

## O “DEMÔNIO” COMO RECURSO AO (RE) ENCANTAMENTO DA REALIDADE: UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE A RECEPÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO NO “FIM DA HISTÓRIA”

Vanderlei Cristiano Juraski\*

**RESUMO:** Se por um lado o processo histórico de perda das “grandes utopias”, representado pela queda do regime soviético no limiar da década de 1990, de certa forma atestaram o “fim da história” e a hegemonia do capital, por outro se deparou com a crescente procura por igrejas neopentecostais no Brasil, uma vez que, estas ofereceram respostas inteligíveis a uma classe social pauperizada. Percebeu-se, então, uma tentativa de (re) encantamento<sup>1</sup> do Universo pelas novas igrejas, apostando na recorrência constante a figura mitológica do “demônio” para explicar a realidade. Como compreender, portanto, essa convivência entre misticismo e racionalidade, depois de século de racionalização do mundo?

**PALAVRAS-CHAVE:** Neopentecostalismo. (Re) Encantamento. Discurso.

**ABSTRACT:** On the one hand the historical process of loss of "great utopias", represented by the fall of the Soviet regime on the threshold of the 1990s, testified in a way the "end of history" and the hegemony of capital, on the other faced with the growing search for neo-Pentecostal churches in Brazil, since they offered an intelligible answers to impoverished social class. It was noticed, then, an attempt to (re) enchantment of the Universe for new churches, focusing on the constant recurrence of the mythological "demon" to explain reality. How to understand, therefore, this interaction between mysticism and rationality, after a century of rationalization of the world?

**KEY-WORDS:** Neo-Pentecostalism. (Re) Enchantment. Speech.

### INTRODUÇÃO

A modernidade, como paradigma interpretativo, forjou ao longo dos últimos séculos a teia na qual a sociedade contemporânea teceu os saberes considerados pertinentes à compreensão da realidade. O processo racional iniciado com o Iluminismo do século XVIII teve por competência marginalizar outras interpretações embasadas no mito e na fé. Para tanto, seguiu-se vários testes e pesquisas que buscaram comprovar alguns fenômenos antes vistos como sobrenaturais.

A extrema racionalização das relações sociais pareceram se fortalecer a partir do desenvolvimento da Ciência, como instrumento de análises fidedigno de confiança, por sua idoneidade e compromisso com a “verdade”. De outro modo, no âmbito da economia, o avanço das práticas capitalistas em meio a um horizonte anteriormente povoado por socialistas, demonstrou a dispensabilidade de formas alternativas de governo.

A década de 1990 pode ser compreendida como o período da perda de “grandes utopias”, representadas pela fragmentação política do território soviético, os efeitos da queda do muro de Berlim e a hegemonia do capitalismo, como sistema econômico e cultural. Ao

---

\* Mestrando em História Regional pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Recebido em: 25/09/2011. Aceito em: 22/05/2012

publicar em 1992, *O fim da História e o último homem*, Fukoyama diagnosticou a irreversibilidade da condição humana sob o paradigma capitalista.

Inicialmente dever-se-ia considerar o profundo impacto, que o imaginário do fim da História, percebido, outrora nas obras de Hegel, e, contemporaneamente nos escritos tendenciosos de Fukoyama, tiveram sobre a coletividade, principalmente, naqueles que se interessavam pelo assunto. A perspectiva da dispensabilidade da história por sua permanente estabilidade, ao longo do tempo, deixaram muitos estudiosos receosos, tendo em vista, as incertezas sobre qual sociedade seria produzida nesse contexto determinado, onde não operaram as “grandes utopias”, tanto em relações a modelos econômicos, quanto políticos e culturais. Não seria mais necessária, então, numa sociedade não utópica, retóricas alternativas a organização social vigente, visto que, todas as demais possibilidades foram testadas e recusadas pela própria história.

