônia - principalmente no que tange ao reconhecimento por parte de uma clientela - não apenas por sua coerência lógica interior, sua riqueza e refinamentos, mas, basicamente, pela capacidade em organizar a vida, delimitar e fornecer sentidos coerentes que se exerçam no interior das práticas e dos interesses de agentes reais. Muito mais as conseqüências e apropriações quase nunca previstas, e muitas vezes indesejadas, em relação às quais padres, bispos, monges, freiras e beatos tiveram que fornecer dia a dia uma resposta: seja ela a tolerância; a repressão ou a punição; a benevolência, o escrutínio e observância; a fuga ou o estímulo, enfim. O símbolo não estaria solto no ar, mas entranhado enquanto aprendido e vivido. Os padres o sabem muito bem, talvez por esse motivo não se cansem do ato estereotipado da repetição e do ensinamento. A eficácia de tais práticas, acredito, não residiria nelas mesmas enquanto estrutura fechada. Ora, se os meus dramas não encontrarem acolhida naquele específico “sistema”, ele perderá toda

---

<sup>7</sup> Como aponta Weber, nas disputas dentro do campo religioso poderiam surgir determinadas modalidades de agentes que se atribuiriam um tipo de ação que o autor denomina “profética” e que, através da posse e reconhecimento de virtudes carismáticas não institucionalizadas - ou mesmo anti-institucionais - poderiam vir a exercer forte influência sobre grupos religiosos já regulares. A depender do sucesso da empreitada, poderiam até mesmo tornar-se figuras modelares, angariando seus seguidores e admiradores e gerando, inclusive, cisões e adversários advindos do confronto com a antiga ordem estabelecida, entendida enquanto defensora da interpretação “autorizada” da tradição, do sempre foi assim.

<sup>8</sup> Isto – a completa eliminação da salvação através da igreja e dos sacramentos – era o que constituía a diferença absolutamente decisiva entre o calvinismo e o catolicismo. Aquele grande progresso histórico-religioso de *eliminação da magia do mundo* [...] que repudiou todos os meios mágicos de salvação como *superstição e pecado*, chega aqui à sua conclusão lógica. O puritanismo genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes mais próximos e queridos sem música ou ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse ser restabelecida. (grifos nossos) (WEBER, 1999, p. 72)

sua vitalidade e validade. Só “dá certo” se houver afinidade e a afinidade, para o cliente, é também reconhecida como modo possível e desejável de apropriação. Tudo se complica quando não há mais só Igreja, mas Estado, mercados, políticas, sindicatos, gêneros, classes, etnias, diversificação dos lazeres etc., tanta gente, tanta coisa em disputa; lutando entre si pelos seus “clientes potenciais”.

Todavia, não se pode esquecer, no final do século XIX já não se tratava mais de lidar com uma população majoritariamente escrava numa estrutura escravocrata colonial e fechada. Ou seja, ao catolicismo já não bastava fazer o que sabia fazer de melhor: cristianizar para assimilar. Como anteriormente indicado, durante os séculos de colonização não havia nenhum outro pretensão adversário possível agindo de dentro de uma estrutura organizada e, nesse sentido, as posições se estruturavam tendendo talvez a naturalizar as interdependências que se definiam. Ali, toda simbologia e ritualismo católicos parecem ter funcionado como poderoso mecanismo de assimilação. A partir daqueles três processos entrecruzados – Romanização, fim do padroado e da escravidão –, muito da legitimidade de que gozava o catolicismo seria afetada.

Ora, diante dessas circunstâncias, pretendo no doutorado explorar a idéia de que, justamente, a partir de então o catolicismo teria encontrado algumas dificuldades quanto ao modo de lidar com uma determinada clientela que lentamente viria a surgir. De fato, o modelo protestantismo que se inseriu no Brasil no século XIX ainda não respondia às demandas de uma clientela de perfil mais popular. Enquanto opção para a maioria, teria-se que esperar algumas décadas, uma vez que se tratava de um tipo de religião em sua maioria de predominância da palavra escrita e bastante rigorosa doutrinariamente. Todavia, dois processos iriam lentamente se consolidar: por um lado, as camadas populares durante o século XX iriam tornar-se cada vez mais letradas, ainda que em parte tal formação tenha sido quase sempre a de uma formação fundamental. Por outro, surgiriam justamente àqueles modelos de protestantismo renovados, herdeiros de uma perspectiva mais emocional e menos doutrinária, voltada para a expressão corporal através da música, canto e mesmo dança, e ligada a uma expressividade extática que tinha no Espírito Santo um lugar de contato com o sagrado em sua cosmologia.

