



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA.
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* MESTRADO
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

LEONARDO RODRIGUES DE VELASCO

**FRONTEIRAS DO CAMPO RELIGIOSO: ADAPTAÇÕES AO
MERCADO DE BENS SIMBÓLICOS**

GOIÂNIA
2018

LEONARDO RODRIGUES DE VELASCO

**FRONTEIRAS DO CAMPO RELIGIOSO: ADAPTAÇÕES AO
MERCADO DE BENS SIMBÓLICOS**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu em Ciências da Religião* da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira

GOIÂNIA
2018

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

T269c Velasco, Leonardo Rodrigues de.
Fronteiras do campo religioso: adaptações ao mercado
de bens simbólicos
98 f.; il. 30 cm

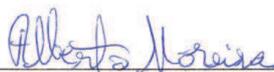
Texto em português com resumo em inglês
Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências
da Religião, Goiânia, 2018
Inclui referências f.93-98

1. Campo religioso. 2. Deslocamento. 3. Mercado de bens
simbólicos.
I. Moreira, Alberto. II. Pontifícia Universidade Católica
de Goiás. III. Título.
CDU: 29(043)

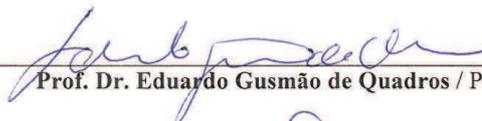
**FRONTEIRAS DO CAMPO RELIGIOSO: ADAPTAÇÕES AO MERCADO
DE BENS SIMBÓLICOS**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião
da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 22 de agosto de 2018.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás



Profa. Dra. Andréa Vettorassi / UFG

Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Itelvides José de Moraes / UEG (Suplente)

DEDICATÓRIA

Dedicar algo a alguém tem por objetivo reconhecer que este algo possui alguma importância para esse alguém. Dedico este estudo aos que me suportaram durante todo o seu desenvolvimento, em especial à Tia Terezinha, Samara e as três Marias.

AGRADECIMENTOS

Ofereço essa discussão teórica às pessoas que fazem das Ciências da Religião uma disciplina acadêmica de importância maior. Aos meus orientadores, pois tantos foram, aos meus professores e aos colegas e amigos no mestrado que, de uma forma especial, contribuem para que o conhecimento humano se expanda.

RESUMO

VELASCO, Leonardo Rodrigues de. Fronteiras do campo religioso: adaptações ao mercado de bens simbólicos. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2018.

Esta pesquisa tem como propósito analisar o deslocamento do campo religioso no mercado de bens simbólicos brasileiro. Partindo de uma investigação do conceito de campo religioso proposto por Pierre Bourdieu, demonstramos como as fronteiras desse campo se deterioram na atualidade com a entrada de novos agentes e novas técnicas. Para tal, analisamos cinco agentes do religioso diferentes – Pe. Marcelo Rossi, Pe. Fábio de Melo, Augusto Cury, Cristiane Cardoso e Renato Cardoso – comprovando como estes – por meio do uso de mídias digitais ou de literatura de autoajuda – conseguem ofertar seus bens simbólicos à demanda de indivíduos em busca de crenças. Isto posto, temos instituições tradicionais e novos agentes que, lidando com a liquidez da pós-modernidade, criam e reconfiguram modelos para atingir à busca por afirmação dos indivíduos no mundo. Mediante tais considerações, buscamos apresentar como a subjetividade do indivíduo dita os rumos das ofertas de bens simbólicos no campo religioso. Finalmente pretendemos contribuir, por meio de exemplos do contexto brasileiro, com a visão de que a sociedade ocidental atual passa por reconfigurações consideráveis, que questionam a própria noção de campo religioso.

Palavras-chave: Campo Religioso; Permeabilidade; Fronteiras Simbólicas; Bens Simbólicos; Pós-modernidade; Subjetividade do Indivíduo.

ABSTRACT

VELASCO, Leonardo Rodrigues de. Borders of the religious field: Adaptations to the market of symbolic goods. Master's Dissertation (Post-graduation Program in Religion Sciences) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2018.

This research intends to analyze the displacement of the religious field in the Brazilian symbolic goods market. Starting from an investigation of the concept of religious field as proposed by Pierre Bourdieu, we demonstrate how the boundaries of this field deteriorate nowadays with the entry of new agents and techniques. For such, we analyze five distinguished religious agents – Priest Marcelo Rossi, Priest Fábio de Melo, Augusto Cury, Cristiano Cardoso e Renato Cardoso –, proving how they – by using digital media or self-help literature – can offer their symbolic goods to the demand of individuals in search of beliefs. That said, we have traditional institutions and new agents that, dealing with the liquidity of post-modernity, create and reconfigure models to reach the individuals search for affirmation in the world. Through those considerations, we aim to show how the individual's subjectivity dictates the course of the symbolic goods offer in the religious field. Finally, we intend to contribute, by means of examples in the Brazilian context, with the view that the actual Western society goes through considerable reconfigurations, which question the notion itself of religious field.

Keywords: Religious Field; Permeability; Symbolic Boundaries; Symbolic Goods; Post-modernity; Individual's Subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – REFLEXÕES SOBRE O CAMPO RELIGIOSO	15
1.1. <i>Definição e aplicação do conceito de campo religioso</i>	15
1.1.1. Conceitos que dialogam com o campo religioso	19
1.2. <i>Atuações no/do campo religioso</i>	23
1.2.1. Os papéis no campo religioso	26
1.2.2. Relação com outros campos	31
1.3. <i>Poder e legitimidade no campo religioso</i>	32
CAPITULO 2 – LEGITIMAÇÕES RELIGIOSAS	37
2.1. <i>Discussões preliminares sobre legitimação religiosa</i>	37
2.1.1. A ideia de religioso e legitimação religiosa na pós-modernidade ...	40
2.1.2. <i>Novas formas de legitimação religiosa</i>	48
2.2. <i>Comportamento religioso e novas práticas religiosas</i>	53
2.2.1. Comportamento religioso e psicologia	54
2.2.2 <i>Comportamento in group</i>	56
2.2.3. Práticas religiosas em outras esferas	58
2.3. <i>Experiência religiosa e identidade na pós-modernidade</i>	63
CAPITULO 3 - FRONTEIRAS SIMBÓLICAS DO CAMPO RELIGIOSO	65
3.1. Permeabilização e rupturas das fronteiras simbólicas	65
3.1.1. Outras noções de fronteira simbólica	70
3.2. <i>Elementos do campo religioso e o mercado de consumo</i>	72
3.2.1. Teatro religioso	74
3.3. <i>Os novos agentes do religioso no campo religioso brasileiro</i>	76
3.4. <i>Fluidez e efemeridade no campo religioso</i>	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93

INTRODUÇÃO

O campo religioso, objeto de estudo deste trabalho, é aquilo que Bourdieu (2007) definiu como o espaço simbólico onde diversos agentes travam lutas pelo monopólio do poder simbólico. Assim, tratando-se do âmbito religioso, este campo é o que contém as disputas pela legitimação religiosa, o que pode gerar uma instituição dominante que determina qual a definição de sagrado em um determinado campo social.

No que tange ao estudo das religiões, é perceptível na obra de Bourdieu – e na de Weber – sua busca por aproximar a ideia de campo religioso à de campo econômico, sendo que essa percepção é manifesta pelo uso, sugerido como inovador, de termos emprestados das ciências econômicas, tais como: bens e produtos de salvação, capital religioso, circulação, entre outros. Os entrelaçamentos entre o campo religioso e o campo econômico são sensíveis, o que, desde já, nos dá a ideia de que há um certo grau de permeabilidade nas fronteiras dos campos sociais, como se verá adiante.

Como bem assevera Moreira (2008, p.71), “Hoje as Ciências da Religião são necessariamente plurais e operam através de um recorte transdisciplinar”. Geertz (2008), tratando da religião como sistema cultural em sua obra “A interpretação das culturas”, assinala a necessidade dos estudos sobre religião expandirem-se para além das tradicionais matrizes teóricas consagradas. No pós-guerra (Segunda Guerra Mundial), surgem duas características para analisar o desenvolvimento do estudo social das religiões. Sob a primeira característica ele reflete que não houve qualquer progresso teórico de maior importância; sobre a segunda característica, Geertz adota uma contundência pouco usual, mas salutar, nas obras que tratam do tema:

A segunda característica é que esse trabalho continua a extrair os conceitos que utiliza de uma tradição intelectual estreitamente definida. Existem Durkheim, Weber, Freud ou Malinowski, e qualquer trabalho segue a abordagem de uma ou duas dessas figuras transcendentais, com apenas as poucas correções marginais exigidas pela tendência natural ao excesso das mentes seminiais ou em virtude da expansão do montante da documentação descritiva religiosa. Praticamente ninguém pensa em procurar ideias analíticas em outro lugar — na filosofia, na história, no direito, na literatura ou em ciências mais “exatas” — como esses homens fizeram (GEERTZ, 2008, p. 65).

Assim, temos na gênese um campo que, feito de fronteiras subjetivas, se mostra como composto por muralhas simbólicas que resistem às investidas de

agentes externos – profetas, magos – que tentam deslegitimar a instituição religiosa predominante. O capital social se acumula nas mãos da instituição a qual, com o tempo, passa a ditar as normas dentro do campo. Todavia, esse tipo de modelo bourdieusiano se mostra paulatinamente insuficiente.

Ao observarmos o campo religioso brasileiro, vendo tamanha diversidade de agentes religiosos que, direta ou indiretamente, professavam religiosidades, iniciamos um processo de uso do conceito de campo religioso tal qual posto por Bourdieu. Ao levar em conta os inúmeros padres cantores; os bispos que abertamente pregam o acúmulo material; os casais que escrevem livros sobre como manter um relacionamento duradouro; ou os cientistas que flertam com a religião para atingirem o âmago dos anseios individuais, percebemos que há aí uma fluidez crescente, a qual põe em crise o conceito de campo religioso, algo que quebra progressivamente as suas fronteiras simbólicas. Se indivíduos, mediante diversas técnicas de apelo ao ego alheio, conseguem angariar seguidores e professarem modos de se atingir a felicidade, ou uma verdade, isso acaba por suprir os propósitos tradicionais da religião, que são criar sentidos para a existência e também uma vida após a morte. Isso ocorre devido à mistura das religiões com diversas outras esferas e, ademais, se tornou produto no mercado de bens simbólicos.

Notamos que o que ocorre no cenário atual é uma crise de legitimação religiosa. Se o mercado de bens simbólicos religiosos cresce a cada momento; se, em pouco tempo, escritores de autoajuda ganham mais adeptos do que instituições religiosas tradicionais; e, finalmente, se o próprio campo religioso não precisa mais de uma instituição detentora do monopólio religioso, mas se existem profetas e sacerdotes de diversos tipos dividindo a legitimidade, há com certeza uma crise do conceito, que não capta mais a complexidade da realidade. Vendo esses traços na literatura de autoajuda, ou nas novas formas de persuasão das instituições tradicionais, decidimos analisar as seguintes obras e indivíduos no campo religioso brasileiro: o Padre Marcelo Rossi e a sua imagem como representante da Igreja Católica; o livro “Casamento Blindado – o seu casamento à prova de divórcio”, de Renato e Cristiane Cardoso; o Padre Fábio de Melo e sua presença nas redes sociais; os livros de autoajuda de Augusto Cury, como “Você é insubstituível”. Sendo o nosso tema o conceito de campo religioso, suas fronteiras e sua legitimidade, temos, mediante a análise dessas obras, o fim de corroborar com a proposta de que as fronteiras do campo religioso se tornaram tão permeáveis – como propõe Alberto Moreira (2008) –

, que o conceito mesmo está caducando e novas categorias são necessárias.

Compreende-se que o estudo das religiões e seus fenômenos, em especial sobre a formação, manutenção, desenvolvimento, embates e importância social da religião deve transitar entre diversas áreas do conhecimento. Atendendo aos pressupostos da transdisciplinaridade, este estudo visa abordar a questão da legitimidade religiosa sob aspectos variados, como o psicológico, o histórico e o sociológico. Dessa forma, para investigar as formas de legitimação no campo religioso, o justificamos por meio de leituras científicas interdisciplinares que captem a natureza mutante do fenômeno religioso, pois no campo religioso atual, religião, mercado, medicina, publicidade hora se embatem, hora se dão as mãos, e essa interconectividade é o ponto de partida para nosso estudo.

A nossa hipótese é a de que o campo religioso – concordando com a tese de Hervieu-Léger – passa atualmente por processos de transformação de suas fronteiras simbólicas. O que ocorre, atualmente, com a entrada de outras instâncias no campo religioso? Se há a entrada de outros elementos neste campo, ele ainda é capaz de sustentar-se como conceito para analisar o âmbito das religiões no meio social? Com perguntas que questionem a eficiência do conceito de campo religioso, tentaremos demonstrar tais mudanças em suas fronteiras simbólicas, seja pela entrada de outros elementos, ou pela própria deterioração das fronteiras.

A dissertação está sistematizada em três capítulos, da seguinte maneira: o primeiro capítulo trata, majoritariamente, do conceito de campo religioso para, em menor medida, definir outros conceitos que são úteis para a pesquisa – e que cerceiam o conceito majoritário; para o segundo capítulo, extravasamos a delimitação institucional de religião e abarcamos noções de legitimação em outras áreas, uma tarefa necessária para assentar a argumentação do capítulo seguinte; no terceiro capítulo, mostramos o rompimento das fronteiras simbólicas das religiões e como isso é exemplificado no contexto brasileiro, mediante a análise de exemplos de novos profetas das religiões e de novas técnicas mercadológicas no âmbito religioso.

Norteados pelo conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu, analisamos de forma teórica esse termo e sua aplicabilidade, mostrando, ademais, a sua gênese histórica e como Bourdieu recorre aos clássicos da sociologia – Marx, Durkheim e Weber – para embasá-lo. Adiante, recorrendo a várias obras de Bourdieu, definimos conceitos-chave para a pesquisa e para uma melhor compreensão da própria noção de campo religioso: o conceito de campo, *habitus*, capital simbólico, fronteiras

simbólicas, legitimação religiosa e, finalmente, burocracia religiosa. Foi necessário estabelecer um diálogo, em menor instância, com a sociologia da religião de Weber, que é a predominante nas análises de Bourdieu. Assim, adentramos as noções weberianas de papéis no campo religioso, ou seja, de sacerdote, profeta, leigo, mago e igreja. Todavia, ressaltamos que o enfoque desses conceitos pende para o ponto de vista bourdieusiano. Ao fim do capítulo, embasamos ideias para o segundo e terceiro capítulos, que são as relações do campo religioso com outros campos e as legitimidades que emanam do primeiro.

Analisado o conceito de campo religioso, adentramos o segundo capítulo com algumas discussões preliminares sobre as legitimações religiosas. Para tal, iniciamos com uma discussão assentada em Weber e O'Dea sobre a burocracia das instituições religiosas e seu poder de legitimação. Contudo, essa exposição serve para o tópico seguinte, que procura revisar a ideia do que é o religioso e a legitimação religiosa. Aqui, iniciamos com Hervieu-Léger, para quem a pós-modernidade traz uma crise de sentido para os grupos, que conseqüentemente afeta a noção de experiência religiosa. Associamos a argumentação de Hervieu-Léger com diversos autores que trabalham o desenvolvimento das manifestações religiosas na pós-modernidade. O tópico conclui mostrando que por causa dessa fluidez de sentido pós-moderna a institucionalidade religiosa não detém mais o monopólio do mercado religioso, no qual hoje pululam as ofertas mais variadas de bens simbólicos.

Ainda no segundo capítulo, vemos que essa ampliação do mercado religioso tem uma relação intrínseca com o aparato midiático, que oferece ao indivíduo um grande leque de escolhas religiosas. Esse argumento encadeia o das novas práticas e comportamentos religiosos, que descamba para um diálogo com a psicologia e das noções de comportamento em grupo. Não nos limitando à psicologia, analisamos as novas práticas em várias óticas, como nas manifestações de contracultura, nos esportes, ou na simples vontade de participar de uma coletividade. Finalmente, em um subtópico, tratamos de analisar o cenário da autoajuda e a forma como esse afeta nas relações entre o indivíduo e o plano transcendental.

Com o propósito de analisar alguns novos profetas e sacerdotes das religiões, iniciamos o terceiro capítulo com uma teorização ancorada em três autores: Lipovetsky, Bauman e Moreira. Buscando comprovar a permeabilidade das fronteiras religiosas, trabalhamos com a ideia de modismo, de Lipovetsky; para o autor, esse modismo marca todas as relações sociais e os bens simbólicos do mercado, algo que

afeta inclusive o âmbito religioso. Com Bauman, tendo em mente a ideia da fluidez da pós-modernidade, discutimos a relação do indivíduo com o tempo – explicada no capítulo indicado –, nos termos de que isso modifica o domínio do cristianismo no Ocidente e, conseqüentemente, de suas concepções tradicionais de ritos e relação com o divino. No que tange ao uso das explicações de Moreira, o autor serviu ao propósito de mostrar as limitações do conceito de campo religioso. A pós-modernidade assentada no consumo entrou em um novo dinamismo, que não distingue mais os campos de forma delimitadora. A permeabilidade, assim, é o que rege as fronteiras e acaba levando o religioso a um deslocamento do seu campo.

Essa permeabilidade, portanto, estende a distância das fronteiras para abarcar novos profetas e gurus, os quais utilizam ferramentas de todas as áreas possíveis para conquistar um espaço no mercado de bens simbólicos. Assim, deslocamos brevemente para essa relação entre o mercado de consumo e os elementos do religioso, visando examinar uma das ferramentas ou linguagens mais utilizadas pelas manifestações religiosas na atualidade: a teatralidade. Perpassando a noção de teatralidade religiosa e tendo o embasamento necessário sido exposto, por fim analisamos o destaque e sacralização de novos agentes do religioso no campo religioso brasileiro. Concluímos o capítulo, isto posto, argumentando sobre a permeabilidade e fluidez no campo religioso, que chegaram a tal ponto que o próprio conceito de campo religioso entra em crise.

Metodologicamente esta é uma pesquisa de cunho majoritariamente bibliográfico. Usamos uma perspectiva transdisciplinar como forma de diversificar a bibliografia pesquisada e, ademais, afirmar o ponto de que as Ciências da Religião precisam debater com outras áreas do saber. Assim, recorreremos a pesquisas de sociólogos, historiadores, psicólogos e cientistas da religião para mostrar que o religioso, visto que suas fronteiras se tornaram extremamente permeáveis, combina atualmente com realidades diversas. Por isso as obras aqui trabalhadas incluem desde livros de autoajuda a sítios na *Internet*.

Pensamos que esta pesquisa se justifica por sua relevância para a revisão do funcionamento das instituições e dos agentes religiosos dentro do campo religioso. O atual ferramentário da sociologia da religião – como a categoria de campo religioso – está ficando obsoleto perante a complexidade da realidade contemporânea a ser analisada. Sendo o campo religioso um espaço de constante luta simbólica, vemos que a sua crescente insuficiência como conceito exemplifica mudanças no que é o

religioso e no seu papel no meio social. Assim, por meio de análises de novos modelos de sacerdotes e da entrada de novos agentes do religioso, visamos contribuir para o alargamento dos objetos de pesquisa sobre religiões nas Ciências da Religião. O nosso objetivo é contribuir, portanto, com uma nova leitura sobre se, realmente, o campo religioso consegue manter suas fronteiras simbólicas delimitadas frente ao pós-modernismo.

Sobre o autor desta dissertação, Leonardo Velasco formou-se no curso de Direito pela PUC-Goiás, em 2004. Posteriormente, cursou na FEAD a pós-graduação intitulada Psicologia Multifocal, baseada nos estudos da obra do Dr. Augusto Cury. Nesta última ocasião, despertou o interesse para algumas questões, como: quais são os processos psicológicos que levam o indivíduo a buscar na religião respostas para perguntas seculares e transcendentais – como a origem da vida e seu destino final –, e qual a relação destes com a adesão a novas religiões? Como mestrando do curso de Ciências da Religião da PUC-Goiás, busca compreender as nuances do fenômeno religioso em uma ampla gama. Com o avanço na leitura de obras especializadas em religiões, dos mais diferentes matizes, como psicologia, sociologia, história e antropologia, sentiu a necessidade de procurar um conhecimento mais aprofundado. Assim, chegou ao conceito de campo religioso de Bourdieu e quais são os efeitos da pós-modernidade neste campo, tal como apresentados por Zygmunt Bauman.

Finalmente, acrescentamos que é útil pensar as formas de legitimação atuantes no campo religioso e suas implicações em outras áreas sociais, pois, isso acaba sendo também uma reflexão sobre o comportamento social contemporâneo. Além disso, optamos por definir os conceitos utilizados ao longo da dissertação, na medida em que forem necessários.

CAPÍTULO 1 – REFLEXÕES SOBRE O CAMPO RELIGIOSO

Estabelecemos que este estudo versa sobre o campo social em sua vertente religiosa tratando, dessa forma, do conceito de campo religioso. A partir do estudo bibliográfico em obras físicas e virtuais, notamos novas formas de legitimação no campo religioso, fruto da permeabilidade de suas fronteiras. A própria formação do campo religioso abarca a noção de que instituições de campos sociais diversos foram – e ainda são – utilizadas para engendrar modelos estruturais de dominação, sendo que a lógica inversa ocorre na medida em que instituições de outros campos sociais se apropriam de elementos do campo religioso para legitimar suas ações.

O intuito aqui proposto é o de mostrar a gênese do campo religioso, suas aplicações, a forma como interage com os outros campos do tecido social e seu uso como aparato de dominação e legitimação de um determinado poder simbólico. Tencionamos, assim, mostrar a fluidez do campo em relação a outros campos e como o mesmo é peça crucial para a legitimação de uma classe dominante relativa no meio social, chegando a influenciar e por vezes a se sobrepor a outros campos sociais.

1.1. Definição e aplicação do conceito de campo religioso

Antes de adentrarmos a temática proposta, é necessário esclarecer o conceito de “campo” tal como desenvolvido por Pierre Bourdieu. Campo, entendido por Bourdieu (2010) como campo social, é um espaço onde diversos poderes dialogam e digladiam entre si. Multidimensional, o campo possui diversas variáveis com valores relativos aos agentes que estão nele. Esses agentes distribuem-se nesse campo social de acordo com o volume e a composição de seu capital simbólico, ocupando diferentes posições que são relacionadas ao volume de suas posses simbólicas. O campo social, portanto, é ao mesmo tempo um campo de poder (BOURDIEU, 2010), uma vez que as posições sociais que o compõem garantem aos seus ocupantes uma quantidade suficiente de capital. Dessa forma, os indivíduos ali inseridos travam batalhas – nesse caso simbólicas – pelo monopólio do poder, buscando assim legitimidade para sua expressão de poder.

Bourdieu (2007) parte de uma análise de três nomes da sociologia para definir seu conceito de campo religioso: Durkheim, Marx e Weber. A religião, conforme sua análise iniciada pela obra “As Formas Elementares da Vida Religiosa” de Durkheim

(1996), serve como aparato regulador das funções sociais, criando uma correspondência entre as estruturas sociais e mentais. De outra forma, a religião contribui para a imposição – de forma velada – dos princípios de estruturação do pensamento e da percepção do mundo enfocando no mundo social. Assim impõe uma gama de práticas e representações que, sendo objetivamente fundada em um princípio de divisão política, apresenta-se como uma estrutura sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2007).

Em relação a Marx (2007) em “A Ideologia Alemã”, Bourdieu retoma a ideia da divisão social do trabalho material e intelectual, que surge junto à sociedade de classes. Sendo que essa etapa se desenvolve também posteriormente na urbanização, esta cria uma consciência que consegue se imaginar como representante real de alguma coisa sem, no entanto, representar algo real. Assim sendo, a consciência se separa do mundo e passa a criar teorias teológicas, morais, filosóficas, dentre outras, que geram similarmente a racionalização das práticas e crenças religiosas anteriormente campesinas (BOURDIEU, 2007).

Em seguida, observando Weber (1999) em sua obra “Economia e Sociedade”, Bourdieu percebe que os processos de racionalização e interiorização dos fenômenos religiosos, isto é, a transformação dos deuses em poderes éticos que visam o bem e punem o mal – geram conseqüentemente as aspirações éticas – são ideias que evoluíram paralelamente ao desenvolvimento urbano (BOURDIEU, 2007). Ademais, entre as diversas esferas das ações sociais pensadas por Weber (1982), o campo de atuação religiosa se caracteriza como tal somente se divergir da ação religiosa individual.

Distinguindo que os processos de formação desse espaço têm em comum a urbanização, Bourdieu chega a uma conclusão. Percebe que, como partes do processo de urbanização, o conjunto de transformações econômicas, sociais e tecnológicas, junto à divisão do trabalho entre material e intelectual, só podem se realizar quando um campo religioso relativamente autônomo se instaura, uma vez que este tem o papel de moralizar e sistematizar as crenças e práticas religiosas (BOURDIEU, 2007). A partir do anteriormente exposto, apreendemos que o campo religioso é um espaço onde são travadas lutas ferrenhas para se estabelecer qual a mais acertada definição de sagrado em determinada sociedade – sendo que esta pode ser limitada a uma pequena localidade ou possuir dimensões globais. Se dá como um campo de forças em conflito e é, como disserta Oliveira (2003, p. 184) “o

conjunto das relações que os agentes religiosos mantêm entre si no atendimento à demanda dos ‘leigos’”.

Por ser um espaço simbólico, o campo não está adstrito a fronteiras geograficamente perceptíveis; antes, suas fronteiras são invisíveis e subjetivas. Por outro lado, as fronteiras do campo são muralhas simbólicas dotadas de rigor que as mantêm coesas a fim de preservar as estruturas¹ estruturantes, as quais sustentam a existência do campo. Contudo, embora exibam uma robustez aparente, as fronteiras não são intransponíveis e podem apresentar pontos de ruptura, fragilizações e permeabilidades. O campo social, seja ele qual for, se estrutura de maneira a concentrar cada vez mais capital social nas mãos de alguns agentes dominantes que, paradigmaticamente, ditam as normas dentro desse campo específico. Esses agentes dominantes determinam as regras de funcionamento do campo por meio de um sistema burocrático (BOURDIEU, 2007 *apud* MICELI, 2007).

