

A MAGIA DO BRASIL MODERNO: O DILEMA DO APRENDIZADO MORAL NA
CULTURA BRASILEIRA

ROBERTO TORRES

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY
RIBEIRO/UENF
CAMPOS DOS GOYTACAZES
OUTUBRO/2007

A MAGIA DO BRASIL MODERNO: O DILEMA DO APRENDIZADO MORAL NA
CULTURA BRASILEIRA

ROBERTO TORRES

Dissertação apresentada no Centro de
Ciências do Homem da Universidade
Estadual do Norte Fluminense como
Parte das exigências para a obtenção
do título de mestre em Políticas Sociais

ORIENTADOR: PROF. DR. MARCELO CARLOS GANTOS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY
RIBEIRO/UENF
CAMPOS DOS GOYTACAZES
OUTUBRO/2007

A MAGIA DO BRASIL MODERNO: O DILEMA DO APRENDIZADO MORAL NA
CULTURA BRASILEIRA

ROBERTO TORRES

Dissertação apresentada no Centro de
Ciências do Homem da Universidade
Estadual do Norte Fluminense como
Parte das exigências para a obtenção
do título de mestre em Políticas Sociais

Aprovado em: / /

Adélia Miglievich Ribeiro
(Doutora em Sociologia, UENF)

Eurico Cursino dos Santos
(Doutor em Sociologia, UNB)

Frederico Schwerin Secco
(Doutor em Filosofia, UENF)

Marcelo Carlos Gantos (Orientador)
(Doutor em História, UENF)

*Contra mim é somente o homem desinteressado
que nem chega a afirmar nem a negar as
perguntas últimas pelas quais eu vivo. Mas quem é
contra mim, no sentido positivo, que me enfrenta
na minha esfera e ali luta contra mim, este é a
meu favor no sentido mais alto.*

Georg Simmel
“Aus Georg Simmel nachgelassenem Tagebuch”

*Uma verdadeira práxis revolucionária depende da
intransigência da teoria em face da inconsciência
com que a sociedade deixa que o pensamento se
enrijeça*

Theodor Adorno e Max Horkheimer
Dialética do Esclarecimento.

*Dedico este trabalho a meu pai,
Roberto Dutra Torres.*

Agradecimentos

Esse trabalho nasceu de longas discussões sobre a sociologia das religiões de Max Weber, e seu poder explicativo para os dilemas e as singularidades da sociedade brasileira, que até hoje mantenho com meu amigo fraterno Brand Arenari. A ele sou profundamente grato pela realização desse trabalho, que, em grande parte, escrevemos juntos.

Na seqüência, os comentários e os debates estimulantes com o professor Eurico dos Santos, da UNB, e com meus amigos Fabrício Maciel e Emerson Rocha também foram decisivos para lapidar algumas idéias sobre o trabalho. Do mesmo modo que também foram indispensáveis as reuniões do grupo de pesquisa coordenado pelo professor Jessé Souza em Juiz de Fora (MG), onde o tema da “magia secular” aparece de modo constante.

Durante o meu mestrado, algumas “turbulências da vida” teriam sido insuportáveis sem o apoio afetivo de todos esses que citei acima, de meus queridos amigos da “República da Luz Vermelha” Leandro Carreiro, João Paulo Gama e José Colaço (com os quais dividi momentos inestimáveis de “alegria”) e, principalmente, de minha sólida e acolhedora família: meu pai, Roberto Dutra Torres, minha mãe, Maria das Graças Crespo Torres, e meus queridos e admiráveis irmãos, Gabriel e Jaqueline.

Outro decisivo nessas “turbulências” foi, sem dúvida, meu Orientador, o professor Marcelo Carlos Gantos. Agradeço-lhe por toda confiança e pela “aposta” feita em meu plano e estilo de trabalho.

Sumário

Resumo	vii
Abstract	viii
Introdução	1
Capítulo 1 - As bases religiosas da ação social no Brasil	11
Capítulo 2 - A modernização seletiva no Brasil	42
Capítulo 3 -A “secularização” da magia e o dilema do aprendizado moral no Brasil	72
Capítulo 4 - Neopentecostalismo, indústria cultural e naturalização do fracasso...98	
Considerações Finais	130
Referências Bibliográficas	135

Resumo

Essa dissertação de mestrado propõe uma reconstrução teórica da singularidade cultural Brasileira. O principal objetivo é tentar reconstruir sociologicamente, de forma ainda muito preliminar, as bases que a sociedade colonial deposita para a construção da estrutura normativa com a qual a sociedade nacional irá construir sua identidade e legitimar o capitalismo e suas instituições fundamentais. O argumento central é que a herança escravista colonial lança os fundamentos religiosos da consciência normativa secular com a qual o processo de modernização capitalista no Brasil vai produzir a naturalização da desigualdade e do fracasso social. A proposta é considerar esta naturalização como um dilema de aprendizado moral, que se constitui no centro dessa consciência normativa secularizada, o qual consiste exatamente na oclusão da grande questão social que a sociedade nacional se esquivou de enfrentar: a integração dos ex-escravos e “homens livres” de toda cor deixados à própria sorte no curso da modernização capitalista e da radicalização da “ordem competitiva”.

Abstract

This master's work proposes a theoretical rebuilding of the Brazilian cultural singularity. The main goal is to try a sociological reconstruction, in a still very preliminary manner, of the bases that the colonial society has disposed for the building of normative structure with which the national society will construct its identity and legitimate capitalism and its fundamental institutions. The main argument is that colonial slaveholding heritage leaves the religious elements of the secular normative consciousness with which the capitalist modernization' process will produce the naturalization of the inequality and social losing in Brazil. The proposal is to analyze this naturalization as a dilemma of moral learning, which sets itself in the core of secular normative consciousness. This dilemma consists in an occlusion of the major question whose dealing the national society has prevented: the integration of ex-slaves and "free men" of all colors, who were abandoned to their own luck during capitalist modernization and radicalization of "competitive order".

Introdução

O que seria, hoje, interpretar o Brasil? Qual a validade e a relevância de uma empreitada como essa para nossa ciência social e para a concepção de recursos teóricos, morais e cognitivos de que a ação política precisa para esclarecer e enfrentar nossas principais questões e dilemas?

Esta dissertação de mestrado propõe articular um conjunto de argumentos em torno de questões e temas que trazem à baila a singularidade social e cultural do Brasil, enquanto sociedade nacional que se mantém coesa com base em uma auto-compreensão própria. O esforço e a criatividade de nossos maiores e mais influentes intérpretes estiveram envolvidos com a sistematização de pressupostos e conceitos sobre essa singularidade. Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raimundo Faoro e, mais recentemente, Roberto DaMatta são autores que lançaram-se ao desafio de tematizar e formular conceitos para compreender o que há de específico nesta nossa sociedade.

Mas não se trata apenas de um desafio intelectual. Dizer e definir o que faz do Brasil uma sociedade particular, ou, como diria DaMatta, “o que faz o Brasil com B maiúsculo”¹, foi também um grande dilema para a formulação de um “arsenal simbólico” capaz de nos trazer uma idéia atraente e eficaz de nação. Desde a independência política em 1822 que as elites nacionais e o Estado buscavam conciliar o processo de consolidação do poder administrativo e do monopólio da força física com um processo, bem mais difícil e desafiador, de “nation-building” que fosse capaz de criar um sentimento de pertença nacional mais forte do que as lealdades locais de parentela, de origem étnica e cultural, etc. Mas o grande impulso de todo esse processo deu-se somente no século XX, com a revisão bem sucedida e socialmente vinculante da colonização portuguesa e de sua herança.

Quanto a isso, não há dúvida de que Gilberto Freyre foi o nosso mais influente pensador. Embora as teses sobre a miscigenação, a ação do colonizador português e o papel do catolicismo nacional não fossem originalmente suas – elas já haviam sido formuladas pelo historiador Varnhagen em 1850 –², foi certamente ele quem encontrou o contexto social, político e intelectual mais favorável à eficácia, ou seja, ao início de

¹ DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 11.

² Cf. os capítulos sobre Varnhagen e Freyre no livro de José Carlos Reis, *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

um marcha bem sucedida em prol da impregnação prática dessas idéias. Todo o processo de “state-building” e de unificação nacional que se radicaliza a partir de 1930 com o Estado interventor de Vargas vai ter nas formulações de *Casa Grande & Senzala*, publicada em 1933, um poderoso “arsenal simbólico” para conferir aos brasileiros de todas as regiões, classes, raças e etnias um sentimento positivo de ser uma coisa só, de apostar num destino, numa experiência histórica, numa narrativa compartilhadas ³ e, acima de tudo, de pertencer a um “nós” com virtudes próprias e muitíssimo atraentes.

Essas virtudes, Freyre as extrai tanto da comparação com um “outro privilegiado” como da reação à consciência negativa e pessimista, até então vigente, sobre o Brasil pós-colonial, especialmente sobre a herança deixada pela colonização e pela mistura de raças. Certamente que pelas similitudes em termos de geografia, densidade populacional, tempo de colonização, entre outras coisas, o nosso grande parâmetro de comparação tinha que ser os Estados Unidos. Mas o país do protestantismo ascético, da afluência material, da democracia, da igualdade formal e da razão instrumental certamente nos seria motivo eterno de baixa auto-estima e tristeza se nossa identidade nacional fosse construída por adesão aos mesmos atributos do orgulho nacional e da “religião civil” ⁴ norte-americana. E é aí que Freyre foi decisivo. ⁵ Tudo o que não tínhamos, todas as nossas carências face ao “grande irmão do norte”, foram transformadas em virtudes.

Em vez do ascetismo individualista protestante, a unidade do familismo católico ⁶; em vez da democracia e da igualdade formal, a democracia social (ou racial) e o livre intercâmbio sem consideração de raça, ⁷ ou origem de sangue; em vez da razão instrumental e cauculadora, o afeto e a sensualidade no encontro com o outro. Em resumo, tudo aquilo que antes era fonte de desgosto e incômodo, agora passa a ser motivo de auto-estima e orgulho compartilhados.

Além disso, a idéia de um conjunto doentio e condenado de raças miscigenadas, em franco processo de degradação mútua, foi invertida, de modo que o mestiço e o

³ É nesse sentido que Benedict Anderson fala da identidade nacional como sucedânea das grandes religiões na condição de fonte de experiências morais mais amplas e abrangentes. Cf. ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso Books, 1991.

⁴ Cf. BELLAH, Robert. “Civil Religion in America”. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter, 1967, v. 96, n. 1, p. 1-21.

⁵ Cf. SOUZA, Jessé. “O casamento secreto entre identidade nacional e “teoria emocional da ação” ou por que é tão difícil o debate aberto e crítico entre nós”, in: SOUZA, Jessé. (org). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 100-101.

⁶ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2004, p. 91.

⁷ FREYRE, Gilberto. “Social and political democracy in America”. *The American Scholar*, v. 9, n. 2, 1940, p. 228-236.

mulato deixam de ser sintoma e expressão de algo ruim para representarem o produto concreto, e visível por todos, do encontro bem sucedido entre raças e culturas. A grande patologia deixada pela herança escravocrata-colonial vestiu-se de legado benigno e cheio de virtualidades. A eficácia dessa “interpretação do Brasil” não poderia ter sido maior. A idéia “teórica” de “plasticidade” podia ser comprovada na “prática”, e confirmada por todos nas ruas como a virtude por excelência do “brasileiro autêntico”, aberto e disposto ao encontro e à síntese com o diferente, sem por isso precisar comprometer sua originalidade.

Hoje em dia, o mito freyreano da identidade nacional, a despeito da questão racial contemporânea tê-lo colocado em xeque,⁸ permanece profundamente enraizado na identidade de cada um de nós. A “satisfação compensatória” que Gilberto Freyre nos deu – e que não precisou que todos os brasileiros lessem os seus livros para que elas se difundissem no senso comum –, além de ocupar o espaço de tudo aquilo que antes poderia ser motivo de autocrítica e inquietação existencial, aloja-se também, de forma crescentemente silenciosa, no paradigma dominante de interpretação sociológica do Brasil, onde ainda permanece.

Sob a influência decisiva de Freyre, vai se formar uma compreensão sociológica hegemônica, responsável por deixar na berlinda os pressupostos em que se assentam a “satisfação compensatória” do mito da brasilidade. Sérgio Buarque de Holanda, ao publicar *Raízes do Brasil* em 1936, funda as bases dessa compreensão sociológica. A noção de “homem cordial”, sucedânea quase idêntica da noção freyreana de “plasticidade”, vai ser a idéia chave para que o conceito de “personalismo” possa se “elevar” ao conceito de patrimonialismo, formando um *continuum* irrefletido de categorias que vai do senso comum à reflexão sociológica. A noção de “personalismo”, especialmente ao servir de base para a noção de “patrimonialismo” a partir de Raimundo Faoro, desloca o foco de nossos dilemas e mazelas para “uma social enormity, segundo a qual velhos quadros e instituições anacrônicas frustram o florescimento do mundo virgem”.⁹

Ora, esse deslocamento contribui, em todos os seus aspectos, para que a “satisfação compensatória” de nosso “mito nacional” seja protegida, inclusive na reflexão sociológica, de tudo que possa ameaçar os seus pressupostos. Desde então, a

⁸ Cf., por exemplo, COSTA, Sérgio. “A construção sociológica da raça no Brasil”. *Estudos afro-asiáticos*. 2002, vol.24, no.1, 35-61.

⁹ FAORO, Raimundo. *Os Donos do Poder*. Porto Alegre: Globo, 1984, p. 748.

sociedade brasileira vai poder contar com um “bode expiatório” para aliviar essas ameaças. Toda essa articulação entre idéias e práticas, entre explicação científica e senso comum, culmina, segundo Milton Lahuerta, numa auto-compreensão a respeito da relação entre Estado e sociedade que se consolida entre nós entre as décadas de 1970 e 1990.¹⁰ Essa auto-compreensão está fundada numa cisão que coloca o Estado como o “outro” da sociedade, como fonte de todos os vícios que impede essa sociedade de desenvolver suas virtualidades. O Estado surge literalmente como um “bode expiatório”. A tese do autoritarismo do Estado brasileiro¹¹, sucedânea da tese do patrimonialismo que identifica nossas mazelas em uma herança ibérica pré-moderna, ratifica no debate científico a possibilidade desse bode expiatório para a sociedade, vista como imaculada e cheia de virtudes, em que ela pode “externalizar” e “projetar” suas misérias e vícios.

Aqui, pouco importam as rivalidades entre a “escola sociológica paulista” e Gilberto Freyre. Fato é que a tese do Estado “patrimonialista”, ou “neopatrimonialista”¹², pressupõe e “pede” a noção de uma sociedade civil livre dos vícios e da herança perversa deixada pelo modelo político ibérico. É como se tivéssemos um Estado vivendo de consensos que não perpassam a sociedade, um Estado duramente autônomo em relação a ela, que, ao abafar o mundo dos interesses privados e da livre iniciativa, opera em função de uma racionalidade burocrática, em prejuízo dos consensos virtuosos, próprios de nossa sociedade civil.¹³

Nesse sentido, o núcleo da “fantasia substitutiva” de Gilberto Freyre, de que somos uma “democracia social” a despeito de como se configura nosso sistema político, embora tenha sido usado com o objetivo explícito de justificar o Estado autoritário de 1964¹⁴, é o mesmo da crítica liberal anti-patrimonialista da “escola sociológica paulista”. Nos dois casos, a sociedade, seus grupos e classes sociais, ficam isentos de um processo de aprendizado coletivo de valores e normas morais, já que o impasse e o *atraso* têm a ver com o modelo político que se erige anacrônica e autonomamente sobre

¹⁰ Cf. LAHUERTA, Milton. “Violência, incivilidade e desagregação social: desafios para uma democracia estável em contextos de modernidade periférica”. Trabalho apresentado no 30º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, outubro de 2006, p. 17.

¹¹ Cf., por exemplo, CARDOSO, F. H. *O Modelo Político Brasileiro e outros ensaios*. São Paulo: DIFEL, 1973. CARDOSO, F. H. *Autoritarismo e Democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

¹² Cf. SCHWARTZMAN, Simon. *As Bases do Autoritarismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1962.

¹³ Cf. VIANNA, Luiz Werneck. “Weber e a Interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé (org). *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: EDUNB, 1999, p.175.

¹⁴ FREYRE, *Op. Cit.*, 1940, p. 50-53.

a nação. E aí a “fantasia substitutiva” de Freyre vem obliterar a autoconsciência crítica e moralmente pedagógica que a sociedade nacional poderia formar em torno de uma herança que tem a ver diretamente com ela: a escravidão e suas conseqüências morais e psicossociais para os libertos e descendentes deixados à própria sorte na “sociedade competitiva”.

Como a herança tomada por nosso “mito nacional” da interpretação de Freyre é benigna, ela não deixa como legado a tarefa de um aprendizado moral capaz de dar sentido e motivação a um esforço cívico para enfrentar os dilemas sociais que se colocam na construção da sociedade nacional. Essa forma peculiar como o debate público presente na construção da identidade nacional se apropria do passado é central e revelador de como a questão do aprendizado moral irá se configurar no decorrer de nosso processo de modernização.¹⁵ Decisivo aqui é o consenso normativo que a nascente esfera pública será capaz de formar em torno das mazelas e desafios deixados pela escravidão, não só para suas vítimas diretas, mas também para todos aqueles envolvidos como cúmplices da naturalização dessa prática. Como a sociedade toma ou não consciência de que seu “pacto fundador”, de que sua “religião civil” foi a construção social da escravidão¹⁶, eis o que constitui nosso *dilema do aprendizado moral*.

Este é o tema central de meu trabalho. Meu principal objetivo é tentar reconstruir sociologicamente, de forma ainda muito preliminar, as bases que a sociedade colonial deposita para a construção da estrutura normativa que a sociedade nacional terá a seu dispor no momento da disputa em torno da construção de sua identidade, e da legitimação do capitalismo e de suas instituições fundamentais. Nesse sentido, uma análise da tradição religiosa católica que a colonização lusa nos deixou é um tema da maior relevância. A socialização religiosa, como fonte privilegiada de sentido para a ação social em sociedades tradicionais, muito tem a dizer sobre as categorias e o alcance das relações de solidariedade social que a sociedade secularizada poderá formar a partir de uma tomada de consciência, ou de um “esquecimento”, em relação a seu passado. Como diria Habermas, os conteúdos da “moralidade convencional” (religiosa) são a matéria - prima do desafio de aprendizagem moral a que se lançam as sociedades pós-

¹⁵ Uma análise instigante e minuciosa desse processo de aprendizado no contexto Francês do pré-guerras foi realizada por Eugen Weber no seu clássico *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, California: Stanford University Press, 1976.

¹⁶ Cf. SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “A Construção Social do Escravo: a Religião do Brasil”. 29º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 2005(paper)

convencionais, deixando de contar com uma instância metafísica e com uma camada de especialistas religiosos para produzir a justificação das normas morais e institucionalizadas de ação.

No alvorecer do século XIX, quando as discussões sobre o fim da escravidão ganhavam força no Brasil, podemos observar, por exemplo, em comparação com os Estados Unidos, como a ausência de uma esfera religiosa relativamente autônoma impediu que se formasse uma rejeição daquela forma de vida, como um “pecado ético” pelo qual, a longo prazo, a sociedade sentia-se impelida a buscar sua redenção. Os abolicionistas americanos, “respondendo a esse chamado para a redenção do país, orientavam suas vidas não só para a defesa de valores religiosos, que coincidentemente eram os valores mais caros ao ideário nacional, mas também para que a nação americana como um todo alcançasse a graça de Deus”.¹⁷ Já quando se “tenta especificar os valores religiosos que pudessem ser orientadores para uma ação social no processo abolicionista brasileiro, é preciso fazer uma ‘sociologia da falta’”.¹⁸

Neste trabalho, pretendo acrescentar a essa “sociologia da falta”, uma “sociologia da presença”. É preciso não apenas falar da ausência dos valores religiosos na revisão que a sociedade nacional fazia de seu passado, mas reconstruir os elementos simbólicos que *estiveram presentes* na gênese e no desenvolvimento de nossa religiosidade, e que teriam atuado de forma decisiva na oclusão daqueles valores (secularizados *da* religião) que poderiam penetrar na prática social no contexto da sociedade moderna e secular. Com isso, cabe procurar no tipo de legitimação predominante de nossa escravidão a herança simbólica decisiva para que o debate público sobre o nosso passado tomasse muito mais o rumo do esquecimento do que o da auto-avaliação.

O fio condutor de meu argumento em torno desse *dilema do aprendizado moral* começa pela tese de que, entre nós, desde o início da colonização, formou-se um catolicismo mágico-monista. Esta tese busca na sociologia das religiões de Max Weber os seus principais conceitos, especialmente as noções de “religião de salvação”, “religiosidade mágica”, “racionalização valorativa” e “racionalização adaptativa”. Essas noções, ao serem encadeadas na reconstrução da formação religiosa brasileira, trazem o argumento central de que a religiosidade que aqui se constituiu instaura um

¹⁷ PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: Uma Comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003, p. 79.

¹⁸ *Ibidem*, p 85.

“racionalismo adaptativo” na legitimação das relações sociais. Esse racionalismo tem o efeito peculiar de fornecer legitimação para os fatos sociais a partir de sua mera onipresença tangível, a partir da força de seu “carisma” e de seu “mana”. O que proponho no capítulo 1 é exatamente a reconstrução ensaística desse racionalismo adaptativo da religiosidade mágica.

Em seguida, articulo o tema da tradição religiosa com a questão da mudança e da reflexividade social no contexto da modernização capitalista que nos toma de assalto a partir do século XIX.¹⁹ Esta questão vai se afirmar em decorrência do tipo de consciência moral que nossa tradição religiosa nos permite alcançar a respeito da herança escravocrata e de suas conseqüências na integração social no contexto da “sociedade competitiva”. Deste modo, o tema da especificidade social brasileira se coloca como central. No capítulo 2, portanto, recorro à reinterpretação teórica que Jessé Souza realizou dessa especificidade para mostrar como a “naturalização” de nossa abissal e secular desigualdade é, por excelência, a herança escravocrata atualizada e reproduzida, só que agora pelos critérios de hierarquização social trazidos de forma opaca e pré-reflexiva pelo nosso processo de modernização. Desejo mostrar que é como efeito peculiar desse processo seletivo de modernização, instaurado no contexto de uma tradição religiosa mágica e destituída de consensos ético-avaliativos típicos das religiões de salvação, que o “esquecimento” moral da herança escravocrata se converte em naturalização da desigualdade de classes, que vai ter como vítimas o legado de escravos e “homens livres” igualmente degradados pela nulidade moral e pelo não reconhecimento social vivido na ordem tradicional. O argumento central aqui é que a consciência moral que vai legitimar e tornar invisível essa desigualdade é da mesma ordem da que vai legitimar nossa modernização capitalista, enquanto algo trazido de “fora para dentro”.

No capítulo 3, pretendo mostrar como o dilema do aprendizado moral encontra pela frente a herança secularizada da cosmovisão mágica, ou seja, o legado de um “racionalismo de adaptação ao mundo” que vai permitir a legitimação das instituições fundamentais do capitalismo moderno justamente ao comprometer *por dentro* o processo de reflexividade social. Aqui, é possível falar de uma “secularização” da magia no sentido exato da onipresença tangível de práticas institucionais que produzem um

¹⁹ O tema da religião como fonte de mudança social começou a ser debatido sistematicamente no Brasil a partir de Cândido Procópio Camargo. Cf. CAMARGO, Cândido Procópio. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Editora brasileira de ciências, 1971.e CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

efeito auto-legitimador pautado no “carisma” e no “mana” de poderes seculares, ou seja, poderes que dispensam o trabalho de formulação de uma camada especializada de sacerdotes ou feiticeiros. Dotada de “carisma” e “mana”, a realidade da vida social, produzida pelos sujeitos a partir de consensos compartilhados a cerca do que merece valor e significado, é transformada em “segunda natureza” como se nada tivesse a ver com esses consensos e com alguma hierarquia de valores. Assim, por exemplo, a desigualdade já se torna legítima no momento em que a não integração do contingente de ex-escravos e “homens livres” de toda cor não é vista para além do que “artefatos prontos” como mercado competitivo e Estado burocrático são capazes de mostrar. O efeito legitimador do substrato mágico (“carisma”, “mana”..) acoplado internamente nesses “artefatos” é justamente o de tornar opaco e intransparente todos os processos históricos e as escolhas valorativas que foram necessárias para constituir instituições e toda a cadeia de ações que elas são capazes de coordenar. E com essa opacidade, a desclassificação social, produzida pelos imperativos institucionais de mercado e Estado, surge como uma coisa alheia e estranha a todo consenso que os homens formaram ou que são capazes de formar. Busco ancorar esse meu argumento numa certa sociologia política das “interpretações do Brasil” que revela um mecanismo perverso de não-aprendizado moral na noção de um Estado autoritário, patrimonialista, cheio de vícios, em oposição a uma sociedade potencialmente democrática e cheia de virtudes. Esse mecanismo elege os “artefatos prontos” da economia e do Estado como instâncias preferidas em que a magia secular pode “projetar” e “externalizar” seus dilemas e incômodos. A idéia, nesse capítulo, é o esboço de uma lógica de desenvolvimento que nos facilite a compreensão da passagem da magia tradicional para a secular.

Na dimensão dessa passagem, a tese central é que a magia secular, enquanto fundamento auto-legitimador de instituições fundamentais, só é visível em seus efeitos. Ela, a rigor, não possui instâncias especializadas; e é provavelmente por isso que é mais invisível e eficaz do que quando precisava ser formulada por uma camada especializada de feiticeiros. A magia secular está articulada a uma *doxa* em que as conseqüências do “racionalismo adaptativo” já se mostram como justificadas. Essa *doxa* é a “ideologia do desempenho” que não concebe relações assimétricas de poder na distribuição dos recursos culturais e socializatórios que contam na competição social em que uns vencem e outros fracassam. É por isso que a naturalização do fracasso e do sucesso passa pelo “esquecimento” das assimetrias de classe que trazem o fracasso como ameaça constante para uma determinada categoria de pessoas e o sucesso como privilégio assegurado para

outra. Nesse sentido, o desafio colocado é o de ir além dos efeitos; o que só é possível pela reconstrução do modo como o risco do fracasso de classe é “esquecido” na socialização mágica.

Com esse objetivo, proponho, no capítulo 4, analisar uma “instância visível” de socialização mágica, aquela que mais ganhou relevância nas últimas três décadas na sociedade brasileira: o neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus e seus “serviços de cura mágica”. Nestes serviços, os indivíduos são chamados a “parar de sofrer”, a “externalizar” e a “projetar” em “encostos”²⁰ e agentes aleatórios do mal toda a responsabilidade pelo fracasso, pela vida degrada em suas múltiplas variações. A Igreja Universal é famosa por “industrializar” esses serviços de cura e, o que não é mera coincidência, trazê-los como “artefatos prontos” ao alcance de qualquer um que estiver disposto a dar uma passadinha em um de seus movimentados e bem localizados templos. Os serviços de cura são “artefatos prontos” por que sua eficácia dispensa uma relação de aprendizado com quem os consome. Eficácia que, assim como a falha, é ritual. No círculo de invocação dos poderes de cura, não se fala em falha ou aprendizado moral. Meu principal argumento é que a eficácia destes serviços de cura mágica possui uma conexão interna, através de seu próprio “desempenho ritual”, com a reafirmação e a duplicação da “aura” da realidade, num processo em que o crente é interpelado a dissolver as fronteiras de seu “ego”, de forma profundamente narcísica, numa imagem onipotente capaz de dispersar o fracasso objetivo, dizendo que esse fracasso se impõe de modo aleatório e indiscriminado, sem nenhum consenso que envolve a adesão dos homens.

Nesse tipo de identificação narcísica, a glorificação daqueles que aceitam o convite para dissolver seu ego numa imagem coletiva que aparece com onipotência é a face invertida da glorificação do próprio processo onde se produz as privações identitárias e as condições objetivas do fracasso. Todos aqueles cujas marcas do fracasso nos corpos e no modo de vida são muito difíceis de serem “curadas”, como mendigos, moradores de ruas, vagabundos etc., devem permanecer longe da competição demonstrativa dos corpos, durante as sessões e eventos de cura, onde qualquer estado de resignação com a miséria deve ser substituído por “um clima de emulação, de desafio e

²⁰ “Encosto” é o termo usado para designar todos os agentes malignos que, segundo o discurso da Igreja Universal, tomam as rédeas da vida de uma pessoa para provocar o mal. Mesmo sem os sintomas ditos característicos da possessão maligna, qualquer “fracasso” ou infortúnio na vida são percebidos como produto da ação dos encostos.

de vitória, no qual a imagem do perdedor é constantemente depreciada”.²¹ Há, portanto, algo que deve ser claramente recusado em relação à pobreza e à ameaça de fracasso social: a resignação ao sofrimento, à vivência assumida da angústia causada pelo endividamento, pela desestruturação familiar, pelos problemas de saúde etc. Nesse sentido, a identidade social viabilizada pela cura e pelo socorro espiritual se dá de forma reativa, segundo uma “máquina narrativa”²² que não pode deixar de apontar aqueles que, de certo modo, foram definitivamente vitimados pelo fracasso, como resultado da ação conclusiva dos encostos. O sucesso desta “maquina narrativa” parece não depender diretamente das possibilidades de ascensão social que são associadas com a frequência aos cultos de cura e libertação e com o “financiamento” da obra do senhor – a guerra espiritual para vencer o mal – através do pagamento do dízimo. Sua atratividade já é assegurada, antes, pela “externalização” e pela “projeção” do fracasso em um “outro” que não soube encontrar as forças espirituais adequadas para vencer e lutar contra o mal, ainda que apenas para derrotar o desânimo e a resignação que o mal acarreta. Com isso desejo analisar um exemplo de como a *lógica de desenvolvimento* da magia secular encontra-se incorporada numa *dinâmica social concreta*, em que indivíduos e classes sociais lutam por recursos simbólicos necessários para não ocupar o “fundo do poço”.