Minha sugestão é que, somente quando esses fatores se combinarem, é que se poderá pensar nas possibilidades de emersão e crescimento dos movimentos pentecostais como ocorrido no Brasil na segunda metade do século XX. Antes disso, penso que toda a direção tomada pelo catolicismo seria herdeira mais ou menos direta dos dramas vividos ao final do século XIX. Sobretudo no campo, àquele modelo

romanizado continuava a funcionar, mas em combinações não oficiais com toda uma série de práticas populares e no interior de uma cultura não letrada e fortemente “pagã”. Após a década de 50, e mais radicalmente a de 70, o quadro se altera quase que violentamente. Premidos agora pelas demandas de uma sociedade de consumo que rapidamente se urbanizava e industrializava, o modelo católico de então teria que ceder, respondendo de forma mais maleável que no final do século XIX às modificações que ocorriam. Somente através dessa dinâmica é que o desenvolvimento de um campo religioso brasileiro em constante disputa irá se formar. A partir dos anos 50, mas, sobretudo, após a década de 70, o catolicismo se verá pressionado por múltiplos movimentos. Desse momento em diante, as respostas tentadas não mais se inscrevem numa retórica exclusivista, mas, ao contrário, procuravam negociar e aprender com àquelas expressões populares que o próprio catolicismo romanizado havia tentado expulsar, décadas antes: “Somente após o desenvolvimento incontestável do mercado religioso brasileiro justamente com as resoluções do Vaticano II é que a atitude eclesiástica se transforma. Passamos [referindo-se ao catolicismo] desta forma a uma nova etapa da história umbandista, a de sua aceitação” Ocorre aqui uma ênfase nos aspectos positivos da Umbanda, percebendo-se nela uma espécie de energia particular, especialmente capaz de mobilizar e atrair o povo. Ou seja, após o concílio do Vaticano II, essa religião - e em seguida o crescimento pentecostal será fundamental - passa a contribuir para uma visão católica agora não apenas tolerante<sup>9</sup>, mas positivada e interessada nas práticas populares e mesmo em sua assimilação.

Desse modo, seriam muitas as ordens de interesses que se cruzariam num processo de adesão religiosa, por exemplo. Tal processo não é um sim ou não, aceita ou não aceita – ainda que os líderes e profissionais do religioso, no cristianismo observável na maioria dos modelos identificados como pentecostais, por exemplo, queiram fazer parecer assim. Como profissionais experientes que são, sabem melhor que todos que se trata de um acontecimento cheio de momentos e completamente mediado por esperanças, incertezas, atribuições e compensações. Por exemplo, pastores e obreiros da IURD pedem e exigem vigilância, atenção, cuidado com o Maligno. Qualquer adesão implica em prestações e contraprestações, mas não de forma absoluta e claramente

---

<sup>9</sup> Basta dizer que o tema central do 43ª assembleia geral da CNBB foi: “Evangelização e missão profética da igreja: novos desafios.” No resumo do documento final do evento lê-se o seguinte: “A Missão da Igreja está unida à leitura do ‘sinal dos tempos’, isto é, ao conhecimento dos principais desafios que a vida individual e coletiva deve enfrentar. A avaliação do momento histórico em que vivemos revelou três conjuntos de questões para cuja solução a Igreja é chamada a contribuir com as luzes da revelação e, em especial, os valores do evangelho.” Os três conjuntos de questão são: As mudanças culturais e sua relação com a modernidade; o problema da exclusão social; e por fim, a relação entre ética e biotecnologia.

prescrita, pois que a oferta, para ser eficaz em seus propósitos, tem que ser de bom grado, de certa forma, abnegada e esperançosa, como diz Mauss, interessada e desinteressada. Na verdade, o aceitar e o dar da adesão religiosa terminam sendo dois momentos de um só ato, o qual vai se prefigurando mais ou menos longamente, ao mesmo tempo em que se desmembra na originalidade de cada relação, em outros tantos modos de reconhecimento e vida. Pode ser interrompido, retomado, intercambiado com lógicas e práticas aparentemente contraditórias de forma mesmo que o termo adesão talvez nem seja suficientemente explicativo; e quando tem, ou mesmo quer negociar, fluidifica-se em alguns lugares. Mas, em última instância, nunca se perderão os fios que desenham e descrevem certa continuidade, pois que a elaboração e experenciação de *meu* próprio drama pessoal-corporal que interponho no momento da aceitação do “desafio”, assemelha-se ao criador ato de tecê-lo; *um modo de expressão*.