Os agentes dominantes do campo religioso devem sistematizar e racionalizar suas próprias regras de atuação lutando para obter e manter troféus simbólicos que implicam acúmulo de capital social próprio do seu campo, isto é, capital religioso. A manutenção do poder no campo usufrui de uma burocracia para perpetuar a manutenção da centralização do capital religioso. Tudo isso se dá mediante a legitimação, uma vez que sem ela não haveria possibilidade para a preservação das fronteiras simbólicas.

Ainda em relação aos agentes religiosos, a relação destes com os leigos busca uma hegemonia no campo religioso: os primeiros precisam controlar a produção simbólica dos segundos, mantendo assim a hegemonia por meio da desqualificação de outros profetas. Esse processo é, historicamente, ancorado na separação entre produtores e consumidores de bens sagrados. As grandes religiões ao se consolidarem, alcançam a autonomia fornecida pelo monopólio do sobrenatural, escondendo conseguinte a sua base material, ou seja, suas raízes que provêm de ações objetivas e materiais são ocultadas aos leigos.

¹ Estrutura é aqui designada nos exatos termos da nota de rodapé da obra *A Economia das Trocas Simbólicas* de Bourdieu (2007): “O termo estrutura é, algumas vezes, utilizado de acordo com o senso comum, quando como falamos de estrutura de uma dança. Seu significado enfatiza por vezes a forma, ou a organização. Tal ocorre com a expressão “estrutura social” que tende a substituir “organização social” aparentemente sem acrescentar novos conteúdos ou ênfases diferentes de significados.” Em outras palavras, é um sistema de disposições que gera percepções, apreciações e práticas em um determinado grupo de indivíduos. Ver: A. L. Kroeber. “Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology”, *The Scientific Monthly*, LVI (1943), pp. 98-120 (BOURDIEU, 2007, p.3).

Assim, temos que quanto maior a autonomia do campo religioso gerido pelos agentes religiosos que o monopolizam, mais forte será a aparência da religião predominante como algo além de bases mundanas. A lógica desse campo se dá, portanto, na disputa dos agentes religiosos entre si, que buscam conquistar o monopólio das demandas dos leigos, assegurando a existência material da religião. A subjetividade de uma experiência religiosa se tornará predominante apenas quando conseguir ratificar-se objetivamente, isto é, quando atender – mediante práticas e discursos – às demandas sociais de um determinado momento (BOURDIEU, 2007).

Pierre Bourdieu, ao conceber a ideia de campo, tinha como desafio conciliar o dilema teórico que se assentava entre o estruturalismo e o marxismo. Por um lado, a ciência estruturalista fornece os instrumentos teórico-metodológicos que permitiam descobrir os mecanismos de funcionamento internos do mito ou do rito (BOURDIEU, 2007). Por outro, o marxismo enxerga na religião uma autonomia relativa, um componente social indissociável da estrutura de poder. O pensamento marxista é incorporado por Bourdieu (2007), quando associa o surgimento das grandes religiões monoteístas estruturadas, à aparição e desenvolvimento das cidades organizadas. Nesse sentido, segundo o autor há uma ruptura entre campo e cidade, apontada pela existência de uma oposição morfológica entre ambos – campo e cidade – e coadunando na divisão do trabalho intelectual e material. Efetivamente, muitos fatores contribuíram para a urbanização social: as intempéries que regiam de forma não organizada a vida no campo; as estações do ano, chuvas, secas e pragas; o distanciamento geográfico das populações, entre outros elementos, fragilizavam a formação de uma sociedade estruturada com divisão de trabalho sistematizada. Surge assim a necessidade de se estabelecer uma ordem estrutural, para que a sociedade pudesse se desenvolver a partir de uma forma mais racionalizada.

A urbanização supera a dificuldade imposta pela dispersão espacial da população que reside nas zonas rurais. Essa dificuldade, agora superada, faz surgir a oportunidade para que despontasse a já evidente separação entre o trabalho intelectual e material:

A partir desse momento a consciência pode de fato imaginar-se a si própria como algo diverso da consciência da *praxis* existente, ou então, pensar que representa realmente alguma coisa sem representar alguma coisa real (...)
(MARX *apud* BOURDIEU, 2007, p.34).

A lenta migração das populações dispersas em redutos rurais para as cidades promoveu uma contundente revolução cultural e social. Surgiram novos setores

sociais, a exemplo das guildas de artesãos que passam a desempenhar suas atividades desprendidas dos fatores naturais que outrora regiam o ciclo produtivo. Esse novo modelo promove transformações econômicas racionalizando os meios de produção. Desta forma, tais transformações possibilitam que a classe burguesa em formação, ou seja, aquela que detém o controle de parcela significativa da economia², possa a partir disso se desenvolver e, destarte, dominar os substratos sociais.

Notadamente, O’dea (1969) assinala que nas sociedades primitivas a religião era mais uma das diversas atividades desenvolvidas em comunidade. Sua importância não era salutar e não lhe cabia um lugar de importância, até que o desenvolvimento mais avançado da divisão do trabalho e da especialização das funções gerou grupos baseados em objetivos específicos como educação, cultura e religião.

Para Bourdieu (2007), há o argumento de que, embora houvesse cidades na Palestina, anteriores ao cristianismo, nas quais os povos semitas desenvolveram uma religião monoteísta e, até certo ponto, sistematizada – oriunda e em contraposição a uma monolatria antecedente –, tais cidades não alcançaram o *status* urbanista com desenvolvimento comercial e industrial promotores do desenvolvimento mais moralizador e estruturante, capaz de reivindicar para si a legitimidade para ditar com exclusividade as normas do sagrado.

Mediante a argumentação precedente, notamos que a urbanização possibilitou o surgimento da burocracia estruturante do campo religioso. Nesse prisma, a gênese do campo religioso está diametralmente paralela à construção de um corpo de sacerdotes exclusivistas, os quais estabelecem as condutas dos leigos enquanto pertencas utilitárias da instituição religiosa. A moralização e sistematização religiosa com exclusão de qualquer outro meio agem como mola propulsora para a efetivação do poder hegemônico no campo. Toda essa dinâmica, conforme Bourdieu (2007), se dá a partir da efetiva urbanização das cidades.

1.1.1. Conceitos que dialogam com o campo religioso

É necessário, para uma melhor compreensão do conceito de campo religioso, abordar outros conceitos que permeiam a obra de Bourdieu. Intentamos, dessa forma,

² A qual baseia seu status no trabalho contínuo, portanto mais racional.

mostrar a correlação entre o conceito de campo religioso e termos como *habitus*, fronteiras simbólicas, legitimação, capital e burocracia religiosa. Salientamos que esses conceitos estão ativamente presentes nesta dissertação, tornando necessária a definição dos mesmos.

Habitus

Consoante Pierre Bourdieu, o *habitus* é uma propriedade de agentes sociais que compõem uma “estrutura estruturada e estruturante”. É uma estrutura, por ser sistematicamente ordenada ao invés de aleatória ou sem padrões; é estruturada, pois, faz-se de circunstâncias passadas e presentes de um indivíduo, como a criação familiar e as experiências educacionais; por fim, é estruturante, uma vez que o *habitus* de um indivíduo molda suas práticas presentes e futuras. O *habitus*, destarte, é tanto estruturado por condições de existência como por ser gerador de práticas, crenças, percepções, sentimentos e outros, de acordo com sua própria estrutura (BOURDIEU, 2004).

O *habitus*, em relação ao campo religioso, não se confunde com o ritual; este emana das crenças dos leigos em determinados fenômenos concretos ou abstratos, os quais carecem de ser validados pelo grupo social dentro do campo religioso. Para que haja a legitimação do fenômeno, é necessário que ele cumpra certos preceitos burocráticos estabelecidos como valores absolutos. Em outro espectro, Bourdieu (2007) compreende que o *habitus* é corporificado, ou seja, é um comportamento que se insere no cerne do indivíduo, normatizando seus atos, respostas e comportamentos sociais, ou seja, está muito além do mero ritual. O sujeito, ao nascer, é inserido na família e ali internaliza e assume como suas as normas familiares; esse processo de aprendizado se estende para a escola, para os colegas, isto é, para aqueles que compõem o grupo de classe social no qual o indivíduo está inserido. Há uma crescente e progressiva internalização dessas ideias e atitudes na mente do indivíduo e sua rotinização nos comportamentos diários. Trata-se, portanto, de um processo contínuo de aprendizagem. O *habitus* é, dessa forma, desenvolvido a partir das interações objetivas e subjetivas do indivíduo com as estruturas e instituições que o cercam enquanto participante da classe social. Nas palavras de Bourdieu, o termo se refere a um

(...) princípio unificador e gerador de todas as práticas e, em particular, destas orientações comumente descritas como “escolhas” da “vocação”, e muitas vezes consideradas “efeitos da tomada de consciência”, não é outra coisa

senão o *habitus*, sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinismos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas (BOURDIEU, 2007, p. 201-202).

O campo religioso, portanto, estabelece um *habitus* dentro de suas fronteiras. Os comportamentos sociais daqueles que personificam a estrutura religiosa são notados por toda sociedade (BOURDIEU, 2007). À guisa de exemplo, podemos destacar o *habitus* do catolicismo, no qual temos toda uma hierarquia que deve ser respeitada enquanto dogma religioso, iniciando com o sumo pontífice, supremo líder religioso, detentor de um poder que permite promover o *religare* – como sacerdote supremo o papa católico pode religar ou ‘desligar’ o homem a Deus.

Em cada religião há comportamentos – *de per se*, que são adequados para a manutenção da hegemonia do poder no campo pelas instituições legitimadoras. Cada grupo tem um *habitus* que o define, capacita e restringe de forma estruturante o pensar e o agir da coletividade. Embora essa interação ocorra de forma consciente, sua corporificação se dá ao nível da inconsciência; ela é gerada a partir do capital cultural daquele grupo e, ao mesmo tempo em que é estruturante, também é estruturada pelas ações de cada indivíduo. Essa troca simbólica é o pilar da concentração de poder nas mãos dos especialistas, os quais definem o que é admitido como sagrado e o que é rejeitado por ser profano.

Capital simbólico

Apoiando-se em uma distinção da ideia de capital econômico, Bourdieu (2006) traz à tona a noção de capital simbólico. Primariamente, o capital econômico se distinguia dos demais por ser portador de “interesse” – palavra que aqui significa “render juros” –, ou seja, uma relação econômica sempre visará um fim, que é o lucro, enquanto as outras formas de negociação social categorizavam-se como “desinteressadas”. Demonstrando que o capital simbólico – social, cultural, religioso, dentre outros – também porta tal interesse, o autor aponta que este é uma das peças-chave para o processo de legitimação de um certo *habitus* perante outros.

O capital religioso, deste modo, é a ferramenta que as autoridades religiosas utilizam para inculcar em um grupo de leigos um *habitus* religioso. Essa forma de capital, por um lado, depende de uma relação entre as instâncias – demandadores e ofertadores – de demanda religiosa, isto é, dos interesses religiosos dos grupos

envolvidos; e, ademais, de uma oferta religiosa, que as autoridades religiosas têm poder de oferecer. Por outro lado, este capital determina a forma, a natureza e a força das estratégias que as instâncias citadas podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, chegando a abarcar a divisão do trabalho religioso e, conseguinte, a do trabalho político (BOURDIEU, 2007).

Fronteiras simbólicas

As fronteiras simbólicas, conforme Bourdieu, são as linhas imaginárias que dividem o mundo social. Sendo vestígios apagados de autoridade, essas fronteiras se mantêm no tecido social como circunscritivas, isto é, definem o alcance de um poder simbólico dentro de uma determinada região, garantindo neste espaço a legitimidade daquele conjunto simbólico específico (BOURDIEU, 2010).

Denota-se que, para o autor, o campo religioso embora possua fronteiras simbólicas limitadoras, não é hermético no sentido de ser inexpugnável por ações de forças externas, ou seja, às pretensões das classes e grupos dominantes. Tão pouco é sereno, ao ponto de não haver em seu interior perturbações na ordem das coisas, não lhe sendo próprio também a extrema originalidade burocrática, vez que empresta de outros setores sociais atributos como hierarquia e métodos. Esses movimentos oscilantes e suas consequências nas fronteiras são fruto da própria sociedade que traz para o seio do campo suas aspirações, seus vícios, suas dúvidas, ambições e anseios (BOURDIEU, 2007).

Legitimação

A legitimação, segundo Bourdieu (2010), é imbricada na ideia de poder simbólico, sendo os símbolos os instrumentos de integração social, tornando possível um consenso dentro de determinado grupo. Assim, este poder simbólico não é substância nas mãos de quem o exerce é, ao contrário, o reconhecimento outorgado por quem a ele se submete. Esse poder, conseqüentemente, está restrito à relação de legitimação entre os sujeitos ao poder e os que o emanam. Baseia-se na crença de que as palavras de ordem proferidas pelo falante são legítimas, mesmo que as palavras em si não possuam competência para tal (BOURDIEU, 2010).

Sendo a legitimidade fruto do reconhecimento desse poder, há casos em que isso não ocorre e, por esse motivo, existem poderes que não são legítimos, a exemplo dos que não são autorizados por aqueles que a ele deveriam se submeter. O poder

sem legitimação, portanto, existe de maneira marginal, ilegítima. Todo poder legítimo só o é porque, em algum momento, foram escondidas as condições materiais que de fato proporcionaram aquele exercício de poder por condições juridicamente aceitáveis, e que conferem aparente equidade e lisura ao processo, dando assim condições de exercício de poder tolerável por todos. Recorrendo a Marx (2007), vemos que a legitimação do poder está ligada com a ideologia, sendo esta a legitimação de estruturas que perpetuam fatores como a injustiça e a alienação; essas questões, finalmente, são utilizadas por Bourdieu na noção de campo religioso.

Burocracia religiosa

A compreensão do campo religioso deve incorporar a compreensão da burocracia religiosa enquanto fenômeno estruturante, a qual, segundo Bourdieu (2007), é fator indissociável na formação consistente da centralização do poder religioso. Para Weber (1982) a burocracia estabelece os padrões de funcionamento das instituições religiosas, ou seja, ela é posta a serviço da manutenção do monopólio do poder no campo – lembrando que, para o autor, a burocracia se aplica em qualquer campo social. Dessa maneira, ela organiza de forma permanente e racional os indivíduos e é uma forma de organização social sem envolvimento emocional. Assim, seriam princípios usuais da burocracia: a hierarquia, a demanda por profissionalização, a administração baseada em documentos e procedimentos formais, impessoais, e na exigência do cumprimento de normas enquanto regras pré-dispostas e necessárias ao funcionamento institucional.

Como explicitamos anteriormente, o campo religioso para Bourdieu (2007) é o espaço onde ocorrem os embates entre os atores sociais, os quais disputam o monopólio do poder hegemônico da prédica sacramental. A burocracia seria assim para Bourdieu o processo por meio do qual é viabilizado o exercício do poder. Nesse contexto, o conceito sucinto de poder cunhado por Weber (2010, p.103) “...significa toda a probabilidade de, dentro de uma relação social, impor a vontade própria mesmo contra a resistência, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”.

1.2. Atuações no/do campo religioso

Bourdieu já havia compreendido, mediante análise de Durkheim (1996), que a religião é um sistema de práticas, representações, comunicação e pensamentos

revestidos de caráter sagrado, a exemplo da instituição familiar que congrega em si todos esses fatores. A religião seria assim estruturada e estruturante; estruturada por ser uma totalidade coerente de atributos capazes de construir e reproduzir experiências; estruturante por deter o poder de consagrar, de absolutizar o relativo e legitimar o arbitrário, aplicar atributos e desígnios eternos a coisas, pessoas ou mesmo a relações sociais. Sendo estruturada e estruturante termina por revestir o que é humano de sacralidade, atribuindo à ordem social um caráter transcendente e inquestionável (BOURDIEU, 2007). Toda essa sistematização produz resultados no campo religioso. O objetivo da religião no campo é assegurar o monopólio “do dizer o sagrado”, tendo em vista que, para se manter no poder e se expandir de forma consistente e permanente, é necessário que demonstre sua força nas relações com os grupos e classes que monopolizam o poder no campo político. Para se consolidar enquanto detentora de poder, os componentes do campo religioso travam disputas contínuas entre as denominações religiosas institucionalizadas que o compõem, bem como enfrentam as manifestações, as ações e os discursos do profeta que não se olvida em participar da disputa.

Uma questão que se impõe ao estudo que se desenvolve deve ser enfrentada: as lutas no campo religioso se dão para se manter o poder ou para que haja dominação? Weber (2010) difere poder de dominação. Para o sociólogo o poder em si é amorfo, uma vez que pode ser exercido por qualquer um que reúna as condições necessárias em determinado tempo e situação; nesse caso, há uma premissa necessária para que o poder possa ser exercido: a burocracia. O reflexo do poder no campo religioso, então, se caracterizaria porquanto exercido por determinado grupo capaz de impor sua vontade sobre outro grupo de forma estruturada. Quanto à dominação, Weber analisa que ela pode se dar de forma individual, ou seja, quando se dispensa a participação de um corpo administrativo ao ato de mandar de forma eficaz em outrem, passando à forma de dominação associativa. Esta última, o autor relata que ocorre “quando os seus membros estão, como tais, sujeitos a relações de dominação em virtude da ordenação vigente” (WEBER, 2010, p. 103).

Sendo a intenção de uma religião monopolizar o campo religioso em detrimento de qualquer outro que possa vir a interferir em seus assuntos, a burocracia religiosa se manifesta para assegurar a sobrevivência e expansão desse campo. Para que haja resultados, os integrantes do campo mantêm, em consequência disso, relações com as estruturas estruturantes da sociedade, mormente com os grupos que exercem o

domínio no campo político. Bourdieu (2007) descreve ainda que no campo religioso existem os contrapostos. No campo religioso a igreja, tida como entidade burocrática, disputa o monopólio do capital religioso com o profeta que comanda uma seita, em geral revolucionária e questionadora do poder religioso estabelecido sobre os leigos. Enquanto a igreja se estabelece com seu corpo burocrático e reivindica a primazia para dizer o que é sagrado, o profeta e sua seita buscam romper com a estrutura religiosa dominante.

A depender do maior ou menor capital cultural de determinada sociedade, podem ocorrer confrontos mais ou menos iminentes, entre o *corpus* burocrático de especialistas representantes da manipulação legítima do sagrado e aqueles que realizam a manipulação profana do sagrado. Essa disputa resulta na submissão de uma pela outra, ou seja, a prática tida por profana é dominada no campo religioso pelo monopólio da gestão do sagrado. Este, por sua vez, só pode ser mantido enquanto legitimador do modo de vida religioso moral e eticamente aceitável.

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano (...) (BOURDIEU, 2007 p. 43).

Todas essas disputas que se travam no âmago do campo religioso, segundo Bourdieu (2007), cooperam para demarcar e fortalecer sua autonomia enquanto lugar simbólico. A predição de éticas e morais corroboradas por instâncias organizadas que buscam a produção, reprodução, difusão e rearranjo do capital religioso são perfeitamente possíveis e visíveis na orquestração do campo. A formação de um corpo sacerdotal organizado, hierárquico e esquemático aperfeiçoa a ideia de racionalização da Religião. Essa burocracia que está na gênese do campo religioso é um dos fatores que corroboram com a estruturação das instituições religiosas formais. Não há igreja sem burocracia e não há profeta burocrático.

Torna-se claro que nas disputas no campo religioso em busca dos troféus simbólicos, as congregações sacerdotais fortalecidas por sua burocracia demonstram estar em condições mais ajustadas para desempenhar o efetivo controle nos desígnios que geram a produção dos bens de salvação. De outro modo, é a produção de prédicas que alcança os diversos interesses sociais dos grupos de leigos, a qual ocorre em detrimento do pequeno alcance que tem o discurso do profeta frente ao poder estruturante das instituições religiosas oficiais. Nesse ponto, Bourdieu (2007, p.

45) identifica a religião como um “sistema simbólico estruturado”, isto é, um sistema que está predisposto a arcar uma função prática, ideológica e política que torna o relativo absoluto e legitima o arbitrário, reforçando toda a força material ou simbólica de um grupo ou uma classe, sendo este uma manopla do poder religioso, poder este advindo e originário da sistematização orgânica. O profeta, por sua vez, conta apenas com a exclusividade de sua pessoa (carisma) para angariar adeptos à sua doutrina contestadora e revolucionária.

Sendo a manipulação do sagrado uma atividade restrita a um corpo de autoridades, adentramos a seguir as especificações e papéis desses indivíduos para demonstrar como, na esfera prática, os mesmos atuam.

1.2.1. Os papéis no campo religioso

Dentro do campo religioso, diversas personagens partícipes da burocracia religiosa disputam o espaço de poder. Trazendo de volta categorias explicitadas por Weber, Bourdieu aborda os papéis da igreja, do sacerdote, do profeta, do mago e do leigo para demonstrar como esses indivíduos atuam no campo religioso e como se diferenciam.

A assunção do corpo de especialista é a sagração objetiva da divisão do trabalho entre material e intelectual – ou simbólico – no campo religioso. Este trabalho simbólico, para Bourdieu (2007) – em referência a Max Weber –, é chamado de qualificação religiosa, a qual coopera para a “pauperização” religiosa quando promove a perda do capital religioso tradicional, o qual se achava disperso no meio social para, posteriormente, se concentrar nas mãos de uns poucos especialistas.

O corpo de especialistas religiosos, notadamente os sacerdotes, se apresenta como detentor do monopólio da gestão de todos os bens de salvação, o chamado capital religioso. Esses especialistas são legitimados pelo mercado religioso, ou seja, aquela instância social que necessita usufruir dos bens de salvação ofertados. Nesse contexto é que há a exclusão de qualquer elemento que dissocie a ideia de que apenas o corpo sacerdotal é o legitimado, para estabelecer a primazia da comunicação do sagrado. Bourdieu denomina esse processo de desapropriação objetiva e aos excluídos de *leigos* ou profanos.

O sacerdote, autoridade representante da igreja, surge como um dos produtos

do capital de autoridade da instância religiosa. Bourdieu infere que a produção do capital religioso não é dissonante na “concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação” (2007, p.57); antes, é prática usual. Essa estratégia visa legitimar o poder legítimo no religioso capaz de modificar o modo de agir e pensar dos leigos. A produção de bens de salvação atende à demanda religiosa dos diferentes grupos e classes de leigos, cabendo nesse contexto ao sacerdote – detentor do capital religioso – desenvolver a melhor estratégia para a satisfação dos interesses sociais e religiosos de sua instituição. Seja como for, a produção do capital religioso é concomitante ao interesse em manter a hegemonia de dominação sobre os grupos ou classes sociais, sejam elas dominantes ou dominadas.

A metodologia adotada para assegurar a primazia do campo religioso é proposta com base na observação dos diversos substratos sociais. O corpo sacerdotal deve ser hermeticamente fechado para assegurar sua autonomia. Isto posto, tem-se a predileção pela enganação (BOURDIEU, 2007, p. 38). Para consumir esse objetivo, o sacerdote se arregimenta de um poder acumulado dos mistérios esotéricos e deve, como especialista, traduzir esse mistério a fim de dar ao leigo acesso a essa obscuridade; o sacerdote, então, opta por nomenclaturas às quais somente os prediletos alcançam o real significado ou faz uso de metáforas para ser compreendido. A aura de mistério que envolve as atividades religiosas é um pressuposto de manutenção do ordenamento do aparelho religioso.

Para a configuração de um campo religioso institucionalizado, a figura do sacerdote é de primeira importância por ser ele um vocacionado, ou seja, o sacerdote se distingue dos demais agentes do campo por haver sido separado e chamado pela divindade para desempenhar seu papel social em uma instituição burocrática. Este, portanto, é o motivo que faz gerar temor e tremor ao leigo perante sua figura e presença. O sacerdote é crível pelo grupo de leigos por sua própria posição na hierarquia racionalizada e burocrática da religião dominante. Somente a ação racionalizada das atividades e a coerção proporcionada por normas estabelecidas, tornam possível à religião burocrática fazer com que os agentes que a compõem contribuam para o alcance dos objetivos fundamentais da instituição, objetivos estes traçados por aqueles que se situam no ápice hierárquico, ou ainda por aqueles que possuem relações de aliança com a organização. Sobre o sacerdote, pode concluir-se que é um produtor de conteúdo matricial de significados no campo e o faz por meio da sistematização do conhecimento que era do leigo; uma vez sistematizado esse

conhecimento, ele é devolvido ao leigo que já não o reconhece como seu saber e a ele adere porquanto saber religioso. Mas é necessário delimitar o poder de sua atuação e compreender os aspectos sociais de sua legitimação enquanto agente do campo religioso. Weber (1999) dá a compreender que a legitimidade do sacerdote se ampara, pois, é parte de um empreendimento de salvação – igreja; assim, seria o cargo quem asseguraria a legitimidade do sacerdote. Não obstante, a ilegitimidade do porta voz causa repulsa. Dessa maneira, o enunciado do sagrado só pode ser legitimado quando o seu enunciador é detentor de poder simbólico que o autoriza a dizer o que diz.

Bourdieu (2007) propõe uma classificação que distingue dois importantes agentes no campo: a igreja e o profeta. Ambos estão em franca disputa pelas competências para impor o reconhecimento do monopólio dos troféus simbólicos. A igreja, enquanto instituição religiosa sistemática, hierárquica e burocrática, constitui-se como uma religião sacerdotal. Para que possa alcançar maior poder de distinção com reais e melhores situações que culminem em um sucesso permanente entre os leigos, capaz de mantê-los em seus limites afastando-os do discurso do profeta, faz uso do aparelho burocrático posto à sua disposição.

Deve-se atentar ao fato de que, embora a mística do profeta seja objeto de expurgo por parte dos sistemas tradicionais monopolistas praticados pelas instituições religiosas moralistas e dominantes, o seu discurso não deixa de existir e fomentar constantes confrontos no campo religioso, mormente pelo surgimento de seitas em busca de legitimação. A seita do profeta resiste à força centrípeta da burocracia existente no campo religioso. Havendo êxito na prédica da seita, esta tende a se institucionalizar, tornando-se mais um componente oficial do campo e, doravante, burocratiza-se para defender a hegemonia do poder, passando agora a caminhar contra novos movimentos revolucionários individuais ou coletivos.