É para tentar apreender esta dinâmica social (que a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD – nos traz de modo mais visível do que a magia secular incrustada em instituições fundamentais) entre magia, esquecimento, “projeção” e naturalização do fracasso que proponho analisar a oferta de “serviços de cura mágica” neopentecostais a partir do conceito de “indústria cultural”, na formulação clássica de Theodor Adorno e Max Horkheimer, com o intuito de mostrar que religiosidade mágica e reificação formam duas faces de uma mesma moeda: a construção de uma consciência normativa heterônoma e adaptativa no contexto de uma sociedade secular.

²¹ Cf. DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro. “Introdução”, in: _____. *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.35.

²² *Ibidem*, p.40.

Capítulo 1

As bases religiosas da ação social no Brasil

“A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil. Ela espalhou por nossas vastas solidões uma grande suavidade; seu contato foi a primeira forma que recebeu a natureza virgem do país, e foi a que ele guardou; *ela povoou-o, como se fosse uma religião natural e viva, com seus mitos, suas legendas, seu encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte*”

Joaquim Nabuco, *Minha Formação*.

Racionalização valorativa, magia e dinâmica social na sociologia das religiões no paradigma de Max Weber

Nenhuma análise sobre a cultura secular brasileira contemporânea pode estar desvinculada de pressupostos relacionados à gênese histórica e as implicações, em termos de possibilidade de desenvolvimento e aprendizado moral, do fenômeno religioso tal qual este se constitui, do século XVI em diante, influenciado pela difusão do catolicismo. Afirmar que nossa religiosidade é desse ou daquele tipo, que influenciou a conduta dos indivíduos desta ou daquela forma, implica assumir que nossa formação social foi caracterizada e moldada por certas instituições e práticas religiosas cuja existência precisa ser necessariamente reivindicada a fim de fundamentar sociologicamente as interpretações sobre nossa vida religiosa atual. Sendo assim, se não queremos jogar água no moinho de pressupostos históricos sobre os quais pouco ou nada refletimos sociologicamente, e que por essa razão mesma tendem a habitar o terreno fácil do senso comum, não há como abrir mão de uma genealogia de nossas instituições e práticas religiosas feita a partir de conceitos claros e precisos com os quais se possa realizar uma “descrição retrospectiva” que ponha em evidência tanto a gênese como o potencial de desenvolvimento de nossa religiosidade. Ainda que se possa, legitimamente, questionar o emprego de determinados conceitos e ferramentas teóricas numa tal descrição retrospectiva, os possíveis equívocos ou deficiências que porventura

sejam cometidos em razão de tal emprego são de longe mais defensáveis do que a estratégia, consciente ou não, de garantir a aprovação de argumentos a partir de sua sedutora e umbilical proximidade com as formas espontâneas de consagração que o poderoso senso comum nos oferece.

A empreitada genealógica aqui adotada é, em seus aspectos mais decisivos, diretamente inspirada nas tentativas recentes do sociólogo Eurico dos Santos²³ de reconstruir os fundamentos históricos da religiosidade brasileira. O quadro retrospectivo dessa religiosidade que Eurico dos Santos vem buscando construir retira da sociologia religiosa de Max Weber os seus principais conceitos, entre os quais se destacam as noções ideal-típicas de **religiões de salvação** e de **religiosidade mágica**.

*

Na sociologia da religião de Max Weber, a noção de “religiões de salvação” refere-se a um conjunto bastante restrito de crenças que, para além do critério quantitativo de “reunir em torno de si multidões de fiéis”²⁴, conseguiram instituir uma regulamentação da vida com base em uma ética, uma promessa e um caminho que leva a salvação.²⁵ Os estudos por ele realizados sobre as religiosidades chinesa, indiana e o judaísmo antigo – além dos que planejou, sem poder realizar²⁶ destinavam-se a

²³ Cf. SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “Política e Magia (na cultura brasileira) e no Distrito Federal” In: SOUZA, Jessé. *et alii*(org). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000; SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “A Construção Social do Escravo: a Religião do Brasil”. 29º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 2005 (paper); SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “Magia, Ética e Desigualdade no Brasil”. in: SOUZA, Jessé (org). *A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 259-284.

²⁴ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: ed. Guanabara, 1982. p. 309. (“Entendemos pela expressão “religiões mundiais” as cinco religiões ou sistemas, determinados religiosamente, de regulamentação da vida que conseguiram reunir a sua volta multidões de crentes”)

²⁵ É fundamental lembrar que o critério quantitativo das “religiões mundiais” (*Weltreligion*) não é o que define, para Weber, a especificidade das “religiões de salvação” (*Erlösungsreligion*) quanto ao seu potencial de racionalizar a conduta de vida. Esse potencial tem a ver com a natureza da ética, da promessa e do “método” ou caminho da salvação para este mundo ou para o além. Embora a maioria das “religiões mundiais” tenha sistematizado esses aspectos, tornando-se assim “religiões de salvação”, não há uma relação necessária entre “reunir multidões de crentes” e racionalizar a conduta de vida a partir de uma promessa soteriológica. O grande exemplo, para Weber, seria o Confucionismo Chinês: uma “religião mundial” que não pode ser chamada de “religião de salvação”. Wolfgang Schluchter, em sua reinterpretação da sociologia das religiões de Weber, propõe reconsiderar essas conclusões a respeito do Confucionismo. Cf. SCHLUCHTER, Wolfgang. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religion –und Herrschaftssoziologie*: Surkamp Verlag: Fankfurt, 1998 (band 2), p. 26-27, 54-61.

²⁶ Cf. SCHLUCHTER, Wolfgang. “As origens do racionalismo ocidental” In: SOUZA, Jessé.(org). *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Ed. UNB, 1999. p. 55-119. Weber ficou a nos dever uma série de outros estudos no plano de sua sociologia comparada da religião. Segundo seu plano para os *Escritos Reunidos de Sociologia da Religião* de 1919, publicado por Schluchter, ele pretendia estudar o cristianismo antigo, o judaísmo do Talmud, o

ressaltar, em termos comparativos, os elementos que, ausentes em tais religiões, pudessem lhe auxiliar na compreensão da singularidade do desenvolvimento cultural do ocidente, o que – como todos sabemos – se concentrou no estudo clássico sobre *a ética protestante e o espírito do capitalismo*. A emergência das “religiões de salvação” deve-se, para Weber, a combinação de uma série de fatores “morfológicos” associados ao nascimento das cidades; o que, de certo, concorda com Marx sobre o condicionamento material em relação às concepções de mundo.

Contudo, diferentemente da abordagem marxista, Weber descartava o regime de causalidade direta entre a base material e as demais esferas da vida social (acima de tudo com respeito às esferas de produção do “sentido”), pondo, em seu lugar, a noção de “afinidades eletivas” a fim de ressaltar o papel que as estruturas materiais e “morfológicas” exercem enquanto *condições de possibilidade* desse ou daquele sistema de crenças. Uma “ação comunitária” como a religião possui condições e efeitos, em termos de “sentido” para a ação, que não podem emanar ou ser formulados por condições “morfológicas” e materiais.²⁷

Além das condições trazidas pela urbanização, o outro requisito fundamental para a emergência de “religiões de salvação” é o próprio aparecimento de profecias de rejeição do mundo, cuja eficácia e difusão social, por sua vez, está profundamente vinculada à força duradoura do trabalho específico feito por um *corpo especializado de sacerdotes*. Sem o empenho e a motivação predominantemente religiosa de um estrato sacerdotal empenhado em difundir um conjunto sistematizado de crenças, as condições de possibilidade fornecidas pela morfologia urbana não bastam para que surja uma religiosidade de rejeição do mundo, isto é, uma religião que prescreve uma *conduta virtuosa de vida*, necessariamente oposta a outras consideradas como profanas e desprovidas de valor ético, como caminho incontornável para se alcançar a meta especificamente religiosa da salvação.²⁸

islamismo, o cristianismo do Ocidente e o cristianismo do Oriente, particularmente o catolicismo ortodoxo da Rússia. Sobre esse último caso ver o instigante artigo de Leopoldo Waizbort “Max Weber e Dostoiévski: Literatura Russa e Sociologia das Religiões” In: SOUZA, Jessé(org). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. UNB, 2000. p. 283-303.

²⁷ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UnB, 2000, p.279.

²⁸ Isso nos leva à discussão de como as modalidades de condução religiosa da vida encontram seu ancoramento na estrutura da estratificação social, ou seja, como elas ganham eficácia para além daqueles estratos que fazem o trabalho de sistematização religiosa. Esta eficácia está, em grande parte, ligada à capacidade de sistematizar a satisfação dos interesses “materiais” e “ideais” de “estratos condutores” (*Trägerschichten*) específicos em um quadro coerente e racional de regulamentação da conduta. Cf. SCHLUCHTER, *Op. Cit.* 1998, p. 35.

Enquanto as condições proporcionadas pela urbanização são imprescindíveis na emergência de “estratos condutores” (artesãos, empresários, comerciantes, etc.) relativamente liberados da satisfação imediata de necessidades econômicas e das intempéries da natureza que interdita qualquer regulamentação ética da vida, somente uma doutrina religiosa ancorada num corpo de sacerdotes – que também dispensam recompensas econômicas imediatas – é capaz de conferir aos interesses “materiais” (satisfação econômica adiada) e “ideais” (legitimação de um determinado estilo de vida) desses grupos um caráter de condução virtuosa da vida, o qual, já relativamente descolado de um segmento social específico por obra de um *trabalho religioso* feito por aquele sacerdócio, pode se difundir e moldar a conduta de outras camadas sociais. Um exemplo, recorrente nos escritos de Weber, de como a vida urbana não basta para o surgimento de crenças religiosas capazes de moldar sistematicamente a conduta de vida (*Lebensführung*) a partir de um princípio ético unitário é o antigo Egito: lá, embora estivessem presentes as condições urbanas e econômicas que em outros contextos seriam acompanhadas pelo surgimento de éticas religiosas, faltava o trabalho de um corpo de sacerdotes no sentido de sistematizar e de sacralizar um caminho e uma conduta da vida destinados à busca da salvação. Para Weber,

“Os processos de “interiorização” e de “racionalização” dos fenômenos religiosos e, em particular, a introdução de critérios e imperativos éticos, a transfiguração de deuses em *poderes éticos que desejam e recompensam o bem e punem o mal*, de modo a salvaguardar também as aspirações éticas, e mais o desenvolvimento do *sentimento de pecado e do desejo de redenção*, eis aí alguns dos traços que se desenvolvem, via de regra, paralelamente ao desenvolvimento do trabalho industrial, quase sempre em relação direta com o desenvolvimento urbano. Entretanto, não se trata de uma relação de dependência unívoca. A racionalização da religião possui sua normatividade própria sobre a qual as condições econômicas podem agir apenas como linhas de desenvolvimento (*Entwicklungswege*), estando ligada sobretudo ao *desenvolvimento de um corpo especificamente sacerdotal*”²⁹

A normatividade que as religiões de salvação conseguem criar, embora possua conseqüências em termos de impulsos para a ação prática e econômica (uma “ética econômica”, como disse Weber), não retira sua legitimidade e seu “poder de convencimento” dessa dinâmica de interesses, mais sim do “teor” cognitivo e moral presente na relação ética intersubjetiva entre, por um lado, os fiéis e a vontade ética de um Deus justo e bondoso (ou uma instância de “dever ser” inscrita na ordem mesma das coisas) e, por outro, entre os próprios fiéis que constituem ou aspiram uma comunidade, imaginada pela transformação dos que outrora poderiam ser tratados qual as demais

²⁹ WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Colônia - Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964, vol II, p. 894, itálicos meus.

“coisas” em “um dos nossos”, em “outros” que devem ser levados em consideração e tratados como “fins em si mesmo”.³⁰ Todo esse processo só é sociologicamente concebível sob o pano de fundo da invenção simbólica, singular às religiões de salvação, de uma apartação “ontológica” do homem em relação ao restante da “criação”. Algo que consiste exatamente na formulação de um “outro generalizado” que, por sua sacralidade, por sua capacidade de iluminação e de “salvação”, distingue-se do grande “mesmo”: esse “outro generalizado” são os filhos de Deus, aqueles capazes de subtrair à roda do carma (como no Budismo).

O aspecto divino que arranca os homens do estatuto ontológico próprio das demais coisas é o mesmo que inaugura a possibilidade do interesse especificamente religioso da salvação; interesse que vai ser justamente o de promover esse aspecto divino em todos os que compõem esse “outro generalizado” e significativo. No momento em que o sujeito constrói sua identidade a partir desse interesse religioso na salvação, sua conduta tende a ser unificada com base em avaliações que o dispõem a tratar seus “semelhantes” (que ele não conhece, nunca conheceu ou talvez nunca irá conhecer a ponto de criar laços afetivos “primários”) de modo singular, pois o aspecto transcendente que dá sentido a essa salvação torna *desejável* e *interessante* promover o “outro” a partir de um controle dos apetites instrumentais.³¹

Também é essa mesma singularidade auto-consciente do humano que o dispõem a avaliar e a criticar eticamente seu modo de vida. As religiões de salvação inauguram, com base em bens especificamente religiosos situados no “mais além”, a possibilidade moral e cognitiva do homem realizar – para usar um termo de Charles Taylor³² – “avaliações fortes”, ou seja, julgamentos a respeito do que é mais ou menos elevado, mais ou menos digno e humano; e, com isso, nos fornece a métrica com a qual podemos empreender uma hierarquia valorativa explícita a respeito de nossa própria conduta. A racionalização religiosa, ao mesmo tempo em que nasce de uma doutrina da salvação,

³⁰ Como todos sabem, a idéia de uma “relação intersubjetiva” enquanto instância máxima capaz de inaugurar, manter e alterar conteúdos éticos e orientações valorativas através da “linguagem” ultrapassa as possibilidades interpretativas acessíveis a Max Weber. Acima de tudo, por que esse *insight* só passou a estar disponível após a virada paradigmática da “filosofia da linguagem”. No entanto, é possível encontrar em autores como Habermas, assumidamente um herdeiro e continuador dessa mudança de paradigma, a aplicação desse *insight* para interpretar o “teor” cognitivo inaugurado pelas religiões de rejeição ético-metafísica do mundo. Cf. HABERMAS, Jürgen. “Uma Visão Genealógica do Teor Cognitivo da Moral”. in: _____. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 19. No terceiro capítulo desse trabalho tento sistematizar o que seria o “teor cognitivo” da religiosidade mágica em comparação como o das religiões de salvação.

³¹ SANTOS, *Op Cit*, 2006, p. 263.

³² Cf. TAYLOR, Charles. “What is a Human Agency?” In: _____. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University, 1985.

constrói uma eticidade que transcende os horizontes de sentido e de valor anteriores. O adjetivo ético–transcendental cabe a um determinado conjunto de crenças religiosas justamente por que elas são capazes de nos *ensinar* a rejeitar e a avaliar negativamente tudo que está “dado”, em nome de uma “imagem do mundo” que se contrapõe ao mundo “como ele é”, e, do ponto de vista estritamente sociológico, por que essas crenças são capazes de introduzir nas relações sociais intersubjetivas padrões e critérios ético–avaliativos dotados de eficácia e de positividade próprias.

Os fundamentos normativos que a racionalização religiosa articula, ao servirem de conteúdos efetivos em processos de socialização, acabam atuando como pedagogias do reconhecimento do “outro” enquanto um “fim em si mesmo”, pelo menos daqueles “outros” que puderam ou podem lograr a introjeção ou a incorporação dos atributos que definem uma vida regulamentada segundo os parâmetros e a hierarquia de valores de uma religião. Segundo Eurico dos Santos, as religiões de salvação vêm nos legar, mesmo com o aventado ressecamento dos seus conteúdos, “as regras básicas dos jogos da ciência e da moralidade laica. No mesmo sentido, se os conteúdos religiosos da ética vão se tornando inverossímeis,³³ suas formas ajudam a revestir praticamente tudo o que foi tido por “humanismo” nos últimos três séculos: direitos individuais, direitos humanos, ecologia.etc.”³⁴ Tudo isso ocorre por que as religiões de salvação podem atuar – e de fato têm atuado – como fonte “pragmática” de um questionamento normativo sobre o curso “natural”, fáctico e dado das coisas e das relações sociais, embora, claro, possam servir também como fonte de legitimidade de formas de dominação que buscam na própria religião a possibilidade de se reificarem.

Mas o fato é que, sem o *dever ser* e o horizonte contrafactual que essas religiões podem inaugurar de forma privilegiada, fica difícil compreender – se admitimos ser uma exceção os três séculos nos quais o ocidente conseguiu forjar concepções normativas desvinculadas de matrizes religiosas, o que pode ocultar o fato de que, mesmo tais concepções, não deixam também de retirar seus conteúdos normativos, laicizando-os, de um legado religioso – de onde puderam emergir os ideais de

³³ Na verdade, é plenamente questionável, como admite Habermas (Op. Cit, 2002), a tese de que os conteúdos éticos fundados pelas religiões transcendentais tenham se tornado inverossímeis. Na verdade, estes conteúdos ainda possuiriam, mesmo em sociedades pós-tradicionais secularizadas, uma forte capacidade vinculante e motivacional, só que agora atualizada sob uma base de validação que não admite a verdade inviolável de afirmações éticas e que expõe esses conteúdos a um constante processo de revisão e crítica.

³⁴ SANTOS, *Op. Cit.*, 2006. p. 21.

autodeterminação e, por tabela, todos os outros que afirmam o valor incondicional da liberdade humana.

Não podemos nos esquecer também que a própria noção de universalismo, em sua eficácia genética básica, longe de ser uma criação iluminista, advém da “ética cristã da fraternidade universal” (esse “grandioso *ethos* do cristianismo”, como qualificou Weber) que Jesus, com o *trabalho sacerdotal* decisivo de Paulo, introduziu como uma alternativa à ética judaica, cujo alcance e validade sempre esbarraram em limites étnicos e na pertença social dos leigos. A comunidade cristã que Paulo, mais do que qualquer outro, conseguiu autonomizar em relação à comunidade judaica, foi desde o início aberta a todos, já que os “dons do espírito santo” não reconhecem nem limites étnicos nem limites de classe.³⁵ Os bens de salvação, percebidos naquele contexto como doação carismática da graça divina, não são mais reservados a um “povo-pária” escolhido: o “livro da vida” e a distribuição da graça tornam-se universais.

Assumir que as religiões de salvação, com todas as suas ambigüidades e paradoxos, tenham articulado os padrões que, mesmo em sociedades secularizadas, presidem moral e cognitivamente as formas de consideração e reconhecimento que somos obrigados a atribuir aos mais diversos grupos e classes sociais não significa idealizar ou superestimar o papel que tais religiões tiveram na história das culturas humanas. A história, como Michel Foucault sempre procurou nos lembrar, é feita de lutas, massacres e muitos outros eventos nada louváveis com os quais as crenças religiosas sempre estiveram envolvidas;³⁶ mas o que também esquecemos – principalmente, *vale repetir*, por que no ocidente, há três séculos, somos capazes de forjar fundamentos normativos sem vínculos explícitos e reconhecidos com a religião – é que os conteúdos e os complexos motivacionais e normativos que animaram muitas das lutas e revoluções sociais em toda a história também retiraram de fontes religiosas grande parte de seu apelo e força transformadora.³⁷

Não há nenhuma cultura ou desenvolvimento cultural de que a história comparada possa nos falar, incluindo aí o ocidente moderno, que não tenha retirado sua

³⁵ SCHLUCHTER, *Op. Cit.*, 1999. p. 85.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 167-198.

³⁷ É interessante notar, por exemplo, que, no mesmo livro da nota anterior, Michel Foucault, ao propor uma genealogia dos “saberes históricos” que ativaram um imaginário de lutas e de enfrentamento binário entre “história da nação” e “história do estado”, em países como Inglaterra e França, a partir do século XVI, faz alusão clara a tradição bíblica hebraica como fonte narrativa para essas lutas, em oposição à tradição mítico-mágica de continuidade com o Império Romano. (ver aulas 3, 4, 5 e 6).

forma e conteúdo de matrizes religiosas³⁸. Ora, basta forçarmos um pouco o arcabouço interpretativo de Weber para compreendermos que a singularidade cultural do ocidente não significou somente um legado que permitiu florescer o “espírito do capitalismo”; esse legado teve o apelo que teve por que o que ele prescrevia como conduta de vida eticamente valorável ia ao encontro dos conteúdos éticos que precisavam ser forjados para que o “trabalho metódico, simples e prático” se convertesse, de atividade degradante e indigna, em fonte autônoma de prestígio e reconhecimento social.

O protestantismo ascético, como ressalta – na trilha de Weber – Charles Taylor³⁹, permitiu a “afirmação da vida cotidiana”, ou seja, uma ruptura com as concepções pré-modernas de vida plena relacionadas à guerra, à honra aristocrática e à vida contemplativa. Toda profissão, desde que realizada como uma vocação, de forma metódica, e voltada para a implantação da obra de Deus aqui na terra, passa a ser uma fonte legítima de atribuição de valor a qualquer sujeito que nela se encontre engajado. É apenas um exemplo de como as éticas religiosas foram – e ainda são – importantes na ampliação dos padrões que nos servem de medida para avaliar a nós mesmos e os outros; embora, vale repetir, possam também fomentar a intolerância e a morte física e moral daqueles que, porventura, não estejam contemplados no “livro da vida” de cada religião.

O desenvolvimento do racionalismo ocidental é, para Max Weber, tributário do aparecimento de “camadas cívicas”, cuja conduta de vida não surgiu antes em nenhum outro lugar do mundo, que lograram, em ambientes urbanos relativamente autônomos, influenciar na produção de éticas religiosas com um potencial evolucionário sem paralelo nas demais religiões mundiais. O surgimento e as conseqüências da reforma protestante se inserem, dessa forma, num processo histórico muito mais amplo que, para Weber, já havia começado de forma significativa na antiga Israel, continuado pelo “racionalismo filosófico” que se formou na polis helênica e também pelo próprio ascetismo monástico cristão.⁴⁰ O racionalismo que se formou no ocidente, hoje secularizado e desacoplado da religião enquanto *fonte moral* e normativa, já reunia, como Weber nos mostra em detalhes, os elementos éticos potenciais capazes de impulsionar o desenvolvimento específico que fez da Europa Ocidental e dos Estados

³⁸ SANTOS, *Op. Cit.* 2005. p. 3-4.

³⁹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

⁴⁰ Cf. TENBRUCK, Friedrich. “The Problem of Thematic Unity in Works of Max Weber”. *British Journal of Sociology*. 31(3), 1980.

Unidos a matriz dos traços culturais, sociais e institucionais que conhecemos como modernidade. O “problema da teodicéia”, ou seja, a questão de como os religiosamente virtuosos devem conduzir sua vida num mundo eticamente imperfeito, já havia produzido uma noção socialmente eficaz de ascetismo de rejeição deste mundo, o qual, mais à frente, serviu de linguagem moral para a elaboração puritana de uma comunidade de leigos que agem de forma ascética, não mais em monastérios e ordens religiosas, mais sim em todas as dimensões da vida prática e cotidiana. Mas não é o caso aqui de reconstruir o processo de racionalização religiosa do ocidente. Alguns dos traços mais singulares desse processo me servem apenas como ilustração do arcabouço conceitual que mais a frente pretendo utilizar para tratar dos fundamentos religiosos da cultura brasileira.

A racionalização religiosa, responsável por introduzir uma separação irredutível entre a vontade ética de um Deus e o curso “natural” e imperfeito do *mundo profano do ser*, cria *questões éticas* que devem ser resolvidas pela própria métrica valorativa fornecida pelos termos e “invenções simbólicas” dessa racionalização. É a racionalização das crenças sagradas, quando todos os aspectos da vida são integrados numa totalidade ética que decreta e rejeita a imperfeição do mundo,⁴¹ que vai inaugurar, segundo Weber, a possibilidade moral e cognitiva de diferenciar as *coisas como são* de como *elas devem ser*. Uma leitura atenta de sua sociologia das religiões não deixa nenhuma dúvida de que essa possibilidade também existia em outros complexos éticos – transcendentos como aqueles que ele examinou na Índia e na China; além, é claro, de estarem presentes no próprio cristianismo europeu de antes da Reforma, e até mesmo do processo de romanização.

Como já destaquei anteriormente, Weber não pôde conduzir o seu plano de estudos sobre o cristianismo (o que incluiria uma análise do catolicismo tal a qual aquelas empreendidas sobre as demais religiões mundiais), de onde ele acreditava poder reconstruir e analisar, não só os antecedentes do próprio protestantismo ascético, como também outras lógicas de desenvolvimento (*Entwicklungslogik*), seletivamente desdobradas da mesma matriz inaugurada pelo apóstolo Paulo, que não levaram a instauração, na cultura e nas instituições, desse ascetismo intramundano patrocinado pelas seitas puritanas. De toda forma, se os outros estudos que realizou nos servem de exemplo, o que jamais podemos perder de vista – se quisermos examinar como qualquer

⁴¹ Sobre o conceito de racionalização ver SWIDLER, Ann. “The Concept of Rationality in the Work of Max Weber”. *Sociological Inquiry*. 43(1): 35-42.

outra “ética religiosa” haveria de se relacionar com o “espírito do capitalismo” – é a necessária vinculação entre, de um lado, o poder de mobilização de uma doutrina religiosa e o corpo sacerdotal que lhe dá suporte e difunde sua mensagem e, de outro, entre a mobilização religiosa e os interesses “materiais” e “ideais” dos grupos e classes que os sacerdotes conseguem converter: os “estratos condutores”.⁴² Esse ponto é crucial para os que desejam compreender outras sociedades a partir de uma inspiração weberiana, e, quando desconsiderado, pode levar aos mais graves equívocos, entre os quais, o de conceber o transplante de uma religião de um contexto social a outro sem avaliar as conseqüências decisivas que a composição do corpo sacerdotal e dos “estratos condutores” necessariamente acarreta ao processo.

É por isso que, em toda sua tentativa de compreender o significado sociológico de certas idéias e visões de mundo religiosas, Weber também reserva um peso inegável às demandas que os diferentes grupos e classes sociais (“estratos condutores” em potencial) trazem, enquanto leigos, aos profetas, sacerdotes e demais agentes “espirituais”. Os atributos extraordinários que vão configurar o *poder carismático* de um profeta – com toda ambigüidade que a noção de “carisma” possui na sociologia weberiana – são tanto mais prováveis de serem aceitos e reconhecidos por um determinado grupo social quanto mais esses atributos estiverem articulados em uma profecia que consiga trazer para o nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existam antes dele, embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente. Pierre Bourdieu, ao propor uma reinterpretação da sociologia religiosa de Weber, ressalta – em oposição ao “subjetivismo” que ele identifica na noção de “carisma” – justamente esses “fios invisíveis” e inconscientes que vinculam as aspirações dos leigos com as idéias religiosas que articulam, explicitam e sistematizam essas aspirações. Para ele,

“É pela capacidade de realizar, através de sua pessoa e de seu discurso com palavras exemplares, o encontro de um significante e de um significado que lhe era preexistente mais somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem.”⁴³

⁴² Michael Löwy, por exemplo, ignora essa vinculação ao falar de uma “ética católica” em países latino-americanos como o Brasil. Cf. LÖWY, Michael. “Ética Católica e Espírito do Capitalismo”. *Cultura Vozes*. Nº 1-, 1998. p. 86-100.

⁴³ BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003, p. 75

Essa crítica de Bourdieu é, sem dúvida, bastante proveitosa, pois seu conceito de *habitus*⁴⁴ de classe permite explicar, com muito mais profundidade do que a noção de “carisma”, o *porquê* de determinadas profecias, que ressaltam *uns e não outros* atributos e aspectos da conduta social como sagrados e religiosamente relevantes, lograrem mobilizar e reunir a sua volta crentes *desse e não daquele* estrato social. Enquanto o “carisma” apenas descreve o conjunto de atributos e “dons” extraordinários que viabiliza a identificação dos leigos com o profeta ou com sua profecia, o conceito de *habitus* parece explicar suficientemente bem como esquemas de disposições, duráveis e transferíveis de um contexto para o outro, produzem essa “enigmática” identificação entre o líder religioso e seus seguidores.