No entanto, se por um lado, admitiu-se esse discurso como análise da impossibilidade de outra forma de organização social que não a capitalista, portanto, a dispensabilidade de problematização do novo contexto social, por outro, se encorpou vários discursos, justificadores e legitimadores, relacionados ao bem estar imediato da população, principalmente, no conforto proporcionado pelas novas igrejas aos marginalizados, entendeu-se aqui, o fenômeno representado pelo surgimento das igrejas neopentecostais no Brasil, por sua proximidade com o contexto sócio-político do país no século XX.<sup>2</sup>

## **1. O MOVIMENTO (NEO) PENTECOSTAL NO BRASIL**

Segundo Freston (1994) o movimento pentecostal no Brasil pôde ser compreendido como “três ondas de implantação de igrejas”. O primeiro momento fora do estabelecimento de algumas poucas igrejas a partir de 1910, com destaque para a Assembleia de Deus e a cruzada promovida pelos seus pastores em busca de fiéis, junto às regiões de grande trânsito de migrantes. Decorrente dessa expansão do movimento pentecostal percebeu-se a fragmentação em outras pequenas igrejas na década de 1950, que por sua vez, foram se consolidando em âmbito nacional, até a ocorrência do que Freston denominou como sendo a terceira onda que “começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980)” (FRESTON, 1994, p. 71).

Segundo Freston era possível estabelecer algumas relações entre o contexto político-econômico mundial e a expansão dessas igrejas, pois elas correspondiam às expectativas de uma determinada classe social, dialogando com a realidade brasileira de cada período. Para o autor a

primeira onda, nos anos 10, é o momento da origem mundial e expansão do pentecostalismo para todos os continentes [...] A segunda onda, dos anos 50, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo (FRESTON, 1994, p. 72).

Esse momento esteve associado, portanto, ao contexto de pós Segunda Guerra Mundial, e a expulsão dos missionários católicos e protestantes da China por Mao Tsé-Tung e sua política de isolamento político-comercial do país, voltando-se a atenção destes, então, a América Latina. “O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados precisamente no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre guerras” (FRESTON, 1994, p. 72).

Para Freston,

A terceira onda começa após a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois terços da população, o milagre econômico está exaurido e a “década perdida” dos 80 se inicia. A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista (FRESTON, 1994, p. 72).

Então o movimento neopentecostal, de divulgação da fé embasada na propaganda midiática pôde ser identificado neste último contexto, onde o recurso às forças extramundanas acabou por ganhar terreno como fonte de interpretação, em meio a uma população pauperizada e sem acesso a instrução.

Na tentativa de entender, o relativo sucesso contemporâneo dos neopentecostais no Brasil em relação ao crescente número de fiéis e igrejas, se pretendeu partir do discurso utilizado e aceito por seus adeptos. De que forma, então, compreender o discurso neopentecostal? Até que ponto, a utilização indiscriminada, da figura mitológica do “demônio”, pode interferir na compreensão que as pessoas têm sobre o mundo, considerando os avanços tecnológicos e científicos das últimas décadas? Inicialmente, dever-se-ia aceitar que os participantes de igrejas com esse perfil, não estavam em busca de explicações científicas para seus problemas, muitos, por opção; caso dos que não creem nos resultados da medicina, enquanto tratamento de suas doenças, outros, por falta de instrução, procuraram nesses locais, a resolução de seus problemas imediatos.

Nesse sentido, se as “grandes utopias”, advindas do século XVIII e XIX, foram sepultadas no final do século XX, restou à coletividade, a crença individualizante da resolução dos problemas imediatos. Vide a dificuldade que os movimentos sociais, têm na atualidade, para conscientizarem um grande número de pessoas, a fazerem parte do grupo e se manterem motivados a alcançar objetivos maiores.<sup>3</sup> De certa forma, esse fenômeno, também ocorreu com as religiões. A possibilidade do fiel em sair, a qualquer momento do culto em que participou, assim como retornar a ele, conforme suas conveniências acabou por incentivar o trânsito religioso. Compreender essa lógica discursiva da contemporaneidade foi o objetivo desse trabalho.