Para Weber (1999), uma das distinções do profeta frente ao sacerdote, reside na conceituação de que aquele é o portador de uma mensagem sagrada e tem a missão de levá-la aos leigos. Por seu turno, o sacerdote também tem uma missão e, para executá-la, é separado para atuar no campo religioso como agente de uma instituição burocrática. O profeta usa do seu carisma, o sacerdote da burocracia. Analisando pormenores dos conceitos de Weber e Bourdieu sobre profeta e sacerdote, sentimos que as grandes diferenças são na verdade fruto dos tipos ideais de Weber. O profeta e o sacerdote são agentes atuando em um mesmo espaço de

poder, disputam o capital religioso, têm a convicção de que sua mensagem é a melhor e sua forma de atuação é um contraponto a outras formas de divulgação das ideias e ideais que conduzem ao sagrado. Weber (1999, p. 303) reforça essa ideia quando assinala que “O decisivo para nós é a vocação pessoal. Esta é que distingue o profeta do sacerdote”.

O mago, por sua vez, se distingue do profeta em Weber (1999) e em Bourdieu (2007). Para Weber, o mago é um integrante do campo religioso que atua sem se preocupar com o sacerdote ou com o profeta. O mago seria, assim como o profeta, um portador de carisma, que usa de sua imagem e de seus predicados próprios sem se amparar em qualquer outra instância de poder. O mago é portador de uma mensagem de caráter personalíssima e é por excelência um profano profanador. Embora sua prédica não demonstre buscar o desafio da ordem posta com fins revolucionários ou transformadores, em algumas comunidades o mago é um referencial na organização social (WEBER, 1999, p. 304). Nota-se, além disso, que o mago exerce autoridade social por meio do uso de magias – curas, adivinhações de sonhos, oráculos.

Por outro lado, consoante Bourdieu (2007), o mago é um indivíduo que, contrário ao sacerdote que produz e sistematiza doutrinas que buscam conferir sentido unitário à vida, trabalha de modo ininterrupto em relação às demandas imediatas e parciais dos leigos, usando o discurso como uma técnica de cura – entre outras – e não como um instrumento de poder simbólico. Ademais, aluga abertamente os seus serviços em troca de remuneração material, assumindo de forma explícita uma relação de vendedor/cliente com os leigos, estabelecendo uma verdade objetiva de toda relação entre especialistas religiosos e leigos. Assim, assume uma posição que não busca a prática do proselitismo, diferentemente do profeta ou do sacerdote.

Essa autoridade sobrevive desde que não confronte a burocracia do campo religioso, ainda que se percebam falhas sistêmicas capazes de gerar danos ao campo. O mago, em geral, não se envolve nas disputas do campo, uma vez que sua ação é direcionada para a parcela de leigos que dispõem dos seus serviços religiosos; assim, não angaria seguidores que venham a desafiar contundentemente os cânones estruturais das religiões ditas oficiais.

Os leigos que utilizam os serviços do mago o fazem por crer antecipadamente em seu poder de controlar e ditar obrigações aos deuses para que atendam às suas exigências. Se o mago comete uma falha, sua legitimidade é posta à prova e, mais

uma vez, devemos reconhecer que quem confere legitimidade às ações do mago é aquele que usufrui dos seus serviços religiosos. Se o mago não realiza curas, não desvenda sonhos, não funciona como oráculo, não cumpre sua função, ou seja, não possui – ou perde – a legitimidade que outrora lhe foi conferida por seus adeptos.

A figura do agente leigo é sumariamente importante para a existência do campo religioso. Pode ser dito, sem qualquer nevoa de dúvida, que sem a presença do leigo não haveria motivos para a constituição de qualquer religião, seja ela de que matiz for. O leigo legitima a existência do campo religioso; é ele quem recebe e absorve ou não a prédica, julgando se ela lhe atende as necessidades ou se é desprezada por ausência de mecanismo que cooperem com seu bem-estar, sua vida e salvação. Não devemos esquecer, ademais, que também podem haver conflitos entre os leigos e os sacerdotes: com parcelas da sociedade recorrendo a produções simbólicas próprias, religiões alternativas podem surgir e, assim, gerar conflitos entre as religiões que detém maior legitimidade no campo religioso.

Os temas de poder e dominação abordados anteriormente se aplicam ao campo religioso deflagradas nas ações dos sacerdotes, profetas e magos – e, ademais, porque não aos novos produtores de conteúdo religioso como escritores, palestrantes e treinadores?

Como pudemos observar, as análises propostas por Bourdieu são restritivas às grandes religiões – quando não somente às judaico-cristãs. Apesar das breves considerações sobre religiões orientais, o sistema proposto por esses autores se dá em uma ideia de campo religioso que tem base monoteísta, principalmente católica e protestante. A contemporaneidade, diferentemente, sofre processos de corrosão dessas categorias e tradições religiosas. Os grupos de leigos têm necessidade de novidade (FILORAMO, 2005). Temos, assim, uma mudança na parte da demanda e oferta religiosa, uma vez que os leigos demandam práticas religiosas cada vez mais flexíveis ao materialismo e à fluidez líquida da pós-modernidade (BAUMAN, 2001). A consequência disso se mostra na impossibilidade de classificar um indivíduo religioso carismático como sendo somente um sacerdote, profeta ou mago; não somente perpassando o primeiro papel de profeta que rompe com a tradição e, posteriormente, tornando-se sacerdote da instituição religiosa criada, o sacerdote muitas vezes faz também o papel de mago, seja por meio de seu misticismo usado como prática de cura, ou pela oferta dessa mesma cura como bem simbólico, oferecido ao leigo em troca de remuneração material. A noção de que o sacerdote pretende demonstrar um

não interesse por bens materiais, como proposta por Bourdieu (2007), não se encaixa em uma pós-modernidade.

Como veremos nos capítulos seguintes, o fenômeno desencadeado pela influência da Nova Era religiosa é o de criar para o grupo de leigos demandante uma oferta cada vez mais ampla (FILORAMO, 2005), relegando a esse último uma noção diferente do que é o sagrado e o profano, de acordo com suas necessidades materiais. Devido a isso, o próprio corpo eclesiástico de uma determinada religião se modifica, portando em si práticas e representações que quebram cada vez mais com as noções de ortodoxia de uma religião, isto é, com sua pretensa imutabilidade temporal.

1.2.2. Relação com outros campos

O campo religioso, não só tratando de uma propriedade intelectual e abstrata, tem seu papel como legitimador de propriedade material para o grupo relativo dominante. Assim, dialoga com o campo político e o campo econômico. Em relação ao político, por exemplo, o campo religioso é feito de interesses políticos dissimulados, uma vez que estabelece uma relação de crença dos leigos na eficácia de suas práticas e representações religiosas, mantendo o controle do poder simbólico e, conseqüentemente, do curso dos interesses políticos de determinado grupo.

A seita profética tornada igreja traz, mediante sua burocracia religiosa, uma hierarquização e regulamentação de funções que perpassam estratos sociais políticos. Sendo ela própria sujeita a uma divisão de funções, cria, conforme Bourdieu (2007, p. 60), “nomeações”, “promoções” e “carreiras”, as quais regem a atividade profissional e a vida extraprofissional, inserindo o indivíduo em um sistema de dogmas e racionalizações que influem em seu campo político e econômico. A igreja, destarte, contribui para a manutenção do campo político, trazendo um reforço à ordem simbólica do grupo de leigos dominante. Impondo esquemas de percepção, ação e pensamento, confere à estrutura vigente uma legitimação suprema ao naturalizá-la; assim sendo, instaura e restaura um consenso sobre a ordem dominante ao propagar esquemas de pensamento comuns, bem como afirmando ou reafirmando essa ordem mediante a realização de cerimônias/festas religiosas, que possuem o objetivo de mostrar aos leigos a eficácia simbólica da mesma (BOURDIEU, 2007).

O discurso dominante no campo religioso diz respeito ao enfrentamento

silencioso que é travado entre as instituições dominantes do campo. Cabe a cada componente justificar que as condições sociais, entre elas as econômicas e culturais, originam-se das vontades das divindades. Tais predições devem ser indiscutíveis e perfeitas sob o ponto de vista daquele que a recebe, ou seja, o leigo fiel, chegando mesmo a ser professada pelas mesmas classes dominantes que asseguram o poder no campo. Bourdieu (2007) percebe as relações de poder e sugere que a religião constrói novas realidades transcendentais à realidade social propriamente vivenciada no cotidiano, imergindo sua eficácia simbólica, reflexo de sua função política e, assim, associando o campo religioso ao campo político:

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica (BOURDIEU, 2007, p. 71).

Seguindo uma lógica que cria um mercado de bens religiosos, o campo religioso, reforçando o monopólio de determinada religião, estende seu poder simbólico ao âmbito temporal, influenciando sobre os leigos um domínio que perpassa o espiritual. Assim, se instaura uma troca econômica de bens que, de acordo com Bourdieu (2007), não se mostra mais de forma “desinteressada”. Isto posto, percebemos que o campo religioso em si possui uma lógica econômica; apesar das autoridades religiosas de determinada religião dissimularem seus interesses temporais, a relação entre o leigo e as mesmas se dá como uma negociação, isto é, uma demanda que busca uma oferta, a qual será sanada pela religião mais apta à tarefa.

1.3. Poder e legitimidade no campo religioso

O fenômeno da legitimação em relação ao campo religioso – mas, não se limitando a este –, partindo de autores como Pierre Bourdieu (2007), Max Weber, Gilles Lipovetsky (1989), Zygmunt Bauman (2001), entre outros, permite questionar se há certo grau de permeabilidade nas fronteiras que separam o campo religioso dos demais campos sociais. Conforme estas leituras, o campo religioso seria o local simbólico no qual agentes socialmente legitimados impõem seu poder para definir e normatizar o que é o sagrado, relegando o excedente à categoria de profano, se organizando burocraticamente para alcançar seus objetivos e estruturando um modo

de agir internamente, capaz de ser replicado nas relações sociais externas às suas fronteiras.

Para se estabelecer um liame entre a religião e a condição social daqueles que a integram, estejam eles na condição de ditar a legitimação do arbitrário, ou na de leigos – isto é, seguidores subordinados aos preceitos estabelecidos por aqueles outros –, faz-se necessário o exercício de um raciocínio que evidencie que as atividades religiosas, em suas amplas concepções, não se limitam simploriamente à procura e encontro da fé religiosa. É preciso, ademais, pensar a religião além da mera submissão do leigo à divindade em busca de uma recompensa, esta sintetizada na forma de benefícios pessoais ou coletivos. Limitar o raciocínio sobre o que é religião apenas ao fator religioso, esboçando tão somente a fé e o desejo de salvação, é desperdiçar todo um potencial de análises dos mecanismos de desenvolvimento e de reprodução social, a saber, de estruturas estruturantes, porquanto mantenedoras de uma ordem social e estruturadas no sentido de serem burocraticamente organizadas com reflexos sociais internos e externos. Contudo, a burocracia que se estabelece no seio do campo religioso não é dada a explicações. Antes, é contrária a qualquer divulgação de explicações mínimas que sejam necessárias somente para a manutenção da ordem interna para os leigos das instituições. A burocracia é para Weber (1982, p. 269) um meio de aumentar o poder dos especialistas, os quais devem “manter secretos seus conhecimentos e intenções” para preservar seu poder no campo religioso. Bourdieu (2007), a partir disso, busca respostas em Max Weber e percebe que a religião é estruturante.

O processo de legitimação esconde o arbitrário que está no início desse mesmo processo. O arbitrário consiste, no sistema religioso, da pré-existência de elementos que já detêm propensão à coesão para estabelecimento do poder de alguma forma de representatividade na estruturação sistêmica do campo. Os sacerdotes especialistas do campo fazem parte desse arbitrário, posto que sua condição de superioridade hierárquica lhes assegura uma posição dominante sobre os demais interessados em compor as linhas mestras que asseguram o monopólio do poder no campo. Aquele que, anteriormente ao estabelecimento do aparelho do tipo burocrático, já executava a atividade esotérica passa, com o advento da estruturação moralizante no campo religioso, a ter duas opções: a) integrar uma nova classe de especialistas sistematizada sob outras regras morais; b) optar ou ser forçado a manter-se afastado desse processo vindo a se tornar pária – leigo no sentido de

profano, estranho ao sagrado e, portanto, perde sua legitimidade. A aparência da equidade passa a ser uma opção, vez que simbolicamente todos têm as mesmas chances, mas somente alguns de fato podem usufruí-la.

Uma das dimensões sociais que se traz ao debate da(s) legitimidade(s) da instituição religiosa repousa na ação contundente de seu porta voz. Substancialmente, a legitimidade do porta voz tem a ver com o reconhecimento da posição social daquele que fala, e não eventualmente apenas do conteúdo da fala. O valor social do discurso é inseparável da legitimidade de quem o anuncia. Essa força contundente e eficaz que emana do prolator do discurso, a qual reproduz a burocracia institucional enquanto fonte de manutenção da ordem social, faz da religião uma essencialidade indissociável em tais relações. Nesse sentido, “A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (BERGER, 2003, p.45). Essa legitimação atende, portanto, à dialética poder-dever, posto que seja mantenedora do monopólio do poder religioso por meio da burocracia, tornando-se o mais sutil instrumento de dominação e legitimação das ações institucionais. Surge, contudo, o questionamento não menos dialético: qual seria a instância legitimadora da burocracia? Está-se diante de um círculo vicioso, pois, todos os fatores do campo religioso devem ser legitimados para que possam atuar de forma legítima. É preciso avançar na reflexão por respostas. A necessidade imanente de crer em algo que transcende a realidade objetiva, arraigada no âmago do leigo, seria o ponto de partida para as legitimações no campo religioso. Isto posto, o ato leigo de crer nas palavras do sacerdote, do profeta, do mago ou nas palavras dos novos supostos agentes do campo, seria uma das pedras que sustentam o edifício – metafórico – chamado campo religioso.

Partindo do ponto de que o interesse religioso tem como princípio uma necessidade de legitimação das propriedades, sendo estas vinculadas a determinado tipo de condições de existência e posição na estrutura social, a religião que será hegemônica é aquela que é capaz de sanar o interesse religioso de um grupo relativo de leigos. Em outras palavras, é aquela que fornece a esse grupo um sistema de justificação de suas propriedades, isto é, apresenta, ao mesmo tempo, ferramentas de legitimação que se justificam religiosamente. Assim, o grupo consegue, mediante uma legitimação proporcionada no – e pelo – campo religioso, manter sua propriedade e sua posição – econômica e política – na estrutura social (BOURDIEU, 2007).

Baseado no exposto, notamos que, conforme Bourdieu (2007), a estrutura dos

sistemas de práticas religiosas e representações em uma sociedade dividida em classes contribui para a manutenção da ordem social. A legitimação que a religião confere por meio da sua expressão de poder vem na sua capacidade de consagrar, sancionar e santificar a ordem social tal como se encontra. Temos, portanto, um sistema de práticas e representações que emana das classes dominantes, propagando uma religiosidade dominante que se hegemoniza e, além disso, o mesmo sistema ainda impõe aos dominados um reconhecimento da legitimação da dominação das classes dominantes. Funda-se, assim, no desconhecimento da arbitrariedade da dominação e também nos modos de expressão de poder simbólico da mesma. Isto posto, esse sistema contribui para uma influência que extravasa para o campo político, pois, funciona como aparato de controle, uma vez que, por exemplo, um campo social com influências de um forte campo religioso hegemônico tem capacidade de deslocar as aspirações conflituosas de um grupo de leigos, ao prometer ao mesmo uma promessa de salvação – transfiguração simbólica.

Respaldando-se no exposto neste capítulo, inferimos que as impressões sobre o que venha a ser religião concordam com Oliveira (2014), que relata que

(...) a religião é um vínculo íntimo e necessário entre o profano e o mundo sagrado, no qual a experiência religiosa, enquanto resultado da transcendência e do Transcendente, dá respostas para diversas perguntas sobre o sentido da vida e da existência, oferece amparo e segurança para os momentos difíceis, preenche aquele vazio gerado pela finitude da vida e garante um destino positivo no final da caminhada do ser humano. Pela experiência religiosa a humanidade olha para o Transcendente como a causa da existência, o amparo para sua contingência (limites) e para o seu abandono, a resposta segura para as suas interações e a meta onde está o caminhando” (OLIVEIRA, 2014, p.8).

Todo esse tráfego de conceitos, legitimidades e legitimações percorrem as avenidas do campo religioso. Por vezes, surgem comportamentos sociais que necessitam ser enquadrados dentro dos campos sociais. Quando isso ocorre no campo religioso, o fenômeno é mais significativo, pois, detém poder de influenciar diversas segmentações sociais de campos distintos. Os reflexos das ações no campo religioso resvalam em toda a sociedade, não somente à parcela da sociedade composta pelos leigos e especializados de vertente religiosa, mas, encontra ressonância na economia, política, artes e tantas outras categorias que compõem a malha das relações sociais.

A disputa pelo campo religioso, embasando-se nas discussões anteriores, se protra para assegurar um domínio tanto deste campo, como dos outros campos que

o permeiam. O alvo dessa disputa, dessa maneira, é o monopólio do exercício legítimo do poder, visando modificar de forma duradoura as práticas e a visão de mundo dos leigos, consagrando assim um *habitus* religioso relacionado à religião dominante.

Antes de prosseguirmos ao próximo capítulo, devemos salientar que o conceito de campo religioso de Bourdieu é tratado pelo sociólogo de forma que abarque as religiões de maneira abstrata. Como demonstraremos nos capítulos seguintes, as problemáticas quanto a este conceito se iniciam em contextos concretos – como o campo religioso brasileiro. Apesar dos aparatos propostos pelo modelo explicativo se encaixarem, a flexibilidade de um campo religioso que é marcado pelo sincretismo e pelo diálogo constante entre as religiões rompe com as delimitações propostas pelo conceito.

Com um objetivo tão profundo de modificação social, o campo religioso é, portanto, porto seguro para a manutenção da ordem social e espelho refletor das ações sociais. Contudo, a manutenção de suas fronteiras somente se faz com o monopólio da legitimação. Nesse sentido, um questionamento se levanta: estariam outras instâncias legitimadas a outorgar legitimações além das instituições oficiais do referido campo?

Disposta esta pergunta, no próximo capítulo abordamos a legitimidade como possuínte de diversas vias e, na pós-modernidade, demonstramos como esta não necessariamente está relacionada à ideia de instituição oficial.

CAPITULO 2 – LEGITIMAÇÕES RELIGIOSAS

Partindo do exposto no capítulo anterior sobre campo religioso e outros conceitos inseridos neste, propomos analisar adiante noções de legitimação e como essas se manifestam em campos que extravasam a institucionalidade religiosa. Explicaremos, para tal análise, como o conceito de campo religioso torna-se insuficiente com a pós-modernidade e, ademais, como dialoga nessa época com práticas que saem desse campo, mas são consideradas também religiosas.

Adentrando exemplos de legitimidade religiosa que partem de indivíduos portavozes em confronto com instituições religiosas, analisamos como a pós-modernidade e a Nova Era ressignificam e transformam ou expandem o religioso, transportando-o para fora da esfera do seu campo próprio e fazendo-o partícipe de quaisquer outros campos sociais.

2.1. Discussões preliminares sobre legitimação religiosa

Apoiando-se no exposto no primeiro capítulo sobre legitimações no campo religioso, cremos que legitimidade é uma palavra carregada de sentidos diversos que perpassam a sociedade, a cultura, as religiões e a ciência para inculcar significado às ações praticadas em determinados ambientes. Há legitimidades específicas na política, na economia, na religião, entre tantos outros segmentos onde transitam os grupos e classes sociais. Isto posto, a legitimação é um conjunto de ações ou estratégias para se transformar uma forma específica de poder como aceita socialmente ou legitimada institucionalmente (BOURDIEU, 2007). Algo ser legítimo é, assim, aquilo que está de acordo com a lei e que segue os princípios e normas legais, sendo que esse conjunto de ações e estratégias de legitimação cria ou produz a legitimidade. No final do processo, a legitimidade institucional se torna um ato de imposição legal.

De fato, não se pode negar que para o estudo das Ciências da Religião, a legitimação se assemelha muito à ação normatizadora que ocorre dentro de um círculo de poder. Notadamente, as normas de funcionamento estabelecidas dentro de um sistema são legitimadoras de todos os processos ali executados. Legitimar seria assim uma prática usual e necessária dentro dos campos sociais; sem ela, não se consolidaria a burocracia interna do campo. Não conferindo legitimidade a um agente, suas ações ficam à margem de todo o sistema, podendo ser refutadas como

inadequadas e impróprias por qualquer outro agente que usufrua de tal legitimidade, a exemplo do que ocorre no campo religioso com o sacerdote pertencente à ordem de sacerdotes das religiões oficialmente aceitas e estruturadas, frente ao profeta e ao mago.

Em todas as esferas sociais, o ato de legitimar seria uma necessidade ímpar. Nas esferas sociais como a familiar, a política, a religiosa, a econômica, a estatal, a acadêmica, dentre outros, o ato de tornar um processo legítimo reforça o poder daquele que legitima e confere poder àquele que é legitimado. A legitimação seria assim um dos pináculos de sustentação da vida ordenada em sociedade.

O sentimento de legitimidade pode ocorrer de forma individualizada a partir da compreensão de determinado indivíduo de que algo – ato ou processo – lhe seja legítimo, ainda que não o seja institucionalizado pela coletividade. Neste caso, estaríamos diante da legitimidade mediada pela imposição – legitimação negativa. Por outro prisma, os atos e processos aceitos pela coletividade como legítimos por se estabelecerem diante de um ordenamento burocrático – ainda que sua origem advenha dos costumes e tradições orais, escritas ou comportamentais –, seriam legítimos pelo consenso de um grupo – legitimação positiva. As aplicabilidades dessas duas facetas de legitimidade são encontradas nos estudos desenvolvidos pelas ciências da religião, em especial nas distinções entre os agentes que compõem o campo religioso.

Ao estudar a influência das religiões na esfera social e econômica sob a lógica de Weber (1982, p. 309), encontramos como pressuposto ideológico o estudo da ética das cinco grandes religiões às quais ele enumera como: “A ética religiosa confuciana, hinduísta, budista, cristã e islamita (...)”. Ao que se nota, o judaísmo, para ele, seria uma religião diferente por conter as matrizes do cristianismo e islamismo, o que pode sugerir uma predileção por esta religião, ainda que de forma sutil.

O’Dea (1969, p. 64-65), dissertando sobre racionalização nos padrões das crenças, nos diz que a contribuição de Max Weber para o debate é a de que o pensamento humano gradativamente se tornou racionalizado. O autor cita como exemplo os padres da igreja que utilizaram os conceitos e métodos da filosofia grega para explicarem a fé cristã. Ainda em O’Dea (1969, p. 66), no mesmo sentido, Bultman afirmava que o apóstolo Paulo utilizou vocabulário e conceitos do agnosticismo grego para reinterpretar os conceitos cristãos. Weber (*apud* O’DEA, 1969, p.68) voltaria a se manifestar dizendo que a ética protestante abriu o caminho para a secularização da

religião através da imersão do homem em sua vocação mundana, tornando assim o mundo um objeto para atuação total do homem, o que significa que este último, por meio do cristianismo – uma religião ética que racionalizou a esfera religiosa –, racionalizou a sociedade como um todo. As mudanças no comportamento social foram perceptíveis no passado como o são hoje. As observações de Weber não remetem à ideia de novas legitimações, uma vez que as práticas e a ética foram deslocadas de um centro de poder a outro, isto é, do catolicismo reinante no campo religioso para o calvinismo enquanto nova proposta de religião.

O tema religião é abordado em diversos aspectos quando da leitura de Weber (1982) e, entre eles, destacamos a legitimação por meio da economia. Weber disserta com maestria apontando uma correlação existente entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. A religião de fato exercia influência na economia à época de Weber, assim como hoje também o faz. Mas esta influência não é categórica, ou seja, não pode ser levada a cabo como a única influência que dita o modo de gerir o sistema econômico. O estudo de Weber (1982, p.309), portanto, refere-se à análise da ética econômica enquanto impulso psicológico de ordem prática nas religiões.

Para Weber (1982), os grupos e classes sociais agem sobre a religião até certa medida e de acordo com seus interesses. Ele analisa que esta influência social, entre outros fatores, alcança a produção econômica, mas, esta não é de ordem primária, situando-se antes, ao contrário, de forma secundária. O autor crê que a legitimação religiosa se dá pelos próprios méritos, ou seja, a estrutura burocrática das instituições oficiais seria seu fator de legitimação. Assim, a legitimação econômica ficaria em um estágio secundário:

Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa (WEBER, 1982, p. 312).

Ademais, Weber (1982, p. 314), coloca em destaque que o sofrimento é um ato aceito psicologicamente como “sintoma de desagrado aos olhos dos deuses”, ao passo que aqueles que têm bem-aventurança, ou seja, a boa sorte, necessitam ter duas certezas: 1) que merecem ser bem-aventurados; e 2) que os mal-aventurados estão recebendo o que merecem, portanto, a justiça está em curso. Na contemporaneidade há movimentos religiosos amparados na vertente econômica, a

exemplo da Teologia da Prosperidade e de seitas neopentecostais que sugerem que a salvação espiritual do leigo é o espelho dos resultados financeiros alcançados aqui na Terra. Com esse entendimento, Weber (1982, p. 314) conclui que a boa fortuna busca legitimar-se a partir dessa condição:

Se a expressão geral “fortuna” cobrir todo o bem representado pelas honras, poder, posses e prazer, será então a fórmula mais geral a serviço da legitimação, que a religião teve para realizar os interesses externos e íntimos dos homens dominantes, os proprietários, os vitoriosos e os sadios (WEBER, 1982, p. 314).

Se a fortuna busca a legitimação, o sofrimento também a busca. Os maus tratos advindos das privações de uma vida de punições ostentam a qualidade de serem santificantes, algo que Weber chama de ascetismo mágico, o qual possui um viés mais personalista, ou seja, o indivíduo que se submete ou é submetido ao sofrimento não o faz por conta do interesse comunitário; antes, busca seu próprio bem-estar – ainda que isto seja uma contradição. Por seu turno, o culto comunitário tinha como objetivo alcançar primazias que bem-fizessem toda a comunidade, isto é, a caça, a colheita, a chuva, a proteção contra os inimigos são todos requisitos para legitimação, os quais residem na satisfação de caráter geral.

Como já referenciado, a legitimação das instituições religiosas oficiais – igrejas – se dá por um emaranhado de atos e processos internos caracterizados como a burocracia necessária para seu desenvolvimento, os quais culminavam na aceitação por parte dos leigos de toda a prédica, normas e hierarquias institucionalizadas. Essa estrutura possuía como agente legitimado a figura do sacerdote, ao passo que a seita estava à margem desse processo, não possuindo um sacerdote, mas sim um profeta, ou seja, um agente não legitimado que atua no campo religioso.