E a meu ver, com essa crítica ao subjetivismo do conceito de “carisma”, Bourdieu acaba reforçando a tese weberiana que é central no argumento que eu desejo fundamentar: que não se pode compreender a relevância sociológica e histórica de um conjunto de idéias religiosas sem atentar para sua vinculação com as “aspirações” e disposições de classe que tais idéias encontram a sua frente ou que são capazes de criar – no caso de já terem seu dinamismo social e normativo assegurado pela relação bem sucedida entre um *corpo de sacerdotes* e um *grupo de leigos*. Toda a reconstrução da gênese da religiosidade brasileira que mais à frente será desenvolvida tem justamente o intuito de mostrar o quão imprecisas e vagas são as considerações dos pressupostos históricos do que se costuma, sem nenhum espanto, aceitar como uma “ética católica”, supostamente capaz de ter produzido efeitos similares, em sentido oposto, àqueles produzidos, por exemplo, pela “ética protestante” na Europa e na América do Norte. A pergunta que farei, influenciado diretamente pela intuição weberiana de Eurico dos Santos, é, portanto, sobre as condições e grupos sociais que poderiam ter se encarregado de, em três séculos, formar uma “ética católica” entre nós. Pergunta com a qual desejo tematizar os fundamentos religiosos e o potencial de aprendizado moral e normativo que foram legados à cultura brasileira secular.

Passemos então ao conceito de ação e cognição mágica.

⁴⁴ Entre outras definições desse conceito em toda a obra do autor, essa me parece bastante precisa: “system of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representation which can be objectively “regulated” and “regular” without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them and, being all this collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor”. Cf. BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 72.

A ação ou cognição mágica – entendida não simplesmente como um tipo de ação, mas sim como toda uma maneira de interpretar o mundo – caracteriza-se, em traços gerais, pela ausência de uma sistematização clara de um conjunto de idéias que orientam a interpretação do mundo e, por conseguinte, a ação. Não há, em sentido rigoroso, uma sistematização racional e integrada a respeito do mundo que seja capaz, pela qualificação ética que impõe a este, de fornecer princípios normativos para uma regulamentação da vida e da conduta. A ação aqui não pode – para falar mais intimamente com Weber – retirar o seu “sentido” de dimensões outras além daquelas que compõem o “jardim mágico” que habita e encanta *este mundo*.

No caso da religiosidade mágica, um corpo integrado e minimamente coerente de idéias sagradas não se acha concebido, e, por conta disso, não se pode falar de uma dimensão ou de um “campo” com características e demandas exclusivamente religiosas, já que as ações magicamente motivadas não se diferenciam significativamente das demais. Dessa forma, é inconcebível, tanto moral como cognitivamente, procurar pelo “sentido” do mundo em algum lugar que não seja no próprio mundo; ele próprio eivado de forças capazes de conferir uma sensação de estabilidade à vida social humana, desde que os homens saibam se adaptar às exigências incontornáveis dos fatos, à forma como eles se apresentam e de acordo com sua presença tangível. Nenhuma forma de “desajuste” pode ser concebida como uma “imperfeição ética” do mundo ou dos homens (não há o problema da teodicéia), mas antes como um desencadeamento prejudicial de forças mágicas, em geral, pela quebra de algum tabu que comprometeu a eficácia adaptativa da magia. Todas as características que atribuímos à religião são desconhecidas por este sistema. Suas ações em geral tendem a se dirigir para “que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a Terra”⁴⁵.

A magia está relacionada à cotidianidade e a metas de curto prazo, em geral preocupações relacionadas à economia ⁴⁶ e às intempéries que, de alguma forma, precisam ser cognitivamente controlados a fim de que se consiga, por exemplo, prosperidade nas colheitas. A busca de êxito em atividades pouco ou nada suscetíveis de

⁴⁵ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UnB, 2000, p. 279.

⁴⁶ O sentido do termo economia na sociologia religiosa de Weber não está apenas relacionado as formas de sistema econômicos adotados por esta ou aquela sociedade. Mas se refere a toda produção e reprodução dos meios de vida. Neste sentido, ações direcionadas à economia são aquelas voltadas a produção no seu sentido mais geral. Sobre o termo “ética econômica”, Weber assim o define na psicologia social das religiões mundiais: O que entendemos por “ética econômica” refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos da religião. WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: ed Guanabara, 1982, p. 309.

serem controladas pelo cálculo e pelo planejamento racional favoreceu a elaboração de *meios coatores* sobre deuses, demônios ou espíritos, ou mesmo forças mágicas da natureza, que podem assumir diversas modalidades. A eficácia desta ação, regulada em geral por sua cotidianidade, almejava, sobretudo, efeitos de natureza meteorológica.

As demandas típicas da concepção mágica do mundo direcionam-se à saúde, à riqueza e à vida longa. Em muitos povos da Antigüidade a vitória nas guerras ocupou a atenção dos rituais mágicos; bens imediatos “deste mundo”¹³ como a cura do corpo e a prosperidade material mantêm-se, no entanto, presentes nas formas contemporâneas de religiosidade mágica existentes nas sociedades capitalistas, especialmente no neopentecostalismo, cujos fiéis, em sua maioria, são atraídos nas periferias das grandes e médias cidades de sociedades periféricas como o Brasil.

O sucesso na obtenção de alimentos, seja na caça ou na agricultura, também esteve submetido a cultos e a determinados rituais que visavam coagir a divindade com sacrifícios ou palavras mágicas a conceder o bem visado, ou, como em alguns casos, estavam dependentes do humor deste ou daquele deus responsável por esta atividade. Um ponto de destaque nesta lógica é *a relação com a divindade dentro da cognição mágica*. Não existe um abismo que separa os homens dos deuses como ocorre nas religiões de salvação: homens e deuses dividem o mesmo espaço e estão sujeitos às mesmas investidas. A relação dos homens com os deuses não diferem, nem na substância nem na forma, daquelas que os homens estabelecem entre si, e, por conseguinte, não pode servir de impulso moral e cognitivo para preencher estas últimas com elementos outros além daqueles típicos de acordos imediatos, desprovidos de imperativos éticos não instrumentalíveis, marcados por ritualidades que apenas se destinam a conquistar ou manter o apoio *interessado* das forças mágicas. Isso por que a magia só pode influenciar a conduta prática de forma performática e ritualizada por meios de tabus que, se quebrados (falha ritual), implicam punições imediatas neste mundo, ao passo que a religião estabelece que “a contravenção da vontade de Deus é agora um pecado ético que pesa sobre a consciência, independentemente das conseqüências imediatas”.⁴⁷ A noção peculiar de que algo *pesa sobre a consciência, independentemente das conseqüências imediatas*, representa um novo interesse “ideal” e uma forma também inédita de regulamentação da vida que pode dispensar externalidades e performances rituais; significa, enfim, uma nova possibilidade do *self*

⁴⁷ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UNB, 1991, p. 302.

se relacionar consigo próprio e com os outros inconcebível na *episteme*⁴⁸ fornecida pela cognição mágica, em que existe apenas este mundo e todas as ações são conseqüentemente dirigidas unicamente para ele.

O sujeito que lê o mundo magicamente não pode conceber que *as coisas poderiam ser de outra forma*, posto que nele, “mundo”, não se pode ver obras e construções humanas (ainda que a partir de uma vontade ética que transcende o mundo físico e social), mas antes um conjunto “encantado”, um “jardim mágico” (*Zaubergarten*)⁴⁹, onde tudo (inclusive o *self*) é como é e não poder ser alterado por que são produto de causalidades que envolvem, num só plano, a cognição e ação humanas e os mundos físicos e não físico (a própria separação entre mundo físico e social não passa de uma abstração vazia quando falamos da cognição mágica). É o grande “mesmo” do qual o agir humano reflexivo não se encontra diferenciado, e a partir do qual não pode ser concebido. A metáfora que melhor pode descrever tudo isso é “a do laço que se ata ou se desata” como é observado por Marcel Mauss. Não por acaso, uma das expressões mais usadas nos discursos e ritos das denominações neopentecostais no Brasil é de que os problemas vividos por uma pessoa decorrem do fato de sua vida “estar amarrada”.⁵⁰

A concepção de mundo do monismo mágico, em suma, é uma pedagogia da afirmação do mundo como realidade exclusivamente natural, uma interdição, nos planos intelectual, moral e psicológico, do desejo de conformá-lo ao humano ou ao humanamente divino.⁵¹ Quando comparada com a religiosa, a cognição mágica revela-se muito mais “colada” à vida instintiva, no sentido de castrar, cognitiva e moralmente,

⁴⁸ Por *episteme* entendo aqui uma grade geral de conceitos e noções que delimita as possibilidades cognitivas de um contexto e, por conseguinte, dos próprios sujeitos que nele são socializados. Cf., por exemplo, FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁴⁹ O termo português “desencantamento” (traduzido do inglês “disenchantment”) acaba sendo ambíguo para expressar o sentido exato da idéia sugerida pelo termo alemão *Entzauberung*. O termo refere-se, na obra de Weber, ao momento preciso onde religiões ético - transcendentem emergem, combatem a magia e a forma como ela nos ensina a perceber o mundo (um jardim encantado, *Zaubergarten*). Historicamente, as profecias do judaísmo antigo foram as responsáveis por iniciar esse processo no ocidente, o qual, teve sua conclusão no protestantismo ascético. Portanto, “desencantamento do mundo” não se refere ao declínio das religiões como fonte de sentido para a ação. Ao contrário, é um produto direto do nascimento das religiões e do combate a magia que elas empreendem. Talvez o neologismo “desmágicação” possa exprimir, melhor do que o termo – bastante vulgarizado – “desencantamento”, o que Weber quis dizer quando usava, em sua língua materna, o termo *Entzauberung*.

⁵⁰ No discurso neopentecostal da Igreja Universal, por exemplo, a vida de uma pessoa está amarrada quando tudo que ela faz não dá certo, quando obstáculos se colocam no caminho da consecução de suas aspirações. Esses obstáculos seriam os “encostos” que agem na vida alheia ou por feitiço ou por contaminação contígua sem a intenção deliberada de uma outra pessoa em encomendar o mal.

⁵¹ SANTOS, *Op. Cit.* 2006. p. 13.

a valorização da crença em que a realidade (objetiva e subjetiva) deva ser transformada por escolhas livres, segundo um modelo cósmico ou transcendente, e não encarada com uma atitude adaptativa e eficaz no fluxo da vida cotidiana. Há aqui, sem dúvida, uma “afinidade eletiva” muito forte com a naturalização da realidade (inclusive a que nós concebemos como social), ou seja, com uma *pedagogia da heteronomia moral*. O monismo mágico encera seu desempenho ritual e simbólico na vida cotidiana “deste mundo”, que, como toda vida cotidiana, define-se pela atualização de um ciclo que não aponta fendas para sua auto-superação. Assim a religiosidade mágica serve à repetição de atividades, numa temporalidade reversível, que, ao serem rotineiramente retomadas, não “levam a lugar algum”.⁵²

Não é a toa que Weber já havia percebido a inexistência de obstáculos normativos relevantes, inacessíveis ao “teor cognitivo” da magia, quando examinou brevemente a forma como o capitalismo vinha sendo introduzido no Japão. Lá – diferentemente da Índia e da China onde outras “éticas econômicas” avessas ao espírito do capitalismo haviam sido minimamente concebidas – as exigências “mecânicas” de um capitalismo “vitorioso” e já liberto dos impulsos religiosos de que precisou para se formar não encontram grande dificuldade para determinar “com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem”.⁵³ É por ter sido dominado por um conjunto de crenças mágicas que, segundo Weber, o “Japão foi capaz de receber o capitalismo como *artefato* vindo de fora (*fertigen Gebildes als Artefakt*), mesmo não podendo criá-lo a partir de seu próprio espírito interno.”⁵⁴ Retomarei essa idéia no decorrer do trabalho para analisar a forma como a religiosidade mágica e seu “teor cognitivo” lançam os fundamentos para que o capitalismo, também no Brasil, seja legitimado enquanto “artefato vindo de fora”.

O “teor cognitivo” da magia não permite que nada seja concebido autonomamente em relação ao “jardim encantado” onde tudo se encontra interligado de forma contínua e contígua. Tais laços causais peculiares à cognição mágica são perpassados e eivados de um substrato que ignora qualquer distinção entre força, sujeito agente, ação, qualidade e estado mágico ou encantado; substrato este que a noção de

⁵² Sobre o caráter rotinizado da vida cotidiana Cf., por exemplo, GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 25-28.

⁵³ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 165.

⁵⁴ WEBER, Max. *Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. NY: Free Press, 1967.p. 275. Sobre a entrada do capitalismo no Japão e sua peculiar relação com a religiogênese japonesa ver o excelente estudo de Robert Bellah. *Tokugawa Religion: the Cultural Roots of Modern Japan*. New York: Free Press, 1985.

mana, segundo a formulação clássica de Marcel Mauss, parece descrever com perfeição. Ao contrário da idéia de *sagrado*, que necessariamente implica uma oposição dualista clara e dotada de positividade com a idéia de *profano*, a noção de *mana* nos remete a uma leitura de mundo monista onde tudo é transpassado por força e potencial mágicos, realizando “aquela confusão do agente, do rito e das coisas que nos pareceu ser fundamental em magia”.⁵⁵

Ao que parece, Mauss, com a noção de *mana*, conseguiu apreender, com mais precisão do que Weber, a *episteme* própria da magia. Noções que nós empregamos para compreender a magia, tais como o poder do feiticeiro, a qualidade mágica de uma coisa, a própria coisa mágica, ser um mágico, possuir poderes mágicos, estar encantado e agir magicamente são englobadas, sem nenhum desajuste para o sujeito que percebe o mundo magicamente, na idéia de *mana*. Isso confere um caráter todo peculiar aos laços causais próprios da magia. Como o agente, a ação, o processo e o resultado não são concebidos como significativamente distintos, a relação de causa e efeito só pode ser descrita como um desencadeamento de potenciais mágicos (*mana*) que habitam e encantam o mundo de forma desigual. Não há, em sentido rigoroso, ação mágica, já que a *episteme* engendrada pela noção de *mana* não permite que o sujeito perceba a si mesmo e sua subjetividade como algo diferente dos “laços” criados pela realidade eivada de magia. Não havendo ação, não há, por conseguinte, nem o sentimento *negativo* de culpa, nem os *positivos* de responsabilidade ou convicção, sentimentos estes típicos de individualidades que podem se perceber, em alguma medida, como autônomas.⁵⁶ Ora, é a existência ubíqua e eficaz desse *mana* que impede os sujeitos, socializados sob o trabalho de estruturação categorial e ontológica dessa substância mágica, de vislumbrar a avaliação e a reflexividade moral como processos distintos das exigências e racionalizações adaptativas, fazendo com que “a *falha moral* seja conceitualmente interligada com a *falha física*, tal como o *mal* é confundido com o que é *danoso* e o que é *bom* com o que é *saudável* e *vantajoso*”.⁵⁷

⁵⁵ MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 143.

⁵⁶ É exatamente por isso que as noções de “ética da convicção” e “ética da responsabilidade” não se aplicam à cognição mágica. Pois, nos dois casos, se presume que a ação é avaliada por critérios que transcendem seu curso imediato ou as conseqüências utilitárias que desencadeia. Enquanto a “ética da convicção” implica no fato da ação ser avaliada com base em valores éticos perseguidos de forma inflexível, na “ética da responsabilidade” o sujeito é motivado a considerar, além dos valores, as conseqüências éticas decorrentes de sua ação. Nada disso é cognitivamente possível na magia. Ver SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism: Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press, 1981.

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984 (vol 1), p. 48.

Tal como Weber, Mauss também se interessa pelas “forças coletivas” que produzem a magia e a expressam através do *mana*. Para ambos, também, essas forças são constituídas na relação entre o “feiticeiro” e os leigos, onde demandas específicas destes últimos, demandas que – como já vimos – estão voltadas para “este mundo”, são dirigidas aos primeiros. Ao dirigir-se a interesses e a necessidades imediatos e “deste mundo”, a magia só pode estar ancorada nos estratos sociais cujos interesses e necessidades também não tenham sido descolados das condições que a natureza impõe a existência. Nesse caso ⁵⁸, afirma Mauss, é de se “esperar que as forças coletivas nela presentes não sejam demasiado complexas, nem demasiado complicado o método que o mágico utilizou para apoderar-se dela”. Parece não restar dúvidas de que a “simplicidade” a que se refere Mauss é, em grande parte, um resultado inevitável da própria *episteme* e cognição mágicas, em que, entre outras coisas, inexistem interesses especificamente religiosos tais como redenção de pecados e de condições adversas ou a consagração religiosa de estilos de vida que carecem de legitimação. Isso está relacionado a dois fatores cruciais. Em primeiro lugar, à própria ausência de um corpo especializado de sacerdotes, desinteressado em recompensas imediatas porque interessado na legitimação dos “bens de salvação” que deseja monopolizar. Diferentemente dos sacerdotes, os feiticeiros, magos ou “empresas de serviços de cura mágica” ⁵⁹ não são porta vozes de regras éticas cuja desobediência significa um pecado que, ao mesmo tempo em que interrompe ou impede o “estado de graça”, cria nos sujeitos a aspiração especificamente religiosa pela redenção da culpa. “As funções na magia”, observa Mauss, “não são especializadas. A vida mágica não está dividida em departamentos como a vida religiosa. Ela não produziu instituições autônomas como o sacrifício e o sacerdócio”.⁶⁰

O outro fator fundamental que interdita a efetiva manifestação de “interesses religiosos” é que os leigos e “clientes” da magia possuem um estilo de vida preso à satisfação de necessidades imediatas da vida. Esses leigos são, dessa forma, mobilizados muito mais facilmente “quando se passa aos pontos mais baixos da hierarquia social, fazendo-se presente sobretudo nas classes populares e, mais

⁵⁸ MAUSS, *Op. Cit.* 2003. p. 126.

⁵⁹ Cunhei esse termo por referência ao movimento neopentecostal, especialmente à Igreja Universal do Reino de Deus, e aos seus “serviços de cura espiritual”. O objetivo é ressaltar que os agentes da cura espiritual (mágica) não são mais feiticeiros ou qualquer outro tipo de associação fechada a uma pertença étnica, tribal etc., e sim uma “empresa” aberta a todos os interessados. Tratarei deste assunto com mais vagar no último capítulo deste trabalho.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 123-124.

particularmente, entre os camponeses.”⁶¹ As “forças coletivas” que historicamente deram e dão sustentação à magia são, portanto, constituídas num contexto “morfológico” muito particular ⁶², o qual se caracteriza precisamente pela ausência daquelas condições que o aparecimento das cidades e da “camadas cívicas” (os “estratos condutores” da religiosidade ética de salvação) consegue promover. Essa oposição morfológica, embora não determine a aparição de “eventos de significado” ⁶³ como a religião e a magia, atua como condições de possibilidade capazes de inibir ou estimular, em cada caso, a elaboração de concepções mágicas ou religiosas. Em situações históricas concretas, é a constituição ou não de um corpo sacerdotal especializado, portando “bens de salvação” que estejam em consonância com as aspirações, os interesses e os estilos de vida de certos estratos sociais, que vai decidir se as possibilidades abertas pelas condições morfológicas serão ou não aproveitadas no sentido da elaboração de religiões éticas.

A atualidade da sociologia das religiões de Weber é muito clara quando comparada as melhores intuições daqueles autores contemporâneos interessados no fenômeno religioso enquanto fonte de aprendizado moral e normativo. Thomas Luckmann e Kelly Besecke ⁶⁴, por exemplo, falam de religião como um cosmo sagrado de “significados transcendentais” em oposição às crenças que se fundam pura e simplesmente nas significações - imediatamente apreensíveis- “deste mundo”. Em sentido rigoroso, apenas esse cosmo sagrado pode ser considerado uma religião, pois os significados que ele disponibiliza e instaura na cultura são os únicos com os quais os indivíduos religiosamente socializados podem seguir uma conduta de vida e conceber um ordenamento social que se oponha, normativamente, ao que já existe. A vitalidade de uma concepção como esta reside no fato de ela nos permitir apreender conceitualmente as implicações normativas e políticas de sistemas de crenças com níveis variados de autonomia em relação ao “mundo profano”. Para uma análise

⁶¹ BOURDIEU, *Op. Cit.* 2003. p. 84.

⁶² Para Weber a vida rural é o contexto morfológico típico das crenças mágicas. Em sociedades modernas periféricas como a nossa é notório, contudo, que as periferias de grandes e médias cidades também são excelentes contextos de florescimento e difusão da magia.

⁶³ Para o filósofo Charles Taylor, os “eventos de significado” são aqueles que pressupõe um pano de fundo (de significados) que estabeleça suas condições de validade, algo próximo do que acima nos referimos como *episteme*. Diferentemente destes, os “eventos puros e simples” podem dispensar esse pano de fundo. Fenômenos morfológicos como a urbanização são, par Taylor, exemplos perfeitos desse segundo tipo de eventos. Ver TAYLOR, Charles. “Bens Irredutivelmente Sociais”. In: _____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000. p. 147-149.

⁶⁴ Cf. LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*. New York: Macmillan, 1967. e BESECKE, Kelly. “Seeing Invisible Religion: Religions as a Societal Conversation About Transcendent Meanings”. *Sociological Theory*. 23: 2, June 2005.

sociológica conseqüente não interessa, por qualquer que seja o motivo, negligenciar, por exemplo, que a socialização de uma pessoa em um “cosmo de significados transcendententes” é acompanhada de um aprendizado moral que não encontra paralelo num ambiente cultural ordenado por tabus mágicos que não empreendem tipo algum de avaliação ética sobre o mundo. Para Besecke, por exemplo, essa diferença é muito clara,

No nível mais elementar, (...) estão os significados que precisamos para as operações mais rudimentares; por exemplo, as categorias básicas que usamos para ordenar o mundo a nossa volta - para usar os exemplos de Luckmann, “árvores, rochas, cães, caminhar, correr, comer, verde, redondo, etc, etc.”. Um pouco mais acima, nos deparamos com níveis mais elevados de abstração: “milho não cresce onde cresce babosa; porco é um alimento inferior; primos de primeiro grau não devem se casar; quando convidado para um jantar leve flores para a dona da casa”. Continuando nossa jornada ascendente na hierarquia cultural, chegamos em “dormir cedo e acordar cedo mantém um homem saudável, rico e sábio; um verdadeiro soldado não recusa a dor; uma senhorita não fuma em público”, e em seguida alcançamos “ele viveu e morreu como um homem”, até chegarmos, próximos ao topo de nossa hierarquia de significados, em uma “ordem social justa”.⁶⁵

O quadro conceitual discutido e apresentado acima vai ser de fundamental importância para que a compreensão da religiogênese brasileira possa resultar em pressupostos históricos claros e explícitos – na inexistência de um estudo empírico que possa validar de forma mais convincente tal genealogia. O fato de ser um arcabouço teórico de clara inspiração weberiana é muito mais do que uma opção de quem propõe esse estudo: a interpretação histórico–sociológica sobre a formação religiosa brasileira aqui mobilizada se coloca como alternativa em relação a outras formulações que, embora também inspiradas nas teses weberianas, parecem carecer de precisão conceitual; e isto – como veremos a seguir – tem resultado em lacunas e equívocos que, só não são notados com espanto, por que a validade que os cientistas sociais brasileiros conferem a tais formulações costuma advir das “províncias do senso comum” e dos auto-enganos a respeito dos fundamentos católicos de nossa sociedade.

⁶⁵ *Op. Cit.*, 2005, p 183. (“At bottom, (...), are meanings we need to get along at a most fundamental level; for example, the simple categories we use to order the world around us -to use his (of Luckmann) “trees, rocks, dogs, walking, running, eating, green, round, etc, etc”. A little higher up, we find higher levels of abstraction: “maize does not grow where aloe grows; pork is inferior meat; there should be no marriage between first-degree cousins; if invited for dinner take flowers to the lady of the house”. Continuing our journey up the culture hierarchy, we pause at “early to bed and early to rise keeps a man healthy, wealthy and wise; a true warrior does not shrink for pain; and a lady does not smoke in public,” climb up to “he lived and died a man”, and arrive , near the top of our hierarchy of meanings, at a “just social order”. Tradução de R. T)

Os auto-enganos sobre o desenvolvimento religioso brasileiro e a magicização do Catolicismo

Os cientistas sociais brasileiros costumam aceitar, sem grandes dificuldades, a idéia de que, entre os vários desdobramentos da colonização portuguesa entre nós, houve o transplante e a formação de um *catolicismo* capaz de moldar a conduta de vida dos brasileiros, tal qual a “ética protestante” moldou a dos anglo-saxões. Essa idéia implica uma outra premissa que gostaria de avaliar no âmbito dos conceitos de religião de salvação e magia discutidos acima. A existência desse catolicismo, em escala sociologicamente relevante, pressupõe que constrangimentos ou estímulos de caráter ético e normativo teriam sido colocados frente a frente com as exigências comportamentais de um mercado capitalista em expansão, o qual, desde princípios do século XIX, logra paulatinamente instituir o domínio pessoal de sua forma peculiar de coordenar ações e, principalmente, de seus critérios opacos de classificação e desclassificação social, o que veremos no próximo capítulo. Com isso, somos levados a crer que boa parte do que o capitalismo e a modernidade têm de singular entre nós decorre do fato de que a cultura brasileira, similarmente a todas que se formaram a partir de *éticas religiosas* no sentido de Max Weber, se constitui paralelamente ao ocidente com uma “concepção de mundo dual, ou seja,(...)uma esfera moral e simbólica de fundo religioso autônoma em relação às esferas profanas, a qual logra se institucionalizar e perpassar todas as esferas da vida”.⁶⁶ Teria sido também com a ajuda desse catolicismo que, para autores como Raymundo Faoro, um Estado patrimonial todo-poderoso conseguiu, por mais de quatrocentos anos, impor sua própria lógica aos imperativos do mercado e do “capitalismo moderno” no sentido weberiano dessa expressão.

O grau de aceitação dessas premissas históricas é tão grande que a condenação ético-religiosa da exploração capitalista empreendida pela “teologia da libertação” nas décadas de 60 e 70 na América Latina e no Brasil costuma ser analisada como um desdobramento de uma rejeição católica do capitalismo aqui instaurada desde antes da própria constituição da “ordem competitiva”. Segundo Michael Löwy, “a ‘Igreja dos Pobres’ latino-americana é a herdeira da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo”.

⁶⁶ SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da Modernidade Periférica*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003. p. 96.

⁶⁷ O mais significativo, no entanto, é que essa tese do catolicismo brasileiro vai estar nos fundamentos de algumas das mais influentes “interpretações do Brasil”, como mostra o caso exemplar do “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda.

Toda sua argumentação sobre a constituição do “homem cordial”, enquanto um tipo de personalidade que se opõe à impessoalidade e às exigências universalistas do “europeísmo” e do capitalismo, postula, entre outras coisas, que a cultura brasileira, formada como uma continuidade de Portugal, dispunha de “uma ética religiosa diretamente oposta à ética protestante”.⁶⁸ O “culto à personalidade” de que fala Sérgio Buarque teria, nesse sentido, uma matriz fortemente religiosa, a qual, segundo sua leitura de Max Weber, estaria diretamente vinculada à cultura ibérica transplantada e, particularmente, à Companhia de Jesus que “impôs seu espírito ao mundo católico, desde o Concílio de Trento”.⁶⁹ Ora, aceitar essa tese significa, de acordo com a grade conceitual discutida acima, assumir duas outras como válidas. Primeiramente, que existiram as condições sociais necessárias para o transplante e a instauração de uma religiosidade de salvação, e, como decorrência disto, que estrangimentos normativos de natureza religiosa moldaram, do século XVI para cá, a conduta de vida e ação social dos brasileiros, tanto antes quanto, em alguma medida, também depois da introdução massiva das exigências do capitalismo e das demais instituições modernas que aqui chegaram.

Todos os argumentos até aqui defendidos pretendem, no seu conjunto, endossar uma tese histórica oposta à idéia de que se formou entre nós uma religiosidade ética de salvação de origem católica. O sociólogo Eurico dos Santos vem, neste sentido, afirmando que,

“a história da origem da cultura brasileira não permite que se observe, em escala sociologicamente relevante, a existência dos processos socioculturais que configuram a instalação de uma base cultural dualista. Muito pelo contrário, a observação de nossa história religiosa, em especial ao longo dos seus primeiros trezentos anos, demonstra reiteradas e variadas vias pelas quais aqueles elementos mais abstratos da cultura, que fundam a possibilidade da elaboração de regras mais concretas, vão formando a imagem de um mundo monista-mágico.”⁷⁰

⁶⁷ LÖWY, Op. Cit. 1998. p. 99.

⁶⁸ MACHADO, Brasil Pinheiro. “Raízes do Brasil: uma releitura”. In: *Estudos Brasileiros*. nº 02, 1976. p. 179.

⁶⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: livraria José Olympio Editora, 1936. p. 11.

⁷⁰ SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “Política e Magia (na cultura brasileira) e no Distrito Federal” In: SOUZA, Jessé. et alii(org). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000, p. 96.