## 2. A RELIGIÃO COMO LINGUAGEM

A religião, já fora tratada de diferentes maneiras ao longo da história, desde aqueles, que consideravam o culto e todos os rituais que se seguiam, uma manifestação divina, àqueles que viam a religião como legitimadora das mazelas sociais. Porém, todas essas representações tem relação direta com a linguagem, ou, a forma como expressou seus pressupostos. Nesse sentido, Bourdieu em seu estudo sobre *A economia das trocas simbólicas*, introduziu o leitor, numa importante reflexão, sobre a possibilidade de, entender o discurso religioso, como uma linguagem em específico. Para Oliveira, “Bourdieu trata a religião com a linguagem: sistema simbólico de comunicação e de pensamento [...] uma vez que ela opera para uma dada sociedade a ordenação lógica de seu mundo natural e social, integrando-o num *cosmos*” (OLIVEIRA, 2003, p. 178).<sup>4</sup>

Porém, para compreender a lógica dos novos movimentos religiosos, dever-se-ia analisar a linguagem, através de um mecanismo próprio da persuasão, qual seja: o discurso. Este não era propriamente linguagem, ou seja, o discurso, forma intencional de afirmação de um grupo social, surgiu como base na linguagem, porém, ele se utilizou da formação linguística para, produzir verdades e convencimentos. Foi Foucault (1926-1984) que trouxe em *A Ordem do Discurso*, reflexões sobre como a palavra passou a ser transformada em persuasão.

Segundo o filósofo francês, partia-se do pressuposto da existência de “condições necessárias” para se pronunciar sobre algo, e a constatação de que, nem todas as pessoas tinham as condições exigidas para falar sobre determinados assuntos no ambiente social, sejam essas limitações de ordem formativa ou não. Permeiam, portanto, o discurso três

sistemas de exclusão, quais seja: a “palavra proibida”, que faz menção a lugares, onde não se pode falar sobre determinados assuntos; a “segregação da loucura” – referente a pessoas que não podem se pronunciar; e a “vontade de verdade” – concernente à veracidade do discurso em si.

Apesar, de não aplicada somente para a religião, o discurso ganhou nessa dimensão, uma grande importância, através da doutrina. “A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe conseqüentemente, todos os outros” (FOUCAULT, 2000, p.43).<sup>5</sup>

Para Foucault, o discurso esteve sempre imanado com a “verdade”; o objetivo do discurso era buscar a verdade onde quer que ela estivesse, independentemente dos prejuízos causados ao orador. No entanto, para um discurso alcançar a verdade era necessário, que ele fosse aceito pela coletividade. “A religião só é socialmente eficaz quando seus esquemas de pensamento se inscrevem nas consciências individuais e nelas se incorporam como se naturais fossem, transformando-se então em hábitos” (OLIVEIRA, 2003, p. 181). Para tanto ele tem que ser legitimado por uma tradição que sustentaria seus pressupostos teóricos<sup>6</sup>.

### **3. PRODUÇÃO E CONSUMO DO DISCURSO REGIOSO**

Com a urbanização, e os modos culturais advindos de tal processo, o discurso ganhou, por sua vez, mais importância, visto a necessidade de convencimento – característica do capitalismo moderno e dos regimes democráticos, que por muitas vezes, necessitavam não apenas revelar a verdade, mas convencer a população de que se tratava de um discurso verdadeiro. A extrema especialização dos profissionais, de diferentes áreas do conhecimento corroborou, portanto, com essa prática.

Todavia, o maior mérito de Weber foi o de haver salientado o fato de que a urbanização (com as transformações que provoca) contribui para a “racionalização” e para a “moralização” da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação (BOURDIEU, 2003, p. 34).

Nesse sentido, o sacerdote, passou a ser visto também, como um especialista em sua área de atuação, porta-voz do discurso legítimo, amparado pelo corpo institucional.

Para compreender como os especialistas produziram discursos ao consumo dos leigos, e não apenas os símbolos, se deveria partir da análise que Bourdieu fez sobre, a produção de bens religiosos. Segundo o sociólogo francês, as religiões poderiam ser separadas em populares e eruditas, em ambas havendo agentes responsáveis por produzir e consumir os

bens religiosos. No entanto, nas religiões populares, os indivíduos que produziam e consumiam, eram os mesmos, enquanto nas religiões eruditas, essas duas classes estavam separadas. Puderam ser percebidos, então, alguns sujeitos responsáveis por guardar os bens e conhecimentos, tidos como sagrados pela maioria da população entendida como profana; denominados respectivamente como sacerdotes e leigos.