A legitimação do poder no campo religioso vem se ampliando com o passar das décadas: já não são suficientes as aparências de sacralidade, os gestos simbólicos, as vestimentas distintivas, a racionalização sistemática das doutrinas e a burocracia. Esses fatores têm cobrado da religião outros elementos legitimadores, assim como tem oferecido possibilidades de legitimação para outros sujeitos que se situavam fora do restrito campo religioso.

2.1.1. A ideia de religioso e legitimação religiosa na pós-modernidade

Para adentrarmos essa discussão, precisamos primeiramente definir o que

entendemos como pós-modernidade. O “derretimento dos sólidos”, como coloca Bauman (2001, p. 11), é um traço da pós-modernidade que significa a perda das forças institucionais – sólidas – que mantinham a questão da ordem na sociedade, sendo esta ordem uma delimitação das escolhas do indivíduo. Os “padrões, códigos e regras a que podíamos nos conformar”, destaca o autor (BAUMAN, 2001, p. 12), não são mais pontos de orientação ou guias para os indivíduos. Isso não quer dizer, ressalta, que a sociedade atualmente é guiada pela própria imaginação e que é livre para construir seu próprio modo de vida, mas, que passamos nos dias de hoje por uma era de reconstrução dos pontos de referência, os quais hoje são substituídos por uma noção de comparação universal; há agora, portanto, uma autoconstrução individual que não se solidifica, devido ao constante choque de padrões de identidade e comportamento (BAUMAN, 2001). A pós-modernidade é, dessa forma, uma época em que as relações sociais, os padrões de dependência e interação são líquidos, e a responsabilidade pelo acerto ou falha das escolhas dos indivíduos caem sobre seus próprios ombros, e não nos da instituição. A maleabilidade desse período jamais fora experimentada por outra geração, mas, com a fluidez reinante, as formas – relações sociais, padrões de comportamento, dentre outros – não se mantêm por muito tempo.

O propósito deste tópico é fazer uma digressão nas questões de legitimidade religiosa. Sendo a pós-modernidade um período diferente para se tratar desse conceito, decidimos aqui por analisa-lo em vista da crescente fluidez que este período traz para as relações sociais e, conseqüentemente, para as tentativas de legitimação nos campos sociais. Portanto, como o enfoque deste trabalho é o religioso, trataremos aqui do campo religioso e a legitimidade tal qual se apresenta na pós-modernidade.

Conforme Danièle Hervieu-Léger (1993), o conceito de campo religioso tornou-se insuficiente para uma análise satisfatória das manifestações religiosas. Essa noção, relata a autora, seria equívoca ou, até perigosa, quando utilizada como uma ideia de intransponibilidade entre os campos em relação uns aos outros.

A crítica da autora se constrói afirmando que a noção bourdieusiana de campo religioso retira a função social das religiões e, além disso, omite até a realidade desta fora do âmbito institucional. O problema, disserta, está no modelo católico e protestante, priorizados por Bourdieu, que negligencia outros – para mostrar a relação entre clérigos e leigos (HERVIEU-LÉGER, 1993).

Como alternativa interpretativa, Hervieu-Léger (1993) propõe uma noção de “crença”, isto é, a crença como constitutiva do campo religioso, sendo ela mesma

utilizada em outros campos para sacralizar objetos, criando símbolos. O fenômeno religioso, sobrepondo as fronteiras de seu campo, é mais uma ferramenta de criação de crença em outros campos sociais do que uma ideia restrita à institucionalidade religiosa. Essa referência religiosa em vários campos sociais é, assim, uma forma de colocar a crença como propulsora de sentidos, por meio de suas criações simbólicas. Na pós-modernidade, com a crise de sentidos passada pelos indivíduos e pelos grupos, a experiência religiosa traria, dessa forma, a ideia de formação de um grupo social completo, tanto no âmbito imaginário quanto no físico (HERVIEU-LÉGER, 1993).

Baseado nas considerações da autora, ser religioso ou fazer experiências religiosas, atualmente, se relaciona à noção de geração de símbolos e sentido. A crença afeta a própria concepção de institucionalidade religiosa, extravasando as limitações desta. Dessa maneira, o que é colocado em evidência são imposições no meio social de dispositivos de autoridade, que buscam legitimidade por meio de assunções de que são portadores de uma verdade – absoluta ou não –, que procura o controle do discurso, ao selecionar os locutores, bem como tenta selecionar, homogeneizar e hierarquizar o conteúdo veiculado aos grupos sociais que buscam uma crença (HERVIEU-LÉGER, 1993).

Além disso, entendemos do ponto de vista da teorização de Bauman (1998), que o centro legitimador das ações no campo religioso sofreu um deslocamento após a instauração da pós-modernidade. O consumo de bens e serviços de salvação está disposto, agora, como em uma gôndola de supermercado: escolhe-se o que melhor lhe aprouver para se viver o momento, muito bem e feliz. A experiência de consumo oferecida pela pós-modernidade se distingue da experiência religiosa por não destacar a fraqueza humana, mas antes oferecer-lhe um completo desenvolvimento dos recursos internos, proporcionando-lhe uma existência mais plena. Sobre isso Bauman (1998, p.224), parafraseando Weber, diz que se trata do “êxtase deste mundo”.

Afirmamos que as instituições religiosas já não são as detentoras do monopólio do poder no campo religioso. Essa percepção pode ser evidenciada no seguinte trecho de Bauman, que trata que

(...) homens e mulheres assombrados pela incerteza de estilo pós-moderno não carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam da reafirmação de que

podem fazê-lo – e de um resumo a respeito de como fazê-lo (BAUMAN, 1998, p.222).

Ainda acerca dessa relação entre pós-modernidade e religiões, Nathan Rostentreich (1985) disserta que, em princípio, as religiões são baseadas na busca de respostas e podem articular essa atitude de diversas maneiras: podem responder a um deus ou aos seus mandamentos; podem responder a um evento que é precursor e deve ser seguido; ou, podem responder a algum livro sagrado, sendo este o representante das palavras e atos de uma divindade. O mundo pós-moderno, todavia, não se alicerça na busca de respostas, mas, na de discernimentos (ROSTENTREICH, 1985).

Discernimento, como explica o autor, implica numa atitude de olhar para algo e declará-lo verdadeiro, ou chegar à conclusão de que algo é de tal maneira porque há uma convicção de que algo é de tal maneira. Essa confirmação, destarte, não é uma resposta a atos ou palavras divinas, mas, é resultado de uma análise do indivíduo ao investigar o “algo”. A atitude de discernir, sendo uma das maiores ferramentas da pós-modernidade, é um processo cognitivo. Porém, não se limita a isso; possui aplicações mais vastas. Na vida pós-moderna, as fontes de legitimação e autoridade são vistas mais em um consenso humano do que em leis divinas representadas por meio de um reino ou império. Sendo a soberania uma expressão de consentimento social, a posição do princípio de um grupo, ou seja, da ideia de pertencimento coletivo, é até certo ponto fruto dessa atitude de discernimento, que toma formas de um contexto social, que busca não necessariamente afirmar uma realidade, mas criar legitimidade e consenso (ROSTENTREICH, 1985).

Outro ponto de conflito que reformula a noção de legitimidade religiosa é a ideia de liberdade. Sendo esta, de acordo com o autor, a afirmação do indivíduo perante o universo como um ser ativo, não sendo apenas intérprete de dados e hipóteses, o conceito de liberdade entra em choque com as religiões tradicionais por estas exigirem, majoritariamente, que o indivíduo entre em uma atitude de aceitação, bem como se sujeite a gerações históricas que possuem mais legitimidade e autoridade que ele. Assim, as tradições religiosas, afirmadas pela institucionalidade, tornam-se incompatíveis com o sujeito pós-moderno, salvo se propõem uma reformulação de si mesmas (ROSTENTREICH, 1985).

Rostentreich ressalta, adiante, que o indivíduo atualmente procura – em tese –

se expressar mais do que ser guiado. Busca, baseado nisso, sensibilidades, experiências e novos encontros religiosos. Assim, procura se opor à noção de alienação, um jargão corrente para denotar o contrário da expressividade individual. (ROSTENTREICH, 1985). Todavia, suas tentativas de se opor à alienação não necessariamente fazem disso uma realidade. Como citamos anteriormente por meio de Bauman (2001), em meio a essa fluidez que busca as novas experiências, há ainda uma gôndola de mercado que dispõe os produtos para que o indivíduo os experimente.

Qual a condição, então, das religiões na pós-modernidade? A condição é a de um indivíduo que tenta transcender as estruturas, que busca dissolver as estruturas e as relações dialéticas, para assim justificar por meio de sua pluralidade religiosa e de seu diálogo com outras religiões uma realização de completude. Isso gera, por fim, uma relação passageira com o simbolismo religioso. Com a grande fluidez de manifestações religiosas, os símbolos também perdem sua condição como representantes de um poder duradouro, tornando-se mais suscetíveis a reformulações e também à inexistência.

Se os símbolos se relacionam com rituais e cerimônias, a existência do dia-a-dia na contemporaneidade se afirma, por outro lado, nas crenças, as quais asseguram códigos de conduta e uma afirmação perante o mundo (ROSTENTREICH, 1985). Assim, dialogando com a exposição sobre crença de Hervieu-Léger (1993), percebemos que a crença é também uma ferramenta mais transcendental do que os símbolos e suas fronteiras, pois, a liquidez da pós-modernidade não permite mais um “muro simbólico” nas fronteiras do campo religioso. Ou seja, não há mais, como antes, uma barreira quase sólida que depende do simbolismo e dos rituais; a crença tomou a posição de substituí-la como ferramenta mais efetiva de diálogo com o religioso na pós-modernidade.

Se a crença perpassa a institucionalidade religiosa e suas fronteiras, quais são as novas formas de legitimidade religiosa? Nikos Kokosalakis (1985) argumenta que, para uma análise satisfatória das relações entre legitimidade e religião na pós-modernidade, devemos encarar o conceito de poder simbólico como central. A separação entre religião e política e a conseqüente separação entre igreja e estado, destaca o autor, levaram a assumir que, embora poder e legitimação sejam conceitos extremamente imbricados, a religião não possui mais um papel ou ligação com ambos. Entretanto, sua tese é de que política e religião jamais se separaram e, além disso,

essa divergência delineada pela laicidade e religião está longe de se afirmar permanentemente (KOKOSALAKIS, 1985).

Criticando o conceito de poder weberiano que expusemos no capítulo anterior, Kokosalakis afirma que essa conceituação preconiza poder apenas como forma de gerar consenso e integração social. Por outro lado, poder pode ser também entendido como uma forma de interação social entre seus agentes. Assim sendo, não podemos dispensar a busca por significação que o indivíduo projeta no campo social, a qual influencia no âmbito político e é parcialmente proporcionada pela participação de uma significação religiosa, ideia resgatada de Weber por Kokosalakis (KOKOSALAKIS, 1985).

Assumindo que a institucionalidade religiosa não é mais soberana nas influências da experiência religiosa, ainda assim as religiões se mantêm como uma das bases da legitimação e estruturação do meio social. Nas épocas dos autores clássicos que relacionaram o meio social à religião, como Weber, Durkheim e Marx, o contexto era de uma sociedade que se transformava de um estado agrário para uma forma industrializada. Todavia, apesar da utilidade dos conceitos cunhados por esses autores, o século XXI vive em maior parte em meio a uma miscigenação exacerbada dos campos sociais, o que dificulta a aplicabilidade categórica de alguns conceitos – da forma como foram feitos inicialmente – discutidos no capítulo anterior.

Por esse motivo, nós abordamos a ideia de religião agora como uma forma de se perceber o mundo, sendo dividida de duas maneiras: uma indutiva, que aproxima o indivíduo de questões como quais são suas crenças, o que determina suas normas de conduta e seus valores, e principalmente o que dá à sua vida sentido. Essa abordagem seria mais apropriada para uma época de manifestações religiosas consensuais, como na Europa medieval em que o catolicismo romano era predominante. A outra maneira, por outro lado, seria dedutiva: parte de uma noção estrutural, mas, precisa de um ponto de partida. Essa ideia estrutural, sugere Ole Riis (1989), necessita ser sociológica, visando as religiões como parte do campo social. Pensamos que esse ponto de vista, apresentado por Riis, pode ser útil à compreensão tanto da relação do indivíduo com os bens simbólicos religiosos, quanto com as noções estruturais do campo religioso.

Assim, o autor trata as manifestações religiosas atuais que possuem influência protestante, servem como formas de assegurar a visão de mundo pré-estabelecida do sistema capitalista, isto é, a que gira em torno do consumo, individualidade e

materialidade. Essas suposições desse sistema, ressalta, precisam ser suportadas pelos diversos grupos religiosos que as legitimam, pois, esses também têm interesses econômicos que dialogam com essas esferas religiosas. O sistema capitalista se legitimaria, portanto, por meio de sua eficiência, que é alicerçada na reafirmação desses grupos que criam e ressignificam novas formas de religiosidade (RIIS, 1989).

Isto posto, as religiões não somente institucionalizadas, mas, também privatizadas por meio das interpretações individuais, legitimam a estrutura social de diversas formas: seus porta-vozes – os quais serão abordados no terceiro capítulo desta dissertação –, assumindo uma posição de autoridade intelectual, podem argumentar sobre – ou contra – as estruturas específicas que a sociedade em questão possui. Buscando apoio, esses argumentos, que apelam para recursos psicológicos, baseando-se em um apelo emocional discursivo, aumentam sua área de impacto com grupos que possuam demanda por aquele tipo de discurso (RIIS, 1989). Visamos, mediante essas exposições de Riis, embasar algumas das discussões em um dos tópicos seguintes sobre a relação entre psicologia e religião, que pensamos ser importante para se compreender os comportamentos de massa e as formas como o indivíduo age atualmente perante a manifestação religiosa.

As novas formas de legitimação religiosa, assim sendo, estão relacionadas a uma noção de individualismo inerente à pós-modernidade? Riis argumenta que, para a atualidade, o indivíduo é visto como a entidade básica, a unidade primária da ação em um sistema social de relações baseadas na troca. No entanto, essa estruturação da sociedade embasada no indivíduo não consiste em uma atomização em várias entidades individuais. O ponto fundamental é a relação dialética entre as instituições – neste caso religiosas – e os indivíduos. Essa dialética procura um acordo entre uma comunidade e seus membros independentes, buscando um consenso moral (RIIS, 1989).

Dessa maneira, o meio social é caracterizado pela efetividade da manifestação individual, mas, isso não compromete a legitimação religiosa. Se o indivíduo porta-voz é eficaz, ele manterá a eficácia das noções religiosas que emana. Tirando o monopólio da autoridade e legitimação das mãos da institucionalidade, esses porta-vozes detêm o poder de manifestarem uma visão de mundo sacralizada por si mesmos. Afirmando-se como indivíduos, é até esperado que o façam; partindo disso, o poder simbólico emanado por esses porta-vozes cria uma manifestação religiosa entre outros indivíduos, gerando um consenso em um grupo (RIIS, 1989). Na pós-modernidade,

essa legitimação possui meios midiáticos que propiciam a sua eficácia, e seus representantes podem, inclusive, representar instituições tradicionais – como o padre Marcelo Rossi, ou o padre Fábio de Melo –, assim como tratarem de novas abordagens que trazem o campo religioso em diálogo com a ciência – como Augusto Cury. Esses representantes podem, fundamentados nisso, encontrarem novas formas de legitimar uma instituição tradicional ou levar ao indivíduo as maneiras de se legitimar por meio de sua experiência religiosa privada.

Como conclui Riis (1989), o desafio que a pós-modernidade impõe ao mercado religioso é o de como colocar as experiências de vida do indivíduo em um plano de fundo operacional, que dê a essas experiências um sentido consistente. Quando as pessoas sentem as linhas existenciais da vida dentro da estrutura pós-moderna, eles tendem a se questionar sobre o sentido da vida (RIIS, 1989). Todavia, a forma de se questionar é diferente daquela dos tempos medievais. Frente a tal desafio, vários indivíduos sentem a necessidade de ajuda alheia para determinarem sua identidade básica. Essas questões e anseios foram direcionadas – e respondidas –, mormente, a profissionais de instituições religiosas por muito tempo, função que agora também abarca os porta-vozes que utilizam de meios midiáticos para ofertarem suas respostas.

O mercado religioso, baseado nessa conexão com o campo econômico, não é mais monopolizado pelas instituições religiosas tradicionais. Seja por meio da publicação de livros, pela difusão na internet, por programas televisivos, dentre outros, as autoridades sobre o que é o religioso são, na pós-modernidade, variadas. Se o religioso hoje se associa mais com a ideia de crença, ou com a manifestação religiosa individual, a instituição religiosa trava uma batalha simbólica com porta-vozes detentores de uma autoridade que antes era de seu privilégio. Esses porta-vozes não necessariamente se encaixam na categoria de profetas, defendidas por Weber e Bourdieu, os quais desafiariam a instituição vigente, procurando por depois institucionalizarem-se e tomarem o lugar da mesma. Rompem, ao contrário, com a própria noção de instituição, oferecendo ao indivíduo formas de estabelecer um diálogo entre a sua formação religiosa tradicional – católica, por exemplo – com outras ofertadas no mercado religioso. Deste modo, vemos que outras formas de legitimar surgem alicerçando-se numa oferta, proveniente desses porta-vozes, de manifestações religiosas que apelem ao individualismo alheio e à demanda de produtos religiosos desses indivíduos. Entretanto, essas questões não justificam um

fim das instituições e de sua legitimação; significa, ao contrário, que estas tentam se adaptar à fluidez da pós-modernidade que é contra a duração longínqua das estruturas. Assim sendo, precisam disputar espaço no mercado de bens religiosos com indivíduos que dizem possuir também uma verdade religiosa.

2.1.2. Novas formas de legitimação religiosa

Se antes do século XX a legitimação religiosa poderia se restringir à figura do sacerdote, à divulgação oral, dentre outros, na pós-modernidade ela assume diversos veículos midiáticos. Conforme Patrick Eisenlohr (2012), a midiáticação das religiões, por exemplo, pode formar opiniões religiosas contrastando, de forma dualística, duas religiões, sendo que uma pode ser associada a fanatismo religioso – como o islamismo –, e outra como meio de encontro de uma paz interior individualista – budismo.

Eisenlohr, observando a diversidade religiosa e seu diálogo na esfera pública, vê a mídia, que é dependente do contexto sociocultural e econômico de seus receptores e financiadores, como uma ferramenta que veicula e corresponde à demanda religiosa dos grupos em questão. Certamente, ressalta o autor, essa mídia como sujeita à demanda social contrasta com outro cenário, aquele de grandes religiões que – como o cristianismo –, baseadas na sua tradição, impõem uma conformidade das representações simbólicas dos indivíduos (EISENLOHR, 2012).

Como a mídia contribui, dessa maneira, com a diversidade de legitimação das manifestações religiosas? Conforme o autor, a mercantilização do discurso religioso está atrelada à rápida circulação das ofertas religiosas por meio da midiáticação. Um mercado religioso, associado a novas técnicas de publicidade e entretenimento, surge como resposta à ávida demanda dos consumidores. Assim, duas vertentes pertinentes são colocadas: a primeira vê como o mercado privilegia religiões convencionais – que estão em voga – em veículos midiáticos; a segunda, como o próprio indivíduo seleciona suas preferências religiosas, como na gôndola de mercado metafórica expressada por Bauman (1998) (EISENLOHR, 2012).

A título de exemplo dessas novas formas de legitimar uma religião de forma midiática, temos as evangelizações por meio da televisão. Seja pela vertente católica ou protestante, tal maneira é utilizada para manter um vínculo com o indivíduo que, devido à fluidez da noção de tempo da pós-modernidade, atrelado ao conforto privado,

consegue manter uma ligação entre a instituição/porta-voz e o indivíduo. Essa pessoa, portanto, é consumidora dos bens religiosos ofertados pela instituição/porta-voz e pode relacionar esses bens com outros ofertados por outros veículos midiáticos.

A mídia na pós-modernidade, conseqüentemente, é peça-chave na compreensão das novas manifestações religiosas e do mercado de bens religiosos. Responsável por gerar diversos *habitus* religiosos em grupos distintos, a mídia pode tanto tirar proveito do discurso religioso predominante para difundir um determinado tipo de oferta, bem como pode criar a demanda dependendo dos novos porta-vozes que possuem autoridade e legitimidade religiosa para difundir tendências religiosas.

Esta discussão sobre mídia e religião aponta para a argumentação de Stewart Hoover (2014), que mostra como a atenção para a mutação das religiões é crescente desde os ataques de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. As mídias, destaca, são uma fonte de informação sobre as religiões, sobre as suas tendências religiosas e sobre as ideias religiosas (HOOVER, 2014).

Essa interação entre mídia e religião, cada vez mais evidente, faz com que a mídia opere paulatinamente como alargadora do mercado de bens religiosos, pois, reduz cada vez mais as barreiras de entrada para a religião, criando uma variedade de conteúdos religiosos que atendem todas as classes e idades (HOOVER, 2014). Esse aumento, portanto, significa que o as religiões e espiritualidades estão cada vez mais disponíveis fora da noção de religião tradicional, algo que modifica a atuação e a própria existência de instituições religiosas.

Ao lado do enfraquecimento dessas instituições por meio da confiança pública, há uma queda do poder da autoridade clerical, não mais totalmente necessária para determinar as crenças e caminhos das pessoas. “Religião e espiritualidade hoje são, portanto, mais determinadas por indivíduos e por processos de escolha individual (HOOVER, 2014, p. 49). Essa tendência, como nos mostra o autor, são efeitos diretos que advêm da mídia.

Assim, temos o crescente uso do termo “espiritualidade” ao invés de religião, sendo que esse último já se encontra como um termo aliado à ideia de um conjunto de autoridade institucional e clerical. Espiritualidade, por outro lado, representa mais um contato com o divino não mediado por uma instituição. Como os indivíduos buscam espiritualidades coletivas e individuais que possuam sentido, acabam se voltando para o mercado em constante expansão de símbolos religiosos, emergente nas mídias locais e globais (HOOVER, 2014).

A que ponto chega, dessa maneira, o efeito da mídia nas religiões? Como continua Hoover (2014), o declínio da autoridade religiosa institucional vê como resposta uma busca de também se voltar para as mídias como forma de se reforçar as fronteiras simbólicas, definindo diferenças e distinções, mais do que tentando transcende-las. A esfera midiática, a partir disso, é um fato social que está interligado com a identidade religiosa dos indivíduos e grupos. “Muitas pessoas hoje não distinguem entre a sua fé e as suas vidas midiáticas, pelo menos não de qualquer forma que afete seus comportamentos midiáticos.” (HOOVER, 2014, p. 57). Com as mídias oferecendo um contexto para a participação em culturas a nível global, as pessoas buscam alargar seu campo de discurso para englobar o que é discutido a nível midiático, isto é, procuram transpor essas discussões para todos os meios sociais que convivem – sua vizinhança, sua família, sua igreja, dentre outros.

Ademais, líderes religiosos não erraram ao perceberem a centralidade das mídias como um desafio à autoridade religiosa. Hoover (2014) destaca que, por meio do fornecimento de um diálogo cultural cada vez mais homogêneo para os indivíduos, para o qual nós nos referimos em termos de relacionamentos sociais, valores e ideias, as mídias criam fronteiras, cada vez mais rarefeitas, que fazem com que o contato entre uma cultura sagrada dentro da crença e uma cultura profana fora desta seja mais possível (HOOVER, 2014).

Os efeitos podem ser vistos, conforme analisa Catherine Cornille (2003), partindo da pluralidade de pertença religiosa dos indivíduos, em uma quebra constante das fronteiras simbólicas do campo religioso, que gera indivíduos que se reconhecem como pertencentes a mais de uma religião ao mesmo tempo. Com a dissolução gradual das fronteiras – geográficas e espirituais – impostas por religiões tradicionalmente dominantes, o campo religioso agora preconiza um sentimento de pertença que parte da questão de escolha e da posição social, isto é, tem mais relação com a escolha do indivíduo do que com o posicionamento institucional (CORNILLE, 2003).

Conforme expomos brevemente os efeitos da Nova Era³ nas manifestações

³ No curso dos anos 1970, surgiram nos Estados Unidos uma série de novos movimentos religiosos que, apesar de suas características diferentes, tinham um traço em comum: a negação do monopólio do sagrado por uma casta sacerdotal. O *New Age*, movimento traduzido como “Nova Era”, tinha no centro de seus interesses a busca por experiências autênticas, que se opunha à experiência corriqueira das instituições religiosas. Apesar da maioria desses movimentos primários estarem em fase de extinção atualmente, legaram para a pós-modernidade o seguinte fator: uma característica missionária e universalizante, que engloba diversas doutrinas em uma mesma religião sob a premissa da

religiosas, no primeiro capítulo, continuamos aqui o argumento de que a oferta religiosa ao grupo de leigos precisa ser cada vez mais ampla, buscando atender à demanda por variedade e inovação que acompanha a lógica da fluidez da pós-modernidade. Assim, o diálogo com religiões orientais, bem como com justificativas científicas, tem como fim a proposição de que, independentemente das escolhas do indivíduo em relação às religiões ofertadas, este poderá encontrar a experiência derradeira em qualquer uma delas, propiciando dessa maneira a escolha de pertencer ao maior número de manifestações religiosas ao mesmo tempo (CORNILLE, 2003).

O indivíduo pode, conforme a autora, tanto encontrar-se nesse estágio de pertença múltipla de forma indefinida, como estar em um processo de transição de uma religião à outra. O que importa, disserta, é o processo de integração social, paradoxalmente buscando uma “massificação dos indivíduos” – teoria explicada no terceiro capítulo desta dissertação – (LIPOVETSKY, 1989), que garantirá um sentimento de pertença atrelado à esperança de uma resposta religiosa (CORNILLE, 2003).

Outra ideia que pode criar um paradoxo na noção de legitimação religiosa é, de acordo com Cornille, de que pertencer a mais de uma religião, ou experiência religiosa, quebra a dinâmica de pertença religiosa. Se religião e pertença religiosa partem do princípio de submissão de um indivíduo perante uma verdade e um poder simbólico, os quais sobrepõem a capacidade racional e pessoal de julgamento deste indivíduo, como a legitimidade se mantém? As religiões, argumenta a autora, partem do pressuposto de que o indivíduo se comprometerá com suas normas, podendo estas tolerar um ecletismo religioso até o ponto em que o mesmo não as comprometa (CORNILLE, 2003).