Eurico certamente não foi o primeiro a perceber que a vida religiosa que veio se formando no período colonial apresentava traços bastante díspares daqueles que, num registro mais rigoroso, associamos à religião. Nas próprias ambigüidades que apresenta em decorrência do trato frouxo e impreciso de elementos da sociologia de Max Weber, Sérgio Buarque acaba percebendo que nossa vida religiosa apresenta características muito diferentes daquelas que o próprio sociólogo alemão usou para definir a religião. Segundo ele, “nosso culto [era] sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, “democrático”, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tyrannia sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso”.⁷¹ Descrições como esta não são raras em seus escritos, e também podem ser encontradas abundantemente na obra de outros intérpretes.

O que dificilmente encontramos nessas descrições são encadeamento conceituais capazes de considerar os traços enumerados de acordo com o que eles representam em termos de uma caracterização e de uma definição da religiosidade desenvolvida paralelamente à formação da sociedade brasileira. Deste modo, não se pode chegar a uma genealogia do nosso desenvolvimento religioso que nos forneça elementos para avaliar a própria relação da dimensão religiosa com os demais aspectos presentes na constituição histórica da sociedade brasileira, o que, como é de se esperar, também nos impede de perceber de que forma essa dimensão configurou e definiu a singularidade de nosso próprio processo de modernização. No trecho abaixo, não é difícil observar os limites que tal imprecisão conceitual impõe à análise sociológica. Ao descrever as crenças religiosas dos *monçoneiros* que adentravam ao Oeste colonial pelo planalto paulista, Sérgio Buarque afirma que,

“o medo inspirado pelas cachoeiras, pelos índios bravios, pelo “minhocão” – essa entidade monstruosa que parece resumir em si todas as forças hostis da natureza – *poderia ajudar a corrigir um pouco o pobre naturalismo daqueles aventureiros*, se o recurso aos poderes sobrenaturais não fosse entendido, neste caso, *menos como um meio de salvação das almas do que de conservação e sustento dos corpos*.”⁷²

Ora, a descrição de Sérgio Buarque, ao mesmo tempo em que avista o caráter específico das divindades dos “aventureiros”, não percebe que aí já está um elemento decisivo na definição do potencial dessa religiosidade em racionalizar a conduta de

⁷¹ HOLANDA, *Op. Cit.*, 1936, p. 107-108.

⁷² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1945. p. 121. (os itálicos são meus).

vida em torno de um desejo de salvação. O panteão de “deuses” e “demônios” que o autor nos apresenta ou são entidades da própria natureza que inspiram *tabus* e *estereótipos rituais* (as “cachoeiras” e o “minhocão”), ou são seres, dotados de atributos extraordinários, que habitam o mesmo plano de quem neles acredita e com os quais dividem o mesmo conjunto de investidas, interesses e vontades (os “índios bravios”). Em suma, a descrição que Sérgio Buarque, como historiador, nos traz é a de uma religiosidade mágica em que, como vimos acima, não há mesmo nenhum abismo que separe os homens da divindade, o que impossibilita a constituição de interesses especificamente religiosos com positividade própria para “corrigir o pobre naturalismo daqueles aventureiros”. O que o autor deixa escapar de mais importante é o fato de que *uma religiosidade com essas características já é suficiente para impedir que a “salvação das almas” se afirme como componente cultural dotado de desejabilidade e, portanto, de eficácia própria capaz de moldar a conduta e a ação social de forma sociologicamente relevante.*

A questão não é que, *nesse caso*, o recurso a poderes mágico-sobrenaturais não levou a uma modelação sistemática da conduta de vida. Não se trata aqui de uma possibilidade que a contingência histórica fez que vingasse em relação a outros desdobramentos que a religiosidade brasileira permitia de modo equivalente. A questão, bem outra, é que esse tipo de crença é, por excelência, castrador dos complexos motivacionais e normativos que devem ser disponibilizados na cultura e nas relações intersubjetivas de socialização para que os sujeitos se orientem por critérios outros além daqueles inscritos na tendência “pré-religiosa” de adaptação às condições dadas, entre outros motivos, por que a possibilidade de conformar a realidade segundo outros desígnios que transcendem ao que é concretamente acessível é cognitivamente interdita na apreensão mágica do mundo. Algo diferente disso – como sugere Sérgio Buarque ao dizer que o panteão de entidades mágicas poderia servir a salvação das almas – só é concebível se, em algum momento de nossa história colonial, encontrássemos elementos que nos permitissem falar da instauração de uma religiosidade com força institucional para combater a magia e impor à conduta social a consideração de bens que não estão nesse mundo e que não podem ser alcançados de forma imediata e parcial, ou exigisse a observância de uma vontade providente emanada de um Deus justo e bondoso.

De volta ao argumento de Eurico dos Santos, encontramos elementos que nos autorizam a descrever, na verdade, a inexistência de uma religiosidade ética de salvação

na história colonial brasileira. Segundo ele, a formação do catolicismo no Brasil precisa ser entendida no contexto dos interesses coloniais do português, aos quais os próprios interesses religiosos de evangelização do clero católico haveriam de contrariar ou absorver. Esse ponto é decisivo em todo seu raciocínio: só se pode falar numa transferência da religião católica para a colônia apontando como seus interesses propriamente religiosos resistiram aos interesses mais imediatos do colonizador português, o que, por seu turno, não pode ser feito sem que se observe a atuação das “forças coletivas” capazes ou de sustentar ou de frustrar a implantação do catolicismo ético e salvífico.

Nesse sentido, ao descrever a imposição dos interesses do *colonizador luso* sobre os do *colonizador católico*, Eurico pretende, na verdade, nos mostrar como a “religiosidade brasileira “católica” típica, eivada de magia, foi deliberadamente construída pela própria Igreja, quando guiada pelas mãos laicas do Estado comerciante português no governo dessa instituição histórica que é o Padroado de Cristo, tão desconhecida dos brasileiros quanto decisiva para o Brasil”.⁷³ A “amenização” ou, como prefere o autor, a “magicização” do catolicismo, encabeçada pelo Padroado, não foi um fenômeno residual e benigno, normalmente descrito com candura e ingenuidade, mas antes representou a anulação dos efeitos motivacionais de caráter ético implicados na doutrina católica no início da colonização.

No decorrer do século XV, na medida em que ampliou suas conquistas no litoral atlântico da África, Portugal foi paulatinamente recebendo de Roma, em troca da “ampliação da Cristandade”, atribuições e prerrogativas sobre assuntos eclesiásticos, principalmente a possibilidade de controlar o clero e o corpo de sacerdotes que seriam levados para as colônias. No início do século XVI, quando se inicia a colonização do Brasil, os acordos entre e Roma e Lisboa já formavam aquilo que a historiografia chama de “Padroado”. A essa altura, o Rei de Portugal já dispunha, com o auxílio das *Ordens de Lisboa* e da *Mesa de Consciência*, de poderes que o tornavam virtualmente o Papa: ele era o responsável não só pela manutenção física e material dos sacerdotes, como

⁷³ SANTOS, *Op. Cit.* 2005. p. 2. É interessante observar que a própria Igreja Católica é protagonista da magicização de sua teologia prática. Quando a conquista de fiéis no “novo mundo” torna-se mais importante do que a “conquista do mundo para Deus”, no sentido salvífico que essa expressão possui para os Jesuítas por exemplo, a qualidade da evangelização cede lugar a outros interesses, como as vezes o de simplesmente marcar território. O Padroado é um grande exemplo disso. A Igreja deixou que o Estado comercial português cuidasse da evangelização (dos sacerdotes, do conteúdo prático-teológico etc.) desde que lá estivesse representada a presença de Roma. A ênfase conservadora do atual Papa Bento XVI na qualidade dos fiéis e na fidelidade aos preceitos doutrinários pode ser pensada como um exemplo contrário.

também interferia diretamente na administração eclesiástica e na própria interpretação e aplicação da doutrina cristã. Como afirma Eurico, “é pouco provável que consigamos exagerar a importância de tal “central de planejamento” na constituição da cultura religiosa brasileira”.⁷⁴

No momento em que os interesses coloniais de Portugal exigiam a escravização de negros e, em menor grau, também dos nativos, encontramos o contexto decisivo no qual a instituição do Padroado demonstrou toda sua força no sentido de impedir a instauração efetiva da doutrina ética cristã e de interesses religiosos, num empreendimento que fora decisivo em favor dos interesses mais imediatos e urgentes do colonizador português. Desde o início do século XVI, a instituição Igreja Católica já reprovava doutrinariamente a escravidão.⁷⁵ E, embora não possamos avaliar os desdobramentos de um possível embate entre esse interesse religioso da Igreja e os propósitos escravistas de Portugal, a própria empresa colonial não se dispôs a correr o risco de permitir que gerações futuras de colonizadores fossem socializadas numa doutrina que condenava uma prática tão decisiva para a colonização como a escravidão. Aqui, a questão central é que a possibilidade dessa condenação ser difundida pelos sacerdotes, com chances de levar à constituição de interesses religiosos sempre ameaçadores aos interesses da empresa colonial, podia e foi combatida desde o começo.

O que assegurou a eficácia do esvaziamento dos conteúdos éticos e normativos da ação evangelizadora católica foi que ele atingiu no cerne a composição das “forças coletivas” capazes de sustentar uma religião. Em primeiro lugar, as diretrizes administrativas do Padroado tinham sempre a característica de impedir que, junto com a doutrina ou “teologia pastoral” católica, viesse para cá um *corpo de sacerdotes* movidos por interesses especificamente religiosos. Preferencialmente, foram enviados sacerdotes do interior rural português, ignorantes do ponto de vista religioso; e num segundo momento clérigos nascidos na própria colônia, já socializados com o processo em curso de magicização do catolicismo, e ordenados com os critérios mais “elásticos” possíveis.

O historiador da colonização ibérica C.R. Boxer relata, por exemplo, que os reis de Portugal costumavam exigir que os Bispos de seu reino enviassem para o Brasil “o

⁷⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁷⁵ Ver *Bula Ventas Ipsa* de 2/2/1537, do Papa Paulo III, onde se lê “determinamos e declaramos que os índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé cristã, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e não devem ser reduzidos à servidão”.

clero desnecessário e indisciplinado, ou até mesmo criminosamente condenado.”⁷⁶ Na colônia, por seu turno, a própria escassez de seminários e, conseqüentemente, de clero secular, não deixava outra saída senão a de fazer ordenações sacerdotais com critérios mais frouxos e “inclusivos”.⁷⁷ Em contraste com o clero das ordens religiosas⁷⁸, cujas condições materiais e de formação eram sempre muito melhores, o clero secular enviado, mantido ou formado por Portugal era, em resumo, *escasso, pouco ilustrado e de origem muito pobre*.⁷⁹ Sendo assim, no curso de três séculos de colonização, “não há dúvidas de que as necessidades de implantação da Igreja levaram a uma espécie de abertura que acabou instituindo *um clero de segunda categoria*, o clero secular para as paróquias”.⁸⁰

E foi esse clero secular, espalhado por todas as regiões da colônia, que viabilizou a integração das crenças mágicas locais em num panteão controlado diretamente pelo colonizador, cujo pólo magicamente derrotado era, claro, os próprios nativos e africanos.⁸¹ O sucesso de tal empreitada apenas dependeu de, paulatinamente, ir-se impondo aos “magicamente” vencidos⁸² a sensação de que se tratava de um destino inexorável, sensação que não pode ser outra num contexto onde os eventos são determinados por “qualidades” e substâncias (o *mana*) eticamente indiferentes, apenas habitadas por capacidades e incapacidades que se apossam de destinos individuais e coletivos sem nenhum apelo ou instauração normativa densa. A derrota mágica é justa *a priori*. Trata-se de um idioma do poder que não deixa espaço para fissuras éticas.⁸³

⁷⁶ BOXER, C.R. *The Golden Age of Brazil (1695-1750)*. Berkeley: Berkeley University Press, 1964, p. 131.

⁷⁷ Cf. AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. in: CEHILA. *História da Igreja no Brasil*. (tomo II). Petrópolis: Vozes, 1977, p. 189.

⁷⁸ BOXER, C.R. *A Igreja e a expansão ibérica. (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 91.

⁷⁹ PIERUCCI, Antônio Flávio. “A origem sócio-cultural do clero católico”. in: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 116.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁸¹ SANTOS, *Op. Cit.*, 2006, p. 277-278.

⁸² É interessante notar, por exemplo, que Michel Foucault, insistindo na idéia de que os efeitos produzidos pelo poder atuam em prol de sua própria eficácia, percebe o componente de “brilho” (uma força tangível que deslumbra) envolvido na ritualização mágica dos mecanismos de domínio. Cf. FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (aulas 1, 2 e 3).

⁸³ Uma abordagem similar a que estou propondo neste trabalho foi desenvolvida por Gilson Ciarallo, no Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Ele empreende uma análise instigante sobre o processo de “racionalização comunicativa” no Brasil, conjugando elementos da TAC (Teoria da Ação Comunicativa) de Jürgen Habermas com o significado cultural da sobrevivência da matriz escravocrata em nossas relações sociais. Tal como proponho interpretar a questão dos limites do “aprendizado moral” no Brasil com base em nossa religio-gênese predominantemente mágica, Ciarallo procura entender os obstáculos à instauração da razão comunicativa, como forma emancipada de coordenação da ação, a partir da ubíqua herança escravocrata que, deste a sua constituição no período colonial, se encarregou de assegurar a hegemonia do “meio regulador” sistêmico e reificante do poder as

Os fatores contrários à instauração de contextos de socialização religiosa dotados de elementos éticos e normativos já seriam suficientes para que, ao longo dos séculos, fosse inibida a formação de interesses religiosos e “éticas da convicção” capazes de fomentar a constituição de individualidades dispostas, em alguma medida, a orientar suas ações e condutas de acordo com constrangimentos éticos ou mesmo por concepções que projetam um ordenamento novo e melhor para um mundo que é eticamente inferiorizado. Os que já nasceram e cresceram dentro desse ambiente cultural moldado pelo catolicismo magicizado não encontrariam nenhum estímulo para romper com a cognição mágica. A noção de “plasticidade” do colonizador português, de que nos fala, por exemplo, Gilberto Freyre parece estar descrevendo exatamente sujeitos que tem a capacidade de alterar a própria personalidade de modo radical, por exemplo, no encontro com outros povos, raças e culturas, sem alterar em nada a sua “essência básica”, que é justamente mudar tudo e permanecer sempre a mesma coisa. Ora, essa “plasticidade” nada mais é do que a adaptabilidade mágica, aberta a todo tipo de manipulação (do próprio sujeito, das coisas e dos demais), que nasce de um padrão de socialização em que a “integridade” do sujeito não tem a seu favor nenhum critério ético não instrumentalizável.

A ação do Padroado não foi isolada, pois sua própria função era assegurar o esvaziamento dos conteúdos éticos do catolicismo em prol dos interesses do

expensas de qualquer consenso lingüístico normativo. A escala gradativa de distribuição de poder, na qual os extremos correspondiam ao escravo – negro – pagão, de um lado, e ao senhor – branco – cristão, do outro, “colonizou” – no sentido habermasiano do termo – todas as instâncias possíveis de integração social através de um consenso normativo lingüisticamente mediado. Em um certo sentido, nossa “colonização do mundo da vida” pode ser verificada desde o momento em que o *medium* poder aborta o desenvolvimento de um horizonte normativo religiosamente estimulado ao casar-se, de modo duradouro, com a instauração de uma cognição mágica. No nosso caso, não é o dinheiro, enquanto “meio regulativo” especificamente moderno, que impõe sua racionalidade sistêmica a um “mundo vivido” já constituído; mas sim o poder, enquanto meio regulativo típico das relações escravocratas que se espriam pelo tecido social como um todo, que compromete, na raiz, a própria constituição de uma instância normativa lingüisticamente mediada capaz de constranger a entronização da “razão instrumental” ou “estratégica” enquanto uma lógica passível de coordenar as relações sociais. Segundo o Ciarallo, “A escravidão é imposta, prescindindo de qualquer consenso lingüístico. Ademais, sua imposição contribuiu no sentido de bloquear os processos de intercompreensão, uma vez que sua legitimação, construída nas bases da justificação teológica – a partir de uma semântica característica da cosmovisão mítico –mágica -, não era passível de revisão ou crítica.(...) tal crítica ou revisão era praticamente impossível, sobretudo porque aquela justificação teológica decorria de uma imagem de mundo –a judaico cristã – que sequer era compreensível aos escravizados, já que era proveniente de uma categoria de desenvolvimento cognitivo bastante distinta. Nas relações pautadas pela escravidão, o poder e a dominação que o senhor exerce não requerem e tampouco constroem suas bases no consenso lingüístico, o que nos permite vislumbrar a coordenação da ação pelo *medium* poder com menos limitações”. CIARALLO, Gilson. “A Sobrevivência da Matriz Escravocrata e a Modernização Seletiva no Brasil”. *Sociedade e Cultura*. Goiânia. V. 7, n 2, jul/dez. 2004, p. 132.

colonizador. E à medida que esses interesses caminhavam ao sabor de quem, aqui mesmo da colônia, estava controlando as atividades coloniais, as próprias diretrizes que o Padroado impunha ao clero deveriam, em última instância, conformar-se à própria realidade do colonizador “nativo”. Não podemos, por exemplo, negligenciar o papel exercido pelo poder patriarcal na construção e na consolidação do catolicismo mágico brasileiro. Para Gilberto Freyre, o patriarcalismo foi o componente chave de toda a realidade colonial brasileira.

A família patriarcal poligâmica formaria, junto com a escravidão predominantemente sexual, uma espécie de “instituição total” na qual a realização sempre imediata de emoções e desejos primários como o próprio sexo e a agressividade são a regra. Esse tipo de relação, chamada por Freyre de “sodomasoquismo”, representa a negação radical da possibilidade do outro se representar por conta própria. Ele só é reconhecido como apêndice do senhor e todas as suas possibilidades de ascensão dependem do poder pessoal e sempre imprevisível deste último. Isso só confirma a inexistência, pelo menos em escala sociologicamente relevante, de qualquer esfera ético-religiosa com positividade própria para fornecer outros parâmetros de classificação social além do poder pessoal do senhor de terras e escravos.

A manutenção das relações travadas no contexto do patriarcalismo, ainda que esse fenômeno tão tenha sido tão geral e homogêneo como pensava Freyre, dava, sem dúvida, parte do ritmo e do contorno no processo de magicização do catolicismo. Em termos mais concretos, isso significou uma efetiva subordinação de grande parte do clero (escasso, pouco ilustrado e pobre) aos desígnios do senhor de terras, cujo poder certamente estava, em muitos casos, acima das próprias determinações de Lisboa e do Padroado que de lá era comandado. Estando ela subordinada ao poder patriarcal ou ao Padroado de Cristo, o fato é que a ação da Igreja teve que se moldar aos interesses coloniais utilitários, pois, mesmo que diversos, esses interesses não poderiam ser plenamente realizados sem que os complexos motivacionais implicados na doutrina católica fossem eficazmente inibidos.

Uma “contraprova” histórica de tudo isso pode ser imaginada a partir da relação dos Jesuítas com a empresa colonial. Os primeiros Jesuítas que vieram para cá, livres das interferências do Padroado, traziam consigo a intenção explícita de fundar uma sociedade nova e ideal com base nas exigências éticas de liberdade, universalismo e responsabilidade cristãs. As atribuições que a Companhia de Jesus recebera do Concílio de Trento tornou-a um instrumento – ao que tudo indica sem precedentes em toda

história do catolicismo – de missão evangelizadora com o fito de, não só difundir a fé cristã de selo romano, mas sobretudo de agir e transformar o mundo de acordo com os imperativos éticos que, como vimos, o cristianismo inegavelmente disponibilizou no horizonte normativo do Ocidente. Até então, não houve na Igreja Católica ordem ou missão religiosa com traços tão similares à ação militante puritana na América do Norte.

⁸⁴ A crença de que a ação evangelizadora poderia ser estendida a todos era o argumento moral metafísico para se rejeitar a escravização de povos, cuja inferioridade congênita e incorrigível só poderia mesmo ser legitimada por um catolicismo esvaziado de conteúdos éticos e doutrinariamente suscetível e subordinado ao agente colonizador.

Como a Companhia de Jesus, tal qual outras ordens religiosas, não estava subordinada ao regime do Padroado, e seu discurso antiescravista ameaçava abarcar também os africanos, Portugal acabou, após mais de dois séculos de conflitos e inconveniências, por expulsá-los em 1759 através do Marquês de Pombal. Aqui, estamos falando da maior possibilidade, já existente em todo o período colonial, de que o catolicismo – não aquele subordinado ao Padroado de Cristo – fosse instaurado com relativa autonomia para defender seus interesses religiosos frente aos do colonizador. Sendo assim, podemos afirmar que a redução da influência Jesuíta representou a derrota dos grupos sociais cujos interesses e estilos de vida deveriam necessariamente se fazer presentes e atuantes para que a tese do transplante de idéias religiosas de um contexto sócio-histórico para outro tenha fundamento sociológico. Aquelas influências do Concílio de Trento e da Contra-Reforma, descritas por Sérgio Buarque, só chegaram à colônia com os Jesuítas e, graças ao sucesso do Padroado, não produziram nenhum efeito sociologicamente relevante que não pudesse ser neutralizado a tempo pelo colonizador.

Se com o tempo os próprios Jesuítas também buscaram conciliar seus interesses com os do colonizador, não é por que ambos compartilhavam os mesmos propósitos desde o início.⁸⁵ Tivesse isso algum fundamento, que sentido faria para Portugal

⁸⁴ O interesse primordial dos Jesuítas em formar sacerdotes na colônia também aponta nessa direção. Segundo o historiador Serafim Leite, desde a década de 1550-60, surgiram os primeiros embriões de seminários dirigidos pela Companhia de Jesus: as chamadas Confrarias dos Meninos de Jesus, destinadas à formação de um clero paroquial para a cura das almas. Cf. LEITE, Serafim, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, 1938, v.3, p. 448.

⁸⁵ Francisco Weffort, por exemplo, não percebe a diferença entre os interesses coloniais dos Jesuítas e os do colonizador português. No trecho a seguir fica claro, mais uma vez, como o “esquecimento” sociológico da importância do Padroado em mitigar as determinações éticas enfatizadas no Concílio de Trento (1546) induz ao equívoco de ver nos Jesuítas, ou um aliado antigo da empresa colonial portuguesa, ou uma força capaz de impor a tal empreitada os desígnios da Contra-Reforma. “Já passado o breve clarão humanista português e espanhol, permanecia a mesma mistura de misticismo e espírito aventureiro

continuar administrando e financiando o assentamento de clérigos se boa parte das despesas poderiam ser evitadas aceitando a participação Jesuíta no processo de evangelização? Não se trata aqui de lamento de mau-gosto pela colonização Jesuíta que não ocorreu. Mas sim de buscar analisar de forma mais precisa como a colonização que ocorreu implicou a interdição dos complexos motivacionais, das “idéias-força”, que exigiam que a empreitada colonizadora fosse legitimada pelo ideal de “conquistar o mundo para Deus”.

A reconstrução dos fundamentos religiosos de nossa formação, como “sociedade tradicional”, teve o propósito de lançar alguma luz no entendimento das noções e categorias normativas que os indivíduos tinham a sua disposição, em maior ou menor grau, para lidar com as exigências comportamentais feitas pelo capitalismo e pela modernização ou, além disso, para eventualmente nutrir moral e cognitivamente a possibilidade de impor ao próprio capitalismo demandas eticamente invioláveis. Em países onde essas possibilidades foram nutridas, já nas primeiras décadas do século XX percebia-se a importância dos consensos morais religiosamente motivados na mobilização de forças sociais empenhadas na mudança social e na realização de princípios de justiça. Esse não é um traço difícil de se notar na história dos dois últimos séculos em países como EUA, França, Suécia, Dinamarca e Noruega.⁸⁶

No alvorecer do século XIX, quando as discussões sobre o fim da escravidão ganhavam força no Brasil, podemos observar, por exemplo, em comparação com os Estados Unidos, como a ausência de uma esfera religiosa relativamente autônoma impediu que se formasse uma rejeição daquela forma de vida, como um “pecado ético” pelo qual, a longo prazo, a sociedade sentia-se impelida a buscar sua redenção. Os abolicionistas americanos, “respondendo a esse chamado para a redenção do país, orientavam suas vidas não só para a defesa de valores religiosos, que coincidentemente eram os valores mais caros ao ideário nacional, mas também para que a nação americana como um todo alcançasse a graça de Deus”.⁸⁷ Já quando se “tenta especificar

medieval, de pragmatismo e de centralização de poder, embora na submissão às regras do Concílio de Trento, impulsionados, no caso do Brasil e de Portugal, pela influência dos Jesuítas, duradoura de séculos” Cf. WEFFORT, Francisco C. “As escritas de Deus e as Profanas: notas para uma história das idéias no Brasil”. *RBCS*. Vol. 20, nº 57. Fev.2005. p. 10.

⁸⁶ Cf. PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: Uma Comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003; WEBER, Eugen. *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, California: Stanford University Press, 1976; STRATH, Bo. “Nordic Modernity: Origins, Trajectories and Prospects”. *Thesis Eleven*. Number 77, may 2004, p. 5-23; OSTERGARD, Uffe. “The Danish Path to Modernity”. *Thesis Eleven*. . N. 77, 2004. p. 25-43.

⁸⁷ PAIVA, *Op. Cit.* 2003, p. 79.

os valores religiosos que pudessem ser orientadores para uma ação social no processo abolicionista brasileiro, é preciso fazer uma ‘sociologia da falta’”.⁸⁸

Mas se todas essas considerações sobre a formação sócio-histórica da religiosidade brasileira fazem, hoje, algum sentido é por que essa “sociologia da falta”, da falta de valores nascidos de exigências ético-religiosas, pode ajudar a compreender uma série de questões contemporâneas a ela relacionadas. A própria singularidade de nossa modernização e de nossa desigualdade tem muito a ver com ela.

Por ora cabe apenas ressaltar uma implicação de tudo que até aqui argumentamos sobre a formação religiosa brasileira: a religiosidade que se apresentou para receber os impulsos modernizantes de instituições fundamentais – *que, a partir do século XIX, vão produzir hierarquias e formas sociais de dominação legitimadas pela “adoção” intransparente, opaca e silenciosa de uma hierarquia valorativa trazida de fora para dentro no âmago das exigências comportamentais feitas por essas instituições (como veremos em seguida no capítulo 2)*– não reunia fundamentos normativos e motivacionais capazes de “esquematizar”, e moldar segundo seus próprios imperativos, o que era recebido enquanto critérios invisíveis e inarticulados de atribuição de valor e reconhecimento social. A história, bem outra, foi a de uma religiosidade que, em relação a esses critérios de distinção social institucionalmente ancorados, só podia fomentar uma reação adaptativa, impotente para estimular restrições éticas e normativas para rivalizar, positivamente, com as exigências instrumentais – embora não valorativamente neutras – da expansão daquilo que se geriu enquanto o racionalismo especificamente ocidental.

Quando levarmos a sério essa combinação particular entre a entrada de um racionalismo cultural específico, reificado e naturalizado em práticas institucionais, e um “racionalismo interno” de caráter prático, adaptativo e magicamente concebido, veremos toda a implausibilidade da tese segundo a qual a atualização histórica do “personalismo” (e do patrimonialismo) ibérico é o grande dilema da cultura política brasileira; e que, em lugar desse conceito essencialista de cultura ibérica transplantada, devemos buscar no próprio vigor da racionalidade instrumental, enquanto patologia genuinamente moderna, o ponto de partida para compreender nossos dilemas políticos e sociais contemporâneos.

⁸⁸ *Ibidem*, p 85.

Capítulo 2

A modernização seletiva no Brasil

Se havia uma questão central nos trabalhos de clássicos de nosso pensamento social, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raimundo Faoro, Florestan Fernandes (entre outros), eu diria que ela esteve relacionada à singularidade da modernidade brasileira, ou da relação do Brasil com a modernidade. Embora o termo “modernidade” estivesse, quase sempre, ausente no vocabulário de cada um desses autores, todos eles estiveram preocupados em analisar os dilemas envolvidos ou na construção da sociedade nacional, no contexto de um Estado que se pretendia republicano e democrático, ou no desenvolvimento de uma “ordem competitiva” que fosse capaz de integrar a massa da população, especialmente daqueles com o pior ponto de partida.⁸⁹ Os dilemas relacionados às duas instituições fundamentais do mundo moderno, tal como no contexto Europeu e norte-americano que inspiraram as reflexões de clássicos como Marx, Durkheim, Weber e Tocqueville, impõem-se, também aqui, como tema candente de nossos primeiros “intérpretes”.

Esses nossos intérpretes estabelecem, cada um a seu modo e estilo, os “consensos” teóricos e conceituais que iriam balizar todo e qualquer debate ulterior sobre nossa realidade; consensos que, além disso, lançaram o chão de idéias sobre as quais uma compreensão comum a respeito de nossos dilemas e mazelas também iria se sedimentar.⁹⁰ Consciente desse fato, apenas uma ciência que se disponha a ignorar os consensos sobre os quais ela mesma se apóia pode minimizar ou desconsiderar o valor de uma constante revisão das interpretações e conceitos usados pelos nossos “clássicos” a fim de compreender os dilemas de nossa modernização.