Nessa última organização religiosa, onde imperou o monoteísmo, característico das sociedades capitalistas, o sacerdote era o único sujeito com capacidade de tratar do elemento religioso, enquanto o leigo produzia apenas bens religiosos brutos. “Ora, os ‘leigos’ na verdade são produtores de bens religiosos, sim, mas *anônima* e *coletivamente*. As de significações religiosas por eles produzidas ficam em estado bruto até que os especialistas trabalhem, lapidando-as” (OLIVEIRA, 2003, p. 191).

Segundo Bourdieu, a produção de excedentes possibilitou ao sacerdote desenvolver a produção de bens religiosos, sem a preocupação com a rentabilidade de tal atividade, uma vez que, seu sustento estava garantido através do trabalho da “comunidade”. O sacerdote, portanto, criou para com a sociedade uma autonomia enquanto ao saber religioso, imbuída da ideia de sobrenatural, o que garante o imaginário de estar à religião acima dos interesses mundanos.

Bourdieu afirmou, no entanto, que o sacerdote não era o único indivíduo capaz de manipular a palavra. Segundo o autor, o profeta – “empresário independente da fé” – se contrapõe ao sacerdote – gestor da Igreja “empresa da salvação”.

o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto. O discurso profético tem maiores chances de surgir nos períodos de crise aberta envolvendo sociedades inteiras (BOURDIEU, 2003, p. 73-74).

Nesse sentido, o profeta foi o personagem que mais se aproximou do imaginário do “fim da história”, pois, quando tudo era imprevisível, qualquer prognóstico passou a ser aceitável. Num contexto de crise, portanto, era mais provável que discursos, até então, não proferidos, fossem aceitos com mais facilidade pela população.<sup>7</sup>

A crise da linguagem ordinária exige ou autoriza a linguagem de crise e a crítica da linguagem ordinária. A revelação, ou seja, o fato de dizer o que vai ser ou de dizer o que era impensável porque indizível, sucede nos momentos em que tudo pode ser dito por que tudo pode ocorrer (BOURDIEU, 2003, p. 75).<sup>8</sup>

No entanto, Bourdieu apontou que, a imprevisibilidade em si não era o suficiente para que um discurso pudesse ser aceito pela coletividade, uma vez que, o discurso profético tinha de estar em diálogo constante com a sociedade<sup>9</sup>,

O profeta que tem êxito é aquele que consegue dizer o que é para dizer, em uma dessas situações que parecem exigir e recusar a linguagem, porque impõem a descoberta da inadequação de todos os crivos de decifração disponíveis (BOURDIEU, 2003, p. 76).

Tendo em vista, tais apontamentos, como se poderia entender o discurso neopentecostal no Brasil? Ele tem origem no sacerdócio ou se aproximou mais da profecia?

#### 4. DISCURSO PROFÉTICO OU SACERDOTAL?

Segundo Foucault, o discurso passou a partir do século XVIII a ter cada vez, mais importância, pois, ao invés de ser tratado como uma ponte para conseguir algo, foi o próprio discurso alvo de investidas pelo poder. Nesse sentido, as religiões travaram entre si um embate sobre o direito a palavra, desde as mais tradicionais, como o caso, da Igreja Católica, até as novas religiões, como o caso das neopentecostais.

No contexto de ruptura com a antiga ordem, surgiram as novas igrejas, com um discurso alternativo as religiões tradicionais. Os neopentecostais – abstraindo as diferentes ordens dentro do próprio movimento: Igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Mundial do Poder de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Igreja Batista Nacional e Ministério Internacional da Restauração – de forma geral trabalhavam numa lógica dualista, de “bem” e “mal”, onde cada um desses opostos era claramente identificado, pela existência de Deus e do Demônio.

Esse último, constituído dentro do contexto medieval pela cristandade, tem para os neopentecostais, uma importância muito grande – “os demônios são seres espirituais personificados com paixões negativas e com força superior aos seres humanos” (MARIZ, 2000, p. 252). Cabe a Ele,

explicar não apenas grandes sofrimentos e injustiças que os bons sofrem, mas também precisam ser compreendidos os sucessos e as glórias que alcançam os maus ou os que são “do mundo”. Por isso artistas bem-sucedidos, como Xuxa<sup>10</sup>, podem ser acusados de ter pacto com o diabo (MARIZ, 2000, p. 259).