Entretanto, é justamente nesse vértice que discordamos de Cornille. Cremos que a legitimação, ganhando uma nova perspectiva, dispõe aos indivíduos outras formas de se legitimar em seus relativos grupos contidos em seus campos sociais, oferecendo a estes uma releitura simbólica do que é o religioso e de como ele é legítimo, por meio de porta-vozes que encarnam os anseios da pós-modernidade por novidade e miscigenação de ofertas. Concordamos, por outro lado, com uma das teorias defendidas por Penny Edgell (2012), de que atualmente o que rege algumas

espiritualidade, unida à centralidade marcada pela escolha individual. Ver: FILORAMO, G. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005. p. 193-204.

das noções de religiosidade é o mercado. Ou seja, o pluralismo e a privatização do que é religioso fazem as religiões ganharem ainda mais espaço e significância pública.

Após essas contestações contra a rigidez do campo religioso proposto por Bourdieu, como ainda podemos utilizar o sociólogo para a nossa análise? Edgell, verificando a eficiência dos conceitos propostos por ele, afirma que estes são promissores por terem a capacidade de colocar em voga as relações de poder e conflito, em contraste com correntes de estudo que focavam a religião como um campo de consenso cultural, onde o indivíduo escolhia religiosamente sem ser coagido (EDGELL, 2012).

Além disso, partindo para a especificidade do conceito de campo religioso, Edgell comenta que as religiões são incorporadas à institucionalidade e é essa institucionalidade que permite a produção de uma rotina de práticas ao indivíduo, a qual leva à formação de um *habitus* e de uma leitura das representações do mundo real específicos. Entretanto, essa não é de forma alguma a regra: a análise de indivíduos que se engajam em práticas espirituais por meio de práticas holísticas, medicinas alternativas, congregações religiosas em voga, dentre outros, não se encaixam nas fronteiras institucionais do campo religioso (EDGELL, 2012).

É possível, destarte, realizar uma abordagem que veja a religião como uma área de intersecção. Sendo que o indivíduo se compõe por uma confluência de diversas fronteiras de identidade, a sua identidade religiosa é algo que intersecta com suas outras identidades – política, cultural, dentre outras –, sem necessariamente desprezar seu aspecto religioso a favor de uma secularização. Assim, temos um indivíduo com uma identidade religiosa marcada pela mobilidade, que é um atributo contextual, e a ligação entre as ações religiosas e sociais passam a ser sujeitas à interpretação tanto das instituições/porta-vozes, como dos leigos (EDGELL, 2012).

Interpretando os diversos conceitos que descrevem o indivíduo e sua relação com o religioso na pós-modernidade, percebemos que muitos destes partem de uma perspectiva psicológica, ou seja, de maneiras de comportamento que buscam significação e afirmação perante grupos sociais. A psicologia, assim, é tanto uma ferramenta utilizada pelas novas instituições/porta-vozes religiosa(o)s, quanto uma forma de entender a relação do indivíduo com estes. A seguir, traçamos alguns paralelos entre as novas maneiras de legitimidade religiosa, visando demonstrar como as novas formas de auto percepção do indivíduo modificam suas relações com o campo religioso.

2.2. Comportamento religioso e novas práticas religiosas

Salientamos que esse tópico não visa compartimentar a relação entre o campo religioso e os outros campos; pelo contrário, busca pavimentar as discussões sobre teatralidade religiosa e como esta utiliza de elementos psicológicos para se realizar por meio de agentes religiosos, os quais utilizam de mídias e demais ferramentas para ratificarem suas verdades religiosas perante os leigos. O viés psicológico é adotado aqui, portanto, como um meio de diálogo com o campo religioso, comprovando a “permeabilização das fronteiras” deste último – que são discutidas no próximo capítulo.

As noções que serão abordadas em diante baseiam-se em comportamentos de massa e de indivíduos. Neste caso, adentraremos uma ideia de comportamento que se associa mais à sua aplicabilidade em um grupo. Assim, assumimos a seguir a teoria de “massificação dos indivíduos” de Lipovetsky (1989).

Baseado no ponto de partida anterior, o termo *comportamento* possui vasta interpretação sob o ponto de vista da psicologia. Há uma mescla, uma simbiose entre os significados. Ao se falar que o que se entende por comportamento é uma resposta do organismo ou ainda “parte de um esquema geral de respostas-padrão”, surge a pergunta: qual seria a resposta-padrão, ou mais profundamente, qual seria o padrão que estimularia a resposta? O comportamento pode ser inato, como o choro de um bebê desejando atenção, ou pode ser apreendido por observação social ou ainda modelado por ato de vontade individual. O comportamento pode ser uma ação social quando orientada a partir da convivência social. Para Weber (2010, p.40) “O comportamento íntimo é ação social só quando se orienta pelo comportamento de outros. Não o é, por exemplo, a conduta religiosa quando permanece contemplação, oração solitária, etc.”.

Transmutando os conceitos gerais sobre comportamento para o campo de estudo das Ciências da Religião, chega-se à sua aplicação efetiva, onde em geral observa-se o comportamento aprendido e/ou modelado a partir da convivência social, ou seja, por meio da ação social. Em um processo originariamente inevitável, herda-se em um primeiro momento, de forma involuntária, a religião dos pais ou do grupo social em que se está inserido. Essa adesão trata-se, portanto, de um fator psicológico comportamental social de cunho religioso. O comportamento religioso age, portanto, como um instrumento de legitimação da conduta social. A teoria do condicionamento

operante, para além dos estudos acadêmicos, portanto, pode ser observada no seio de comunidades religiosas. O indivíduo crente é sujeito a comportamentos aprendidos e posteriormente exigidos para sua manutenção no grupo religioso.

2.2.1. Comportamento religioso e psicologia

Associando a noção de comportamento com a psicologia, vemos que esta ciência possui várias vertentes. Uma de suas variantes é a psicoterapia. Pinto (2013) salienta que a psicoterapia é uma disciplina que está além do campo de estudo meramente segregado à Psicologia; antes, se ocupa em grande parte da observação, compreensão e tratamento da espiritualidade que de alguma forma interfere na saúde psíquica do sujeito:

(...) se pensarmos em um referencial fenomenológico, podemos afirmar que a psicoterapia é uma atividade que se ocupa principalmente da espiritualidade, mas, muito mais que propriamente do psiquismo. Essa característica da psicoterapia, a de ocupar-se principalmente com a espiritualidade -, coloca a psicoterapia como um interessante objeto de estudos para a Ciência da Religião (...) (PINTO, 2013, p. 677-689).

Segundo Giovanetti (2004, p. 1-26 *apud* PINTO, 2013), o termo espiritualidade aplicada à psicoterapia não mantém qualquer relação com uma realidade superior. Para o autor:

A espiritualidade significa a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma e tem relação com valores e significados (...). O termo espiritualidade designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens.

Quando Pinto (2013) se refere à expressão “*vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem*” evidencia-se que a cronologia da vivência é anterior à mudança, portanto, o comportamento modificado só é observado a partir das experiências que geram reflexos no imagético do indivíduo. Nesse sentido, a espiritualidade, que não se confunde com religiosidade, a qual o autor interpreta como uma forma ou fórmula que o indivíduo encontra de manifestar sua espiritualidade, está inserida nas vivências, às quais o sujeito se submete a partir de relações pessoais coletivas como grupos de autoajuda, igrejas e treinamentos comportamentais, ou ainda em experiências individuais.

Tratando de relações inter e intrapessoais, Thofehrn (2006) argumenta que

Vygotsky dá ênfase ao caráter mediado, que consiste na capacidade do ser humano em transformar o seu meio físico e social, vivendo uma relação dialética, que pode ser transformada, pois, trata-se de uma interação recíproca e invariável. Compreender essa mediação é essencial, uma vez que ela está presente na relação do ser humano com o mundo e é a partir deste processo que são desenvolvidas as funções psicológicas superiores. Entende-se que a relação do homem com o mundo não é direta, mas mediada por ferramentas que auxiliam as atividades humanas. É exatamente no contexto das relações humanas que surgem as religiões com facilidades metodológicas para que as pessoas se comuniquem melhor consigo mesmas, com o próximo, com o sagrado e com o outro.

Outra perspectiva pertinente é a de Albert Bandura. A teoria de Bandura é convicta de que as pessoas não aprendem por motivos como recompensas e castigos; elas aprendem por “observação”. Segundo o autor, o indivíduo aprende encenando mentalmente e em seguida imitando ações das pessoas que elas utilizam como um modelo do que constitui um comportamento “aceitável”. O autor ressalta que o comportamento humano é em sua maior parte aprendido por imitação. No entanto, para que este processo se concretize, é necessário que ocorram as seguintes etapas: atenção, retenção, reprodução e motivação. Assim, fala-se que a aprendizagem exige atenção ao comportamento, que se lembre do que viu e ouviu, e deve ser capaz de reproduzir o comportamento, que tenha um bom motivo para fazê-lo e, ao fim, haverá a recompensa. Porém, esse conceito de recompensa difere do behaviorista, pois, para Bandura, existe o “determinismo recíproco”, segundo o qual a pessoa e o meio se influenciam na mesma medida (COLLIN, C. *et al.* 2012).

Uma comparação minimalista entre elementos da simbologia religiosa e elementos da metodologia dos treinamentos comportamentais, nos remete para um ponto de questionamentos, onde arguimos que há apropriação ou equiparação dos elementos do campo religioso por parte de novos agentes do religioso. Veja-se o exemplo do profeta enquanto agente do campo religioso. O profeta divulga com seu carisma – não se tratando do carisma pessoal enquanto propagador de uma sensibilidade humana caridosa – uma mensagem revolucionária frente à mensagem tradicional propagada entre os detentores do saber religioso, sendo sua mensagem assim ilegítima do ponto de vista da instituição legitimadora do campo. Por sua vez, os novos agentes do religioso disseminam uma mensagem que também é inovadora; contudo, diferentemente do profeta – e talvez se aproximando do conceito

bourdieusiano de mago –, sua mensagem é burocratizada, elaborada para obter resultados imediatos e lucrativos. Todavia, no conceito tradicional de campo religioso, a mensagem dos novos agentes do religioso não pode ser considerada legítima, ainda que contenha elementos religiosos. Moreira (2008, p.75) chama esse processo de “deslocamento do religioso”: para ele, essa intercorrência advém de um “sequestro” das religiosidades das pessoas pela cultura do mercado, possibilitando o surgimento de outras instituições produtoras de sentido no campo religioso.

O profeta dependerá de sua prédica, da intenção de seus adeptos em legitimá-lo como autoridade do grupo; mais adiante dependerá da burocracia de sua seita e porá o carisma no estágio de não ser apenas um atributo do profeta, mas de quem ocupa tal posição. A instituição privada que trabalha com novas práticas religiosas já possui uma burocracia que coopera para a disseminação da mensagem. A função carismática não pertence a um indivíduo detentor da prédica, pois, essa é institucionalizada e pode ser posta em ação por aqueles que a instituição melhor aprovar. Os métodos praticados por tais empresas servem para vender seus bens/produtos de uma vida melhor.

2.2.2. *Comportamento in group*

Comportamento social é a atividade realizada pelo indivíduo dentro de um determinado grupo social com vista à aceitação e permanência desse mesmo indivíduo no grupo. Em conformidade ao afirmado precisamos, em seguida, abordar uma das teorias de Leonard Mlodinow (2012) sobre o comportamento de massa, objetivando explicitar a relação de alteridade que é produzida com a dualidade nós/eles.

Mlodinow (2012) descreve o funcionamento da mente humana e identifica um comportamento chamado *in-groups*, o qual faz com que os indivíduos se comportem de uma mesma forma a fim de obter aceitação nos grupos de seus interesses. Para o autor, desde o nascimento somos inseridos em diversos grupos sociais: a família; os colegas de escola; o grupo de trabalho; as pessoas da mesma religião; o time de futebol, dentre outros. Para o autor, quando nos vemos como membros de um grupo, automaticamente todos os pertencentes deste grupo ficam marcados com “nós” e os outros, os de fora do nosso grupo são os “eles”. O *in-groups* seria assim o conjunto de pessoas que compreendemos estar dentro do âmbito do “nós”:

Tantos estudos experimentais quanto pesquisas de campo constataram na verdade, que as pessoas estão dispostas a fazer grandes sacrifícios financeiros para ajudar a estabelecer a sensação de pertencer a um *in-group* de que desejam participar (MLODINOW, 2012, p.195-196).

Percebemos assim que há dois pontos de convergência que sugerem motivos para o indivíduo se disponibilizar em participar de eventos que envolvam qualquer tipo de comportamento social:

- Primeiro: a busca por algum elemento concreto (material) ou abstrato (subjetividade) que se supõe ausente e que poderia dar-lhe nova – ou melhor – direção de vida, sendo aqui inserido o elemento “sucesso” nas diversas áreas de convivência;
- Segundo: o senso de pertencimento a um determinado grupo motivador de ações que lhe estabeleçam uma zona de conforto e segurança social.

Ambos os motivos – sucesso e pertencimento – podem ser compreendidos de forma isolada ou conjuntamente. Para ser aceito em determinado grupo em uma sociedade capitalista, necessita-se ter sucesso financeiro, isto é, ser bem-sucedido em termos de acúmulo de capital. Visto por esse prisma, o sucesso seria assim fator assegurador da pertença social.

Weber (1982) já observava esse mesmo comportamento quando diagnosticava em “*A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*” que o sucesso financeiro era uma das medidas de distinção do indivíduo dentro da seita protestante do calvinismo puritano.

Existe uma correlação entre apreender novos comportamentos e pertencer a novos grupos sociais. No campo religioso, essa correlação se apresenta de forma mais evidente. No ato da conversão religiosa o indivíduo está submetido a novas regras de comportamento e, em decorrência do processo *in-group*, busca participar do grupo de indivíduos que professam a mesma fé. Em meio ao grupo, o indivíduo encontra o amparo esperado, algo que Bauman (1998) chamaria de comunidade, diagnosticando-a como sendo o local aconchegante onde há respaldo entre os integrantes em todos os sentidos da vida. Nesse sentido, a fé religiosa se anuncia como o amálgama que possibilita a adesão do indivíduo isolado ao grupo social. A sociedade religiosa aparenta, dessa maneira, ser um todo: o leigo não possui individualidade, todos são um dentro do grupo. Essa hierarquia burocratizada define

a atuação de cada agente no campo religioso agindo como fator de legitimação. Somente uma doutrina é a correta, somente uma fé autorizada, somente aquele povo que participa dos eventos são os corretos, os salvos, os legítimos.

2.2.3. Práticas religiosas em outras esferas

N. J. Demerath (2000), partindo de uma crítica da análise do que é o religioso, afirma que para vermos práticas religiosas em outras esferas devemos considerar também aquilo que não é religioso em princípio. “Religiões invisíveis”, “religiões do povo”, “religiões implícitas”, para o autor, são todos termos associados a algo que denomina como sociologia do sagrado. Assim, devemos ver o religioso fora do modelo das organizações e instituições, além de considerar a adoção de práticas em princípio não religiosas como sendo não necessariamente um processo de secularização.

Conforme o que expomos anteriormente sobre comportamento e pertencimento, utilizamos em seguida algumas categorias propostas por Demerath para compreender as práticas religiosas em outras esferas: em primeiro lugar, consideramos as experiências com o sagrado como sendo de natureza confirmatória ou compensatória. Por confirmatória, entendemos aquelas experiências que reforçam a posição social e afirmam a identidade como indivíduo, provendo assim suporte e certeza para a pessoa; por compensatória, em contraste, são as experiências que proveem alívio imediato ou desprendimento de experiências não satisfatórias, mediadas pelo contato com comprometimentos e comunidades alternativas. Vemos, aqui, uma busca de um indivíduo que pode ser atrelado à tradição religiosa e outro que procura experiências religiosas novas (DEMERATH, 2000).

Outras categorias propostas são as de experiências religiosas marginais ou institucionais. Com marginal, queremos dizer aquelas experiências que estão fora do convencional. Por institucional, as que estão revestidas de uma cultura afirmada e coletiva (DEMERATH, 2000).

Isto posto, podemos então ver as experiências do sagrado em quatro óticas: de cunho integrativo; com propósito de missão; com intuito de coletividade; e, por fim, como contracultura.

Analisando as experiências religiosas como integrativas, vemos que podem partir de um tipo marginal e confirmatório. Sendo alicerçadas em uma ideia de

socialização e ressocialização, podem abarcar programas como os Alcoólicos Anônimos, ou quaisquer outros tipos de vícios secularizados que necessitam de um propósito espiritual para serem sanados. Ademais, temos também outros tipos de eventos que partem desse propósito de cura do indivíduo, mesmo que temporária: como exemplo, os encontros com a natureza ou respostas provenientes de epifanias (DEMERATH, 2000).

As experiências com propósito de missão, conforme o autor, envolvem o compensatório e o marginal. São feitas para aqueles indivíduos que buscam novas experiências e acham as tradições religiosas inadequadas. Podemos enxergar esse viés em grupos com propósitos especiais, que apelam para um poder simbólico em determinada cultura para se afirmarem a favor ou contra políticas de mudança. Essa categoria, também, inclui indivíduos que se afirmam apenas como espiritualistas, mas não religiosos. Respondem, portanto, a um mercado espiritual que oferece produtos específicos às suas demandas. Essa última categoria, portanto, pode ser encaixada nas influências da Nova Era religiosa, que trouxe de volta buscas espirituais como o ocultismo, a wicca e a astrologia. Incluem, similarmente, as espiritualidades intermediadas pelo uso de alucinógenos, como o LSD (DEMERATH, 2000).

Para a experiência religiosa como coletividade, parte de uma visão de que o que antes era tido como civil pode ser sacralizado e tornar-se religioso. Demerath qualifica essa seção como a versão institucionalizada do que é confirmatório. É, destarte, aquilo que compõe as congregações, ou qualquer versão de comunidade religiosa. Um dos clichês que se encaixam é a do comunismo como religião, ou como algo sacralizado. Apesar de sua tendência antirreligiosa, é um tipo de ideologia que tende a criar um espírito de coletividade sacralizado; pode, inclusive, abarcar esse coletivo em relação a um futuro utópico. A própria noção de nação, conforme o autor, se encaixa nessa experiência religiosa de coletividade, por meio de seus movimentos nacionalistas (DEMERATH, 2000).

Essa categoria da coletividade é a que mais abarca exemplos para o nosso propósito. Esportes, como o futebol, podem ser sacralizados e transformados em práticas religiosas, criando eventos e festivais que têm o propósito de formar e manter uma identidade coletiva. Como afirma Demerath (2000), quando qualquer grupo ou organização se institucionaliza, ou busca esse fim, é impregnado de valor e pode tornar-se um fim em si próprio, requisitando posteriormente a sua afirmação por meio de rituais. É assim que esse argumento se identifica com o de Hervieu-Léger (1993),

que explica a sacralização de uma prática como criadora de uma “cadeia de memória” que liga os indivíduos, criando continuidade entre estes no decorrer do tempo.

Por último, temos a prática religiosa expressa por meio da contracultura. Essa categoria envolve uma forma institucional com funções compensatórias. Aqui se abarcam os movimentos, organizações e comunidades que oferecem uma alternativa perante o que é conveniente. Sendo contracultura um termo que inclua manifestações subculturais para o autor, o mesmo pensa aqui as várias seitas e cultos que, apesar de não religiosos, carregam um potencial de significância sagrada para seus integrantes. O Ku Klux Klan e os Skinheads, por exemplo, são movimentos que carregam alto teor político, manifestando-se a favor de uma ala política; não necessariamente possuem uma manifestação religiosa, mas, são atribuidores de distinção, o que gera ao fim movimentos que possuem um teor sacralizado com intuítos de resistência e asserção (DEMERATH, 2000).

Como essas práticas, portanto, se afirmam na sociedade, e o que faz com que sejam religiosas? Conforme seu teor de crença, sua vontade de afirmação e comunhão, vemos que buscam levar o que antes poderia se ter como um campo religioso com fronteiras fechadas, para um patamar de diálogo com quaisquer esferas. Se qualquer objeto e prática podem ser sacralizados, notamos que a espiritualidade e a fé tornam-se ferramentas para legitimar práticas.

Sendo essas novas práticas religiosas também alicerçadas na afirmação do indivíduo perante seu grupo relativo, percebemos como essa tarefa de autorreflexão do indivíduo encoraja a busca de características como paz interior, felicidade, saúde e empoderamento. Em um mundo onde o simbolismo, as crenças e as práticas são facilmente desconectadas de seu contexto originário, a autonomia do indivíduo crente ou praticante é potencializada. Dessa maneira os indivíduos assumem, por meio de suas interpretações, que podem ser mestres do seu próprio destino espiritual (ROOF, 1999).

O novo mercado religioso, portanto, busca atender a essa grande gama de práticas religiosas. Sendo o campo religioso visto nesses quesitos como mais flexível e praticamente sem fronteiras, os ofertadores de práticas religiosas tomam o pluralismo religioso como garantido e jogam com temas de escolha, individualidade e um desejo de um eu espiritualmente cultivado. Sendo esse pluralismo responsável por expandir as fronteiras do psicológico, definem-se como relacionados a um crescente cardápio de possibilidades espirituais. Reconhecem a fluidez do eu e a

tendência de assuntos psicológicos como “crescimento pessoal” ou “espiritualidade holística”, e por meio dessas definições, clamam um espaço cada vez maior nessa área subjetivada do mercado simbólico (ROOF, 1999).

Esses ofertadores, apelando para desejos de conexão, saúde e esperança, oferecem a sacralização do dia-a-dia. Vão além, ao afirmarem que o despertar do eu e seu crescimento são mais bem alcançadas por meio do extravasamento dos limites arbitrários das instituições regulares. Frequentemente, reformulam a linguagem religiosa de forma a torná-la mais aceitável ou criam novos conceitos que lançam uma nova perspectiva sobre noções de pecado, graça e disciplina. De todas as formas, a espiritualidade como produto desse mercado religioso invade as formas pré-existentes de religião, o que conseqüentemente reformula as práticas religiosas (ROOF, 1999).

Sendo a espiritualidade o enfoque das novas práticas religiosas, o indivíduo não se assenta mais em uma linguagem ou autoridade religiosa tradicional, mas, em mecanismos de autoajuda, workshops, ou alguma outra forma de guia-lo em direção ao seu aperfeiçoamento espiritual, prometendo uma grande felicidade, saúde e autoestima (ROOF, 1999).

Focando também na relação entre o corpo e o espírito, o primeiro torna-se a base que propicia a autorreflexão, reestruturando as práticas religiosas tradicionais. Roof (1999) considera, como exemplo, a prática de rezar. Percebida tradicionalmente como um ato de piedade, executado de forma coletiva ou individual, é vista como um ato corporal. Outras atividades relacionadas com o corpo são empregadas em retiros espirituais católicos ou evangélicos atualmente, baseados em exercícios aeróbicos que focam no bem-estar corporal, o que gera uma conseqüência positiva no estado espiritual. Temos também, fora dessa esfera religiosa tradicional, ofertadores que se classificam como coordenadores de consciência espiritual, ou especialistas no cuidado com o estresse, os quais incentivam uma prática de lidar com o estresse – que prejudica o bem-estar espiritual – por meio do foco em imagens positivas e do banimento de pensamentos negativos da mente (ROOF, 1999).

A legitimidade religiosa de tais práticas é vista, conforme Roof, quando os ofertadores legitimam tais práticas por meio de conexões com a ciência, ou por meio da legitimação alicerçada em tradições religiosas anciãs. Essas novas práticas religiosas, dessa forma, não são exatamente novas: são apenas ressignificações de práticas mais antigas, adaptadas a um novo mercado de bens religiosos (ROOF, 1999).

Autoajuda

Um dos maiores exemplos de uma nova realidade religiosa é a *autoajuda*. Não sendo restrita à literatura, essa corrente extravasa para diversos meios midiáticos. Embasando-se na crescente partilha popular de um vocabulário que conglomerava estresse, ansiedade, vício, compulsão, trauma, autoestima, dentre outros, essa corrente aproveita-se da inserção de tais palavras no imaginário coletivo, respondendo a uma expectativa de um mercado que busca sanar suas vontades religiosas por meio de uma nova abordagem espiritual.

Bruno Campanella e Mayka Castellano (2015) ao analisarem o fenômeno da autoajuda no Brasil, notam que este está relacionado à expansão de uma cultura terapêutica que é voltada para um público diverso, como donas-de-casa ou homens de negócio, servindo-se de meios de comunicação como livros, workshops, palestras, cursos, dinâmicas de grupo, vivências coletivas, ou seja, quaisquer meios que ajudem a difundir esses novos ideais. Partindo da expansão da Nova Era no Brasil como resposta a questionamentos quanto à legitimidade da Igreja Católica, os autores veem-na na expressiva guinada religiosa em direção às religiões e práticas culturais do oriente e, adiante, às indígenas e africanas ligadas às raízes brasileiras (CAMPANELLA; CASTELLANO, 2015).

Essas atividades atreladas à Nova Era inserem-se em diversos desdobramentos mercadológicos dessa cultura terapêutica crescente: uma literatura de autoajuda que oferta práticas que carregam o propósito de dar aos indivíduos o poder de transformar os domínios de suas vidas de diversas formas. Essa literatura parte do princípio de remodelação do indivíduo, isto é, prega como fator fundamental de transformação um diálogo com a nossa subjetividade por meio de recursos internos (CAMPANELLA; CASTELLANO, 2015).

Não possuindo mais uma identidade pré-estabelecida no nascimento, por meio de instituições tradicionais, o indivíduo pós-moderno busca uma nova identidade, a qual precisa ser construída. Com diversos materiais disponíveis para se construir essa identidade, a autoajuda vem discernir o que é uma boa identidade – bem-sucedida, vencedora e autônoma – de uma ruim – fracassada, estagnada e dependente (CAMPANELLA; CASTELLANO, 2015).

Assim, relacionamos esse crescimento da autoajuda com o que diz Bauman (1998, p. 222), quando expõe que a autoajuda, por intermédio de um uso vasto das

ferramentas midiáticas, representa um “surto do aconselhamento”, que é visto na presença crescente de experts na televisão, nos rádios, na literatura, os quais incorporam a linguagem necessária para responder às exigências dos indivíduos em relação à sua necessidade religiosa.