Isso quer dizer que, quanto mais nossa ciência social torna-se “modesta”, “bem comportada” e sem pretensões interpretativas de largo alcance, mais ela contribui para a reprodução acrítica de um conjunto de “teses” que já estabeleceram os encadeamentos conceituais para explicar nossas singularidades e dilemas. Estou de pleno acordo com

⁸⁹ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978, v. 1, p. 9.

⁹⁰ Cf. LAHUERTA, Milton. “Violência, incivilidade e desagregação social: desafios para uma democracia estável em contextos de modernidade periférica”. Trabalho apresentado no 30º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, outubro de 2006.

Jessé Souza de que, entre nós, a despeito das inovações teóricas trazidas pelas novas gerações de cientistas sociais, vige um “paradigma dominante” (no sentido mesmo do físico Thomas Kuhn) de “interpretação do Brasil” que retira sua plausibilidade de um “casamento secreto”⁹¹ mantido com o senso comum. Esse casamento nada mais é do que a cumplicidade silenciosa que se mantém com esse “paradigma dominante”, ao isentá-lo de uma reconstrução teórica, crítica e sistemática, a partir das articulações conceituais de que a teoria social nos permite lançar mão para interpretar nossa realidade.

As noções chave desse paradigma são aquelas que nos vinculam, enquanto sociedade específica, a uma “herança ibérica” que teria sido capaz de formatar com imperatividade própria todos os influxos modernizantes representados por instituições como mercado competitivo e Estado racional centralizado. No seu primeiro grande esforço de reconstrução crítica desse paradigma,⁹² Jessé Souza identificou em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raimundo Faoro e Roberto DaMatta os principais expoentes dessa interpretação dominante sobre a especificidade cultural e social do Brasil. Desde então, a intenção de Souza foi de tematizar – apontando as fragilidades e lacunas – os pressupostos teóricos envolvidos na construção dessa interpretação paradigmática que, embora se dê de modo particular em cada um de seus expoentes, possui um núcleo comum de noções e pré-noções que estão necessariamente encadeadas.

Certamente uma dessas noções é a de catolicismo, ou seja, de que nossa especificidade cultural vem de uma matriz ético-religiosa trazida de navio pelos colonizadores. Essa noção, tanto quanto as de “personalismo” e “patrimonialismo”, nos remete a um eixo civilizacional específico, meio ibérico, meio mediterrâneo, que teria sido capaz de se afirmar, aqui no Brasil, enquanto uma sociedade com valores próprios, diversos e concorrentes do núcleo valorativo do Ocidente propriamente europeu e norte-americano.

No capítulo anterior tentei reconstruir a gênese da religiosidade brasileira com a intenção de mostrar a implausibilidade sociológica da tese referente à “ética católica” transplantada. Para isso, foi crucial o ponto de partida de uma “teoria da ação” –

⁹¹ SOUZA, Jessé. “O casamento secreto entre identidade nacional e “teoria emocional da ação” ou por que é tão difícil o debate aberto e crítico entre nós”, in: SOUZA, Jessé. (org). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 97-116.

⁹² SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva. uma reinterpretção do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UNB, 2000.

inspirada em Weber, mas que pretendi colocar além dele – que pusesse em questão os processos institucionalizados de socialização por meios dos quais as idéias podem se converter em práticas rotineiras e cotidianas. Foi isso que tentei fazer, por exemplo, ao enfatizar que a instauração de uma ética religiosa salvífica, tarefa que o catolicismo diz ter realizado, não poderia se dar sem que fosse constituído um *clero secular*, portador de interesses especificamente religiosos, disposto a “conquistar o mundo para Deus”. E, em lugar desses interesses religiosos, o que vem à tona quando perguntamos pela natureza dos processos de socialização católica na colônia, é a predominância decisiva de um “racionalismo adaptativo” motivando a ação, que, com isso, se torna profundamente inclinada a perceber como “justas” e “legítimas” todas aquelas relações que consigam se impor e forjar uma presença tangível e reluzente.

Na verdade, também são elementos em prol de uma teoria da ação que Jessé Souza tenta mobilizar em sua proposta de reconstruir criticamente (ou seja, desconstruir) os pressupostos da interpretação dominante sobre o Brasil.⁹³ Embora uma nova geração de sociólogos tenha se lançado na tarefa de revisitar a questão da “modernidade no Brasil”,⁹⁴ eu desconheço qualquer outra proposta de reconstruir o processo de modernização entre nós, a partir de uma teoria social que explicita pressupostos sobre a natureza da ação e de sua coordenação coletiva, que não seja a de Jessé Souza.

Esse ponto me parece decisivo, e por duas razões. Primeiro por que toda teoria que pretende explicar a vida social não pode estar isenta de dois pressupostos básicos e interligados: em relação à natureza da ação e em relação à natureza da ordem social (a coordenação legitimada e consentida das ações)⁹⁵. E, em segundo lugar, por que a própria interpretação dominante sobre o Brasil está assentada em pressupostos desse tipo, mesmo que não os explicita e tematize. No caso dessa interpretação, o que não é tematizado são os processos efetivos e institucionalizados de socialização pelos quais a “herança ibérica” teria sido capaz de se reproduzir, tanto em seu transporte para a colônia, quanto na sociedade que se complexifica já desde o século XIX com a configuração inegável de instituições fundamentais do ocidente moderno como mercado competitivo e Estado racional burocratizado.

⁹³ SOUZA, 2006, *Op. Cit.*, p. 12.

⁹⁴ Cf. TAVOLARO, Sérgio B. F. “Existe uma Modernidade Brasileira?: Reflexões em Torno de um dilema sociológico brasileiro. 28º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, outubro de 2004. (paper)

⁹⁵ JOAS, Hans. “Interacionismo Simbólico”, in: GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p

Essa lacuna fundamental pode ser percebida, segundo Jessé Souza, quando se levanta uma questão substantiva a respeito de nossa singularidade social: quais são os mecanismos que reproduzem nossa abissal desigualdade? Como eles se fazem presentes na coordenação da ação social entre nós de modo que se reproduza e naturalize classificação e reconhecimento social para uma categoria de pessoas, e desclassificação e não reconhecimento para outra? Qual a gênese e a natureza dos critérios que presidem e legitimam uma ordem social desse tipo? Como essa ordem socializa os indivíduos e os faz reproduzir e tornar invisíveis, em suas disposições e ações, os critérios de classificação e desclassificação social?

É a partir desse tema substantivo, *a naturalização e a invisibilidade da desigualdade*, que Souza propõe uma interpretação alternativa da sociedade brasileira. E é a partir dele, também, que se abre a tarefa de mostrar a gênese (se dá “herança ibérica” ou do “racionalismo ocidental”) e a configuração (se personalistas ou impessoais) do complexo de valores e instituições que socializam os indivíduos de tal modo que eles tornem-se o suporte dos critérios que naturalizam o valor diferencial dos seres humanos.⁹⁶

O enfrentamento dessas questões é o que vai, enfim, tornar evidente toda a fragilidade do paradigma “personalista” em explicar a natureza da ação e da ordem social entre nós.

A crítica ao paradigma dominante sobre o Brasil

No seu *A Modernização Seletiva*⁹⁷, Jessé Souza empreende uma desconstrução dos pressupostos dessa interpretação sociológica dominante sobre o Brasil, a qual, segundo ele, teria a seu favor uma enorme correspondência com a interpretação que os brasileiros têm de si mesmo no nível do senso comum. Inaugurada por Gilberto Freyre,⁹⁸ continuada por Sérgio Buarque e Raimundo Faoro, essa interpretação dominante encontra no antropólogo Roberto DaMatta o seu expoente contemporâneo de maior peso, cujas contribuições, por mais que pretendam inovar, apontam no mesmo sentido

⁹⁶ SOUZA, 2006, *Op. Cit.*, p. 17-18.

⁹⁷ SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva. uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UNB, 2000.

⁹⁸ Vale lembrar que a interpretação alternativa proposta por Jessé parte de uma releitura da obra de Gilberto Freyre. A idéia é “usar Freyre contra Freyre” para demonstrar, por exemplo, como o que ele descreve em *Sobrados e Mocambos* é, na verdade, um processo efetivo de modernização ocorrendo na vida cotidiana do início do século XIX nos principais centros urbanos do Brasil.

das anteriores quando a questão colocada é da “modernidade no Brasil”: nossas relações sociais, nossas instituições e nosso universo valorativo são descritos como estruturados por uma “gramática” ou um “esqueleto” personalista em que o “capital social de relações pessoais” é o elemento decisivo na coordenação das ações.⁹⁹

Como consequência, tudo que há de moderno, impessoal e ocidental entre nós é percebido como “inautêntico”, superficial ou “para inglês ver”. Segundo Jessé, o ponto de encontro básico entre todos os autores que constroem nossa interpretação dominante é a idéia de um Brasil pré-moderno, personalista, patrimonialista e, quando muito, uma sociedade dual e híbrida, em que o caráter aparente da lei objetiva e impessoal obedece, no fundo, aos imperativos de uma “gramática mais profunda” constituída por uma ampla rede de relações pessoais de favor e proteção. Todos esses elementos de uma sociedade tradicional atuariam, mesmo em momentos históricos inegáveis de modernização econômica e política, com vigor suficiente para “esquemematizar”¹⁰⁰ o “novo” segundo os valores e concepções pré-modernas.

Para Sérgio Buarque, Raimundo Faoro e Roberto DaMatta, o Brasil é uma continuidade cultural de Portugal, essa zona de fronteira em relação aos valores europeus¹⁰¹ de onde herdamos os traços decisivos de nossa formação:

“No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns de nossas patriotas, é a que ainda nos associa a península ibérica, a Portugal especialmente (...) Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma”.¹⁰²

Foi, segundo ele, precisamente de Portugal que trouxemos o traço mais característico de nossa formação social: o predomínio do personalismo e da sociabilidade de tipo emotivo, familístico e particularista, em todas as esferas da vida social, ou seja, o “homem cordial”.

Nesse quadro, os dilemas brasileiros, ao invés de serem percebidos como os dilemas da *modernidade no Brasil*, são descritos como produtos do enquadramento que a herança personalista impõe de forma irresistível a tudo que é moderno e cuja complexidade ultrapasse as redes de relações pessoais. Dessa forma, por exemplo,

⁹⁹ DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

¹⁰⁰ SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 95.

¹⁰¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 31.

¹⁰² *Ibidem*, p. 40.

enquanto os impasses ao funcionamento da democracia, enfrentados por países como os E.U. A, França e Inglaterra, podem e devem ser descritos como um “dilema”, no nosso caso a própria democracia não passaria, como na sobejamente repetida expressão de Sérgio Buarque, de “um mal entendido”.¹⁰³ Alguma coisa só pode ser um dilema quando ela, mesmo de forma seletiva e parcial, já se tornou parte do horizonte normativo de uma determinada sociedade, ou seja, quando passou a integrar o conjunto dos “supostos normativos” cuja ausência vai representar, pelo menos para certos estratos, que a sociedade como um todo segue um curso diferente daquele que ela deveria seguir.

Para Jessé, as interpretações e os intérpretes mais consagrados sobre os “dilemas” brasileiros parecem se esquecer de que a própria existência de “dilemas modernos” (como a desigualdade, os limites da cidadania, da democracia, da justiça procedural, do respeito e do reconhecimento da diferença, do “problema do sentido”) pressupõe que caminhos e formas de acesso à modernidade não sejam unívocos e lineares, ou seja, que a modernidade é desde sempre ambígua e seletiva. Mas há um outro pressuposto ainda mais problemático com essas concepções. É que elas, explícita ou implicitamente, postulam uma “transferência” e uma “continuidade” cultural com a “herança ibérica” sem levar em conta, como procuramos demonstrar no capítulo anterior, que “idéias” e valores só podem ser “transferidos” e “continuados” de um contexto sócio-histórico para outro se os grupos sociais e as instituições nos quais elas se incorporam e se “materializam” forem “replicados” e reproduzidos no ambiente que as recebe.

Aqui fica patente toda a lacuna deixada por uma explicação que não tematiza os pressupostos que envolvem a socialização dos indivíduos e a reprodução das disposições e dos complexos motivacionais necessários para que ideais e visões de mundo se incorporem em práticas que coordenem a ação, ou seja, em instituições fundamentais. Portanto, só podemos perceber essa grave lacuna quando perguntamos pela impregnação prática das idéias e visões de mundo (religiosas e seculares), ou seja, pela institucionalização dessas idéias e visões de mundo em constelações de interesses idéias e materiais, de modo a construir um racionalismo prático de condução de vida.¹⁰⁴

É esse processo de institucionalização que responde pela eficácia de qualquer

¹⁰³ *Ibidem*, p. 119.

¹⁰⁴ Cf., por exemplo, SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Suhrkamp: Frankfurt, 1980, p. 10.

ética religiosa (ou secular) em doar sentido e coordenar as ações. Um trabalho de sistematização religiosa, de bens e de métodos de salvação, só adquire essa eficácia quando deixa de ser apenas um “racionalismo ético-metafísico” para tornar-se também o “racionalismo prático” de estratos condutores e específicos.¹⁰⁵ Uma sociologia atenta aos pressupostos que envolvem a ação social não pode fugir ao desafio de descrever esse processo de institucionalização.

Assim, do mesmo modo que se pode rejeitar a implantação e a transferência do catolicismo na sociedade colonial demonstrando, retrospectivamente, a inexistência das bases institucionais e dos estratos condutores sociais que esse processo exigiria, Jessé rejeita a tese dominante de uma herança personalista e patrimonial todo-poderosa reconstruindo conceitualmente o processo histórico pelo qual as bases do poder pessoal típico do Brasil colônia (e não necessariamente do mesmo tipo do de Portugal) foram erodidas pelo poder impessoal de instituições, práticas e critérios normativos trazidos de “fora para dentro”.

O fato inegável de que o Brasil colônia era dominado por relações pessoais não pode ignorar e deixar em termos vagos o fato também fundamental de que dominação pessoal pode ser de vários tipos e se ajustar com formas tradicionais de dominação bastante díspares. Tanto uma dominação patriarcal fortemente descentralizada e livre de constrangimentos normativos advindos das outras esferas sociais, como um Estado patrimonial dotado de aparato administrativo e militar e sujeito a exigências normativas de matriz religiosa têm na dependência pessoal um traço importantíssimo.¹⁰⁶ Dizer, por exemplo, que uma ou outra existiram e caracterizaram a sociedade colonial faz enorme diferença quando se vai analisar o poder do personalismo em moldar, segundo seus próprios termos e valores, a entrada de práticas institucionais de outra natureza. Ao não definir essa questão em termos precisos, apenas sugerindo que o personalismo em algum momento se institucionaliza na forma de patrimonialismo, nossos clássicos e contemporâneos mais influentes acabam por adotar (implicitamente) uma concepção “essencialista” de cultura, desvinculada de qualquer relação com grupos e classes sociais e, por tabela, com as clivagens cognitivas existentes entre eles. *Os brasileiros de Sérgio Buarque, Raymundo Faoro, Gilberto Freyre e Roberto DaMatta estão inseridos numa*

¹⁰⁵ Segundo Schluchter, *ibidem.*, p. 10, o “racionalismo ético-metafísico” (*metaphysisch-etischer Rationalismus*) corresponde ao trabalho de sistematização de conexões (*Zusammenhängen*) e alvos (*Ziel*) de sentido (*Sinn*), enquanto o “racionalismo prático” (*praktischer Rationalismus*) consiste na elaboração de uma condução metódica da vida como consequência da institucionalização de conexões de interesse e sentido.

¹⁰⁶ Cf. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UNB, 1991, p. 148-158.

cultura cuja operação e continuidade parece dispensar a contribuição da dinâmica das classes sociais.

Desse modo, como a cultura é reduzida à suposta centralidade de *tipos humanos*, como o português “plástico” e remodelável de Gilberto Freyre e o “homem cordial” de Sérgio Buarque, ela não é compreendida como parte indissociável de relações sociais institucionalizadas, que ao mudarem ao longo da história estão na verdade operando transformações culturais. Para Jessé, a compreensão inadequada dessa relação entre valores, instituições e práticas sociais fornece a base de pressupostos, nem sempre articulados, para que o Brasil continue sendo interpretado como uma sociedade dominada por relações pessoais, mesmo depois de passar historicamente por um processo gigantesco de crescimento econômico capitalista, no qual está envolvida a reprodução ampliada de suas instituições fundamentais.

A herança lusitana também é concebida como uma visão articulada de mundo, nos moldes das grandes “religiões mundiais” do oriente como diria Max Weber, que teria se constituído como um obstáculo normativo à penetração do racionalismo ocidental, do individualismo moral e de uma dominação de tipo impessoal.¹⁰⁷ A idéia de “catolicismo” tem sido usada exatamente no intuito de nos remeter a essa suposta dimensão religiosa de nossa continuidade com Portugal. No capítulo anterior creio já haver demonstrado as fragilidades dessa premissa.

Mesmo quando se reconhece a influência inegável do individualismo moderno em nossa sociedade, como no caso de Roberto DaMatta, adota-se uma visão hibridista segundo a qual o Brasil tem dois códigos valorativos estruturando nossas ações e relações sociais.¹⁰⁸ O Brasil, para DaMatta, seria uma sociedade com dois princípios estruturantes e classificadores, em que o peso relativo de cada um deles não pode ser percebido senão em situações concretas de dramatização do mundo social como no rito do “você sabe com quem está falando?”. Um princípio seria impessoal e igualitário, fundado nas dimensões da economia, do direito e da política, o “mundo da rua”, e outro personalista, cordial e hierarquizante fundado no “mundo da casa”. Esse dualismo, embora aparentemente encontre em sua própria indefinição quanto ao peso relativo de cada princípio o âmago do dilema brasileiro, tende, conforme afirma Jessé,¹⁰⁹ a ver no

¹⁰⁷ SOUZA, 2003, *Op. Cit.*, p. 97.

¹⁰⁸ DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

¹⁰⁹ SOUZA, Jessé. A sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou descobrindo nossos auto-enganos?. *RBCS*. V. 16 n° 45 fevereiro/2001. 47-67. p. 49.

elemento personalista, por este atuar de forma implícita, o “esqueleto” e o núcleo de nossa formação social. Seria esse princípio a nossa “gramática mais profunda” que põe cada qual em seu devido lugar nos momentos em que se pretende indevidamente confiar na regra impessoal que o discurso oficial nos torna disponível. A tese de que relações pessoais podem constituir a “gramática profunda” de uma sociedade em que o mercado domina a dimensão econômica e o Estado racional a vida política, e a conseqüente não percepção de que a reprodução cotidiana dessas instituições se dá por meio de “práticas sociais” que carregam em si toda uma visão de mundo irrefletida (mas eficaz) inclusive na “casa”, é o que Jessé chama de sistematizar nossos “auto-enganos”.

É claro que a interpretação damattiana do dilema brasileiro tem a inegável e legítima pretensão de ser uma sociologia crítica da “gramática profunda” que, não só estrutura e formata nossas relações sociais, como também, ao não ser percebida e tematizada, engendra e naturaliza nossas grandes mazelas, incluída aí, claro, a principal delas que é a desigualdade. O simples, embora crucial, fato de sua análise buscar em uma gramática profunda e intransparente as razões de nossos dilemas sociais (o subtítulo do seu já clássico *Carnavais, Malandros e Heróis* é “para uma sociologia do dilema brasileiro”), já o coloca numa posição privilegiada em relação as “ciências sociais” especializadas, que raramente colocam questões que a agenda mais imediata de pesquisa não possa dar conta. Essa é uma das razões que obriga a todos que hoje desejam retomar o debate sobre e nossos dilemas a estabelecer um diálogo explícito com Roberto DaMatta.

Com isso em mente, é fácil compreender que a crítica de Jessé à sociologia damattiana é, na verdade, uma crítica ao que ele considera como uma forma dominante e equivocada de explicar e diagnosticar nossas patologias, ou seja, a forma como o próprio DaMatta tenta resolver as questões, sempre atualíssimas, que ele coloca ao revisitar o debate iniciado pelos ensaístas das gerações anteriores. O simples fato de ser dominante e, paradoxalmente, não ter fomentado um debate político inovador sobre nossas mazelas já nos faz desconfiar do seu efetivo potencial crítico. Hoje, as idéias de DaMatta circulam semanalmente nos principais jornais do país, e certamente não há debate público e político que não tenha pelo menos algum conhecimento delas. Ora, estivessem elas, de fato, revelando a gramática mais profunda de nossos dilemas seria de se esperar que algumas questões e temas antes negligenciados pelo debate público passassem a ser tematizados no momento em que tais idéias fossem incluídas na agenda. Mas a verdade é que, antes e depois de DaMatta, os nossos dilemas continuam

sendo reduzidos a um misto de Estado Patrimonial todo poderoso, corrupto e tutelar com uma sociedade também corrompida, toda ela, por personalismos e privilégios construídos pura e simplesmente em relações pessoais. No limite, o maior dilema de nossa sociedade, a desigualdade, seria explicável pelo acesso desigual de cada indivíduo às redes de relações pessoais, ou seja, pela *ausência do individualismo moderno* antes que pelas *patologias do individualismo moderno*. É com essas idéias que DaMatta pretende fazer uma sociologia crítica da realidade brasileira. Ora, como pode um pensamento crítico se ajustar tão bem à forma dominante de conceber nossas mazelas e interpretar nossa sociedade? ¹¹⁰

Para construir uma interpretação alternativa dos dilemas brasileiros Jessé se lança ao desafio de reinterpretar o Brasil colônia a partir de uma leitura crítica da contribuição de Gilberto Freyre, ou seja, “*usar Freire contra Freire*”. O núcleo dessa reconstrução histórica de nosso processo de colonização é o rompimento desde o início com a idéia de *continuidade com Portugal*. O fio condutor desse primeiro argumento é a constatação de que as instituições mais importantes na formação da sociedade brasileira durante o período colonial não tinham a mesma centralidade em Portugal, e, por conseguinte, não atravessaram “de navio” o Atlântico para aqui constituir nossa herança ibérica. Essas instituições são a *família patriarcal poligâmica* e a *escravidão*.

Em lugar de um poder pessoal ancorado em um Estado patrimonialista ou em uma visão tradicional e articulada de mundo capaz de moldar a conduta social, teríamos um poder ultrapessoal ancorado na figura do patriarca ¹¹¹ e no contínuo de relações de favor e proteção que se estabelece em torno dele. Esse contínuo abarca tanto o patriarcado poligâmico e a escravidão como as demais relações com “homens livres” dispensáveis e desvinculados dos processos essenciais da sociedade. ¹¹²

A família poligâmica formaria, junto com a escravidão predominantemente sexual, uma espécie de “instituição total” na qual a realização sempre imediata de

¹¹⁰ Tudo isso não pode ser outra coisa senão um forte indício de sua *falsa criticidade*. A aceitabilidade dos argumentos de DaMatta parece ser um daqueles casos que Loic Wacquant referindo especificamente à França, chama de “jornalismo sociológico”, onde a legitimidade conferida pela trajetória acadêmica se presta a dizer e sistematizar o que o próprio senso comum ou a *doxa* midiática já sabem. O casamento perfeito entre os argumentos damattianos com a mídia brasileira, especialmente a de origem carioca, tende a ser tanto mais feliz e duradouro quanto mais ambos continuarem a não tocar em questões que desafiam nosso senso comum e os auto-enganos contidos na interpretação que os brasileiros têm de si mesmos. É preciso interpretação para perceber as lacunas desse “casamento secreto” entre silêncio intelectual, senso comum e *doxa* midiática. Cf. WACQUANT, Loic. “Critical Thought as Solvent of *Doxa*.” *Constellations*. Vol. 11, n° 1, 2004. p.100.

¹¹¹ SOUZA, 2003, *Op. Cit.*

¹¹² FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997, p. 14.

emoções e desejos primários como o sexo e a agressividade prevalecem sobre exigências normativas de outra ordem. Esse tipo de relação, chamada por Freyre de “sadomasoquista”, representa a negação radical da possibilidade do outro se representar por conta própria, e não por acaso é perfeitamente compatível com o tipo mágico de religiosidade predominante na sociedade colonial. Apenas a vontade e os interesses do senhor de terras podem, eventualmente, permitir a ascensão social de seus subordinados, pois não há nenhuma exigência moral minimamente articulada que o obrigue ou o ensine a limitar suas volições diante do valor incondicional de quem quer que seja. E o conjunto dessas relações de dominação, como nos mostrou Maria Sylvia de Carvalho Franco, faz-se também como regra nas relações do senhor de terras e escravos com os chamados “homens livres”; de tal modo que se forma e se ramifica a totalidade de um poder pessoal sem peias como elemento que define o caráter singular do Brasil colônia, não como continuação, e sim como descontinuidade em relação à Portugal.

É também pelo fato de o poder pessoal do senhor de terras e escravos estar acima de qualquer regra ou instituição que “a religião jamais chegou a converter-se em uma esfera moral autônoma no Brasil colonial”¹¹³ capaz de tornar-se um princípio catalisador da “condução da vida” e de “esquematizar” e classificar segundo seus próprios termos a presença de instituições como mercado e Estado. Não há, por conta disso, nenhuma cultura ou normatividade de origem lusa que definisse algum “Outro” como *um fim em si mesmo* e, com base na coerção moral que isso representa, impor constrangimentos normativos às instituições e práticas sociais importadas. Ao contrário, vão ser essas instituições, com toda sua visão de mundo implícita nas disposições corporais e nos estilos de vida dos indivíduos que serão o suporte da reprodução institucional, as responsáveis por “reclassificar” e “ressignificar” tudo e todos segundo valores e concepções normativas que elas trazem de “fora para dentro”.¹¹⁴

Esse ponto é central na tese de Jessé. Para ele, mercado e Estado são muito mais do que grandezas materiais regidas por critérios de eficácia formal. Eles representam a “materialização” de concepções de mundo e de virtudes específicas que fazem uma pessoa merecer valor e reconhecimento e outra não. A suposição espontânea de que

¹¹³ SOUZA, 2003, *Op. Cit.*, p. 97.

¹¹⁴ O estudo da singularidade social brasileira deve, nesse sentido, ser entendido como um desafio “pós-weberiano” de interpretar, não mais a gênese de um “racionalismo específico” como fez Weber, mas sim a expansão, mundo a fora, das instituições e práticas sociais representantes do racionalismo ocidental. Jessé defende isso como um ponto de partida para a compreensão, inclusive, de outros casos de modernização periférica. Ver SOUZA, Jessé. (Sub) cidadania e desigualdade: um estudo sobre o imaginário social na modernidade periférica. *Política e Trabalho*. N° 22, abril de 2005. p. 67-96.

mercado e Estado (mas acima de tudo o mercado) produzem os seus efeitos a partir de critérios de eficácia é, na verdade, o resultado de nosso desconhecimento em relação à hierarquia de valores incrustadas nas práticas sociais rotinizadas e naturalizadas que reproduzem essas instituições. É esse desconhecimento, típico do senso comum mas também presente na reflexão sociológica, que nos faz perceber o mercado como matriz geradora de injustiças e de uma lógica que organiza grande parte da vida social sem, no entanto, ver nele o resultado de escolhas morais e valorativas contingentes. Isso também aparece como pressuposto teórico subjacente à tese aparentemente tão plausível de uma esfera puramente econômica regida por critérios auto-referidos de eficácia. De certo modo, todos os teóricos que analisam a modernidade através do tema da diferenciação entre esferas normativas e não normativas tendem a concordar com essa tese.

Para romper com essa ilusão teórica, de que instâncias de coordenação das ações podem se reproduzir sem que nelas esteja institucionalizada toda uma definição do que é virtuoso e do que é vulgar, do que é uma vida de maior e outra de menor valor, Jessé recorre à hermenêutica moral de Charles Taylor. Com essa hermenêutica Taylor realiza uma genealogia da hierarquia moral peculiar ao ocidente e à identidade moderna.¹¹⁵ E nela, o mercado surge como a impregnação prática do que ele chama de “afirmação da vida cotidiana”, ou seja, a hierarquia de valores que colocou a disciplina do trabalho regular e a vida em família como centro das concepções de boa vida no ocidente moderno.¹¹⁶

Para Taylor, com a reforma protestante, a vida cotidiana, concentrada no trabalho e na família, passa a significar o centro de uma boa vida, em oposição ao anterior pano de fundo pautado na honra e na contemplação. Isso na verdade está relacionado à própria singularidade ocidental, tão bem percebida por Weber no desenvolvimento de uma ética vocacional religiosamente motivada. Para este último, tal como para Taylor, a Reforma Protestante em geral e o Calvinismo em particular é que produziram uma hierarquia moral responsável por colocar a própria vida cotidiana no centro do bem viver. É na mensagem protestante que Taylor percebe uma ruptura com as concepções pré-modernas de vida plena relacionadas com a guerra, a honra

¹¹⁵ O esforço genealógico de Taylor parte de uma “antropologia filosófica” baseada, essencialmente, na idéia de que somos agentes engajados no mundo através de nossa condição de “self-interpreting animals” e de “strong evaluators”. Cf. TAYLOR, Charles. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University, 1985.