Percebeu-se então, que a redução do número de forças sobrenaturais, com poderes para agir sobre a vida humana, fez parte da política discursiva das igrejas neopentecostais. Ao fiel, então, não era difícil identificar quem era o causador dos males, ou benesses em sua vida.

<sup>11</sup> “Para os pentecostais somente Deus (Pai, Filho, Espírito Santo) e o demônio podem agir neste mundo” (MARIZ, 2000, p. 253).

Necessitou-se admitir, portanto, que esse discurso só era possível, por que soube dialogar com as preocupações das classes mais desfavorecidas da população e, também legitimou o sucesso das demais. Dessa forma, ele manteve em relação ao profeta certa proximidade,

A noção de demônio estabelece uma continuidade entre o pentecostalismo e todo universo religioso dominante, no Brasil. Antes de se afiliar a uma igreja pentecostal, o fiel já acredita que existe o demônio e que este atua no mundo e na vida das pessoas (MARIZ, 2000, p. 253).

Dessa forma, o recurso discursivo da figura mitológica do “demônio”, nessas religiões serviu para legitimar certas práticas sociais e desigualdades percebidas na sociedade.

Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 2003, p. 32).

Um oportuno exemplo dessa situação é a tentativa de dessacralização da vida terrena, em contraponto a “salvação eterna”. “Como o mundo é do demônio, o diabo cria não apenas a dor, mas também as “falsas” alegrias e felicidades que são fruto dos prazeres mundanos” (MARIZ, 2000, p. 259). Assim sendo, o fiel deve se manter afastado das tentações materiais, em proveito de uma felicidade verdadeira, apenas, revelada para os participantes da Igreja.

Nesses cultos “o demônio também é apontado como responsável pela vida errada e pelas faltas, como roubo, uso de droga, prostituição, que muitos confessam ter cometido no passado antes de entrarem na Igreja” (MARIZ, 2000, p. 252). Notou-se então, que o homem não era mais responsável por suas próprias decisões, enquanto sujeito não convertido ao neopentecostalismo.

Ao avaliar os pronunciamentos de pastores neopentecostais, se observou que eles se aproximam da definição weberiana de profeta como “portador de ‘revelações’ metafísicas ou ético-religiosas” (WEBER, 1999, p. 295). Essa constatação se tornou possível, uma vez que, a utilização da figura mitológica do demônio, serviu para retirar da história – como construção humana – o sentido de ação política, “[...] tanto Deus como o diabo são bastante ativos. Ambos podem estar tão próximos das pessoas que por vezes tomam o seu corpo e agem em seu lugar” (MARIZ, 2000, p. 253).

O diabo retira o poder dos homens e da história. Não são os homens que escolhem o mal; mas eles podem ser dominados pelo mal. [...] O indivíduo não tem vergonha do mal que fez, do mesmo jeito que não tem da doença que sofreu, pois não foi responsável por uma coisa nem outra (MARIZ, 2000, p. 260-261).



Outro ponto importante a destacar, era a simetria do pronunciamento dos pastores, e a demanda que aquele público em específico apresentava. Para Weber,

*A cura das almas*, a assistência religiosa aos indivíduos, é em sua forma racional-sistemática também um produto da religião profética revelada. Sua fonte é o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio ou deus enfurecido (WEBER, 1999, p. 318).

A teoria aqui analisada ficou mais evidente, quando relacionado, com os rituais presentes nos cultos neopentecostais. Cita-se como exemplo, o caso da Igreja Universal do Reino de Deus.

Destaca-se a Universal pela intensa pregação anti-religiões afro-brasileiras. Até certo ponto, a própria identidade da universal é construída sobre a oposição com as afro-brasileiras. Realizam um demonização destas últimas e suas entidades são sempre convocadas a se manifestarem durante os cultos e, após desmoralizadas pelos pastores, são expulsas. O ato do exorcismo é uma demonstração do poder do bem (a igreja) sobre o mal (orixás, exus, das religiões afro-brasileiras) (ORO, 2000, p. 285-286).