Para Charles Taylor (2009 *apud* CAMPANELLA; CASTELLANO, 2015), esse novo cenário que é definido pelo autor como uma busca obsessiva por autorrealização, é apenas uma nova forma de dependência, ou seja, parte da busca de indivíduos que são pouco seguros de suas identidades, por meio de um aconselhamento espiritual e religioso de guias autoproclamados especialistas, que se envolvem no prestígio pós-moderno da ciência ou de alguma espiritualidade exótica. Como coloca Furedi (2014, p. 17 *apud* CAMPANELLA; CASTELLANO, 2015):

A invasão do *ethos* terapêutico nas outras profissões e formas de autoridade é particularmente admirável na relação com seus antigos competidores – **as instituições religiosas**. Recentemente, o arcebispo de Canterbury afirmou que a terapia está substituindo o cristianismo nos países do Ocidente. De acordo com o arcebispo Carey, “Cristo, o Salvador” está se transformando em “Cristo, o conselheiro” (grifo nosso).

Como destacamos, as instituições religiosas, se mantidas em seu modelo tradicional, perdem – e perderão – cada vez mais espaço frente às exigências dos indivíduos e dos seus respectivos grupos. Esse fenômeno gera, atualmente, uma reformulação forçada das instituições que querem sobreviver perante esses avanços das práticas religiosas – como a Igreja Católica por meio de padres com destaque na mídia –, além de abrir um mercado religioso para indivíduos que buscam tirar proveito da permeabilidade das fronteiras do campo religioso com os outros campos sociais – como os escritores e divulgadores de autoajuda.

2.3. Experiência religiosa e identidade na pós-modernidade

Analisando os fenômenos descritos até aqui, concordamos com Giddens (1991) quando afirma que na pós-modernidade o sujeito constrói sua identidade pessoal por meio do consumo de estilos de vida. Mostrando lealdade ao consumo, o indivíduo precisa se autoconstruir e evoluir, uma tarefa que transcende a institucionalidade. Para nosso propósito, esses estilos de vida são as novas práticas religiosas, metamorfoseadas como partícipes de diversos campos sociais que se

conectam com o indivíduo e seus grupos.

Reformulações das crenças; permeabilidade das fronteiras religiosas; pluralidade de adesão religiosa; novas ofertas no mercado religioso, dentre outros fatores, foram associados aqui como partes de uma pós-modernidade que ressalta o papel do eu frente à institucionalidade tradicional. Com indivíduos que buscam cada vez mais autonomia, a demanda religiosa se alterou e, para sanar essa alteração, foi necessário recorrer a outras vertentes – do Oriente, por exemplo –, bem como reinterpretar práticas religiosas tradicionais, tirando proveito de novas ferramentas de propagação – como a mídia em suas diversas formas. A legitimidade religiosa agora advém de diversos grupos, não somente institucionalizados, que modificam outros campos sociais devido à sua capacidade sacralizante. Se antes o Ocidente era analisado, em um viés sociológico, como portador unicamente de bases católicas e protestantes, atualmente os conceitos empregados precisam ser estendidos – ou revisados – para abarcar os novos porta-vozes das religiões e a sua legitimidade.

Novas práticas que se aliam ao psicológico, conforme Castell, (1987 *apud* BENELLI, 2009) estão englobando um “arquipélago psicológico”, agrupadas pelo título de “movimento do potencial humano”, e “psicologia humanista”. O autor traz alguns exemplos que configuram esse arquipélago e cita como exemplo o vasto comércio de literatura de autoajuda contemporâneo que contém estratégias de intervenção psicológica terapêutica, inclusive com o uso de elementos da programação neurolinguística entre outras “psicologias”. As instituições religiosas, por sua vez, vêm se apropriando dos mesmos elementos do arquipélago psicológico em sua adaptação contemporânea e o fazem, entre outros meios, por livros de autoajuda com fortes referências à psicologia e à programação neurolinguística.

Sobre tais obras literárias, mencionaremos no próximo capítulo exemplos como as obras do padre Marcelo Rossi, padre Fabio de Melo, do bispo Renato Cardoso e sua esposa Cristiane Cardoso, como propostas de reformulação de instituições tradicionais, além de também abordarmos a presença de Augusto Cury como exemplo do diálogo entre espiritualidade e ciência.

CAPITULO 3 - FRONTEIRAS SIMBÓLICAS DO CAMPO RELIGIOSO

No capítulo anterior, analisamos as legitimações religiosas e como essas são alargadas na pós-modernidade, abarcando outros tipos de manifestações e aumentando a noção de campo religioso. A seguir, mostraremos a forma como essa ampliação rompe as fronteiras simbólicas do campo religioso. Para tanto, trataremos de teóricos dessa permeabilidade – Lipovetsky (1989), Bauman (1998) e Moreira (2008). Ademais, analisaremos alguns exemplos no contexto brasileiro de indivíduos – representantes de religiões tradicionais ou não – que demonstram a fluidez atual do campo religioso e suas fronteiras.

3.1. Permeabilização e rupturas das fronteiras simbólicas

As fronteiras do campo religioso têm-se mostrado permeáveis desde suas origens, conforme leitura de Bourdieu (2007). Acentuadamente, nos dias atuais, em diversas áreas, ou seja, em diversos segmentos sociais e empresariais, o campo religioso foi apropriado e teve suas fronteiras alargadas. Uma análise mais acurada sugere que empresas privadas estão ingressando no campo religioso para buscar elementos e recursos de ação das instituições religiosas burocráticas para usá-las no seu próprio ramo de atividade. Escritores de livros de autoajuda espiritual, que não pertencem ao campo religioso, bebem das mesmas fontes teológicas para criar uma literatura que agrade às pessoas. As obras devem possuir um aspecto tão indispensável para a saúde espiritual que o leigo se disponha a comprá-las. Um outro espaço que também é foco de estudos são os sítios da *Internet* pertencentes a empresas, as quais comercializam bens e serviços similares aos bens de salvação ofertados no campo religioso. Levantados esses pontos, surge a questão: como entender o que está acontecendo no campo religioso?

Essas fronteiras, atualmente, se tornaram fluidas. Para Gilles Lipovetsky (1989), vivemos em uma “era da moda”: as ideologias e religiões são efêmeras, passageiras, adaptáveis; a objetividade torna-se espetáculo, e as esferas da sociedade tomam um âmbito de apelo ao indivíduo. Entretanto, para o autor, isso não é necessariamente algo pejorativo para uma sociedade democrática; os indivíduos, buscando extravasar as fronteiras, saem – até certo ponto – do fanatismo e do obscurantismo para abrir o diálogo com outros campos.

Partindo do ponto que defendemos de que o campo religioso se dilata mediante o crescimento da demanda religiosa, Lipovetsky (1989) destaca que essa sociedade, centrada na expansão das necessidades, é aquela que reordena o consumo de massa tornando os produtos programados à obsolescência.⁴ Os produtos devem ter um poder sedutor – por meio da diversificação –, mas uma sedução passageira, fazendo com que todo esse mercado seja uma questão de moda passageira. Tratando do que se configura como religioso, a falta de criação e adaptação de novos modelos faz com que os ofertadores percam mercado. Como destaca o autor, “...a opinião espontânea dos consumidores é a de que, por natureza, o novo é superior ao antigo.” (LIPOVETSKY, 1989, p. 136). Se essa lei atualmente é inexorável, resta permeabilizar as fronteiras dos campos e mostrar a esse consumidor religioso as “microdiferenças” (LIPOVETSKY, 1989, p. 137) que os produtos religiosos possuem entre si.

Se tomarmos a hipótese que a oferta de bens religiosos é gerada pela crescente demanda por novidades e microdiferenças, essa fluidez poderia ser vista como algo ruim para o consumidor. Entretanto, Lipovetsky (1989) defende que esse impulso das necessidades é o que realmente traz ao indivíduo um prazer individual com o uso do bem simbólico, isto é, a satisfação privada está se sobrepondo à necessidade de status. No âmbito religioso, isso pode ser observado em indivíduos que sincretizam cada vez mais as fronteiras e os bens do que acreditam ser/pertencer a uma religião: podemos tomar uma religião tradicional – como o catolicismo romano – e inserir nela elementos de outras religiões – como a umbanda –; não necessariamente limitando isso ao que se considera como manifestação religiosa – como algo que precisa de ritos –, esse indivíduo pode também aderir à autoajuda para satisfazer as suas necessidades espirituais.

No que concerne ao indivíduo em relação às instituições religiosas, adentramos uma argumentação baseada em Zygmunt Bauman. Essa permeabilidade é bem ilustrada pelas palavras de Bauman (1998, p. 210): “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.” O indivíduo na pós-modernidade, conforme esse pensamento, seguirá um impulso religioso mais imediatista; apesar das igrejas

⁴ Programar um produto à obsolescência é o ato de fabricá-lo pensando na sua inutilização futura. Isso faz, conseqüentemente, com que o consumidor seja forçado a sempre comprar a nova geração do produto. Esse ciclo garante que o consumidor esteja sempre insatisfeito com o produto que tem, pois, em pouco tempo o mesmo estará obsoleto.

e instituições continuarem ofertando serviços que buscam responder às questões fundamentais da finalidade da vida, a rotina do ser humano não abre mais espaço para tais fatores, da forma como eles eram antes. O mercado de trabalho demanda maior parte do tempo do indivíduo, pois, demanda cada vez mais produtividade. Com base nisso, as instituições perceberam que precisariam se ocupar com os bens religiosos que seus consumidores necessitavam: buscaram ampliar e criar novos meios de atingir esses indivíduos, apelando ainda para a indispensabilidade de sua existência como instituição (BAUMAN, 1998).

Assim, a expansão desses serviços religiosos pode ser vista no crescimento exorbitante do número de seguidores por parte de algumas instituições, como as religiões neopentecostais e católicas renovadas. Para Bauman, esse crescimento não se dá pela manutenção de preocupações religiosas como os mistérios da existência e da morte; aparece, pelo contrário, na adaptação de utilidades de lazer, ou de respostas mais práticas ao cotidiano para os indivíduos que buscam uma religião. Agora, a atenção se volta para o presente, para a obtenção de bens e metas materiais, desarmando a ideia de finitude humana. A consciência da mortalidade se expande, mas, é desvinculada da significação religiosa (BAUMAN, 1998).

Se essa segurança – e, paralelamente, incerteza – religiosa de que fidelidade em seguir os dogmas garante um *post-mortem* está desaparecendo, a incerteza, para Bauman (1998), se faz nas escolhas tangíveis que cerceiam o indivíduo. Daí surgem os rompedores de fronteiras ofertando suas certezas, os novos especialistas que associam problemas espirituais com questões práticas. A incerteza torna-se certeza por meio dos especialistas identificadores de problemas, dos livros de autoajuda, dos guias de casamento, dos aconselhamentos de diversos âmbitos. Isso torna os indivíduos pós-modernos selecionadores, isto é, aqueles que selecionarão, em uma estante de bens religiosos, a melhor oportunidade para ter a melhor experiência (BAUMAN, 1998).

A estratégia pós-moderna para as religiões parece ser, portanto, celebrar o contrário da fraqueza e insuficiência humana: a infinita potência humana. Partindo de um desenvolvimento interno de suas capacidades, o indivíduo pode agora alcançar o êxtase religioso por si próprio. Os exemplos estão nos novos profetas da experiência máxima, os quais são recrutados pelo consumismo e transformam a vida numa obra de arte da intensificação das sensações; as manifestações religiosas precisam, dessa forma, ofertar cada vez mais novas sensações que sejam mais irresistíveis que a

anterior – algo que afeta, na mesma proporção, produtos leigos como carros, bebidas, dentre outros –, com a promessa da experiência máxima sempre ao alcance do consumidor (BAUMAN, 1998).

Para Bauman (1998), o ponto comum dessas novas manifestações religiosas está ancorado no axioma do problema técnico da prática religiosa, isto é, devemos saber qual a técnica correta para se atingir a experiência religiosa mais prazerosa. Os novos aconselhadores espirituais e as instituições reformuladas se apresentam, assim, com a proposta de ofertar a técnica mais apropriada para provocar experiências religiosas prazerosas.

Essa fluidez religiosa, todavia, não exclui as manifestações mais radicais das religiões, vestidas pelo fundamentalismo. Para o autor, o fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo, que adota reformas de cunho racional, visando ofertar ao indivíduo uma aproximação das atrações modernas, mas, sem fazê-lo pagar o preço do desprendimento – que é a agonia do indivíduo que precisa buscar todas as respostas na autossuficiência, ou nas escolhas que jamais são satisfatórias ou fidedignas. O fundamentalismo é, assim, a intervenção da certeza em um mundo em que todos os meios de vida são permitidos, sem nenhum ser seguro; esse viés oferta ao indivíduo uma decisão segura e contínua, que se justifica em todos os julgamentos que sejam concernentes a ele (BAUMAN, 1998).

Finalmente, temos as contribuições de Alberto da Silva Moreira (2008), que analisa as noções de religião e campo religioso como extremamente curtas, isto é, são um “cobertor curto”: essas noções, ao cobrirem uma parte da realidade, deixam outras partes de fora. A modernidade capitalista, para o autor, faz com que esses conceitos e noções não cubram mais todas as modalidades e a mutabilidade da experiência religiosa. Essa permeabilidade, ressalta, é vista cotidianamente em coisas como o culto dos santos, que se deslocou para um culto de ídolos do esporte e do *pop-rock* – podendo este último ser a música gospel –; o encantamento religioso foi para o âmbito da estética e do design, como defende Lipovetsky (1989); a sensação de participar de um acontecimento midiático de massa transformou-se em uma experiência religiosa; as instituições tradicionais agora competem com terapeutas, jornalistas, gurus e animadores de programas de televisão (MOREIRA, 2008).

Em seguida, Moreira (2008) explora as manifestações mais evidentes do que chama de “deslocamento do religioso”. A primeira manifestação e que conseqüentemente mais dialoga com as instituições tradicionais, é a midiatização do

religioso: os shows gospel, os shows missas e as transmissões que vinculam o católico tradicional às missas ministradas pelo papa são formas explícitas disso. Todavia, as não explícitas são vistas por meio de produções cinematográficas sobre histórias bíblicas, como a Paixão de Cristo, ou filmes sobre espíritos e o além. O cinema, a literatura e a televisão são as instâncias propiciadoras de socialização religiosa da pós-modernidade. Como destaca o autor, “Religião e motivos religiosos se deslocam e se mesclam com espetáculo midiático, entretenimento, diversão, lazer.” (MOREIRA, 2008, p. 73).

Outra mudança é o deslocamento dos contextos histórico-geográficos de grandes religiões, como o islamismo, o judaísmo, o budismo e o cristianismo. As comunidades islâmicas já são numerosas na Europa; há budistas nos Estados Unidos e no Brasil; há cultos neopentecostais brasileiros na África, ou cultos africanos no Brasil. Essas comunidades, transportadas de seus berços, precisam adaptarem-se aos novos contextos, recriando-se e aderindo ao mercado de bens religiosos da região (MOREIRA, 2008).

Ademais, citando Pace (1997, p. 27 *apud* MOREIRA, 2008, p. 74), o autor mostra que a proximidade das fronteiras entre sistemas simbólicos diferentes faz com que os exóticos dialoguem entre si: não mais distantes, convivem em zonas francas nas quais “cada um pode consumir alguma coisa que provém do outro sem preocupar-se demais”, ou seja, se seus próprios dogmas estão sendo rompidos. Isso, afirma Moreira, aponta para um futuro em que não haverá uma única instituição que domine o poder simbólico religioso (MOREIRA, 2008).

Moreira (2008) consagra à publicidade e ao marketing um grande papel ao que antes era tarefa das religiões. Se anteriormente as últimas ditavam para o indivíduo como se expressar, cotidianizar e interiorizar o mundo e seus valores, hoje o contrário acontece. Assim, as religiões precisaram apropriarem-se dos meios dispostos por essas duas áreas para continuarem a sua propagação. O público atingido, também, já não é mais restrito geograficamente ou culturalmente: é planetário e globalizado, dialoga nas redes sociais e adquire produtos provenientes de culturas exóticas à sua.

Essa bricolagem do religioso é fruto da dinâmica crescente do indivíduo e de sua subjetividade na experiência religiosa. O indivíduo, dessa maneira, assume o papel de único responsável pelo seu êxtase religioso, conforme suas preferências e conveniências. Ele pode, ressalta Moreira (2008, p. 75), “...juntar as partes e costurar seu próprio sistema simbólico.” A fidelidade religiosa que já destacamos em Bauman

(1998) como desnecessária é ratificada por Moreira (2008), que ressalta o gosto pela experimentação como superior. Esse deslocamento, se mantido, trará cada vez mais a experiência religiosa para o campo do subjetivo e resultará em consequências profundas para o campo religioso; por outro lado, essa mescla do religioso com a busca de experiências fortes será cada vez mais transportado para outras instâncias culturais, como a área dos esportes da música pop (MOREIRA, 2008).

Todos esses processos, afirma Moreira (2008), são uma mudança epocal do religioso, não sendo isso necessariamente um processo recente. Trata-se de algo que vem se desenvolvendo há tempos; são várias mudanças que se apresentam predominantemente no ocidente e nas sociedades ocidentalizadas. A religião, defende o autor, não desaparecerá conforme a Sociologia tradicional previa, mas se transformará (MOREIRA, 2008).

Se, como defendeu Prandi (1966, p. 65 *apud* MOREIRA, 2008, p. 76), "...a religião é uma expressão importante de identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e prazer. Pode ser consumida pela satisfação que é capaz de proporcionar aos indivíduos...", portanto a religião permanecerá; talvez será mais uma inspiração cultural para a construção de valores e elementos que formam identidade do que religião tradicionalmente definida como tal. A Sociologia que antes via a "religião perdida" é agora uma sociologia que precisa ver a religião que está em toda parte (HERVIEU-LÉGER, 1999 *apud* MOREIRA, 2008, p. 77). O que trouxe, finalmente, esse deslocamento do religioso e a reconfiguração do campo religioso? Os processos de globalização (MOREIRA, 2008).

Adentrando os exemplos que serão analisados adiante, temos a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e seus expoentes – como Cristiane Cardoso e Renato Cardoso – que, ressignificando gestos, objetos, rituais e linguagens do catolicismo, destacam-se como algo novo. Essas etapas não passam de aproveitamentos, de elementos e fragmentos retirados de uma instituição tradicional, mas, com roupagens novas. Temos, além disso, o culto de fãs com quaisquer tipos de celebridades, ao ponto do fanatismo religioso. O deslocamento religioso, destaca Moreira (2008), cria novas formas que anteriormente dificilmente seriam identificadas como religiosas.

3.1.1. Outras noções de fronteira simbólica

A pluralidade de ofertas religiosas presentes em nossa cultura contemporânea

faz surgir novos caminhos para se chegar ao clímax do sagrado. São diversos os modelos que buscam se ajustar ao sistema ideológico imperativo do campo religioso, sendo que alguns desses modelos relutam em se declarar como integrantes de novos movimentos religiosos e, quando o fazem, é por uma questão mercadológica.

A permeabilidade das fronteiras simbólicas que separam o campo religioso dos outros campos sociais, onde há negociação dos serviços e bens de salvação, por empresas privadas de diversos segmentos é uma característica plenamente observável na sociedade contemporânea que vive uma efemeridade quase que absoluta com o surgimento, desenvolvimento e desaparecimento constante de novos movimentos de cunho religioso. As religiões, historicamente, são um ancoradouro seguro em momentos de crise social; com a permeabilização das fronteiras do campo religioso, esse espaço vai se constituindo em um lugar-comum, onde a prática de atos seculares – portanto profanos – se misturam com o sagrado.

Se outrora o profeta, segundo Bourdieu (2007), era o profanador revolucionário do sagrado, dominando por meio da força do seu carisma e do poder do seu discurso, tal sujeito era facilmente identificado pelas instituições dominantes no campo religioso como sendo um pária. Atualmente, o novo profeta/guru está situado fora do campo religioso, atuando em empresas que utilizam prédicas e técnicas avançadas da psicologia, para fixar conceitos e atitudes de cunho espiritualista/mercadológico, desenvolvidos a partir da apropriação de elementos essenciais do campo religioso. Esse novo profeta age com o apoio de uma instituição burocratizada que lhe assegura plateia e dividendos financeiros sem, contudo, deixar transparecer que ele é um agente religioso. O caráter religioso de sua mensagem não é manifesto; antes, é escamoteado para que não haja riscos de disputas com as igrejas.

É preciso reanalisar, sob a ótica do mercado financeiro, as noções acerca das fronteiras simbólicas do campo religioso em Bourdieu (2007). O campo religioso atua em um espaço onde as religiões são o esteio de sustentação que mantém vigorosamente adstrito em seu rodeio todos os agentes institucionais ou não, os quais compõem sua esfera de poder. Ocorre que este isolamento ideológico aparenta estar em franca ruptura. Para Bourdieu (2007), religião seria uma linguagem, uma espécie de comunicação valorativa e compreendida pelos grupos e classes a que se destina; essa forma de comunicação incorpora horizontes dos fenômenos sobrenaturais abstratos e sociais concretos:

O homem, diz Wilhelm von Humboldt, apreende os objetos principalmente — poder-se-ia dizer exclusivamente uma vez que seus sentimentos e ações dependem de suas percepções —, da forma como a linguagem os apresenta. Segundo o mesmo processo pelo qual ele a linguagem para fora do seu próprio ser acaba por se confundir com ela e cada linguagem desenha um círculo mágico em torno do povo a que pertence, um círculo de que não se pode sair sem se saltar para dentro de outro (BOURDIEU, 2005, p. 28).

Sobre o tema, Giddens (2009) diverge de Bourdieu e expõe suas impressões sobre o que não é religião em quatro pontos distintos. Para o autor: 1) a religião não deveria ser identificada com o monoteísmo, pois segundo ele a maioria das religiões proliferam diversas divindades; 2) “a religião não deveria ser identificada com os preceitos morais que controlam o comportamento dos crentes”; 3) “a religião não está necessariamente preocupada em explicar como o mundo se tornou o que é”; 4) “a religião não pode ser identificada com o sobrenatural”.

Confrontando as duas posições sobre religião de Bourdieu e de Giddens, concluímos que ambas servem para demonstrar que não existe um consenso sobre a tipologia. Tentar um discurso universalista e definitivo sobre o que é religião demonstra-se inadequado, tamanha é sua divergência teórica.

3.2. Elementos do campo religioso e o mercado de consumo

Weber, conforme Pierucci (2006), observa que uma nova Religião exige o abandono de traços simbólicos de antigas relações de convivência comunitária. Nesse sentido, Pierucci distancia Weber de Durkheim e propõe:

Com efeito, se se trata de formar *ab ovo* uma comunidade religiosa, isto é, uma comunidade constituída e mantida por laços especificamente religiosos, então o primeiro passo em regra há de ser este: dissolver vinculações comunitárias anteriores, sejam elas quais forem soltar os indivíduos de suas antigas amarras comunitárias, já sejam estas religiosas ou de outra ordem. O que Weber nos faz ver é que, de partida, está deflagrada uma competição dos "novos laços" (que são de fraternidade puramente religiosa entre "irmãos de fé") com os "antigos laços" (que são de fraternidade entre irmãos de sangue, de cor, de localidade, de pátria; ou de uma religião herdada, nativa, agora depreciada). Os vínculos que precisam ser cortados, incluindo-se aí os simbólicos, são os de pertença para trás, o que leva a uma atitude iconoclasta; converter-se, afinal, é trocar de religião, e isso às vezes pede algum iconoclasmo (PIERUCCI, 2006, p. 123).

A religião, segundo Otto (1985), proporciona ao indivíduo o contato com o *numinoso*. A manutenção desta subjetividade, ou seja, a possibilidade de entrar em contato individual ou coletivo com o elemento que transcende a capacidade de

compreensão racional do ser humano, é o verdadeiro elemento de poder do campo religioso, pois, só a religião pode autorizar esse acesso, e isso se dá dentro dos limites das fronteiras simbólicas do campo.

Se a religião atua na esfera da ajuda superior para dirimir as mazelas cotidianas, o mesmo não ocorre com o fenômeno da autoajuda ou autoidentificação comercializado por meio de livros, cds, palestras, cursos e da *Internet*. No campo religioso tradicional, burocrático e estruturado onde atua a igreja, existe uma hierarquia intransponível entre o que está no alto – Deus –, e o que está em baixo – leigo. Para os treinamentos de autoajuda, a salvação não vem de cima: ela está dentro do próprio indivíduo, ele é o sujeito que almeja a salvação e a salvação vem do seu próprio eu, ou seja, ele se torna o seu próprio salvador. De alguma forma, essa idiosincrasia reverbera com estridência no campo religioso.

Observar a transformação pela qual passa a sociedade, em especial no campo cultural-religioso, faz despertar a hipótese de que há um deslocamento no fenômeno da legitimação do sagrado, passando de campo religioso para outros campos sociais; isso se dá com frequência a partir da facilidade com que atores de outros campos sociais têm tido acesso às burocracias estruturantes do campo religioso, outrora guardadas como mistérios pelas instituições dominantes. Essa facilidade, em grande parte, é oportunizada pela *internet*.

Para Gianni Vattimo, as tentativas de conceituação da pós-modernidade são ultrapassadas ou mesmo um modismo, algo que se remeta a esse sentido de comunicação generalizada e generalista. A ascensão dos meios de comunicação para Vattimo (1992), portanto, foi a derrocada do pensamento que mantinha a construção histórica como fundamental. A *mass media* dá início a uma nova construção de mundo a partir de ideários diversos, de visões de mundo amplas e facilmente difundidas, aqui inseridas as novas abordagens sobre religião.

Oliveira (2014, p.84) segue a mesma direção de Vattimo (1992) quando assevera que “A difusão da fé, através dos meios de comunicação e suas diferentes esferas e escalas de uso, possibilita ao devoto um maior contato com o divino.”

Por certo que as facilidades de acesso à *mass media* contribuíram para que uma discussão leiga acerca de religião se alastrasse em diversos setores sociais. A religião estava adstrita aos rituais estabelecidos dentro do campo religioso; fora disto, não havia religião, senão profanações do sagrado. Se outrora, conforme o senso comum, uma pessoa educada não discutia em público sobre religião, política e futebol,

hoje, não defender sistematicamente seu ponto de vista se tornou demonstração de fragilidade intelectual e falta de apego. Tendo que as instituições religiosas são geradoras dos padrões sociais mais tradicionais, fruto de uma epistemologia não secular, mas, antes arraigada no transcendente, deveríamos ter um embate mais acirrado sobre essas novas concepções. Todavia, isso não está ocorrendo.