Assim, não se trata apenas da relação mais ou menos explícita, mais ou menos direta que se travaria com esse entorno material. A imagem de um mundo sagrado absolutamente apartado do profano não consegue se sustentar, uma vez que os agentes que deverão compor a vida religiosa – principalmente em se tratando dos pretendentes a especialista – terão que saber “conversar” uma linguagem cotidiana, do entretenimento, amor e consumo para obterem reconhecimento de sua clientela, os consumidores de bens espirituais. No cotidiano já se está irresistivelmente imerso, nele se é constrangido e convidado a viver, mas também é um dar-se à própria abertura para a vida. Não é, provavelmente, uma coerência interna de uma lógica absoluta o que definiria melhor a vitalidade e fisionomia dessa relação com o mundo. Mais: talvez se trate também de sua eficácia situacional em adequar-se e dar sentido em contexto. Ou seja, o auxílio é menos “intelectivo” que racional-prático, uma razão cotidiana que não é resultante de uma reflexão prévia e muito sistematizada; ainda que limitada por um constante reconhecimento dos possíveis, ainda que demandando estratégias mais ou menos organizadas por parte dos agentes - estes, também resultantes e retransmissores de esquemas que não controlam. Se por um lado, apontamos que residiria nessa omissão a força e a fraqueza do catolicismo durante os primeiros anos do século XX, talvez se possa dizer que resida justamente nesse ponto uma das principais forças e ao mesmo tempo fraquezas da Igreja Universal. Ela mostra-se nesse sentido bastante aberta as adaptações ao mesmo tempo em que a relativa mobilidade das condutas, quando estimulada por uma vigilância e auto-exame constantes, pode fornecer uma via para uma frágil fidelidade religiosa. Ou seja, aposta-se numa alta taxa de entrada, ainda que

um dos seus principais atrativos propicie, do mesmo modo, uma alta propensão a evasão.

Ao apontar para a relação entre uma certa simbologia e determinados rituais e objetos católicos, quis indicar para a definição sempre parcial, sempre seletiva, sempre intencional que atravessa seu modelo de mundo. Um modelo que, inclusive, no interior do próprio catolicismo não se impõe de forma nenhuma sem tensões, disputas e ambigüidades. Todavia, quis também indicar para o fato de que a aparente evidência dessa relação com os objetos – relação particular com alguns objetos – corre o risco de obscurecer, e, provavelmente obscureceu em alguns momentos as possibilidades de plenitude e firmeza de outros mundos concorrentes e possíveis, mas, muitas vezes relativamente menos sistematizados, normatizados e especializados, do ponto de vista doutrinário e, sobretudo, teológico – no qual, acredito, se inscreve a IURD. Estes, efeitos segmentadores, mas também colonizadores, semelhantes àqueles também encontrados nas ciências, com a diferença que a ciência precisa se delimitar em contraposição ao *todo*, todos os outros, enquanto na teologia e imagem de mundo católica medieval tendeu a abarcar esse todo, a ser esse todo; mesmo que dividindo-o em ordens, uma vez que os seguimentos estavam desde o nascimento organizados por um centro ao mesmo tempo trator e irradiador.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Exu e o diabo em ruas de carnaval: as identidades negras em questão (Brasil, Colômbia)*. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003. Parte I, p.41-62. *Movimentos religiosos no mundo contemporâneo Coleção de Antropologia*.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001, 258p.

BOURDIEU, Pierre. Caps. II, III, IV e V. In: **Meditações pascalianas**. Tradução de Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2001, p. 61 a 233.

\_\_\_\_\_. Caps. I e III. In: **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 7.ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004. p. 7 a 16 e p. 59 a 74.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

COMISSÃO DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA. **História geral da igreja na América Latina: ensaio de interpretação a partir do povo: a igreja no Brasil no século XIX**. Petrópolis: Vozes, 1992.

COSTA, Jurandir Freire. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2004, 244p. Coleção A lei do desejo.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. Vol.1.

- FARIAS, Edson. A autofagia do conceito. In: **Revista Tomo**.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- GIUMBELLI, Emerson. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003. Parte II, p.169-200. Movimentos religiosos no mundo contemporâneo Coleção de Antropologia
- GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994. 225-68.
- HERSCHMANN, Micael. M; PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. O imaginário moderno no Brasil. In: HERSCHMANN, Micael. M; PEREIRA, Carlos Alberto Messeder (org.). **A invenção do Brasil moderno: medicina, educação e engenharia nos anos 20 - 30**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 9 – 42.
- <http://www.cnbb.org.br>
- MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Ed. Autores Associados, 1996. NEVES, Laert Pedreira. O crescimento de Salvador e das demais cidades baianas. In **Estudos baianos**. Salvador: UFBA, 1985. NUNES, Clarice. A escola reinventa a cidade. **A invenção do moderno: medicina, educação e engenharia nos anos 20 - 30**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 180 – 201.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre-RS. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003. \_\_\_\_\_. SEMÁN, Pablo. Os pentecostalismos nos países do Cone-sul: panorama e estudos. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, 1997.
- ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991, 222 p.
- \_\_\_\_\_. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n.37, p.43 – 72.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. **Nem anjos nem demônios**. p.34-66.
- SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003. Parte II, p.149-168.. Movimentos religiosos no mundo contemporâneo.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1999.
- \_\_\_\_\_. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. p. 309 – 347.
- \_\_\_\_\_. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982 . p. 371 – 410.