No entanto, entender os pastores neopentecostais, apenas como profetas poderia ser tido como um erro interpretativo grave, uma vez que, esses agentes religiosos estavam amparados por uma instituição que os legitimou em seu discurso,<sup>12</sup> ou seja, trabalhavam sob a lógica do sacerdócio, onde existiam poucos servidores responsáveis pela produção do discurso verdadeiro, enquanto uma considerável parcela da população, formada por leigos, era desprovidos de tal capacidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendendo a necessidade de analisar, o fenômeno religioso das últimas décadas, marcado pela diversidade de igrejas, e a importância dada aos discursos, assim como, o proselitismo percebido nesses movimentos, procurou-se analisar sob a perspectiva do sociólogo francês Pierre Bourdieu, qual a natureza do discurso religioso aplicado pelos neopentecostais, afim de, problematizar a realidade, na qual se encontravam a maioria dos seus fiéis. Partia-se do pressuposto de que o (re) encantamento era fundamental, para uma sociedade, em que os princípios racionais de interpretação da realidade não correspondiam às demandas da maioria da população. A recorrência, então, a figura mitológica do demônio, não mais aceita pela intelectualidade católica, era uma tentativa de (re) encantamento do universo,

ou seja, através do recurso mitológico se pretendeu reincorporar a “magia” na compreensão da realidade.

Muito embora, os avanços percebidos, no âmbito das técnicas: novas tecnologias, medicina, e outras áreas do conhecimento, existem ainda, na sociedade contemporânea fatores que não podem ser totalmente explicados pelo uso de processos racionais de compreensão da realidade. Nesses casos, os neopentecostais tenderam a responder com um elemento de fácil assimilação: a atividade de forças sobrenaturais na sociedade.

Além dessa proximidade discursiva das “empresas de salvação” com a maioria dos fiéis, há também a possibilidade de buscar atendimento especializado – a qualquer hora do dia ou da noite – uma vez que, os pastores permanecem nas igrejas, prestando auxílio espiritual – “concentrações de fé” – mesmo depois dos cultos, os quais são realizados em diversos horários, visando alcançar um público cada vez mais heterogêneo.

Somou-se a essa característica das novas igrejas, o contexto social advindo da perda das “grandes utopias”, a impossibilidade de satisfazer os anseios da população, a partir dos antigos modelos <sup>13</sup> e a incapacidade humana de identificação permanente com um mesmo grupo social, se observou aquilo que alguns estudiosos denominaram como sendo pós-modernidade. <sup>14</sup> Sem grandes modelos de conduta, os indivíduos, passaram a buscar respostas para problemas individuais, não sendo esses, necessariamente, os mesmos encontrados na coletividade.

Atribuiu-se, portanto, o relativo sucesso, dessas religiões ao constante diálogo que elas mantêm com a sociedade, e como seu discurso correspondeu às necessidades sociais. Essas igrejas atuaram em lugares, e de forma que as igrejas tradicionais não o faziam, por descaso ou opção. Conquistando, assim, um nicho de mercado, até então, não explorado por outras religiões, concedendo respostas compreensíveis para um grande número de pessoas, que não entendiam ao certo, os prognósticos da cientificidade.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> A expressão (re) encantamento se relacionou como o conceito weberiano de “desencantamento”, que era o processo no qual o homem perdeu a identificação mítica com o universo. O efeito que a racionalização das práticas cotidianas teve sobre o agir e pensar, diante da modernização social e cientificismo do conhecimento impossibilitou a compreensão meramente “religiosa” da realidade. O (re) encantamento, portanto, era a tentativa encontrada, principalmente, pelas novas religiões, para explicar o mundo, através de figuras míticas como o demônio, por exemplo.

<sup>2</sup> Esse fato demonstrou que, apesar de atraente aos novos objetivos do capitalismo da última metade do século XX, a obra de Fukuyama perdeu fôlego em meio às novas interpretações da História, através da valorização de uma leitura cultural voltada as mentalidades, em detrimento de compreensões economicamente fechadas do novo contexto social.