Déborde (1997) registra a ideia de uma sociedade que busca o espetáculo como meio de sobrevivência. Para o autor, o consumo irracional e o desprezo do humanismo em prol de uma alienação de consumo conduzem a humanidade para um estágio de completa alienação, motivada pela excessiva e exaustiva manipulação do uso de imagens – essa manipulação se dá por meio de sugestões condicionantes. Para Guy Débord (1997) o consumo se torna uma relação social amparada por imagens. A vida espetacularizada cega e entorpece o indivíduo que já não distingue qual é a vida real e a vida do espetáculo. A sociedade passa do *ser*, para o *ter* e enfim para o *parecer*. Desta forma, as conjecturas que sustentam a vida do espetáculo podem parecer planejadas, mas, elas ocorrem de forma espontânea quando todos os aspectos da sociedade se veem intermediados por uma relação social que visa a obtenção de lucros.

As noções do que é sagrado e profano se tornam esmaçadas e mal definidas. Baseado nisso, como o conceito de “religião” e todos os outros que este carrega podem ser vistos nas manifestações religiosas atuais? A seguir, adentramos o papel da teatralidade religiosa e como essa afeta as fronteiras do religioso, um passo necessário para a exposição de nossa argumentação sobre os novos agentes do religioso.

3.2.1. Teatro religioso

Historicamente, tanto a religião judaica, como a cristã e a islâmica se difundiram pela ação de pregadores em praça pública, sinagogas, igrejas e mesquitas. É notório que tais religiões tenham conseguido se manter hegemônicas por séculos em seus campos de domínio, tendo por meio de divulgação somente a oralidade e a simbologia ritualística como fatores principais para suas prédicas. Entretanto, vivemos hoje uma época diferente: nela a comunicação é quase instantânea, nada escapa ao olhar digital plantado nas palmas das mãos. O olho se estende até a lente dos *smartphones*, que mimetizam o ‘olho que tudo vê’: ninguém está ileso, todos são observados e

observadores, assim como em *1984*, de George Orwell.

Hoje, os grandes conglomerados religiosos mantêm seus domínios utilizando ferramentas como: televisão, rádio, jornal, revista, livros, *Internet*, redes virtuais e *smartphones*. Nesse contexto, a luta pela hegemonia religiosa se acentua em um nível maior. Todos querem ver, ser vistos e lembrados para serem comprados e consumidos em uma espécie de narcisismo antropofágico. Percebe-se que a secularização da religião é elemento crucial para a sobrevivência das denominações, isto é, ela contribui paradoxalmente com a difusão do poder de sacralização dos objetos. O espaço sagrado já não tem seu acesso limitado aos praticantes dos elevados preceitos religiosos; antes, pertence a todos.

O véu se rasgou e as paredes caíram; o indivíduo livremente escolhe quais tópicos das doutrinas religiosas seguir, dá-se a liberdade de fazer a bricolagem: “sou católico, mas não creio na infalibilidade do papa”; “sou protestante, mas não creio que o céu seja um lugar físico”; “sou islâmica, mas não vejo motivos para seguir o Ramadam.” Além da escolha da teologia e da doutrina que melhor lhe aprouver, o fiel tem ao seu alcance uma série de ferramentas para demonstrar a fé por ele construída. Entre estes recursos está a teatralização e a espetacularização dos rituais.

Percebendo a teatralidade, Leonildo Campos (1997) escreve que no meio religioso-midiático da atualidade, diversas ideologias e estratégias de comunicação forçam a criação de novos perfis de líderes religiosos e, conseqüentemente, de fiéis. Campos (1997, p. 295-6) defende, adiante, que “...a visão de mundo, como um enorme Shopping Center, tende a fundir templo e mercado, propaganda e publicidade, religião e comércio. “

Essa visão, conforme Freire e Patriota (2017), suscita a seguinte pergunta: nesse teatro, são os novos líderes religiosos que criam os novos fiéis, ou o contrário? Se a análise se restringe a livros e músicas, essa pergunta torna-se mais difícil de ser respondida. Todavia, se a estendemos também ao âmbito das redes sociais, podemos ver o desenvolvimento de uma fusão de elementos religiosos, mercadológicos e espetaculares, que evidenciam o surgimento de um novo tipo de liderança religiosa, que será explorado de diversas formas nos tópicos seguintes.

Essa teatralização é apoiada pelo discurso midiático construído – de forma positiva ou negativa – de acordo com o enfoque, no interesse, ou com o campo de atuação da mídia a serviço da instituição religiosa ou de empresas privadas. Estamos diante de uma das formas do espelho narcísico: os fiéis se veem refletidos nas telas

negras de televisões, computadores e *smartphones*; é ali onde também os deuses habitam. Se por um lado a mídia direcionada dá ênfase ao grande culto de cura e libertação, às ações sociais da igreja e às campanhas de arrecadação de fundos para construção de novos templos, por outro promove a crítica à adoração de deuses alheios ao ritual tradicional da instituição a que estão subjugadas. Ademais, ela expõe que as religiões concorrentes não cultuam os mesmos valores morais e éticos; faz amplos relatos demonstrando que os fiéis de outras religiões não são prósperos e, portanto, não estão salvos. A massificação midiática dos discursos religiosos cria categorias de consumidores ávidos a consumir bens e serviços produzidos sob medida para atender à demanda crescente por religiosidade fora do campo religioso.

3.3. Os novos agentes do religioso no campo religioso brasileiro

Se antes a disputa por poder simbólico se situava na oferta financeira mais vantajosa para a contratação de pregadores e músicos religiosos, hoje percebemos que a disputa está no campo midiático, em especial nas rádios, TVs, *Internet* e nas redes virtuais, não fugindo à disputa o mercado editorial com a publicação de livros e jornais. Essa disputa pela legitimação e hegemonia do poder excede as seitas e se manifesta entre as instituições oficiais, além de outros agentes que têm atuado de forma sorrateira no campo religioso. Bons exemplos desta disputa podem ser notados no mercado editorial impresso, onde são achados com facilidade livros de autoria de agentes religiosos como o padre Fabio de Melo, contendo orientações espirituais e temas de autoajuda, e o jornal Folha Universal pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus, o qual contém a ideologia da igreja, propaganda religiosa e notícias seculares.

Essas publicações visam reforçar a prédica das instituições não apenas circunscritas ao serviço religioso prestado no campo social a que pertencem, mas também em temas diversos como a psicologia, economia, política e cultura. Toda essa engenhosidade dialética não tem outro condão senão o de legitimar-se para além de suas funções tradicionais. Campos (1997 *apud* OLIVEIRA, 2005) reforça a ideia de que um discurso programático jamais poderia ser vazio de contextualizações que atraíam e mantinham a audiência:

No âmbito do discurso religioso, especificamente, o sujeito do enunciado é o próprio Deus, situado como referente do enunciado, cabendo ao pregador a

função de destinador da mensagem sagrada (CAMPOS, 1997, 81). Dessa forma, a IURD utiliza-se de seus bons jornalistas para convencer os fiéis de seus propósitos dando a certeza de que ela própria é o meio mais próximo de se chegar a Deus (CAMPOS, 1997, p. 81 *apud* OLIVEIRA, 2005).

Há em voga uma busca por vendagem ocorrendo francamente na atualidade, tratando-se da publicação e difusão de obras literárias que são comumente chamadas de autoajuda. Nesse segmento há a atuação de variados autores, dentre os quais analisaremos a seguir um deles, pertencente a uma das instituições burocráticas mais consistentes e de maior alcance mundial: o sacerdote da Igreja Católica Apostólica Romana, cantor, escritor e palestrante padre Marcelo Rossi.

Padre Marcelo Rossi

Marcelo Rossi é um sacerdote consagrado pela Igreja Católica, portanto, integrante legitimado dentro do campo religioso e, ademais, muito conhecido pelas mídias tradicionais tais como a televisão e o rádio. O padre também tem participação ativa na *Internet*⁵, onde divulga sua história em um sitio ativo com ampla programação tendo como atrativos missas, pregações e orações. O sitio oferece uma “capela virtual” onde o fiel pode rezar um terço, acender uma vela, fazer pedido de orações; há uma ampla galeria de fotografias, divulgação de caravanas, missas e outros eventos; oferece, além disso, web rádio e web TV, espaço destinado a entretenimento com palavras cruzadas, quebra cabeça e outros jogos.

Na guia “santuário”, pode ser acessado o perfil do padre Marcelo Rossi, encontrando-se ali a sua discografia, filmes produzidos por ele e suas obras literárias. O padre Marcelo Rossi é um verdadeiro *showman*, um artista multimídia com amplo acesso aos mais diversificados mercados econômico e de fé. Estamos diante de uma fronteira que provavelmente não prevista por Bourdieu em suas análises sobre o campo religioso, ou seja, sacerdotes legitimados pelas instituições lançando mão de elementos de outra esfera, de outros campos. A produção, divulgação e venda maciça de discos, filmes e livros certamente não faziam parte os estavam previstas nos dogmas católicos. Trata-se de uma espécie de miscigenação, de um trânsito entre o profano e o sagrado, fruto de uma modernidade dada aos modismos: é moda cantar, é moda dançar, é moda escrever e mais recentemente se tornou moda cozinhar. O

⁵ Disponível em <<http://www.padremarcelorossi.com.br/>> acesso em 23 jan.2018. O sitio está registrado em nome da Associação Terço Bizantino.

sacerdote padre Marcelo Rossi faz tudo isso legitimado em nome da fé católica.

Adentrando seu sucesso como cantor, o padre representa um fenômeno de vendas de discos que antes não atingia o âmbito das músicas religiosas: em 1999, por exemplo, liderou as estatísticas anuais de vendas pela gravadora Polygram (mais de 3 milhões de discos); ademais, em 2006, já contratado pela Sony-BMG, vendeu próximo a um milhão de cópias. Até 2017, o padre já atingiu a marca de cerca de 16 milhões de cópias vendidas (VICENTE, 2008).

Indo além do âmbito musical, Marcelo Rossi teve participação diária a partir de 2002 na Rádio Globo de São Paulo; também, apresentou programas diários e missas semanais na Rede Vida de Televisão, bem como missas transmitidas semanalmente pela TV Globo com alcance nacional (VICENTE, 2008).

À época em que sua imagem possuiu maior destaque – por volta dos anos 2000 –, Silvia Fernandes (2003) analisa que a figura do padre era bastante admirada pelos crentes católicos e que a própria imagem já carregava um poder de cura milagroso. Julgando esse fato como uma idealização do estilo deste padre, a autora percebe que tal estilo é caracterizado pela valorização da mídia e dos aparatos tecnológicos de evangelização e de organização de eventos religiosos monumentais. Para boa parte dos participantes das missas do padre, conforme a autora, este representa alguém heroico, que possui um carisma capaz de fazê-las retornar à Igreja Católica ou de fortalecerem sua fé. Para outros, participar das missas traz um tipo de proteção contra o mal, ou uma sensação de bem-estar. Ele torna-se, então, mítico (FERNANDES, 2003). Vemos, a partir disso, como a figura do padre que anteriormente era apenas veículo da palavra do deus cristão, transforma-se na própria palavra. O sujeito, assim, ganha uma aura religiosa que não somente carrega o poder da instituição, mas, que por si só possui o poder de cura religiosa.

Como destaca Lemuel Guerra (2003), os crentes católicos que buscam o padre, aglomerando-se no Santuário do Terço Bizantino (atual Santuário Mãe de Deus) – que abarca multidões com dezenas de milhares de pessoas –, estão ali em busca de quaisquer tipos de curas para todos os males: seja a depressão, o desemprego, o câncer, o padre tornou-se um guia espiritual. A preocupação, destaca o autor, firma-se no princípio de trazer o católico de volta para a Igreja, o que provoca uma mudança nos discursos e na forma pela qual eles se propagam. Analisando uma fala de Rossi sobre a duração dos sermões, o padre ressalta que o crente católico de hoje precisa de um sermão mais rápido, pois, há a necessidade de se adaptar à questão do tempo

curto e de não tornar um traço da tradição católica algo enfadonho. Adiante, a permeabilidade se transmite até em mesclas de exercícios físicos, transformados em uma dança, com letras religiosas, como na música “Aeróbica do Senhor” do padre (GUERRA, 2003). Rossi é, portanto, para o intuito aqui exposto, um dos representantes da adaptação da tradição religiosa para as necessidades dos leigos, ou seja, representa a religião como partícipe de um cotidiano mais rápido e que sofre majoritariamente de problemas de ordem material.

Qual o papel desse padre, dessa forma, na legitimação de uma instituição religiosa? As pessoas, experimentando as sensações de seu estilo celebrativo e de seus grandes shows missas, acreditam que suas vidas pessoais estão passando por alguma forma de cura ou salvação por meio do carisma daquele indivíduo. Além disso, essa imagem de guia espiritual e herói que o padre adquire traz de volta os católicos batismais para a Igreja, oferecendo a eles a oferta religiosa que sua demanda requisitava, isto é, uma instituição tradicional mais adaptada aos tempos atuais (FERNANDES, 2003).

Cristiane e Renato Cardoso

O bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Renato Cardoso e sua esposa Cristiane Cardoso também se aventuraram pelas sendas da literatura de autoajuda espiritual com a obra *Casamento Blindado – o seu casamento à prova de divórcio*. A obra é composta de conselhos de autoajuda e citações bíblicas que sugerem o reforço à fé cristã no casamento. Nas referências do livro podem ser observadas as fontes de pesquisa que vão desde a Bíblia cristã, sítios na *Internet*, a livros como *Os 7 hábitos das pessoas altamente eficazes*. Os temas dispersos na obra incluem psicologia, economia e finanças, teoria feminista e religião. O contexto da obra resume que o casamento é uma obra de Deus e os fracassos que resultam em divórcio tem a ver com as falhas psicológicas e mundanas dos cônjuges. Embora faça menção à interferência psicológica no desenrolar da vida conjugal, o casal de autores celebra a superioridade da vida dedicada ao casamento amparado nos termos da Bíblia cristã:

Como a pessoa traumatizada consegue lidar com a situação? Aí entra o poder da fé. Psicólogos e psiquiatras com certeza podem contribuir, mas a sabedoria humana e a medicina têm limites. A fé em Deus, no entanto, não tem limites e pode curar as feridas mais profundas (CARDOSO, 2012, p.197).

Os autores deste livro ressaltam que ele é voltado tanto para casais quanto

para solteiros, desde que ambos busquem uma vida conjugal feliz no futuro, algo que coloca o livro como benéfico para toda a sociedade. A amplitude desse público-alvo, assim, é uma estratégia mercadológica para que o livro tenha um alto número de vendas, uma vez que é impossível solucionar os problemas diversos de tantos indivíduos que são subjetivamente diferentes. A partir disso, Renato e Cristiane Cardoso evocam princípios cristãos tradicionais, pois, ressaltam que crer em Deus e ser cristão torna possível o amor por qualquer indivíduo, sendo este último princípio o viés correto para a felicidade. Ademais, esses indivíduos cristãos são os principais responsáveis por manterem um bom relacionamento conjugal perante a sociedade, uma vez que possuem uma maior compreensão sobre os ensinamentos da Bíblia em relação ao resto da sociedade (RODRIGUES; OLIVEIRA; MENDES, 2018).

Vemos, então, como agentes religiosos se utilizam da legitimação religiosa para adentrarem na esfera da intimidade, os relacionamentos amorosos. O livro, mais do que uma leitura simples sobre o amor, incita os indivíduos a realizar diversos atos em seus relacionamentos e reforça o machismo cultural dominante no Brasil. Um exemplo disso é o embasamento no mito de Adão e Eva e o que esse homem e essa mulher representam: o homem foi amaldiçoado como escravo da natureza, do trabalho; à mulher, cabe ser liderada pelo homem e ser organizadora do mundo doméstico. Por meio desse argumento, Cristiane Cardoso (2012, p. 197) ratifica um *status quo* embasado em um passado longínquo, pelo qual afirma que

...nós [mulheres] não precisamos liderar. Temos outra força, que é a influência. Com ela, podemos conseguir o que quisermos de nossos maridos. Esta influência nada mais é que a **submissão feita com inteligência**. Lembre-se, o homem está “vendido” para a mulher. Ele almeja agradá-la. Por isso, o marido pode ser o cabeça, mas a mulher é o pescoço. E se for sábia, ela pode virar a cabeça para onde quiser... É tão assustador que **temos que tomar cuidado com esse poder**, para não destruímos a nossos maridos e a nós mesmas (grifo nosso).

Cristiane, ao colocar a mulher como um ser inteligentemente submisso e que precisa controlar um poder simbólico enorme, destaca um passado histórico – e mitológico – que, ao mesmo tempo que evidencia a mulher como papel fundamental no curso das relações que vive, como sendo um ser sempre empoderado mas moderado, sustenta o *status quo* patriarcal da Igreja Universal do Reino de Deus, da qual a autora é representante. Utilizando do poder religioso, atinge um público feminino que busca orientações de como ser uma mulher “moderna à moda antiga”, isto é, que batalha no mercado de trabalho, mas que continua como submissa ao marido e aos deveres domésticos.

Como analisa Bárbara Altivo (2016), o cenário turbulento das relações amorosas, que mescla hibridismos e inversões de gênero, além de valores “anticasamento” e de formações familiares que saem do formato heterossexual, é um dos focos de combate que a IURD preconiza por meio de Renato e Cristiane Cardoso. Desenvolvendo uma purificação dos papéis primordiais de homem e mulher, o bispo e sua mulher procuram utilizar dos aparatos religiosos para tanto trazerem os indivíduos à religião que representam, como manter o *status quo* de uma sociedade tradicional que é base para o neopentecostalismo. Como continua Altivo, a preocupação de Renato e Cristiane é a de trazer de volta a formação de famílias nucleares estáveis, com vínculos matrimoniais fortes embasados na abundância, que o serão graças à IURD, igreja que preconiza a prosperidade material (ALTIVO, 2016). Assim, o *Casamento Blindado* é uma obra que, extravasando as fronteiras tradicionais do religioso, atinge o campo das relações sociais visando um planejamento estratégico e bíblico para garantir a prosperidade do casal, o que garante a manutenção do poder simbólico da instituição e, conseqüentemente, a sua perpetuação.

Padre Fábio de Melo

Outro expoente religioso da atualidade, o padre Fábio de Melo é um sacerdote católico, mas além de sua posição institucional também é escritor de livros de autoajuda, artista, apresentador de TV e professor universitário. Com um histórico promissor de vendas, tanto de discos quanto de livros, o sacerdote se destaca no mercado de bens religiosos para os crentes na instituição católica.

Suas aparições midiáticas e sua influência, dissertam Freire e Patriota (2017), ocorrem em diversas emissoras, não necessariamente católicas – ou sequer religiosas. Quando aparece publicamente, o padre se apresenta sem batina, afirmando que “não gosta de parecer padre, na acepção tradicional.” Conforme Marthe e Martins (2009 *apud* FREIRE; PATRIOTA, 2017), Fábio de Melo é um homem que se preocupa com a aparência física e só se veste com roupas de grife, cultivando uma imagem de homem atraente. Tais fatores, contrários ao ideal católico de humildade da aparência, vêm causando discussões no meio midiático sobre as transformações dos postulados religiosos tradicionais.

Como *showman*, o padre se transformou em ícone de vendas no mercado

editorial e fonográfico, com shows que preconizam o espetáculo. Atraindo milhares de pessoas, Fábio de Melo cai na classificação do que Freire e Patriota (2017) chamam de “*popstar* da fé”. Além disso, o padre possui uma grande atuação na *internet*, possuindo um *site* oficial por meio do qual os usuários podem acessar seu perfil do Twitter – com mais de três milhões de seguidores –, e uma *fan page* no Facebook, que atualiza diariamente um conteúdo marcadamente promocional, divulgando sua agenda de celebridade (FREIRE; PATRIOTA, 2017).

No Twitter, a presença do padre se faz como um emissor de opiniões sobre consumo, sobre rotina, espiritualidade e pensamentos variados sobre a vida em si. Além disso, utiliza a plataforma como espaço estratégico de divulgação de seus produtos – shows, livros, dentre outros. Mediante a análise das manifestações do padre, que extravasam o cunho católico, Freire e Patriota percebem que seu discurso é de um sujeito ativo, o qual, por intermédio de suas opiniões, afeta o discurso e a ação dos seus seguidores. Vemos, assim, um padre que é, tanto em sua representação quanto em seu discurso, um consumidor e alguém que dialoga sobre vários assuntos cotidianos, que não se restringem ao catolicismo. A imagem que o padre busca projetar no Twitter, sempre positiva e regular, mas, com fortes alicerces espirituais, é propositalmente desvinculada de uma outra imagem, a do artista que se autopromove para vender seus produtos (FREIRE; PATRIOTA, 2017).

Em relação ao Facebook, Fábio de Melo assume a imagem do artista. Sendo a sua página na plataforma já caracterizada como *fan page*, o espaço possui características mercadológicas mais evidentes, que florescem em um ambiente mais propício a ações promocionais. Essa estrutura do espaço virtual em questão, segundo Freire e Patriota (2017), é utilizada atualmente por celebridades religiosas para disseminação de conteúdo, o que faz uma fusão moderna da religião com o mercado; além disso, se o clérigo possuir algum destaque artístico, como Fábio de Melo, a fusão se alastra para o âmbito do espetáculo e do entretenimento.

Assim, há um direcionamento que o próprio catolicismo midiático promove por meio de seus sacerdotes, reforçando um modelo de clérigo que pretende usar todos os meios possíveis para atingir seu público. Paralelamente, essa evangelização atende à demanda da audiência, que é cada vez mais virtual. A produção de Fábio de Melo é dinâmica e corresponde à fluidez do mercado de bens simbólicos. Como anuncia Henriete Cabral Mendonça (2013), as práticas midiáticas do padre na *Internet* são sedutoras e influenciadoras, buscando novas formas de manter a legitimação do

catolicismo no mercado de bens simbólicos; sua imagem é então de um jovem adulto que segue as tendências, que emite opiniões sobre situações corriqueiras e leigas, e que ao mesmo tempo permanece fiel à instituição religiosa.

Como um padre que segue as tendências da moda e que cuida dos aspectos físicos permanece atraente ao público católico? Continuando com Mendonça (2013), vemos que a relação simbólica desse indivíduo com a sociedade parte de um espaço individualista que preza por qualidades estéticas, que buscam atrair a atenção dos seguidores. O consumo dos bens simbólicos proporcionados por Fábio de Melo advém de uma estratégia usada por este agente religioso, ou seja, a de que sua boa aparência demonstra igualmente um bom gosto e boas escolhas, que consequentemente representam um indivíduo distinto socialmente (MENDONÇA, 2013). Destacando-se perante outros clérigos católicos, sua aparição midiática é a valorização da elegância sedutora, mas reservada, ancorada em princípios católicos, o que imprime enfim, um ideal de equilíbrio emocional, um modelo de indivíduo no qual se inspirar.

Mônica S. de Souza Melo (2015) reconhece que essa imagem pregada pelo padre, nas duas redes sociais, cria um *ethos*⁶ positivo, isto é, promove uma imagem de Fábio de Melo como sendo uma referência de virtude, de alguém que consegue conciliar os avanços da pós-modernidade com uma religião tradicional. Junto a isso, a imagem do padre projeta-se para uma imagem maior, da Igreja Católica, podendo angariar – ou trazer de volta – novos fiéis.

Augusto Cury

Por sua vez, com um discurso carregado de elementos simbólicos que sugere remeter o leitor a uma experiência religiosa íntima e pessoal, o escritor e psiquiatra Augusto Cury surge no mercado editorial de obras religiosas – ou ao menos de cunho fortemente religioso – com uma nova premissa, que é: legitimar a crença religiosa por meio do crivo da ciência. Trata-se de uma nova forma de prática espiritual que busca dar legitimidade científica para as ações de figuras históricas como Jesus, Maria, sua mãe, e até mesmo do deus cristão. Para tanto, utiliza-se de uma abordagem

⁶ *Ethos* é por nós empregado como o conjunto de modos de comportamento que padronizam a identidade social de uma coletividade.

psiquiátrica sobre as ações históricas dos personagens investigados.

Augusto Cury já lançou no mercado obras com títulos sugestivos como:

1. *Em busca do sentido da vida* (2013);
2. *Os segredos do pai-nosso – a solidão de Deus* (2006);
3. *O mestre inesquecível – Jesus o maior formador de pensadores da história* (2006);
4. *O mestre do amor – Jesus o maior exemplo de sabedoria, perseverança e compaixão* (2006);
5. *O mestre da vida – Jesus o maior semeador de alegria, liberdade e esperança* (2010);
6. *O mestre da sensibilidade – Jesus o maior especialista no território da emoção* (2006);
7. *Você é insubstituível – este livro revela a sua biografia* (2002).

Áreas como educação, psicologia e religião são inseridas no contexto das obras de Augusto Cury para legitimar a atuação de Jesus enquanto figura secular, distanciando-o da vertente messiânica divina. O cunho religioso de tais obras é profundo, excede as fronteiras da secularidade, ultrapassando as fronteiras do campo religioso. Para O’Dea (1969) é a religião que busca dar sentido e significado às questões mais profundas do homem, a exemplo de sua existência e sua morte. Ao buscar uma resposta científica para as questões religiosas, como o sentido da vida, Cury mergulha no espaço destinado aos assuntos do transcendente, normatizado, em geral, apenas pelos especialistas no campo religioso.

O autor, como um novo profeta, traz um diferencial por meio do diálogo com a ciência: partindo de sua formação como médico psiquiatra e de uma teoria psicológica desenvolvida, nomeada “inteligência multifocal”⁷, seu discurso embasado em um formato científico, procura discutir a mente de personagens históricas. Analisando indivíduos como Jesus Cristo, Abraham Lincoln, Martin Luther King e ele mesmo, Cury traça o paralelo dos princípios cristãos que apresenta modelos de conduta e de comportamento, os quais garantirão a felicidade e o sucesso ao leitor (CORTINA, 2011).

⁷ Processo que consiste em desvendar os passos da formação do pensamento humano, o qual gera traumas psíquicos.

Dentre os diversos livros de autoajuda elencados, “Você é insubstituível” traz uma relação interessante que é revelada por Cury (2002, p. 5):

Este livro fala do amor pela vida que habita em cada ser humano. Ele conta a sua biografia. Se até hoje sua história nunca foi contada em um livro, agora ela será, pelo menos em parte. Você descobrirá alguns fatos relevantes que o tornaram um dos maiores vencedores do mundo.