¹¹⁶ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo, Edições Loyola, 1997.

aristocrática e a vida contemplativa. A transição moderna é aquela que questiona essa hierarquia moral e que faz com que a mente e a alma das pessoas comuns sejam tomadas pela idéia de que uma vida valiosa tem como referência fundamental o engajamento em atividades que contribuam para a manutenção da própria vida. Como trabalho e vida familiar são formas de condução da vida acessíveis a todos, não há como não reconhecer o efeito socialmente nivelador daí decorrente. Outro aspecto que sai de cena nesse processo é a possibilidade de salvação mediada por hierarquias religiosas vistas como sagradas. Salvação agora é possível somente numa relação de fé diretamente dirigida a Deus, em que o engajamento pessoal será decisivo para cada indivíduo. Assim, não só as hierarquias religiosas, antes vistas como sagradas, perdem seu encantamento e eficácia social, mas toda a hierarquia social baseada nela.

A idéia de que toda atividade pode ser uma vocação sagrada se realizada de um determinado modo faz com que o mergulho radical na vida cotidiana passe a ser percebido como a via de acesso principal ao “interesse religioso” da salvação. As classes burguesas da Inglaterra, EUA e França vão ser os suportes sociais dessa nova visão de mundo; mas logo em seguida ela é também incorporada pelos estratos inferiores destes países e posteriormente por outras sociedades do Ocidente, inclusive da periferia.

O que vai ser exigido a partir deste momento, e de modo especial nas lutas políticas travadas pelas classes trabalhadoras do século XIX em diante, é que cada vez mais atividades sejam consideradas como dignas de recompensa econômica, uma vez que delas depende uma forma de vida compartilhada tida como indispensável. O reconhecimento de que uma atividade contribui ou é relevante para a realização dos objetivos de uma sociedade, os quais agora estão voltados para aquelas coisas que ajudam na manutenção da própria vida como forma de assegurar a “dignidade de seres racionais”¹¹⁷, é concretizado no momento em que tais atividades são consideradas como *trabalho*. Somente num contexto onde a hierarquia moral segundo a qual a vida contemplativa, a honra aristocrática e a guerra subordinam o *simplesmente viver* é substituída por uma outra que *a inverte radicalmente*, colocando a *vida em si mesma* como nosso bem mais valioso, e nos obrigando a rejeitar todo tipo de atentado a vida humana – o que no contexto anterior seria plenamente aceitável – que o trabalho adquire o seu sentido moderno: a instância, por excelência, em que cada sujeito encontra uma

¹¹⁷ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo, Ed. Loyola, 2000, p. 246.

via de realização na medida em que coopera na reprodução e na consecução desse padrão de boa vida. Com a passagem da noção de honra para a noção de “realização”, a reprodução vital da sociedade passa a estar ligada não mais a um conjunto restrito de atividades atribuídas a uma pequena elite, mas sim a todo o leque de realizações inscritas na própria vida cotidiana ¹¹⁸. É por isso que toda forma de reconhecimento ligada ao trabalho advém do desenvolvimento normativo que Charles Taylor chama de “afirmação da vida cotidiana”.

No início do século XIX, a entrada do complexo institucional de Estado e mercado toma de “assalto” a vida social nos principais centros urbanos do Brasil. Essas instituições fundamentais chegam aqui classificando e desclassificando pessoas de uma forma que antes não era possível. E não há dúvida de que o trabalho útil e produtivo, junto com a qualificação impessoal que lhe serve de pressuposto, é o principal elemento que vai legitimar essa nova ordem. Ora, se mercado e Estado classificam e desclassificam os indivíduos de uma forma inteiramente nova, legitimando hierarquias contrárias à imperatividade do poder pessoal anterior, é por que eles trazem uma escala de valores para realizar e dar “sentido prático” a essa nova hierarquia social. Tal escala é a institucionalização das virtudes modernas da “afirmação da vida cotidiana”: autocontrole, disciplina, auto-responsabilidade.

Jessé analisa a entrada de mercado e Estado no Brasil em dois momentos históricos decisivos: a chegada da corte e da família real portuguesa em 1808 com todas as suas conseqüências econômicas e a constituição efetiva de um Estado Burocrático e de um capitalismo industrial em 1930 com Getúlio Vargas. O processo de modernização que toma de “assalto” nossos principais centros urbanos, como Rio de Janeiro e Recife, é, segundo Jessé, o tema de fundo de Gilberto Freyre no seu livro *Sobrados e Mocambos*. ¹¹⁹

Nesse livro, Gilberto Freyre descreve o processo de “reeuropeização” do Brasil, ocorrido nas últimas décadas do século XVIII e, principalmente, na primeira metade do século XIX. Fato marcante nesse processo teria sido a chegada do Príncipe Regente (sua mãe, D. Maria I, era a rainha) de Portugal, Dom João VI, ao lado da corte do real, em 1808, e seu efeito mais evidente foi o enfraquecimento do poder patriarcal e

¹¹⁸ PETERSEN, Anders & WILLIG, Rasmus.(2004), “Work and Recognition: Reviewing New Forms of Pathological Developments”. *Acta Sociologica*, 47, 4, 2004, p. 340.

¹¹⁹ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

antimonárquico dos senhores de terras e escravos e a emergência de elementos sociais intermediários como o *mulato* e o *bacharel*:

“A presença no Rio de Janeiro de um príncipe com poderes de rei (...) trazendo consigo a coroa, ministros estrangeiros, physicos.... a primeira biblioteca, o primeiro banco(...) veio modificar a physionomia da sociedade colonial; altera-la nos seus traços mais característicos”.¹²⁰

A ascensão do *mulato* e do *bacharel* irá, por exemplo, representar uma mudança significativa no quadro de poder da sociedade brasileira. Essa ascensão deixa de estar condicionada à vontade pessoal do senhor de terras e escravos e passa a ser determinada pelo poder impessoal do conhecimento técnico e intelectual. O trabalho simples, outrora indigno e sinônimo de sujeição, será visto como criativo e valorizado socialmente, conferindo, por exemplo, ao mulato o caráter mais tipicamente “burguês” de nosso processo singular de modernização:

“o tecnico europeu acabou triunfando. Até o mulato aprendeu com ele a dirigir os trêns, a fabricar o vidro, a fazer macarrão e aletria (...) Era a assimilação da technica do europeu pelo mulato da terra”.¹²¹

A corte Portuguesa, fugindo da invasão das tropas Napoleônicas, transfere para o Brasil, não só sua moradia, mas também, e sobretudo, todo um aparato administrativo já em moldes burocráticos capaz, por exemplo, de impor, contra o poder pessoal estabelecido, um processo de racionalização das transações comerciais e financeiras: “acabaram-se aquellas ternuras de'l Rei com os devedores sempre em atrazo”.¹²² Ao lado disso, a abertura dos portos cria as condições básicas para a constituição de um mercado com toda sua influência na redefinição dos critérios, dos gostos e das instâncias de hierarquização social. Para Freyre, essas mudanças representam nosso contato com uma “Europa nova – burguesa e industrial”.¹²³

A mulher com mais liberdade, pelo menos para ser conquistada, em razão da presença mediadora do médico, do vendeiro etc.; o filho que se torna mais importante que o pai em função do conhecimento técnico ou acadêmico; os gostos culinários e vestuários que, em menos de 50 anos, se tornam preferencialmente franceses e ingleses; toda uma serie de pequenas e sutis transformações cotidianas que, segundo a

¹²⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹²¹ *Ibidem*, p. 301.

¹²² *Ibidem*, p. 478.

¹²³ *Ibidem*, p. 31-32.

interpretação que Jessé faz de Freyre, refletem, no plano do “gosto” engendrado por um “*habitus*”, a eficácia de uma hierarquia valorativa ancorada de modo opaco e intransparente nas práticas e na “condução da vida” requeridos por mercado e Estado. O que está em jogo aqui é toda uma série de condições psicossociais como autodisciplina, auto-regulação emocional e valorização do trabalho produtivo, exigidas por essas duas instituições como imperativos puramente funcionais, mas que na verdade representam a própria moralidade ocidental atuando como “valores feito carne”.

Mais importante ainda é que o “conhecimento” (acadêmico ou técnico), ao lado dessas condições psicossociais, passa agir como critério impessoal na definição do valor dos indivíduos em sua relação com o mercado. O que temos aqui, para usar os termos de Pierre Bourdieu, é a dominância indiscutível do “capital cultural”, apreendido sob a forma explícita de conhecimento útil à classificação social na escola e sobretudo na forma de “talento” inato no âmbito da família, e do “capital econômico”, como princípios definidores e classificadores da realidade que se escondem por detrás de dominações simbólicas imperceptíveis. Nesse contexto, o “capital social” de relações pessoais deixa de ser estruturante.¹²⁴

Nossa modernidade entrou de “fora para dentro”, como “artefato pronto”,¹²⁵ as “práticas” modernas antes das “idéias” modernas, mas em 1930, quando Vargas chega ao poder, ela passou a ser percebida como um processo que deveria ser conduzido refletidamente. A partir deste momento, o processo de modernização deixa de estar restrito a algumas grandes cidades e passa a impor sua “classificação” e “desclassificação” a todo o país. Segundo Jessé, se de 1808 até 1930 ainda se podia falar de uma realidade “dual”, com a dominação impessoal ficando restrita ao mundo urbano, dessa última data pra cá, com o Estado assumindo explicitamente o papel de agente modernizador, o valor de cada indivíduo será inteiramente definido pelos atributos impessoais e modernos, o que irá determinar inclusive as possibilidades efetivas de reconhecimento jurídico e político de certos direitos.

É também em 1930 que uma “ideologia de Estado” concebida explicitamente vai fornecer pela primeira vez na História um conjunto de elementos capaz de conferir ao Brasil um sentido forte de povo. Gilberto Freyre será o grande sistematizador dessa ideologia. Procurando inverter a idéia então dominante de que estaríamos condenados

¹²⁴ BOURDIEU, Pierre. *La Distincion: criterios y bases sociales del gusto*. México, DF.: taurus, 2002, p. 128.

¹²⁵ No próximo capítulo tento demonstrar a forma específica como esses “artefatos prontos” conseguem se legitimar a partir da cosmovisão mágica que herdamos da colônia.

ao “subdesenvolvimento” e ao atraso por conta de nossa miscigenação, Freyre elabora toda uma concepção de singularidade histórica, cultural e social baseada na suposta continuidade com Portugal e com seu tipo humano “plástico” e remodelável que, exaltado na figura do mulato e do mestiço, nos renderia “democracia racial”, “encontro cultural” e sobretudo auto-estima compartilhada. E é a “plasticidade” de Freyre que vai ser transformada em virtude de todos os brasileiros, como espontaneidade, adaptabilidade, afetividade, hospitalidade e sensualidade, no processo de “nation-building” que nos trouxe um “nós” diante das outras nações, especialmente de nosso “outro” predileto, os norte-americanos da cauculabilidade, da impessoalidade fria e da racionalidade instrumental. Pela eficácia desse processo de construção de uma singularidade nacional, a tese do personalismo de autores como Sérgio Buarque e Roberto DaMatta, do indivíduo “plástico” vindo de Portugal, que segue regras impessoais sem se apegar a elas - regras que “disciplinam” o corpo sem dominar a “alma”-, passa a ser uma simples questão de fazer “sociologia espontânea”¹²⁶ sobre o firme terreno de uma auto-interpretação já amplamente aceita.

Todo esse apego às relações afetivas e essa plasticidade capaz de fazer vigorar um código personalista em contextos institucionais que exigem uma normatividade impessoal fazem do “Brasileiro” um tipo humano singular, uma forma de ser “gente” que nós damos ao mundo, como chegou a dizer Sérgio Buarque¹²⁷, ou, como na versão de DaMatta, aquele indivíduo que sempre quer fazer do mundo impessoal da rua o seu mundo particular de relações pessoais. Seria essa possibilidade de se classificar duplamente que faz do “brasil, o Brasil”¹²⁸.

Para Jessé, ao contrário, se há algo de singular na social brasileira isso tem a ver com a seletividade que caracteriza, não só a nossa, mas todas as vias de acesso à modernidade. A idéia de seletividade parece ter duas acepções bastante precisas, ambas de enorme poder elucidativo para quem acredita ser, não só possível, mas sobretudo sensato compreender as vicissitudes e patologias de uma sociedade como a brasileira como vicissitudes e patologias de casos históricos de modernização. O primeiro sentido dessa noção refere-se exatamente a inevitabilidade histórico-sociológica de que as experiências de modernização localizadas em contextos sócio-culturais diferentes daqueles característicos das sociedades em que o racionalismo ocidental se constituiu e

¹²⁶ BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

¹²⁷ HOLANDA, 1995, *Op. Cit.*, p. 146.

¹²⁸ DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 19.

se institucionalizou estarem “destinadas”, não mais a “formar a partir de dentro”, mas sim a receber de “fora para dentro” as instituições e práticas engendradas por esse racionalismo. Seletiva aqui vai ser a forma como a herança social de cada contexto sócio-histórico se relaciona com as exigências práticas e normativas da modernidade: se tal herança é capaz de impor limites normativos ao funcionamento dessas instituições, quais limites ela pode impor e o resultado da “esquemáticação” do “novo” pelo “velho”, ou, como no caso brasileiro, se a herança é incapaz de impor tais limites por que ela própria é desprovida de uma normatividade relativamente autônoma das exigências práticas mais imediatas que, ao contrário de constrangimentos morais, guardam afinidade com uma luta pela adaptação às condições que se apresentam, por piores que sejam essas condições.

Historicamente, não tivemos essa “esquemáticação normativa” por que a religiosidade mágica que herdamos da sociedade colonial não podia mais do que fomentar uma reação adaptativa, impotente para estimular restrições éticas que rivalizassem positivamente com as exigências instrumentais – embora não valorativamente neutras – da expansão daquilo que se geriu enquanto o “racionalismo especificamente ocidental”. Portanto, a modernidade seletiva no Brasil significou, nessa acepção, a ausência de uma esfera de valores com positividade própria capaz de exigir do racionalismo ocidental a consideração de outros elementos além de sua própria lógica. No próximo capítulo, pretendo aprofundar essa acepção do conceito de seletividade no sentido de mostrar como a cosmovisão mágica se converte em idioma de auto-legitimação das instituições, das práticas e dos critérios de classificação e desclassificação social que importamos como “artefatos prontos”.

A naturalização e a invisibilidade da desigualdade

O outro sentido da noção de seletividade refere-se à difusão e à incorporação diferencial dos valores e da “conduta de vida” ocidentais, que a modernidade exige como critério de reconhecimento social, pelos diversos grupos e classes que constituem uma sociedade. Grande parte da singularidade social brasileira seria, para Jessé Souza, decorrente do abismo existente em nossa sociedade, em que a classe média encontra as condições para incorporar e aprender as exigências que a modernidade estabelece para que se consiga reconhecimento e classificação social enquanto dezenas de milhões não têm acesso às experiências de socialização necessárias para tal, para os quais restam não

reconhecimento e desclassificação social. O abismo de classe no Brasil retira sua especificidade dos pontos de partida radicalmente desiguais entre os que têm e os que não têm acesso aos contextos de socialização em que se incorporam os pressupostos necessários para a sedimentação dos valores que vão definir quem é classificado e quem é desclassificado, quem é “gente” e quem é “sub-gente”.

Em um de seus primeiros trabalhos sobre a realidade brasileira, Jessé Souza demonstrou como os setores mais despossuídos e menos escolarizados são os que sustentam e legitimam “atitudes antidemocráticas e expectativas clientelistas... preconceitos contra grupos étnicos e minorias sociais.”¹²⁹ Esses setores, portanto, são os que apresentam as mais fortes disposições para legitimar atitudes políticas conservadoras e autoritárias, responsáveis tanto pela violação dos direitos e da igualdade formal, como também por condenar e denegrir reivindicações de autodeterminação individual no que tange a escolhas próprias nas esferas familiar, do trabalho, religiosa e sexual.

São também os membros dessas classes que, em sua maioria, se mostram simpáticos a lideranças políticas “fortes” e capazes de impor a ordem e de fazer valer os interesses de quem os apóia. É precisamente por isso que a singularidade social brasileira decorre do fato de uma massa considerável de pessoas, historicamente desprovida dos ambientes de socialização e de aprendizado coletivo necessários para a obtenção de reconhecimento social, estar também privada do acesso cognitivo a um horizonte de valores que lhes permitisse questionar a ordem social vigente mobilizando, em todas as camadas sociais, “sentimentos morais” de culpa e vergonha pela existência de um estado de coisas que publicamente fosse reconhecido e percebido como injusto. Os dilemas desse aprendizado coletivo transclassista, tacanho em “desnaturalizar” nossa abissal desigualdade, é, no entanto, reforçado pela ausência de um aprendizado ainda mais forte nos setores mais miseráveis e excluídos.

A própria permanência de práticas como o clientelismo decorre de um sentimento, compartilhado em grau muito mais elevado pelas “classes baixas”, de que o exercício autônomo do *voto livre de coerções externas* conta muito pouco diante da atitude, já naturalizada, de auto-instrumentalização em prol de benefícios mais imediatos; é exatamente a condenação desse ato de “trocar a autonomia” por um bem

¹²⁹ SOUZA, Jessé. “Modernização Diferencial e Democracia no Brasil: Uma Tentativa Teórico/ Empírica de Interpretação” in: _____. SOUZA, Jessé *et al.*(orgs). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000b, p. 201.

material que, como um típico “sentimento moral”, exerce sobre cada um de nós uma força que não nos permite admitir o clientelismo como uma forma legítima de se fazer política. Portanto, não é senão a ausência desse sentimento que leva a uma legitimação espontânea da corrupção eleitoral. Ora, é pelo simples fato de uma pessoa – ou um conjunto decisivo delas – não aprender ao longo de sua trajetória a perceber-se como dotada de uma autonomia moral *concreta* e intersubjetivamente confirmada que ela sempre considerará natural abrir mão de uma autonomia em nível tão *abstrato* como o voto em favor dos bens imediatos e concretos com os quais ela “magicamente” já se acostumou a conduzir sua existência heterônoma e instrumentalizável.

O que nossa “sociologia dominante” sempre chamou de “cultura política personalista” me parece um dos casos mais evidentes em que a razão instrumental ensinou indivíduos a perceber os *outros* e a *si mesmo* como instrumentos, como “coisas” que se pode manipular em busca de fins cuja definição também escapa àqueles que “aprendem” a privar-se de sua autonomia. É por isso que, mesmo havendo um horizonte normativo que sirva de referência para quem reúne as condições e competências cognitivas para se orientar por critérios e valores não instrumentalizáveis¹³⁰, nossa estratificação social é singularmente constituída por uma camada imensa de pessoas que não dispõem das condições necessárias para constituir uma identidade revestida de bens que não possam ser manipulados como instrumentos. A questão fundamental que aí se coloca é a seguinte: o que caracteriza os contextos e as condições sociais que impedem o aprendizado coletivo pressuposto para que as ações e as relações entre os membros dessa imensa camada sejam marcadas por normas não instrumentalizáveis em que se fundam tanto o autovalor de cada sujeito como o reconhecimento intersubjetivo entre eles?

Ora, são as próprias relações de reconhecimento, e sua negação naturalizada e radicalizada, que instauram as privações identitárias responsáveis por inibir os processos de aprendizado moral, que são indispensáveis para que as próprias vítimas consigam tematizar como injustos os critérios que imprimem essa desclassificação social objetiva. Essas privações atingem em cheio a integridade pessoal, começando pela autoconfiança de que todo sujeito precisa para construir uma disposição de abertura intersubjetiva capaz de viabilizar o engajamento com valores abstratos e com um “outro generalizado” com quem não se pode e não se deve esperar uma relação instrumental e

¹³⁰ No próximo capítulo pretendo demonstrar como a magia “secularizada” compromete esse horizonte normativo.

utilitária. Como conseqüência, constitui-se uma indisposição psíquica de “interessar-se” pelo legado do outro.

Axel Honneth demonstra como a impossibilidade da identificação afetiva incondicional com um “outro concreto” é a responsável por instaurar essa “indisposição” em se engajar com valores e pessoas de modo não instrumental e utilitário. Essa identificação ocorre já na primeira e mais elementar experiência de reconhecimento social na trajetória de uma pessoa. Para ele, através da amizade, das relações eróticas entre parceiros, e, sobretudo do amor entre pais e filhos, os sujeitos experimentam sua primeira forma de aceitação, como seres carentes e que podem satisfazer suas carências num contexto de encorajamento e de identificação mimética¹³¹ com o provedor. As experiências da primeira infância, caracterizadas como fundamentais, incluem, acima de tudo, o sucesso das relações afetivas – especialmente entre mãe e filho – de superar o equilíbrio precário entre simbiose e auto-afirmação existente entre a criança e seu provedor. A simbiose que marca a identificação mimética com o provedor, ao ter como recompensa o afeto incondicional, instaura na criança a disposição de avaliar e aprender com toda forma de alteridade que desafie o conteúdo da herança mimética incorporada, ou seja, ela adquire as pré-condições para colocar-se no lugar do outro. O legado desse processo, quando ele é bem sucedido, consiste em uma abertura para o “outro”, no sentido do interesse afetivo (que não se presta a ser mediação instrumental) pelo mundo, por si mesmo e pelas pessoas em geral. É isso que Honneth vislumbra como ponto de partida necessário para uma constituição bem sucedida do ego; pois um trajeto bem sucedido no amor e na troca afetiva aberta e incondicional entre poucas pessoas, em que os sujeitos se “perdem” e se “acham” no “outro”, é decisivo para a disposição de se comprometer moralmente com o outro em sentido amplo.

¹³¹ Honneth incorporou de Adorno a noção de *mimesis* para definir o amor como forma de reconhecimento. Cf. HONNETH, Axel. “Reification: A Recognition Theoretical View.” *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at University of Califórnia, Berkely March, 14-16, 2005. Adorno afirma que a identificação mimética com o outro durante a infância, como forma primitiva do amor, é o mecanismo arquetípico de todo processo de aprendizado onde o outro, seus desejos e carências podem ser levados em consideração. Para ele, esse mecanismo, “contém sempre um pouco de imitação, de jogo, de vontade de ser diferente. A vontade de topar com algo absolutamente firme, com o ser do existente, através da própria submersão da individualidade em vez do conhecimento social desta última (...) O que não deseja ressequir prefere assumir o estigma da inautenticidade. Ele se alimenta da herança mimética. O que é humano está preso à imitação: um ser humano só se torna um ser humano na medida em que imita outros seres humanos. É nesse comportamento, a forma primitiva do amor, que os sacerdotes da autenticidade farejam pistas daquela utopia capaz de abalar a estrutura da dominação”. Cf., ADORNO, Theodor. *Mínima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992, p. 134, aforismo 99., p. 135-136. .

Uma trajetória mal-sucedida nestas relações particularistas de afeto com o outro compromete o desenvolvimento de uma personalidade livre de ansiedades paralisantes e capazes de impedir a formação e a publicização de opiniões, de limitar a capacidade deliberativa acerca de outras opiniões e, acima de tudo, de facilitar a alienação do próprio ego – e, portanto, de todas essas capacidades – em nome da necessidade de aderir acriticamente a algum tipo de ídolo ou autoridade.¹³² Não apenas as situações precoces de ameaça das relações com as figuras concretas da mãe, nas quais o bebê é forçado a aceitar a autonomia de seu “objeto” de referência, mas também as situações adultas de humilhação e de indiferença afetiva, produzem e reforçam as ansiedades adquiridas desde a mais tenra infância.

É precisamente nesse período, como mostra George Herbert Mead, que o sujeito vivencia suas primeiras relações simbólicas com “outros concretos”, a cujos comportamentos tende imitar como forma básica de receber aprovação. Essa aprovação inicial, oferecida necessariamente por “outros concretos”, é uma pré-condição para que os indivíduos possam confiar e considerar “outros generalizados”¹³³ como referência palpável e significativa na definição de seus interesses e na coordenação de suas ações.

A autoconfiança obtida nas relações afetivas primárias será a base para um sentimento de *estar em ordem*, de ser alguém, e de se tornar aquilo que outras pessoas confiam que ele se tornará. Essa fé mais primitiva na fidedignidade e sustentação dos seres humanos constitui o que Anthony Giddens chama de “segurança ontológica”, ou, como ele prefere, “a crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes”.¹³⁴ A confiabilidade na sustentação dos seres humanos ou, como diria Mead, em “outros concretos”, forma um primeiro compromisso social “com rosto” que será decisivo para que um indivíduo possa, em sua fase adulta, desenvolver compromissos “sem rosto” com instituições e valores abstratos sem a mediação concreta e personalizada de outros indivíduos.

Para Giddens, a “segurança ontológica” é um pré-requisito emocional, sem o qual a capacidade cognitiva de perceber e de se posicionar diante da “presença ausente” de instituições e de “outros generalizados” não pode ser alcançada. Essa capacidade – a

¹³² HONNETH, Axel. “Anxiety and Politics’: The Strengths and Weaknesses of Franz Neumann’s Diagnosis of a Social Pathology”. *Constellations*. Vol. 10, N. 2, 2003. p. 247-254.

¹³³ Cf. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003., parte III.

¹³⁴ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991, p. 95.

ser desenvolvida nas relações futuras de reconhecimento social – é fortemente prejudicada por formas paralisantes de ansiedade, responsáveis por minar o aprendizado moral em prol de uma necessidade constante de que todas as relações sejam pautadas pelo financiamento artificial do ego, enfraquecido e privado de sua integridade. A contribuição de Giddens é extremamente válida, uma vez que nos ajuda a perceber melhor a forma como as experiências primeiras e mais íntimas de aceitação social acabam sendo decisivas no controle ou na criação de ansiedades e patologias que vão influenciar as relações futuras e mais ampliadas de reconhecimento, onde efetivamente ocorre o aprendizado moral e político disponível no horizonte normativo de uma sociedade. Não vejo como superestimar essa socialização primária na constituição de “egos fortes e bem definidos” se é nela que cada um de nós tem a vivência ou de um tratamento afetivo incondicional, portanto não instrumentalizável, ou de uma relação instrumental onde a conquista da aceitação de nossos “outros concretos” é condicionada pela auto-manipulação das carências, desejos e sentimentos. Sem a medida necessária de autoconfiança gerada por uma oferta afetiva incondicional dificilmente alguém irá desenvolver relações intersubjetivas pautadas em critérios diferentes daquela razão instrumental que tomou o lugar do reconhecimento na socialização primária, familiar ou não.

Ora, um dos aspectos mais ressaltados por Jessé com relação ao que ele chama de nossa “ralé estrutural” é justamente a instauração histórica de padrões de socialização familiar marcados pela inexistência da oferta afetiva incondicional, a partir da qual as ansiedades e “inseguranças ontológicas” que impedem o aprendizado moral e político poderiam ser mitigadas. Para Jessé, Florestan Fernandes foi um dos únicos que percebeu como o fim da escravidão significou, na prática, o abandono do liberto à sua própria sorte, isto é, sem os pressupostos sociais e psicossociais necessários para se inserir na ordem competitiva. Segundo o próprio Florestan,

“A escravidão despojou o negro de quase toda sua herança cultural e socializou-o tão somente para papéis sociais confinados, nos quais se realizavam o desenvolvimento da personalidade do escravo e do liberto. Como consequência, a abolição projetou-o na esfera dos “homens livres” sem que ele dispusesse de recursos psicossociais e institucionais para ajustar - se a nova posição na sociedade”¹³⁵

¹³⁵ FERNANDES, Florestan. Relações de raça no Brasil. Realidade e mito .In: FURTADO, Celso. (coord.).Brasil: *Tempos Modernos*. São Paulo: Paz e Terra, 1979. p. 117.

Decisivo aqui é, sem dúvida, o fato de que os ex-escravos, em geral, nunca tiveram acesso ao tipo específico de socialização familiar que descrevemos anteriormente como a primeira e mais elementar forma de reconhecimento. A dinâmica social que, desde então, passou a fazer parte das condições morais, políticas, econômicas e existências dessa “ralé estrutural” é a de um círculo vicioso de pauperização e anomia familiar que, ao generalizar-se não apenas entre negros, mas também entre pobres de toda cor, leva à constituição histórica desse estrato social típico de nosso padrão de modernização, seletivo e periférico.

Uma tal singularidade, brasileira apenas na dimensão que assume, chama atenção para o dado crucial de que a eficácia da noção de cidadania entendida em termos de direitos depende da universalização prévia, por todas as camadas sociais, de um tipo humano uniforme, ou seja, de uma identidade social específica para cuja formação bem sucedida a socialização familiar desempenha um papel indispensável e, talvez, insubstituível. Nos poucos países onde isso ocorreu, crescimento econômico, distribuição de renda ou mesmo reconhecimento jurídico de direitos estiveram necessariamente acompanhados de um processo prévio e geracional de aprendizado moral e político de dimensões coletivas.