<sup>3</sup> O que aconteceu, na maioria das vezes, era que essas pessoas se reuniam apenas, para conquistar benefícios pontuais, que uma vez alcançados, não motivavam a permanecer no grupo.

<sup>4</sup> Deveu-se considerar que o homem, para realizar a mais elementar tarefa em sociedade precisou se comunicar com os demais através, de um código simbólico compreensível a todos. Coube ao indivíduo, por conseguinte, o conformismo individual, para estabelecer acordos linguísticos com a coletividade. Seguiu-se a isso, a importância de estabelecer conceitos universais e universalizantes, capazes de abarcar, um conjunto de explicações suficientemente claras, para um grande número de pessoas, sendo que, assim como num contrato, todos deveriam se basear nesses acordos verbais, para serem mutuamente compreendidos.

<sup>5</sup> Muito embora, o ecletismo, característico da sociedade contemporânea não tenha, exclusivamente, na doutrina a base discursiva para o convencimento. Bourdieu tratou essa tendência à diversidade, através da ideia de “campo”, onde todos os preâmbulos sociais se inter-relacionam, produzindo no âmbito intelectual, uma diversidade de interpretações da realidade, admitindo, inclusive a possibilidade, de trocas simbólicas entre os diferentes cultos.

<sup>6</sup> A partir da ascensão da Ciência, como modo interpretativo da realidade perpetrado pelo paradigma moderno, o que sustentou o discurso como fonte de verdade era a inter-relação entre disciplina, autor e verdade, onde cada um desses elementos fora sistematicamente testado para comprovar sua validade. O discurso verdadeiro deveria estar inserido, então, nos preâmbulos de uma disciplina que a formate e o estabeleça como discurso verdadeiro.

<sup>7</sup> Se entender-se o fenômeno religioso na contemporaneidade, nessa perspectiva, dever-se-ia admitir que ele, esteve intrinsecamente relacionado, a crise paradigmática, porque passou a modernidade como forma segura de interpretação da realidade. Sobre a “modernidade” como método interpretativo ver Lyotard (2000): *A condição pós-moderna*.

<sup>8</sup> Quando o discurso oficial, por exemplo, não mais correspondeu às expectativas da sociedade se estabeleceu a quebra do monopólio eclesial pela salvação das almas e do corpo.

<sup>9</sup> Assim sendo, tanto era o profeta que através da palavra persuadia a sociedade de sua indispensabilidade, num momento de crise, quanto foram às tendências sociais que o influenciaram em seu discurso.

<sup>10</sup> Menção a acusação realizada num dos cultos da Assembleia de Deus de que ao escutar os cd's da artista em sentido inverso, poder-se-ia perceber hinos de louvor ao demônio. Para saber mais sobre o assunto, ver Mariz, 2000, p. 252.

<sup>11</sup> Segue-se a isso, a criminalização de orixás e guias espirituais, por parte dos neopentecostais, visto avaliarem as religiões afro-brasileiras e a doutrina espírita como concorrentes, na expressão de Bourdieu, no mercado das almas. “Considera-se qualquer pensamento religioso ou político, que competisse com o oficial, como relacionado ao demônio”. (MARIZ, 2000, p. 257).

<sup>12</sup> Inclusive possuindo impressionante aparato midiático para divulgação e promoção da fé. Vide o caso da compra da Emissora Record, de São Paulo em 1989, pela Igreja.

<sup>13</sup> Entenda-se aqui, a fragmentação do regime soviético, e o imaginário pejorativo construído sobre o socialismo, como modelo alternativo de sociedade.

<sup>14</sup> Apesar dessa terminologia já ter sido utilizada no final da década de 1950, é no atual contexto, que ela ganhara forma, principalmente com o pressuposto do “fim da história”.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre; MICELI, Sérgio (org.). *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*. In: \_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970 . 6. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

FRESTON, Paul. Breve história do Pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios**: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1994.

OLIVEIRA, P. A. R. de. A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, F. (org.). **Sociologia da religião**: Enfoques teóricos. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.

ORO, A. R. Religiões brasileiras transnacionais. In: CIPRIANI, R.; ELETA, P.; NESTI, A (orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

MARIZ, C. L. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: CIPRIANI, R.; ELETA, P.; NESTI, A (orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.