Neste livro, Augusto Cury usa do aspecto literário da autoajuda, mas, com uma reformulação: ao invés de fornecer os conselhos e as edificações necessárias para que o indivíduo seja vencedor, parte do ponto de que já somos vencedores natos e de que basta reconhecer em si mesmo as marcas do sucesso. Para isso, precisamos partir do autoconhecimento e da correta identificação das emoções que contemos (CASTELLANO, 2015).

Mediante análise de Castellano (2015), vemos que essa obra apresenta a vitória como inata ao ser humano, sendo esta última uma essência atribuída pelo deus cristão. A felicidade, também, é algo interno. Baseando-se no fato de que o indivíduo venceu desde o momento em que foi fecundado, Cury afirma que digladiamos com os maiores desafios desde quando somos fetos. Assim, se já passamos por grandes desafios desde os primórdios, lidar com os sentimentos e o meio social é uma questão simples. Alicerçando-se no fim de sua proposta como sendo a autoestima, ratifica que “Conhecer os perigos enormes que você correu e as façanhas que você fez para estar vivo hoje é fazer um laboratório de autoestima.” (CURY, 2002, p. 45).

Por fim, o autor mostra ao leitor uma técnica de como lidar com essas questões internas, que se baseia em processos de dúvida, crítica e determinação: duvidar das coisas que controlam suas emoções; criticar os pensamentos negativos e o conformismo próprio; determinar ser alegre, feliz e seguro. Conclui, assim, que o indivíduo deve ser “autor e não vítima de sua história” (CURY, 2002, p. 61).

Vemos que o apelo do autor parte para o âmbito individual. Como indivíduos, somos capazes de nos afirmarmos no mundo, de cultivarmos a nossa espiritualidade dada primordialmente pelo deus cristão e de vencermos. Augusto Cury, aqui, é um profeta para as massas que procuram se verem como vencedoras no meio social, que buscam construir sua autoestima para partilhar do poder simbólico disponível nos campos sociais. Como afirma Castellano (2015), o autor – e a literatura de autoajuda – ilustra a possibilidade de que todos os problemas, por mais que sejam socialmente partilhados, podem – e devem – ser resolvidos a partir de ações individuais.

Augusto Cury, analisado sob a ótica de Weber (1982) e Bourdieu (2011), seria

no campo religioso talvez um profeta, por não estar inserido em uma instituição oficial que o legitime; a aderência à sua prédica se dá por seu carisma. Seus leitores – seguidores – buscam-no de forma individualizada – compram seus livros, leem e extraem a mensagem de salvação que lhes apraz. A oferta de bens de salvação não é coletiva, mas sim individualizada e convertida em um produto palpável. Os livros que contém ensinamentos sobre o sentido da vida, sobre os integrantes da trindade divina cristã e importantes personagens do cristianismo, também tratam da salvação a partir de uma ótica individualizada. A obra literária passa a reivindicar sua legitimidade porquanto escrita por um cientista que trata de religião. Em última análise, a ciência médico-psicológica passa a ser legitimadora do aspecto religioso da obra de Augusto Cury e, por conseguinte, seus leitores/seguidores têm a possibilidade de se tornarem legitimados ao pertencerem a este novo modelo de ação no campo religioso.

Dispostos estes novos agentes do religioso, surge a pergunta: o que possuem em comum? Percebemos que a relação que têm com os leigos é uma resposta à falta de tempo destes, os quais necessitam manter a ideia de estarem à par com as novidades que permeiam a sociedade. Assim, esses indivíduos estetizados e isolados precisam de novas maneiras de manterem o contato com o religioso, mesmo que seja por meio de agentes que são híbridos e recorrem a formas não tradicionais de propagação de fé. Temos, então, que o sucesso que esses novos agentes do religioso recebem é proveniente da exploração de uma característica comum para os leigos, isto é, a falta de tempo. Seja manter contato com um sacerdote por intermédio do Twitter, ou ler ideias revolucionárias de um psiquiatra que flerta com as religiões, o leigo busca maneiras de, sem sair de sua rotina diária, inserir elementos do religioso em sua vida.

Extravasando os limites do campo religioso, esses novos agentes, por meio da compreensão da lógica de mercado que rege o mundo contemporâneo adentraram esse campo e, progressivamente, desfazem suas fronteiras religiosas. Utilizando técnicas de diversas áreas científicas e pseudocientíficas, tornam-se referência entre os leigos e, conseqüentemente, consagram seus nomes e as instituições que representam no mercado de bens de consumo. Ao mesmo tempo que o padre Marcelo Rossi é sucesso de vendagem, promove a sua imagem e a da instituição que representa; Cristiane e Renato Cardoso, similarmente, vendem o que ofertam e promovem as normas de conduta da IURD; Fábio de Melo, que possui um produto que atinge majoritariamente um público mais jovem, faz o mesmo que Marcelo Rossi;

por fim, Augusto Cury, além de ser um dos maiores vendedores de livros de autoajuda do Brasil, representa a união entre religião e ciência, uma tarefa que agrada aos leigos que procuram tanto manterem a sua parcela de empirismo e ceticismo, quanto a sua fé.

3.4. Fluidez e efemeridade no campo religioso

Se optarmos pela compreensão de que o campo religioso tem fronteiras permeáveis, devemos observar os efeitos dessa permeabilidade na sociedade. A construção de uma nova simbologia, nova ritualística, a concepção de novos especialistas, novos ídolos, novas formas de absorver e exprimir o sagrado têm se demonstrado fluidas e efêmeras. A fluidez reside na forma com que esses novos eventos ou fenômenos surgem. Há uma reconfiguração do sagrado, ou uma aceitabilidade que permite que novas formas religiosas sejam aceitas sem serem notadas.

Por meio das análises deste capítulo, percebemos que os apelos desses novos agentes do religioso – sejam eles tradicionais vestidos de novos, ou não – se baseia na oferta do melhor bem simbólico, o qual garantirá a melhor felicidade e salvação para o indivíduo. Em meio à oferta crescente desse mercado religioso, instituições tradicionais, ao invés de se afirmarem contra a fluidez dos bens simbólicos, perceberam que aderir às suas ferramentas – como as mídias – garantiria a elas a reafirmação de seu poder perante os leigos. Por outro lado, com a expansão infindável das fronteiras do campo religioso, precisam disputar com um número exorbitante de profetas que ofertam bens religiosos tão chamativos quanto os seus próprios.

O contato com o espaço interior do indivíduo tornou-se objeto de disputa. Como vimos, se no Brasil as massas católicas aderiram aos cantos e influência do padre Marcelo Rossi em uma determinada época, a próxima geração já cede espaço a uma nova imagem, mais esteticamente moderna, do padre Fábio de Melo. A Igreja Católica precisa sempre ofertar novos clérigos para a demanda de seus fiéis, que cada vez mais partem de suas projeções do âmbito privado para o coletivo.

Ademais, temos representantes da Igreja Universal do Reino de Deus que, alicerçados no sucesso e estabilidade pessoal de seu casamento, receitam aos indivíduos que, mesmo ainda solteiros, busquem dicas de como manter um

relacionamento estável em meio à liquidez da pós-modernidade. Estabelecendo um diálogo entre os preceitos cristãos tradicionais com as vontades de modernização dos indivíduos, prescrevem as formas pelas quais esses últimos podem manter um vínculo com a tradição, mas, sem tornarem-se ultrapassados.

Finalmente, temos o cientista que também é religioso, aquele indivíduo que tramita entre as fronteiras de ambos os campos, trazendo aos seus leitores respostas que visam mostrar o poder da autoajuda, do diálogo consigo mesmo. Não pertencendo a nenhuma instituição, mas, usufruindo de conceitos oferecidos por estas, os escritores de autoajuda podem mostrar para o indivíduo, por meio da empiria científica e do desvendamento dos mistérios do comportamento e das emoções, como esses podem alcançar a felicidade máxima, seja material ou não.

Aparentemente, a religião está sendo absorvida lentamente pela cultura da pós-modernidade. Instâncias como as já referenciadas neste estudo, tais como a literatura de autoajuda, e as adaptações de instituições religiosas como o catolicismo e o neopentecostalismo, são traços da ressignificação dos elementos simbólicos originários da esfera religiosa. Esse trânsito se dá em uma via de mão dupla: se por um lado setores sociais invadem o campo religioso para se apropriarem de seus elementos, as instituições religiosas também visitam outras instâncias e delas extraem elementos que lhes sejam úteis, com esse sendo o caminho aparente encontrado para a sobrevivência da religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, defendemos a tese de que o conceito de campo religioso está se tornando insuficiente. Se em um primeiro momento esse conceito advinha de uma tradição sociológica de peso, a qual culminou na acepção de Bourdieu, um olhar mais amplo dos contextos sociais atuais mostra o contrário. O sociólogo francês, visando predominantemente o cristianismo em suas acepções católicas e protestantes, criou um modelo ancorado nas concepções de Weber, modelo este que não parece ser tão eficiente para a análise da pós-modernidade. Atualmente, os conceitos de religião e campo religioso, como assevera Alberto Moreira (2008, p. 72), “se tornaram um cobertor curto: eles não cobrem mais todas as modalidades, os espaços, a diversidade e a mutabilidade da experiência religiosa nos quadros da modernidade capitalista tardia.”

Sendo o campo religioso primeiramente aquele que assegurava a ordem social e o exercício legítimo do poder, baseando-se na instauração de um *habitus* comum que garantisse um consenso (BOURDIEU, 2007), como perceber isso no atual mercado de bens simbólicos? O que há em comum entre católicos que apoiam um padre cantor que arrasta multidões de ouvintes e seguidores e em suas apresentações segue a moda estética; um casal religioso-midiático teoricamente bem-sucedido em termos amorosos e um escritor de autoajuda consagrado?

Todos eles trabalham uma adaptação pós-moderna das religiosidades que atendem às demandas do indivíduo. Sendo esses indivíduos partícipes de diversas “massas de indivíduos” diferentes – como coloca Lipovetsky (1989) –, a subjetividade daquele sujeito que crê e busca um guia é o fator que mais direciona o mercado religioso da atualidade.

Em um mundo em que a oferta de quaisquer bens possíveis é abundante (tanto simbólicos quanto materiais), os choques com as religiões são inevitáveis. Como um indivíduo concilia o desejo de seguir as tendências da moda, sem ferir os princípios morais cristãos de humildade, isto é, o de não apoiar a ostentação em sua representação visual? Um padre, como Fábio de Melo, que cuida de sua aparência e estilo, e que também possui uma vida leiga comum, segue a subjetividade de seus seguidores para que esses se sintam legitimados pela instituição – neste caso católica – a continuarem a fazer o mesmo. E se, adiante, um dos parceiros em uma relação conjugal qualquer quer manter a estabilidade do casamento, mas, quer também

partilhar dos avanços culturais que, certamente, entram em conflito com o *status quo* de um ritual tradicional? Renato Cardoso e Cristiane Cardoso, percebendo tal subjetividade, se formulam como um casal perfeito o qual, aliando valores tradicionais com a progressão cultural da globalização consegue sobreviver à fluidez da pós-modernidade.

O que dizer, além disso, de católicos de batismo que não são praticantes e veem o vínculo com a instituição sendo perdido? Basta para estes assistir aos programas do padre Marcelo Rossi na televisão, ou ouvi-lo nas rádios, ou até comparecer virtualmente aos seus sermões. O padre, legitimado pela Igreja Católica, percebendo as mudanças na subjetividade dos indivíduos católicos pode trazer de volta o fiel que se desgarrava da religião, mantendo ao mesmo tempo tanto a segurança do crente quanto ao seu destino, quanto o poder simbólico da instituição.

E, finalmente, como lidam os indivíduos os quais, embasados em uma carga histórica de prosperidade material – provocada pelo capitalismo –, querem manter uma boa relação entre um desenvolvimento espiritual e o sucesso material? A literatura de autoajuda, exemplificada nesta dissertação por meio de Augusto Cury, mostra como temos dentro de nós os mecanismos para elevarmos a nossa espiritualidade e vencermos as metas profissionais.

Temos, isto posto, alguns seguidores de Fábio de Melo e de Marcelo Rossi que, conseqüentemente, seguem a instituição católica; leitores de Renato e Cristiane Cardoso que, conseguinte se adaptam aos ideais da Igreja Universal; indivíduos que leem e ouvem Augusto Cury, para melhorarem a relação com o seu eu interior e, assim, participarem de forma mais competitiva no mercado de trabalho. Esses indivíduos seguem guias e gurus, sacerdotes e profetas, aqueles que apontam para onde se deve ir e onde se chegará ao fazê-lo. Possuindo repercussão em massa, esses guias conseguem legitimar as instituições que representam, ou um gênero literário, ou a si mesmos; disputam o exercício do poder religioso legítimo ao difundirem suas ideias por meio dos grupos.

Se antes o campo religioso, tal como pensado por Bourdieu, se restringia à institucionalidade religiosa e seus embates com alguns profetas de seitas, hoje o mercado de bens simbólicos, de tão vasto, não possui mais um poder religioso soberano. O esfumaçamento do sagrado e do profano; o alargamento do campo religioso como espaço de disputa de poder e legitimidade; a adesão de diversos agentes religiosos ao campo religioso e, por fim, o contexto da pós-modernidade, são

fatores que foram levados em conta neste trabalho para asseverar a proposta de que há uma crise no campo religioso.

Vimos, além disso, como o conceito de campo religioso se formou, como é útil para uma análise de épocas marcadas pelo cristianismo – católico e protestante – e como esse conceito caminha para uma remodelação, ou desuso. Perpassando Bourdieu e as noções que dialogam com o campo religioso, percebemos que a permeabilidade que a pós-modernidade lança em todos os campos, torna impossível as delimitações precisas. No âmbito dos papéis, encontra-se como uma tarefa difícil definir quem é o sacerdote ou quem é o profeta, uma vez que as próprias instituições, que antes eram o referencial para tal, perdem espaço progressivamente. A relação com outros campos, o poder e a legitimidade religiosa apenas ilustram como a ideia fixa e pouco histórica de campo religioso se faz insuficiente.

Ao notarmos esses acontecimentos, apresentamos a ideia de legitimidade religiosa tal qual foi concebida, e revisamo-la. Esse processo, igualmente, resvalou no conceito de religião, que também se encontra em um processo de redefinição. Percebendo as novas legitimidades religiosas como provenientes de um diálogo com outras áreas, como a psicologia, extravasamos as noções para outras esferas do meio social, sejam elas revestidas pela legitimidade da cultura coletiva, ou por movimentos de contracultura.

Chegamos, portanto, à resposta da hipótese levantada: está o campo religioso em transformação em suas fronteiras simbólicas? A tese, comprobatória, expôs que as fronteiras passam por rupturas e que os muros simbólicos já não o são mais. O campo religioso, sujeito a um mercado de consumo de bens simbólicos, já responde às tendências da *mass media* e pela espetacularização da vida. As consequências deste último fator são vistas no crescente teatro religioso, que se tornou ferramenta crucial para o exercício do poder simbólico com os leigos. O apelo dos novos sacerdotes e profetas com essa ferramenta se vê na tentativa de tocar a subjetividade do indivíduo, de fazê-lo feliz, de entregar a ele o caminho da verdade – mesmo que momentaneamente – e, assim, perpetuar as novas formas do religioso.

É a subjetividade do indivíduo, alicerçada na pós-modernidade, que dita os rumos do campo religioso. Entretanto, como ressalta Georges Balandier (1999), o indivíduo procura ser mais individualista hoje não por opção, mas devido à crise progressiva das instituições. Mesmo criando um vínculo com essas figuras que representam instituições, a relação que ele cria com a mesma é individual e não

necessariamente aliena-o a um grupo ou instituição. A crença, na pós-modernidade, torna-se

...o remédio para a doença da incerteza, senão o único, pelo menos o mais antigo. Não cura, mas tranquiliza. Quando a **incerteza** afeta regularmente as maneiras de ser, transforma-se em ameaça onipresente no curso ordinário das vidas, exaspera a busca das crenças às quais se apegar. Aviva a necessidade de ancoradouros, e esta pode paradoxalmente levar a uma busca errante de insatisfação em insatisfação [...] A crise da instituição religiosa enfraquece sua capacidade de propor suas respostas; a certeza intemporal que carrega resiste mal às incertezas atuais, e **são muitos os que tomam a liberdade de negociar suas crenças** (BALANDIER, 1999, p. 240, grifo nosso).

Se as instituições estão em crise no campo religioso, novos agentes aparecem para ofertarem “certezas” às incertezas dos leigos que procuram um alicerce. O fetichismo do mundo, como destaca Balandier (1999), é visto na degradação das religiões em objetos que simplesmente fomentam o mercado: no primeiro ponto estão aqueles indivíduos que mudam de religião constantemente, mas, não se contentam com suas ofertas. Um segundo ponto é o dos radicais da fé, que buscam pregar aos seus fiéis que a instituição precisa ser restaurada, e o fazem por meio da depuração dos dogmas e da radicalização da crença. O terceiro ponto, que trata dos messias do racional, são aqueles gurus que colocam o ato de “poder fazer” como ilimitado e sem limites; iludem os consumidores desse tipo de ideal, inculcando nestes que eles não podem possuir valores negativos em suas vidas (BALANDIER, 1999). Esses fatores, cada vez mais difundidos pela mídia e por estratégias que se apropriam de ferramentas da psicologia, abalam as noções de estrutura e instituição que antes reinavam no campo religioso.

Vimos nesse trabalho a perda de espaço das instituições, a inserção de novos profetas e a conseqüente reconstrução das tradições religiosas. Corroboramos, conforme a proposta de ver o deslocamento do religioso, com o desaparecimento das fronteiras entre as religiões e as outras instâncias sociais. Concluimos concordando com Moreira (2008), que percebe esses imbricamentos e deslocamentos do campo religioso como uma revisão da própria noção de religião. O sagrado, elemento importante do âmbito religioso, parece mais se instaurar nos momentos curtos e na efemeridade. O fiel que participa de um show missa, ou um leitor que procura um livro de autoajuda, está mais em busca da sensação de prazer, de êxtase e de afirmação como indivíduo no mundo, do que em busca de vínculos duradouros. A experiência religiosa tornou-se fugidia e guiada pela lógica capitalista de mercado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELMAM, M. Visões da Pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 184-217. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/09.pdf>> Acesso em 01 fev. 2018.

ALTIVO, B. R. Dever e prazer no *casamento-empresa*: transações regulares de controle do amor segundo a Igreja Universal. *Galaxia*, n. 32, p. 176-187, ago. 2016.

BANDLER, R. *Sapos em príncipes*: programação neurolinguística. São Paulo: Summus, 1982.

BARTZ, A. A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: breves apontamentos. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, vol. 14, set.-dez. de 2007. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2069>> Acesso em: 10 jan. 2018.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro. Zahar, 1998.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENELLI, S. A cultura psicológica no mercado de bens de saúde mental contemporâneo. *Estudos de Psicologia*, vol. 26, n. 4, p. 515-536, outubro – dezembro 2009.

BERGER, P. *O Dossel Sagrado*: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003.

BOCK, A; FURTADO, O; TEIXEIRA, M. *Psicologias*. Uma introdução ao estudo de Psicologia. São Paulo: Saraiva, 1992

BOURDIEU, P. O capital social – notas provisórias. In: CATANI, A. & NOGUEIRA, M. A. (Orgs.) *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasilienses, 2004.

_____. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2010.

_____. The Forms of Capital. In: LAUDER, H; BROWN, P. et al. (eds.). *Education, Globalization and Social Change*. Oxford: University Press, 2006.

CARDOSO, R.; CARDOSO, C. *Casamento Blindado: o seu casamento à prova de divórcio*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

CARVALHO, F. R. M. C. Pierre Bourdieu e psicanálise: gênese e estrutura do campo religioso: sociologia - religião - linguagem. *Âmbito Jurídico*, ano XIX, n. 152, set 2016. Disponível em <http://ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=17814>. Acesso em 12 jan. 2018.

CAMPANELLA, B.; CASTELLANO, M. Cultura terapêutica e Nova Era: comunicando a “religiosidade do *self*”. *CMC*, São Paulo, vol. 12, n. 33, p. 171-191, 2015.

CASTELLANO, M. “O sucesso é ser você mesmo”: cultura terapêutica, autoestima e emoções na literatura de autoajuda. *Fronteiras*, vol. 17, n. 3, p. 365-373, set./dez. 2015.

CHAPLIN, J. P. *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

CHESNUT, R. A. A Preferential Option for the Spirit: The Catholic Charismatic Renewal in Latin America’s New Religious Economy. *Latin American Politics and Society*, vol. 45, n. 1, p. 55-85, spring 2003.

CORNILLE, C. Double Religious Belonging: Aspects and Questions. *Buddhist-Christian Studies*, vol. 23, p. 43-49, 2003.

CURY, A. *Você é insubstituível*. Este livro revela a sua biografia. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

DEMERATH, N. J. The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred n a Secular Grove. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, n. 1, p. 1-11, mar. 2000.

DÉBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDGEELL, P. A Cultural Sociology of Religion: New Directions. *Annual Review of Sociology*, vol. 38, p. 247-265, 2012.

EISENLOHR, P. Media and Religious Diversity. *Annual Review of Anthropology*, vol. 41, p. 37-55, 2012.

FILORAMO, G. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.

FREIRE, A. A.; PATRIOTA, K. R. M. P. Transformações no imaginário cristão e espetáculo nas mídias sociais digitais: Fábio de Melo, de padre a celebridade religiosa. *Cultura Midiática*, ano X, n. 18, p. 214-229, jan./jun. 2017.

GARCIA JUNIOR, E. F.; NASCIMENTO, R. N. A. A literatura de autoajuda e a Teoria Funcionalista dos usos e satisfações: uma análise da linguagem de Augusto Cury. *Temática*, ano IX, n. 2, p. 1-8, fev. 2013.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERMANO, M. G. *Uma nova ciência para um novo senso comum*. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

GIDDENS, A. *Modernity and Self-identity: self and Society in the Late Modern Age*. Palo Alto: Stanford University, 1991.

GUERRA, L. As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 1-23, 2003.

HERVIEU-LÉGER, D. *La Religion pour Mémoire*. Paris: Du Cerf, 1993.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Ou matéria, forma e poder de uma república

eclesiástica e civil. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOWLAND-JACKSON, R. 2008, 'Iglesia Maradoniana - Real Religion of Argentina?', *The Independent da Argentina*, 1 de dezembro de 2008, visto em 2 de setembro de 2014, disponível em < <http://www.argentinaindependent.com/life-style/undergroundba/la-iglesia-maradoniana-argentinas-real-religion/> >. Acesso em 22 jan. 2018.

KARNAL, L. *Pecar e Perdoar: Deus e o homem na história*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

KOKOSALAKIS, N. Legitimation Power and Religion in Modern Society. *Sociological Analysis*, vol. 46, n. 4, p. 367-376, 1985.

KROEBER, A. L. Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology. *The Scientific Monthly*, vol. LVI, p. 98-120, 1943.

LIPOVETSKY, G. O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 42, p. 121-138, 2004.

MELO, M. S. S. A utilização das Redes Sociais pela Igreja: Novas Formas de Diálogo com o Fiel. *Gláuks*, vol. 15, n. 1, p. 71-86, 2015.

MENDES, M. L. G. C.; OLIVEIRA, G. F.; RODRIGUES, B. S. Prescrições para um casamento feliz: análise discursiva da obra *Casamento Blindado*. *Temática*, ano XIV, n. 2, p. 113-129, fev. 2018.

MENDES, M. L. G. C.; OLIVEIRA, G. F. Treine suas emoções, supere, seja feliz! Uma análise discursiva do imperativo da superação e da felicidade na literatura de autoajuda. *PPGCOM*, vol. 10, n. 29, p. 161-182, set./dez. 2013.

MENDONÇA, H. C. *O Catolicismo midiático: a evangelização do Padre Fábio de Melo*. 173 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2013.

MLODINOW, L. *Subliminar: como o inconsciente influencia nossas vidas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MOREIRA, A. da S. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. *Estudos da Religião*, Ano XXII, n. 34, p. 70-83, jan./jun. 2008. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/220>> Acesso em 06 jan.2018.

O'DEA, T. F. *Sociologia da religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1969.

OLIVEIRA, G. A. A burocracia weberiana e a administração federal brasileira. *Revista de Administração Pública*, v. 4, n. 2, p. 47-74, 1970. Disponível em <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/viewFile/4847/3585>> Acesso em 15 jan. 2018.

OLIVEIRA, J. L. de M. *Análises antropológicas do fenômeno religioso*. Universidade Católica de Brasília: Brasília, 2014, pp. 01-26.

OLIVEIRA J. M. A. A análise do jornal Folha Universal como instrumento de propagação da ideologia da Igreja Universal do Reino de Deus. *Janus*, v. 2, n. 2, 2008. Disponível em <<http://www.fatea.br/seer/index.php/janus/article/viewFile/14/16>> Acesso em 13 jan.2018.

O LIVRO DA PSICOLOGIA. Tradução Clara M. Hermeto e Ana Luisa Martins. São Paulo: Globo, 2012.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 75, p. 111-127, jul. 2006.

_____. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun. 1998.

PINTO, Ê. B. Ciência da Religião Aplicada à Psicoterapia. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

RIIS, O. The Role of Religion in Legitimizing the Modern Structuration of Society. *Acta Sociologica*, vol. 32, n. 2, p. 137-153, 1989.

ROOF, W. C. *Spiritual Marketplace: baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton: University Press, 1999.

ROTENSTREICH, N. Religion, Modernity and Post-Modernity. *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 18, n. 1/2, p. 33-49, 1985.

SMITH, B. G.; STARK, R. Pluralism and the Churching of Latin America. *Latin American Politics and Society*, vol. 54, n. 2, p. 35-50, 2012.

SNIBBE, A. C.; MARKUS, H. R. The Psychology of Religion and the Religion of Psychology. *Psychological Inquiry*, vol. 13, n. 3, p. 229-234, 2002.

LEOPARDI, M. T.; THOFEHRN, M. B. Construtivismo socio-histórico de Vygotsky e a enfermagem. *Revista Brasileira de Enfermagem*, vol. 59, n. 5, p. 694-698, set/out 2006.

VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VICENTE, E. Música e Fé: A cena religiosa no Mercado fonográfico brasileiro. *Revista de Música Latinoamericana*, vol. 29, n. 1, p. 29-42, spring/summer 2008.

WEBER, Max. Os Fundamentos da Organização Burocrática: uma Construção do Tipo Ideal. In: CAMPOS, Edmundo (org.). *Sociologia da Burocracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Martin Claret, 2006.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret. 2006.

_____. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Covilhã: LusoSofia, 2010.