No caso brasileiro, “ralé estrutural” e subcidadania representam, antes de qualquer coisa, a construção e a perenidade histórica de um estrato social de dezenas de milhões de pessoas dotadas de disposições, demandas e privações identitárias incompatíveis com a forma de “ser gente” que todos que vivem numa sociedade moderna consideram como pré-condição para que alguém seja visto, percebido e tratado com a dignidade de um cidadão. Segundo Jessé:

“É essa dignidade, efetivamente compartilhada por todas as classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que me parece ser o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultra jurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e, portanto, da noção moderna de cidadania”.¹³⁶

O adjetivo “estrutural” empregado por Jessé Souza na definição do estrato dos subcidadãos faz alusão justamente à reprodução de nossa desigualdade na dimensão da própria ação social, que Jessé apreende a partir do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu. A naturalização e a invisibilidade de nossa desigualdade de classe estão direta

¹³⁶ SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 166.

e internamente vinculadas com a não tematização de como se constitui e se reproduz um *habitus* específico desde a socialização familiar compartilhada pela “ralé estrutural”. Essa oclusão está presente, por exemplo, na ideologia meritocrática do desempenho e da igualdade de oportunidades que justifica o sucesso e o fracasso dos indivíduos no mercado de trabalho.¹³⁷

Ora, por que um indivíduo nascido e criado num ambiente familiar em que a leitura e o conhecimento formal não fazem parte do cotidiano terá, provavelmente, menos concentração e dedicação aos estudos do que outro que passou sua infância numa família de classe média que, mal ou bem, lê jornais, compra livros e tem o conhecimento como algo mais próximo de sua vida cotidiana? Somente compreendendo como e por que a vivência “pré-escolar” torna-se o horizonte de possibilidades na aquisição e no aprendizado da vivência escolar é que poderemos analisar como o fracasso no mercado de trabalho finca suas raízes antes mesmo do sujeito ter ou não acesso às oportunidades de qualificação escolar. Na verdade, a vivência “pré-escolar” empreende um processo de (des) qualificação social que é determinante para a qualificação escolar, o que é velado pela ideologia segundo a qual a igualdade de oportunidades na escola é suficiente para colocar as pessoas num mesmo ponto de partida na competição social.

Foi exatamente essa ideologia da igualdade de oportunidades que Pierre Bourdieu¹³⁸ tematizou com esse conceito mais importante de toda sua sociologia crítica. A noção de *habitus* traz à luz justamente aquilo que não é dito pela ideologia da igualdade de oportunidades associada à democratização do conhecimento: que a socialização vivida antes da escola, especialmente na família, instaura os esquemas avaliativos e perceptivos com os quais cada indivíduo, a partir da inserção de classe incorporada naquela socialização, irá tratar, escolher e decidir sua vida no ambiente escolar. Na verdade, as diferenças que começam a se criar na socialização familiar assumem a forma de um código cifrado no próprio corpo. Esse código incorporado, gerador de distinções sociais pré-reflexivas, é a instância de mediação através da qual as pessoas passam a “escolher espontaneamente” aquilo que está mais próximo de seu

¹³⁷ Cf. MACIEL, Fabrício. *Trabalho e Reconhecimento na Modernidade Periférica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais. CCH. UENF. Junho de 2007.

¹³⁸ Cf. BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; BOURDIEU, Pierre. *La Distincion: criterios y bases sociales del gusto*. México, DF.: taurus, 2002; BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003. .

horizonte de possibilidades e a transformar, como diria Bourdieu, a necessidade em virtude.

Bem, as disposições criadas pelo *habitus* desde a mais tenra infância, na medida em que servem de mediação para o conhecimento formal requerido pelo mercado de trabalho, são os referenciais cognitivos e afetivos com os quais cada pessoa vai escolher o que ou não estudar, que carreira seguir, em que sonhos profissionais investir. Por outro lado, são essas mesmas disposições que sedimentam na consciência a crença de que essas escolhas são livres, originais e autênticas, ou seja, escondem o aprendizado diferenciado de classe que as condicionou.

No caso do fracasso em uma sociedade periférica como a brasileira, as disparidades que precisam ser ocultadas são, evidentemente, muito maiores do que as que encontramos nos países capitalistas desenvolvidos, ou como quer que desejemos definir aquelas poucas sociedades do Atlântico Norte que lograram universalizar o acesso ao conhecimento formal e à qualificação profissional por todas as classes.

Para apreender o fracasso e a desclassificação social produzidos desde a socialização familiar, Jessé Souza realiza uma subdivisão do conceito bourdiesiano de *habitus*: ele divide o conceito em *habitus primário*, *precário* e *secundário*.¹³⁹ Como *habitus* primário, Souza define um conjunto de esquemas avaliativos e disposições de comportamento objetivamente internalizados e incorporados, que permite o compartilhamento de uma noção de dignidade por classes que homogeneizaram a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa. Para ele, isto foi fundamental para o reconhecimento social e jurídico que permite a igualdade em amplo sentido, central para a noção moderna de cidadania. Este *habitus* primário constitui o tipo humano imposto e exigido pelo capitalismo, o que, como vimos, é velado por sua ideologia de desempenho que seleciona para o mercado aqueles indivíduos que melhor atendem a seus critérios sem dizer o que está por trás da aquisição de tal *habitus*. A noção de *habitus precário*, típico das classes socialmente desqualificadas, demarca o limite do *habitus primário* para baixo, ou seja, um conjunto de disposições e de esquemas que estruturam as práticas que, não só imprime desclassificação social objetiva em uma categoria de indivíduos, como também engendra os requisitos disposicionais que naturalizam essa desclassificação. O *habitus secundário* refere-se, por sua vez, enquanto limite do *habitus primário* para cima, a um

¹³⁹ SOUZA, 2003, *Op. Cit.*, p. 167.

conjunto de disposições que distinguem as classes e frações de classe como donas de um gosto “desinteressado” e “espontâneo”, o qual tem, é claro, como pressuposto a própria formação do *habitus primário*.

A naturalização e a invisibilidade ¹⁴⁰ de nosso abismo de classe é a incapacidade de perceber como esse abismo já se define no “berço”, no reconhecimento negado pelo provedor, no “capital cultural” herdado na família. É por isso que a invisibilidade dos processos de socialização que produzem esse abismo é um elemento central da noção de “ideologia do desempenho” que Jessé vai buscar em Reinhard Kreckel. Essa “ideologia” é decisiva para legitimar a desigualdade moderna, pois é ela que oculta as desigualdades responsáveis pelo fracasso e pela desclassificação social antes do sujeito se inserir no mercado de trabalho, ou seja, antes dele se colocar nas relações fundamentais que consolidam o valor diferencial dos seres humanos enquanto úteis e produtivos ou inúteis e descartáveis. Assim, a noção de desempenho se converte em um princípio legitimador do fracasso e do sucesso: um “pano de fundo consensual” composto pela tríade meritocrática “qualificação, ocupação e salário” ¹⁴¹, a qual é responsável por ocultar a atuação de outros elementos na composição diferenciada das ocupações socialmente reconhecidas. E é justamente esta ocultação que confere a esse “pano de fundo” o seu caráter ideológico.

Não custa enfatizar que o que essa ideologia mais esconde é a constituição de um *habitus precário* desde a mais tenra infância, operando como um conjunto de disposições avaliativas e apreciativas em todas as escolhas futuras, inclusive no mundo do trabalho. Guiado por essas disposições pré-reflexivas, cifradas especialmente no corpo, cada indivíduo carrega seu passado de classe no momento em que vai tomar decisões importantes sobre seu futuro, seu planejamento de vida e, claro, sobre tudo aquilo que tem a ver com sua inserção no mercado de trabalho, onde seu valor ou desvalor diferencial é consolidado. Valor e desvalor que recebem um impulso decisivo na própria vida escolar, em que o *habitus precário* engendra a composição diferenciada do principal elemento da “tríade meritocrática” que legitima a desigualdade: a qualificação. ¹⁴²

¹⁴⁰ SOUZA, 2006, *Op. Cit.*

¹⁴¹ SOUZA, 2003, *Op. Cit.*, p. 170.

¹⁴² Algumas pesquisas empíricas recentes apresentam interessantes dados em favor desta compreensão, como por exemplo o trabalho de Carlos Alberto Batista Maciel e Maria Luiza Lamarão “O eclipse da subalternidade: a naturalização do trabalho infantil doméstico” (Anais do 30º encontro anual da Anpocs, 2006), em que os autores identificam através de entrevistas abertas a forma como a origem precária de classe obriga o trabalho precoce e o conseqüente desvio da escola, fazendo com que inúmeros jovens

Aliás, se há algo de crucial no horizonte crítico aberto por esta primorosa sistematização conceitual de Bourdieu é justamente o desvelamento da crença ideológica de que o desempenho escolar independe da origem social dos indivíduos, exceto quando essa origem representa constrangimentos materiais diretos. Para ele, a aquisição verbalizada e consciente dos conteúdos escolares é condicionada de forma opaca e intransparente pelos esquemas “inconscientes” que o *habitus* como princípio gerador de práticas e apreciações inscreve nos corpos dos sujeitos, mesmo numa situação hipotética de equidade econômica. O traço ideológico está justamente na suposição espontânea de que as trajetórias individuais de vida possam se emancipar de sua origem e condicionamento de classe simplesmente pela superação das restrições materiais a elas associadas: se tais restrições podem de fato ser contornadas, os esquemas geradores de práticas e avaliações contidos no *habitus* de classe e oriundos do “capital familiar” são muito mais perenes, podendo se reproduzir independentemente das condições que presidiram sua origem e conformação.

Esse “capital familiar”, ao contrário do que diz nosso “paradigma dominante” de “interpretação do Brasil”, é construído com critérios impessoais. Ele nada tem a ver com o “capital de relações pessoais”, pois o que a origem familiar engendra de decisivo não é nem o sobrenome e nem a rede de relações pessoais que cada indivíduo poderá ter por ser desta ou daquela família. A “herança” decisiva consiste nas condições psicossociais e nas disposições (as formas de sentir, pensar e agir) que vão formar um *habitus* específico, cuja capacidade de agregar valor ou desvalor ao sujeito é inteiramente dependente de critérios impessoais que definem, para todas as famílias, os atributos que constituem um ser humano digno de reconhecimento e respeito atitudinal. O que decreta a nulidade moral, existencial e política de um pobre sertanejo de Pernambuco é a mesma gramática impessoal que define a nulidade de um favelado de São Paulo que, com frequência, são a mesma e única pessoa. Isso não é definido pelo estoque de afinidades e redes de relações pessoais que cada pessoa possui. São *critérios impessoais*, que herdamos do ocidente moderno como se fossem “artefatos prontos”, ao se incorporarem na ação social, que definem a eficácia dessa ação em reproduzir cotidianamente esses próprios critérios. É essa dinâmica que Bourdieu apreende com a noção de *habitus*.

encontrem desde cedo naturalizado o caminho para o trabalho desqualificado. Outros exemplos podem ser vistos em Grasiela Perosa, „Família, escola e ingresso no ensino superior“ (Anpocs, 2006) e Gisela Tartuce, „Jovens e qualificação profissional: como anda a tensão entre o processo de qualificar-se e a inserção no mercado de trabalho?“ (Anpocs, 2006).

Mas a impregnação prática desses critérios impessoais, ou seja, a institucionalização e a naturalização da hierarquia moral específica do racionalismo ocidental no complexo disciplinador e coercitivo de Estado racional e mercado capitalista, também se torna invisível para o conhecimento imediato da realidade que toma como “causa” os próprios efeitos e produtos já legitimados da desigualdade. E é aqui, segundo Jessé, que percebemos mais um “casamento secreto” encobrindo a gramática profunda que legitima a desigualdade brasileira: desta vez entre o “economicismo”, que tematiza a desigualdade como se seus efeitos (já legitimados) em termos de renda e escolaridade fossem a única forma de tratar a clivagem de classe, e o “racialismo” que, ao dizer que os critérios e causas não econômicas da desigualdade referem-se unicamente a traços físicos visíveis como a cor da pele, acaba por concordar implicitamente com a concepção economicista que não vê nenhum critério sócio-cultural legitimando a desigualdade de classe.¹⁴³

Enquanto o economicismo apreende, através de índices como renda e escolaridade, apenas o produto acabado de um processo de classificação e desclassificação social, construído de modo pré-reflexivo a partir de critérios impessoais com os quais mercado e Estado distribuem prêmios e castigos nas esferas mais íntimas da vida como a família, a abordagem racialista insiste que a visibilidade da cor da pele (e que outro critério haveria para definir a variável raça entre nós?), como “marca” inegável da desigualdade, é o elemento sócio-cultural a que se deve, em última instância, fazer alusão. Nos dois casos, o que fica em silêncio é justamente a eficácia de uma escala de valores que produz classificação e consideração social de um lado, e desclassificação e indiferença de outro; escala cujos termos estão além da renda, da escolaridade, da cor da pele e do “capital de relações pessoais” de qualquer indivíduo.

A eficácia objetiva dessa escala de valores é a única que permite explicar tanto a possibilidade do “embranquecimento” (possibilidade estrutural do preconceito racial brasileiro) de negros e mulatos que puderam incorporar um *habitus primário* – basicamente as virtudes modernas da disciplina, da autonomia, do autocontrole e da auto-responsabilidade – como também a descartabilidade e o “racismo” que atingem pobres e miseráveis de cor branca ou parda que não incorporaram as virtudes

¹⁴³ Cf. SOUZA, Jessé. “A visibilidade da raça e a invisibilidade da classe”, in: SOUZA, 2006, *Op. Cit.*, p. 71-96. e SOUZA, Jessé. “É preciso teoria para compreender o Brasil contemporâneo?”, in: SOUZA, 2006, *Op. Cit.*, p. 127.

necessárias para a atribuição intersubjetiva do reconhecimento social.¹⁴⁴ Assim, embora a existência do racismo seja inegável, a eficácia da cor da pele, enquanto índice visível de rebaixamento social, só faz sentido quando colocada em relação à escala de valores que define, de modo pré-reflexivo, o que é esta condição de rebaixamento e por que ela pode ser, por um lado, contornada por negros que sofrem o preconceito de raça, e vivida em todos os seus efeitos por brancos e pardos, livres do preconceito propriamente racial. Segundo Jessé,¹⁴⁵

“É precisamente por que em condições modernas o preconceito racial é “relativo”, posto que dependente e secundário em relação ao dado primário e mais importante da internalização da economia emocional que caracteriza as classes sociais produtivas e úteis no contexto do capitalismo moderno, que é possível, literalmente, em sociedades como a nossa, “embranquecer”.

No caso do economicismo, a noção de que a condição de classe é determinada por renda e escolaridade induz ao desconhecimento dos processos primários de socialização, a constituição do *habitus* no contexto da família, que “programam” o fracasso escolar e, por tabela, profissional, de certa categoria de pessoas. A definição econômica de classe social, portanto, torna invisível a classe em seu sentido mais profundo, ou seja, a condição de classificação ou desclassificação social que acompanha os indivíduos desde a mais reduzida idade. Ora, essa “invisibilidade da desigualdade” só pode ser trazida à luz por um aporte teórico que nomeie, e assim torne visível, o “racismo de classe” reproduzido e tornado natural pelas distinções sociais incorporadas em um *habitus* específico.

No nosso caso, a oclusão dos pressupostos para a construção desse *habitus* está profundamente vinculada ao fato de sua gênese histórica entre nós ter se dado pela importação de “artefatos prontos”, como Estado e mercado, que fabricam os indivíduos de que precisam com estímulos empíricos e comportamentais que dispensam a mediação reflexiva. E é por isso que a especificidade de nossa desigualdade social só pode ser compreendida num quadro mais abrangente, em que a própria singularidade do processo de modernização no Brasil seja o pano de fundo principal para analisar a questão do aprendizado moral envolvida na complexificação social trazida por Estado e mercado.

¹⁴⁴ Cf. SOUZA, Jessé. “A visibilidade da raça e a invisibilidade da classe”, p. 87-88.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 87.

Capítulo 3

A “secularização” da magia e o dilema do aprendizado moral no Brasil

Nos capítulos anteriores tentei reconstruir o processo de implantação do catolicismo magicizado no Brasil (capítulo 1) e a forma como isso se articulou com um processo de modernização seletiva entre nós (capítulo 2). Os conceitos principais da sociologia das religiões de Max Weber foram decisivos para indicar como uma religiosidade predominantemente mágica retira de nossa tradição cultural a imagem contrafática de um modo de vida considerado sagrado – um “dever ser” – capaz de se apresentar com imperatividade ao processo de modernização que nos tomou de assalto desde o começo do século XIX. Agora, nesse capítulo, quero abordar a forma como a magia comprometeu a possibilidade de evolução moral legada à sociedade moderna e inegavelmente secularizada¹⁴⁶ que se constrói no Brasil desde inícios do século XIX e que culmina com a separação entre Igreja e poder estatal em 1889, com a República.

A secularização implica separação formal entre qualquer verdade ou normatividade religiosa e os conteúdos a serem levados em conta no processo de construção de um poder social legítimo e do interesse de todos que a cultura moderna concebe como auto-governo: o Estado de Direito, facticidade sociológica imprescindível, inclusive, para compor a própria legitimação do capitalismo. Mas, na verdade, o que quero ressaltar aqui é a especificidade do aprendizado moral em uma sociedade que se seculariza a partir de uma cosmovisão mágica. De forma mais direta, como a magia é singular na construção de uma cultura normativa secular que, tal como na não secular de antes, não terá como sua a herança de conteúdos ético-avaliativos que nos permitem conceber uma transcendência do mundo vigente. A herança da magia será decisiva na construção de uma legitimação específica para a vida política e para as instituições fundamentais que conformam e coordenam a ação social no Brasil.

¹⁴⁶Para uma análise detida do conceito de secularização, enquanto um processo de racionalização que se instala na normatividade jurídico - política do Estado moderno, ver o excelente ensaio de Antônio Flávio Pierucci “Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho conceito”. In: SOUZA, Jessé. *A Atualidade de Max Weber*. Editora UNB: Brasília, 2000, p. 105-162.

Cultura política e instituições fundamentais

O tema da cultura política no Brasil quase sempre foi e é tratado de modo essencialista ¹⁴⁷, ou seja, sem as devidas vinculações explicativas com os processos sociais e as práticas cotidianas que reproduzem, no seu efeito coordenado, os complexos institucionais de um mercado capitalista competitivo e de um Estado racional centralizado. Por conta disso, esta concepção de cultura política não leva em conta os processos de aprendizagem intra e transclassista que podem, no curso da história, ocorrer ou não, de modo a alterar ou reproduzir a forma como os sujeitos percebem sua relação com as questões públicas e com o bem comum. A tradição a qual remonta este tema é a mesma que percebe o Brasil como uma sociedade cuja gênese histórica é vinculada diretamente a uma herança ibérica pré-moderna, definida por conceitos como “personalismo” e “patrimonialismo”, que produz uma modernidade “inautêntica” e “para inglês ver” na forma como os brasileiros vivem e sobrevivem (Jessé Souza).

No mesmo raciocínio “explicativo” que esta tradição ortodoxa rotula de atraso e anacronismo tudo o que não se encaixa com uma visão simplista do processo de modernização ocidental e sua dinâmica de expansão, a noção de cultura política brasileira se vê comprometida com o pressuposto de que a forma como os brasileiros sentem, pensam e agem politicamente foi sempre um obstáculo à construção da sociedade moderna neste país. No fundo, é como se essa cultura política fosse e se mantivesse como algo “externo” a todo o processo de implantação de instituições como o mercado e, claro, o Estado, que é onde se imagina estar propriamente o que chamamos de política. O pressuposto aqui é a frágil idéia, insustentável no debate aberto e crítico, de que a reprodução simbólica e material de Estado e Mercado, enquanto instituições “inventadas” pelo “racionalismo ocidental”, ou seja, pelo individualismo moral, se separa da reprodução de uma cultura política onde se expressa a identidade nacional.

Essa separação é o que aparece, de modo exemplarmente sofisticado, na análise dualista de Roberto DaMatta. O mundo da “casa”, universo onde somos pessoas vinculadas pelo afeto particularista e hierarquizante, seria o “outro” irreconciliável do mundo da “rua”, onde somos indivíduos que se relacionam pela regra impessoal da igualdade meritocrática. Para DaMatta, o dilema brasileiro, do qual nossa cultura

¹⁴⁷ Uma crítica profícua desse essencialismo foi feita, há alguns anos, por Fábio Wanderley Reis. Cf. REIS, Fábio Wanderley. “Brasil: “Estado e Sociedade” em Perspectiva. In: _____. *Mercado e Utopia: Teoria Política e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Edusp, 2000.

política é uma expressão, seria exatamente o prolongamento das relações afetivas de parentesco, amizade e compadrio, próprias da “casa”, no mundo da “rua”, onde se pressupõe a igualdade impessoal.¹⁴⁸ A conclusão inevitável é a de que as ações e relações sociais no Brasil se estruturam pela competição, sabe-se lá onde, de uma gramática “personalista” com a gramática individualista. Os agentes são percebidos como cindidos por duas gramáticas que não se comunicam, que apenas entram em atrito. É como se instituições cuja reprodução não pode prescindir da prática cotidiana do desempenho individual estivessem aí há mais de um século sem que tenham comprometido a alma e o corpo de pessoas que saltam para fora do poder impessoal e individualizante destas instituições.

Ao fim e ao cabo, os nossos principais dilemas políticos, especialmente o que podemos chamar de “atrofia do componente cívico”, são sempre percebidos como *ausência de individualismo moderno*, e nunca como *patologias do individualismo moderno*. Em outras palavras, quando se fala de cultura política brasileira, pensa-se logo em algo “pré-moderno” que se colocou no caminho do individualismo moral, e nunca em uma patologia paradoxal que resulta da própria expansão seletiva do modo de vida ocidental, pautado nos valores deste individualismo. Não se percebe a reprodução cotidiana de um *individualismo amoral*, onde o atomismo ético-político é levado ao extremo¹⁴⁹, como efeito peculiar que estrutura o que podemos chamar de cultura ou imaginário político brasileiro. E, por isso mesmo, não se percebe que essa cultura ou imaginário são artefatos históricos esquematizados a partir de uma expansão seletiva das instituições ocidentais e das pré-condições simbólicas para sua legitimação.¹⁵⁰

Neste capítulo, gostaria de propor uma interpretação alternativa em relação à tradição essencialista que ainda dita os termos e as pré-noções irrefletidas dos esforços em prol de uma sociologia política de nossos dilemas. Meu principal objetivo é mostrar

¹⁴⁸ DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 19.

¹⁴⁹ Elisa Pereira Reis percebe como esse atomismo impera mesmo em esforços “comunitários” de ajuda mútua em áreas periféricas de grandes e médias cidades, na medida em que laços de solidariedade mais amplos não conseguem se generalizar a partir destas experiências locais. Ela interpreta o caráter atomista destas experiências com o conceito de “familismo amoral” de Banfield. Cf. REIS, Elisa. “Desigualdade e Solidariedade: uma releitura do “familismo amoral” de Banfield. In _____. *Processos e Escolhas: Estudos de Sociologia Política*. Rio de Janeiro: Conta Capa Livraria, 1998, p. 111-134.

¹⁵⁰ Segundo Charles Taylor, devemos compreender o imaginário social como um conjunto de pré-compreensões impreguinadas na prática social, permitindo que estas sejam aceitas como legítimas. Um uso sociológico deste conceito exige que se tome em consideração, antes de tudo, quais tipos de práticas sociais uma sociedade tem reproduzido para então determinar os vínculos explicativos entre essas práticas e o conjunto de pré-compreensões que as legitimam. É um uso desse tipo que tento fazer aqui, na medida em que tento vincular os efeitos políticos de nosso imaginário social com a legitimação das práticas através das quais mercado e Estado se reproduzem enquanto instituições fundamentais. Cf. TAYLOR, Charles. “TAYLOR, Charles. “Modern Social Imaginaries”. *Public Culture*. 14(1), 2002, p.91-124.

como esses dilemas podem ser mais adequadamente explicados quando tematizamos o vínculo constitutivo entre a tal “atrofia do componente cívico” e um imaginário social que vai legitimar os processos e as práticas sociais que reproduzem, e portanto legitimam, as instituições fundamentais que representam a expansão do capitalismo e do racionalismo ocidental em nossa sociedade. Esse imaginário resulta da forma dominante como o Brasil constrói historicamente a sua identidade nacional, em que uma revisão do passado, da herança colonial e escravocrata, vai ditar os contornos de uma auto-compreensão viciada em “projetar” seus dilemas, incômodos, misérias e responsabilidades em instâncias externas aos consensos que formam essa identidade nacional.

Na medida em que esse processo de “nation-building” é, grosso modo, paralelo ao processo de modernização capitalista, essas instâncias externas em que nosso imaginário nacional vai se acostumar a exorcizar o mal e a esperar o bem vão ser, respectivamente, Estado e mercado. É neste sentido que a “atrofia do componente cívico” precisa ser explicada a partir da forma específica como o individualismo moderno se legitima e se reproduz entre nós, ou seja, como resultado de um processo que foi capaz de legitimar Estado e mercado na vida cotidiana dos brasileiros.

Desenvolvo meu argumento a partir da análise, realizada no primeiro capítulo, sobre o significado da cultura que herdamos da sociedade colonial neste processo de construção de nosso imaginário nacional. O argumento principal aqui é que essa herança deve ser compreendida como um “racionalismo adaptativo”, como diria Max Weber, que a religiosidade mágica nos legou. É esse “racionalismo específico” que vai “esquematar” nosso imaginário social no sentido de construir uma “magia secularizada” em que tensões e casuísticas morais se resolvem pela “projeção” de tudo que incomoda em bodes expiatórios como o Estado. Espero, ao final, conseguir demonstrar que o efeito prático, as conseqüências prático-morais, dessa “esquematarização” operada a partir da religiosidade mágica, consiste na radicalização seletiva do individualismo moderno, no sentido de um atomismo ético-político que nada tem a ver com personalismo, corporativismo ou neopatrimonialismo. Com isso, se algo de heurístico ainda puder ser atribuído a esses conceitos essencialistas, não passará de uma mera descrição mais sofisticada dos efeitos desse individualismo atomista, com toscos *insights* para perceber sociologicamente a gênese e a atualização de suas causas.

A magia secular e a compulsão atomista de nossa esfera pública

Reconstruir teoricamente a gênese do imaginário que legitima instituições fundamentais na esfera pública brasileira exige colocar em primeiro plano a especificidade do aprendizado moral numa sociedade que se seculariza a partir de uma cosmovisão mágica. Em outras palavras, como a magia é singular na construção de uma cultura normativa secular que, tal como na não secular de antes, não terá como sua herança de conteúdos ético-avaliativos que nos permitem conceber uma transcendência do mundo vigente capaz de atrair a conduta prática dos indivíduos. A herança da magia será decisiva na construção de uma legitimação específica para a vida política e para as instituições fundamentais que conformam e coordenam a ação social no Brasil. É da esquematização desta herança com as práticas institucionais de mercado e Estado que vai resultar uma compulsão atomista como traço fundamental reproduzido pela dinâmica de nossa esfera pública nas situações em que se colocam desafios de interpretar e tomar uma posição coletiva sobre nossos dilemas. Resultado, portanto, que nada tem a ver com um “híbrido” entre concepções ou culturas normativas em tensão, e sim com uma totalidade composta pela expansão seletiva da cultura individualista ocidental, destituída de componentes ético-comunitários capazes de cercear os efeitos patológicos do componente atomista.

Neste sentido, a tese básica que gostaria de defender aqui é a de que a religiosidade mágica na qual nos criamos, ao se diluir adaptativamente pela sociedade secular e moderna, vai fornecer a moldura elementar e decisiva na conformação dos impasses para a evolução moral e normativa, o que podemos identificar como a radicalização de um individualismo amoral e politicamente atomista.

A redução do horizonte de expectativas ao “aqui e agora” é imanente ao monismo mágico “pré-ético”, que só concebe “este mundo” e a exigência de se adaptar a ele (*Rationalismus der Weltbejahung und Rationalismus der Weltanpassung*), quando lhe cabe fornecer os termos para o auto-conhecimento e a ação social. É por essa razão que toda uma tendência de que a ação e a consciência sejam condicionadas a partir de fontes motivacionais em que a idéia de falha moral se reduz à idéia de falha ritual ou técnica para se adaptar ao mundo se impõe ao processo de aprendizado moral viabilizado pelos termos básicos dessa tradição cultural. Isso fica claro quando percebemos que o “teor cognitivo” da magia tem como característica principal a de reduzir a avaliação do mundo a uma repetição dos atributos que já o constitui de forma

imediate. Na conduta prática, isso significa um “racionalismo adaptativo”, pois o que motiva o sujeito sempre é a possibilidade de se aliar, de tomar a seu favor, os efeitos e as “técnicas” voltadas para o sucesso com as metas “deste mundo”, do “aqui e agora”. Com isso, a magia oblitera uma auto-avaliação do passado que é essencial para que uma consciência histórica dotada de sentido em relação ao futuro possa se constituir. E essa consciência histórica consiste justamente numa noção de devir, de “promessa” que a sociedade faz a si mesma, sobre a base de uma eticidade, de uma hierarquia de valores, e que pode motivar os indivíduos a questionar a imediaticidade, o “aqui e o agora”.¹⁵¹

Max Weber nos mostra que a religiosidade mágica se funda numa relação com a divindade em que o mal e os malefícios não são concebidos como uma corrupção provocada pelo pecado e pelo afastamento trágico e culposos do bem, e sim como infortúnios que atingem a todos indiscriminadamente, desconsiderando qualquer distinção entre aquilo que deve ou não dever ser feito, entre aquilo que merece ou não merece devoção. Na verdade, essa inexistência do pecado ético denota a própria ausência – típica em toda magia – de um bem sagrado que se imponha como um “fim em si mesmo” na regulamentação da conduta e da ação social. Nada que se apresente como um “valor” não instrumentalizável prometendo realizar uma distinção qualitativa entre aqueles que se devotam e os que não se devotam a ele e, portanto, de criar laços sociais não instrumentais e não atomistas, pelo menos, entre os que praticam essa devoção.

Tudo na magia é instrumental, pois a conduta prática que ela engendra é vinculada à busca da eficácia ritual capaz de garantir o sucesso na busca pelos bens “deste mundo”. A conduta ritual eficaz é adaptativa na medida em que seus critérios não incluem uma hierarquia de valores diversa da que já está posta e naturalizada como metas que todos devem almejar do mesmo modo que todos devem respirar e comer. É neste sentido que ela dispensa bens especificamente religiosos. O desempenho relevante para a eficácia ritual toma como parâmetro resultados e realizações que, em si, não diferenciam a virtude religiosa do vício profano. Bem sucedido na magia não é aquele que molda e racionaliza sua personalidade e sua conduta pela busca de bens ou valores

¹⁵¹ O filósofo Paul Ricoeur, por exemplo, afirma que o esvaecimento dos “horizontes de expectativa” do racionalismo moderno, provocado tanto pela descrença na proposta iluminista do progresso quando pelo atrofamento da tradição judaico-cristã, leva a uma crise da intervenção avaliativa no passado e, por conseguinte, a impossibilidade de uma consciência histórica do futuro. Com isso, assistimos a uma “majoração do sentimento do aleatório, ou o de um destino esmagador, quando não leva a ceder à sedução exercida sobre nós pelas idéias de caos, de diferença, de errância”, elementos típicos da cognição mágica. Cf. RICOEUR, Paul. “A crise da Consciência Histórica e a Europa”. *Lua Nova*. Nº 33, 1994. p. 90-91.

diferentes daquilo que qualquer pessoa deseja; mas aquele que se adapta com mais eficácia na luta cotidiana pelo que já está dado.

Toda essa eficácia vai estar ligada à manipulação das divindades com o intuito de tê-las como aliadas para controlar o acaso e evitar o infortúnio. Mas esse desempenho vai também depender de uma cosmovisão que inclua não apenas os deuses-aliados como também as entidades malignas nas quais todos os infortúnios e malogros devem ser “projetados”. Na verdade, como a magia sempre está ligada à função prática de explicar e controlar o insucesso, o desempenho ritual sempre vai incluir a compulsão de encontrar e conceber “bodes expiatórios” para “projetar” as desgraças.

Esse ponto é decisivo em meu argumento. A esquematização da religiosidade mágica com as práticas e instituições do capitalismo moderno vai produzir, como efeito peculiar no processo de auto-compreensão partilhada, uma compulsão em “projetar” os dilemas e desafios prático-morais em entidades externas a tudo que constitui a visão positiva que os brasileiros têm de si mesmos. Assim, essa compulsão torna-se um componente decisivo da “fantasia compensatória” que cimenta nossa solidariedade nacional e, portanto, nossa cultura política. Porém, a vinculação desse elemento compulsivo com nossa cultura política só pode ser explicada sociologicamente se pudermos demonstrar a forma como ele é reproduzido nas práticas sociais em que se legitimam instituições fundamentais como mercado e Estado. Para isso é crucial reconstruir como a busca por “bodes expiatórios” para projetar o mal produz a legitimação de práticas sociais cujo efeito encadeado é a própria reprodução destas instituições fundamentais.

Ora, mercado e Estado obtêm sua legitimidade destas práticas na medida em que eles conseguem cumprir ou o papel daquela entidade externa em que se projeta o mal ou daquela outra de que se espera os efeitos positivos para conseguir o que é bom. O imaginário e a cultura política atomista de nossa sociedade vão ser exatamente o resultado bem sucedido do mercado em se legitimar como essa externalidade cujos efeitos cada indivíduo espera ter a seu favor na competição social. O contrário especular desse atomismo será, por sua vez, à necessidade coletiva auto-indulgente de um “bode expiatório” para explicar o insucesso, a saber, o Estado visto como o “outro” da sociedade.¹⁵²

¹⁵² José Murilo de Carvalho, com a idéia de uma motivação edênica (a noção de um paraíso original corrompido por forças externas) como constitutiva do imaginário social e político brasileiro, percebe muito bem como a projeção dos dilemas no Estado e nas forças históricas que o controlariam é um

A fábrica de artefatos prontos

Agora, essa discussão nos conduz à questão de como se pode fundamentar ou supor a fundamentação das ações, e das instituições e estruturas que as condicionam, coordenam e reproduzem, no contexto de uma cultura que não contou com a gênese de concepções religiosas de bem e de justiça para “estocar” pretensões de valor, as quais os sujeitos, mesmo num contexto secularizado, poderiam mobilizar na expectativa de uma adesão dos interlocutores pelo simples fato dessas pretensões de valor já fazerem parte de uma auto-compreensão partilhada. É, de certo modo, uma tentativa de saber como se pode pensar a legitimação mágica na modernidade, ou, em outras palavras, uma espécie de “dominação carismática” legitimando sociedades capitalistas nos termos de um racionalismo típico da cognição mágica.

Como se constrói e se fundamenta a legitimidade na magia? Eis o que pretendo abordar brevemente neste capítulo a fim de reconstruir – já não mais do ponto de vista histórico – as bases de uma singularidade cultural especializada em legitimar os artefatos que a ela se apresentam pela mera facticidade, mera presença tangível, que os caracteriza. É esse processo de legitimação factual (e não contrafactual), que elimina a tensão entre o “ser” e o “dever ser”, esse processo de “auto-justificação compulsiva” como disse Weber, que torna a cognição e a cosmovisão mágica a matéria prima de uma “ideologia espontânea” do capitalismo e de suas exigências funcionais. Mas Weber ficou a nos dever um estudo sobre como essa “auto-justificação compulsiva” é mantida por uma “imagem de mundo” carente de uma instância de transcendência e, portanto, de uma auto-descrição ética objetiva.

O grande “paradoxo das conseqüências” de todo o racionalismo ocidental seria justamente o “politeísmo de valores”¹⁵³ que nos lega a época “pós-metafísica”, em que o subjetivismo último de todas as opções de valor esbarra na objetividade intransparente dos artefatos prontos que se auto-justificam na magia de seu “carisma” inerente.

componente estrutural de nossa esfera pública. O contraponto necessário desta motivação (a satisfação narcísica primária de saber-se perfeito desde a origem!) é uma razão satânica atualizada para explicar os descaminhos do que “tinha tudo para dar certo”. Murilo também observa como a “satanização da política” é hoje a mais vigorosa destas atualizações. Cf. CARVALHO, José Murilo de. “O motivo edênico do imaginário social brasileiro”, in: _____ et alli (orgs) *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro: FGV, 1999, p. 19-44.

¹⁵³ Cf. WEBER, Max. “A ciência como vocação” e “A política como vocação” in. WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Martin Claret: São Paulo, 2001; SCHULCHUTER, Wolfgang. “Politeísmo dos Valores” In: SOUZA, Jessé. *A Atualidade de Max Weber*. Editora UNB: Brasília, 2000, p. 13-48 e SCHULCHUTER, Wolfgang. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions – und Herrschaftssoziologie*: Surkamp Verlag: Fankfurt, 1998, p. 274-333 (band 1) p. 41, 513-530.(band 2)

Habermas nos mostrou que esse paradoxo foi um desdobramento, entre outros possíveis, do racionalismo ocidental. O que ocorre, para ele, é uma realidade dos fatos sociais, seletiva em relação às possibilidades abertas pela racionalização cultural e social do ocidente, em que a razão instrumental e auto-referenciada da lógica sistêmica coloniza a razão comunicativa voltada para o discurso e para a fundamentação moral. Isso permite que Habermas tematize o caráter contingente e seletivo de tudo o que se efetivou do desenvolvimento moderno, mostrando que a razão comunicativa tem atuado e produzido processos de aprendizagem mesmo com as coerções da economia e da política colonizadas pela razão funcional.

E é precisamente por conta desse caráter seletivo que a expansão do racionalismo ocidental deve ser examinada em cada contexto onde a disputa de “razões”, a instrumental e adaptativa contra a comunicativa e moralmente vinculante, for decisiva em sua legitimação. Nesse sentido, Habermas nos indica o Estado Democrático de Direito como a realidade social mais fortemente exposta a essa disputa de razões. Nele, a tensão entre a facticidade dos fatos sociais legalmente sancionados está sempre em tensão normativa com a pressuposição de legitimidade democrática que confere sentido à idéia de Estado Democrático de Direito.

A tese central de Habermas parte do pressuposto de que, nas condições de uma sociedade pós-metafísica, a solidariedade social não pode mais ser alcançada com base em uma forma de vida partilhada pelos membros de uma determinada comunidade política. Para ele, a pluralização incontornável de todas as formas de solidariedade social fundadas em compromissos substantivos com valores (o politeísmo dos valores de que fala Weber) e formas de vida impõe como grande desafio o de confiar a procedimentos universalmente justos toda e qualquer possibilidade de uma coordenação das ações que seja livre de dominação.

Esses procedimentos seriam, na verdade, todo o conjunto de pressupostos em que se baseia a idéia de uma vontade política formada pela totalidade dos membros de qualquer sociedade que precisa assegurar sua integração normativa, sem ter a seu dispor algum consenso a respeito de orientações valorativas e de interesses: esfera pública aberta a toda sorte de temas, argumentos e atores; eleições livres e possibilidade de participar cotidianamente da vida partidária e associativa; divisão de poderes capaz de assegurar, por um lado, a independência do legislador político (parlamento) face a considerações que não sejam o fluxo informal de razões e argumentos da esfera pública

e, por outro, a autonomia dos tribunais em assegurar as condições procedimentais exigidas neste processo.

Estas condições procedimentais, pelas quais os cidadãos formam, ao lado do legislador político, a vontade política de uma sociedade, culminam nos nexos entre esfera pública, poder político e o sistema administrativo, os quais, por sua vez, definem os horizontes de um modelo de democracia cujo traço principal é a própria noção de deliberação racional. E é a natureza deliberativa e procedimental desses nexos que fazem do conjunto de *leis politicamente constituídas e assentidas por um público que participa dizendo “sim” ou “não”*, ou seja, o direito positivo, o *medium* legítimo por meio do qual o poder político pode obrigar o sistema administrativo a executar e a implementar as decisões de uma vontade política autônoma. O direito, na verdade, nasce e se desenvolve numa constante tensão entre a *realidade social* de sua imposição por um Estado que monopoliza a força e a *validade* sem a qual ele não se legitima, mas que ele só consegue alcançar partindo da noção de uma vontade política autonomamente formada por todos os cidadãos.

Dessa tensão entre a *facticidade* e a *validade* do direito decorre o fato normativo de que os arranjos institucionais de qualquer Estado em condições pós-metafísicas precisam recorrer à idéia de que sujeitos politicamente autônomos assentem e autorizam o exercício do poder sob circunstâncias exoneradas de coerção externa. E é por que, nessas condições, o direito e o poder político só se legitimam democraticamente que existe uma conexão interna, constitutiva, entre direitos humanos e soberania popular. Esses direitos passam a ter um valor intrínseco ao garantirem previamente a todos os sujeitos aquele acesso indispensável aos processos de argumentação e deliberação. Nesse sentido, a possibilidade de justificação de qualquer sistema de direitos no contexto de Estados constitucionais democráticos advém necessariamente da exigência normativa de se realizar a autonomia dos cidadãos, e não de formas de vida concretas e valores compartilhados pelos sujeitos e incorporados na Constituição.¹⁵⁴

A tensão entre facticidade e validade – e a forma específica com que cada contexto de integração social consegue resolvê-la na dimensão dos pressupostos que envolvem a solidariedade pós-metafísica do Estado Democrático de Direito – nos permitem abordar a questão do caráter seletivo de cada formação sócio-cultural e do potencial de razões que cada uma delas fornece ao processo de fundamentação moral.

¹⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*. Vol. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997, p. 318

Para o caso brasileiro, isso nos traz de volta a questão de como se fundamenta em magia.

Todos os aspectos da cognição mágica apontam para uma caráter auto-justificador dos fatos sociais percebidos nos termos dessa cognição. Como vimos, a auto-justificação é o grande paradoxo das conseqüências percebido por Weber no desenvolvimento do racionalismo de dominação do mundo (*Rationalismus der Weltbeherrschung*) do ocidente. Habermas percebe esse paradoxo com o registro de uma “colonização do mundo da vida” pelas dimensões sistêmicas da economia e da política. O que, para ele, se mostra evidente, por exemplo, na sobreposição da dimensão da facticidade, referente à eficácia da ordem legal, em relação a dimensão da validade, referente à legitimação normativa dessa ordem.¹⁵⁵ No entanto, se para Weber o politeísmo de valores põe fim à possibilidade de uma imagem de mundo dualista compartilhada, capaz de exigir a fundamentação normativa da economia e da racionalização burocrática, para Habermas uma razão epistêmica e procedimental ainda é capaz de produzir uma fundamentação normativa dessa natureza desde que ela não seja colonizada por uma razão externa, própria da vida sistêmica “lá fora”.

Gostaria de destacar que o enfrentamento da questão que proponho neste capítulo exige recolocar a tese habermasiana da colonização do mundo da vida num ponto de partida diferente, ou seja, não mais como uma colonização realizada por forças desprovidas de raízes no próprio mundo da vida. Pois se auto-justificação é um traço constitutivo da cognição mágica e das possibilidades de fundamentação que ela nos fornece, os obstáculos aos compromissos normativos capazes de submeter a economia e a política estatal devem ser buscados numa razão que é interna ao “mundo da vida”, ou seja, no próprio pano de fundo de compreensões e pré-compreensões que os sujeitos compartilham, e não em dimensões sistêmicas supostamente desvinculadas desse pano de fundo. Trata-se de reconstruir nos termos que compõem esse pano de fundo o complexo de motivações que leva e tem levado a auto-justificação dos fatos sociais. É a forma específica de perceber o mundo com a qual os sujeitos são cotidianamente socializados que instaura os mecanismos necessários para essa auto-justificação.

Um traço decisivo na compreensão do padrão de modernização periférica instaurado no Brasil é o fato de que as instituições capitalistas, especialmente mercado e

¹⁵⁵ Cf. NEVES, Marcelo. “Do consenso ao dissenso: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Habermas”, in: SOUZA, Jessé (org). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Ed. UNB, 2001, p. 119.

Estado, nos foram trazidas “de fora”, como artefatos prontos. Ora, se essas instituições nos foram trazidas “de fora” como artefatos prontos é por que nossa auto-compreensão, formada nos termos da religiosidade mágica, estava treinada a perceber como “justificadas” e “legítimas” todas as práticas e relações que são capazes de se impor e de forjar uma presença tangível; e por que o sucesso dessa imposição é prova do “mana” e do “carisma” que a cognição mágica exige como critérios para a instauração do que quer que seja. Em resumo, a condição de artefatos prontos assumida pelos fatos sociais recebe sua forma e substância do pano de fundo magicamente concebido que orienta a conduta dos indivíduos. A “externalização” da economia e da política como fatos naturais que nada tem a ver com escolhas valorativas contingentes, tendência que se radicaliza no imaginário brasileiro, é no fundo obra da vida intersubjetiva estruturada pela cosmovisão mágica, e portanto parte *interna* da subjetividade compartilhada que aí se cria.

Com isso, somos obrigados a reconhecer que a auto-justificação dos fatos sociais, consagrada na reflexão sociológica com o conceito de sistema, mantém uma relação interna e constitutiva com o “teor cognitivo” que é próprio da cosmovisão mágica. É por isso que para compreender esse processo de auto-justificação proponho como ponto de partida a tese de Habermas segundo a qual toda ação ou ordem estrutural condicionante de ações possui um “teor cognitivo” capaz de ser apreendido na natureza das distinções e pretensões de valor com as quais os sujeitos podem contar na fundamentação dessas ações e ordens estruturais. Creio que esse ponto de partida pode ser de um proveito muito maior se for desvinculado do dualismo habermasiano entre “sistema” e “mundo da vida”, ou seja, se insistirmos na idéia de que a própria realidade sistêmica também se cria a partir do “teor cognitivo” de um determinado pano de fundo de pré-compreensões.

Para Jürgen Habermas, o “teor cognitivo” de uma ação ou assertiva moral se revela na forma de fundamentar as razões pelas quais elas podem obter validade intersubjetiva.¹⁵⁶ Esse “teor cognitivo” se desdobra numa dimensão “teórica” e numa dimensão “prática”. A primeira se refere ao saber incorporado nas próprias ações e assertivas morais, como resultado de um processo de aprendizado e de sistematização valorativa que inaugura e disponibiliza um potencial de razões (*Gründe*) que pode ser mobilizado a favor ou contra a pretensão de validade levantada numa situação cotidiana

¹⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. “Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral”. In: _____. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 11.

de fundamentação. A segunda abarca justamente essas situações cotidianas de “fundamentação que tem seu lugar nas interações cotidianas do mundo vivido”.¹⁵⁷ É nesta dimensão que se revela e se institucionaliza o “potencial de convencimento”, isto é, o potencial de uma adesão fundamentada, contido nas ações e assertivas morais.

Em relação ao ocidente, é de importância decisiva para meu argumento o fato de Habermas vincular, genealogicamente, o potencial de convencimento das assertivas e exigências morais a sua base monoteísta e ético-dualista iniciais. Na fenda aberta por Weber¹⁵⁸, ele postula que toda a tradição normativa do ocidente retira sua singularidade e potencial evolutivo da concepção judaica de um pacto ético com um Deus onisciente, justo e bondoso, que prescreve o aprendizado moral para os seus “eleitos” como forma de justificar a própria eleição. Essa base religiosa e metafísica de fundamentação moral possui duas razões últimas: 1) uma justificação ontoteológica baseada na possibilidade de adequar o mundo à sábia legislação de seu criador (de onde surge a teodicéia da imperfeição do mundo) e 2) uma justificação soteriológica, em que a sensatez dos mandamentos morais também pode ser atestada pelo fato de eles indicarem o caminho para a salvação e de serem aplicados de modo imparcial (de onde surge, no ocidente, a idéia de uma “história e de uma teleologia da salvação”).

Nesse contexto, a validade das assertivas e ações morais decorre diretamente da “qualidade inalienável” de tudo que o Deus (esse centro metafísico de verdade) pode afirmar e prescrever. Toda avaliação ética passível de fundamentação gira em torno de assertivas morais básicas, que constituem toda a “verdade” religiosamente revelada. Tanto a justiça judaica como a ética cristã do amor universal partem desse dualismo constitutivo, em que um centro metafísico de verdade orienta a conduta dos leigos desde quando eles são convencidos, pelos profetas e sacerdotes, do caráter pecaminoso e eticamente imperfeito do mundo vigente.

Ora, é exatamente esse dualismo ético-metafísico a condição de possibilidade para toda a evolução dos termos e questões que balizam o processo de fundamentação normativa das ações entre os que se convencem do pecado e da vontade divina de lutar contra ele. A identificação profética da falha moral (pecado), em que toda desgraça mundana é associada à violação do pacto com Deus, sempre vem acompanhada de uma interpretação (revelação) da vontade divina que traz problemas morais novos e mais

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵⁸ Cf. WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Ed. Taurus, 2001. volume 3; FAHEY, Tony. “Max Weber’s Ancient Judaism.” *American Journal of Sociology*. 88(1)p. 62-87.

complexos a serem incorporados na auto-avaliação dos “eleitos”.¹⁵⁹ Assim, elaborar argumentos morais adequados para preencher os problemas decorrentes dessa nova auto-avaliação torna-se a fonte compartilhada de sentido e motivação na qual se baseia todo o trabalho de racionalização e sistematização valorativa realizado pela interpretação da vontade divina.

Todos os complexos motivacionais criados pelas religiões ético-transcendentais, em geral, e aqueles gestados pelas religiões de salvação (*Erlösungsreligionen*)¹⁶⁰, em particular, possuem um potencial de razões e hierarquias valorativas capaz de ser atualizado, revisitado e até mesmo revisto na ocasião de fundamentar um modo de agir que precisa retirar sua validade desse pano de fundo ético-religioso. Decisivo neste processo de fundamentação é o fato de que os modos de agir não podem se legitimar por sua simples facticidade: eles estão expostos a todo tempo a uma necessidade de “prestar contas” ao pano de fundo contrafactual de orientações valorativas que singularizam as concepções partilhadas do “bem viver”, e que conferem, simultaneamente, significação e validade à “condução da vida” (*Lebensführung*). A trajetória de desenvolvimento dos modos de fundamentação moral inaugurados pela sistematização religiosa pode ser percebida nos problemas e questões ético-valorativas que uma racionalização inicial dos “bens” e “caminhos” de salvação coloca para as gerações posteriores de sacerdotes e leigos, que são socializados numa dinâmica de casuística ética diretamente vinculada ao potencial de aprendizado instaurado por esta racionalização do mundo sagrado.

Esta casuística ética, percebida por Weber como um traço distintivo das religiões ético-metafísicas, consiste justamente no potencial de desenvolvimento e de racionalização valorativa que a separação dualista entre o mundo profano “daquilo que é” (*Sein*) e o mundo sagrado “daquilo que deve ser” (*Soll*) consegue instaurar em contextos históricos específicos. No caso das religiões soteriológicas, podemos tomar essa separação fundacional como os “trilhos de desenvolvimento” (*Entwicklungswege*) a partir de onde os “bens” e os caminhos de salvação inicialmente concebidos tornam-se disponíveis, como uma linguagem de hierarquias valorativas, para fundamentar outros

¹⁵⁹ FAHEY, Tony, *Op. Cit.*, p. 70.

¹⁶⁰ O sociólogo de religião norte-americano Robert Bellah, numa brilhante e criativa análise das *Zwischenbetrachtung* (*considerações intermediárias*) da sociologia das religiões de Max Weber, tenta encontrar um núcleo valorativo comum a todas as religiões ético-transcendentes na noção de *Liebesakosmismus* (*traduzido para o inglês como “world--denying love”*). Essa ambiciosa empreitada, que ele apenas esboça, busca traçar uma matriz única para as grandes religiões mundiais, enfatizando o caráter “axial” das visões de mundo e das civilizações que elas ajudaram a compor. Cf. “Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion” (palestra conferida na University of Califórnia, San Diego, em 30 de outubro de 1997).

bens e caminhos que precisam contar com aquelas noções primevas de sua tradição para articular um sentido de validade novo e eficaz. A casuística ética é, portanto, um potencial de aprendizado e de sistematização (racionalização) valorativa que algumas culturas adquirem ao partilharem intersubjetivamente uma cosmovisão pautada na separação dualista entre “aquilo que é” e “aquilo que deve ser”.

Para Habermas, mesmo que essa casuística ética tenha, no ocidente “pós-metafísico” e secularizado, perdido sua base religiosa de validação, é certo que nossas intuições morais profanas estão marcadas pela substância normativa da justiça judaica e da ética do amor cristão.¹⁶¹ A reconstrução racional das assertivas morais, que agora são suscetíveis de crítica e revisão, não elimina o dado crucial de que essa crítica e essa revisão partem de uma auto-compreensão enraizada e compartilhada, na qual o dualismo constitutivo entre o mundo arbitrário e profano do ser e a imagem contrafática de um mundo mais valoroso do “dever ser” é a matéria prima essencial. E esse dualismo também vai estar presente nas formas de fundamentação moral de sociedades secularizadas, por exemplo, sob uma tensão entre “facticidade” e “validade” inerente à legitimação do Estado de Direito. Assim diz ele: “A ética discursiva justifica o teor de uma moral do respeito indistinto e da responsabilidade solidária por cada um. Certamente, ela só chega a isso pela via da reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base de validação religiosa”.¹⁶²

Pois bem: já enfatizei que a ausência desse dualismo constitutivo é o traço primordial do “teor cognitivo” da magia e de suas possibilidades de justificação (validação, fundamentação, legitimação etc.) da realidade social. No entanto, essa ausência indica a presença de algo que é justamente a fonte magicamente concebida de todo o processo de auto-justificação que desejo descrever em seguida.

O fundamento dessa auto-justificação é a própria substância do pensamento mágico, o “fetiche” de que fala Karl Marx, o “carisma” de que fala Max Weber, o “mana” de que fala Marcel Mauss. Essas três noções põe em destaque um certo poder que as coisas – os fatos sociais – possuem em relação aos homens. Dotada de “fetiche”,

¹⁶¹ HABERMAS, *Op. Cit.*, 2002, p. 16.

¹⁶² *Ibidem*, p. 53. A concepção do que seria uma avaliação racional dos termos e valores básicos de qualquer tradição é o que distancia Habermas de autores “neo-aristotélicos” como Charles Taylor. A disputa principal se dá em relação à possibilidade de uma razão “neutra”, “epistêmica” e imparcial servir de fundamento para escolhas morais, ou seja, à possibilidade de uma “escolha radical” completamente desprendida de uma adesão incontornável a certas “avaliações fortes” pré-concebidas. Para conferir a posição de Taylor ver, por exemplo, o seu “What is a Human Agency?” In: _____. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University, 1985.

“carisma” e “mana” a realidade da vida social, produzida pelos sujeitos a partir de consensos compartilhados acerca do que merece valor e significado, é transformada em “segunda natureza” como se nada tivesse a ver com esses consensos e com alguma hierarquia de valores. O efeito legitimador de toda essa substância mágica é justamente o de tornar opaco e intransparente todos os processos históricos e as escolhas valorativas que foram necessárias para constituir instituições e toda a cadeia de ações que elas são capazes de coordenar. Ora, é neste sentido que Adorno e Horkheimer falam de uma “regressão do pensamento” ao tabu, em que transcender a esfera da realidade, ou seja, dominá-la racionalmente com o fim de atribuir-lhe um sentido criador, passa a ser visto como “desvario e autodestruição, do mesmo modo que, para o feiticeiro do mundo primitivo [era] a transgressão da esfera do círculo mágico traçado para a invocação..”.¹⁶³ Do ponto de vista de seus efeitos, essa “regressão ao tabu” remagiciza instituições fundamentais, através de “deuses seculares” como o dinheiro por exemplo, tornando-as de fato uma “segunda natureza” em que os símbolos assumem a expressão de fetiche, o “pensamento se iguala ao mundo” e o “factual torna-se a tal ponto a única referência”.¹⁶⁴ A peculiaridade disso que chamamos de auto-legitimação possui uma conexão interna com esse mecanismo (presente no processo socializatório) que “erige em ideal o fenômeno onipresente”, em que o símbolo já não guarda uma relação de dualidade e oposição valorativa com o mundo. Temos um simbolismo “pré-ético” como substrato mágico que idealiza o que é onipresente.¹⁶⁵

Esse substrato, ao operar a oclusão dos valores e das hierarquias morais contingentes que estão na gênese de instituições e práticas sociais rotinizadas, constrói um racionalismo de adaptação ao mundo. Como a realidade não é percebida a partir de critérios avaliativos capazes de explicitar o caráter contingente dessas instituições e práticas, ela é tornada parte indissociável de um grande “mesmo” imune à possibilidade de avaliação. É aí que surgem os artefatos prontos. Eles são exatamente essa realidade “lá fora” que já não precisa ser avaliada para coagir nossa conduta com imperatividade. Seus imperativos passam a ter o mesmo caráter espontâneo da respiração e do metabolismo incontornáveis que nos vinculam à reprodução da natureza. Os artefatos

¹⁶³ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 38.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 37-38.

¹⁶⁵ No simbolismo mágico, em que a concepção dos poderes sobrenaturais não estabelece uma distância entre estes e os homens, todo “desempenho” e eficácia se referem ao mundo do “ser”, pois a distinção entre coisa e conceito, inovação que o simbolismo traz em relação ao puro naturalismo, não abrange uma diferenciação entre “ser” (*Sein*) e “dever ser” (*Soll*). Cf. SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Suhrkamp: Frankfurt, 1980, p. 15.

são prontos justamente porque os imperativos que eles comandam adquirem o poder de moldar a conduta humana sem nenhuma mediação avaliativa capaz de exigir legitimação para além da presença tangível desses próprios artefatos.

Mas o que eu desejo ressaltar nesse capítulo, com a questão de como se fundamenta em magia, é a circunstância de que essa legitimação espontânea finca raízes numa cosmovisão específica, com cujos termos os indivíduos são socializados e “fabricados”. Pois se a realidade naturalizada possui um “fetiche”, um “carisma” ou um “mana” é por que os sujeitos que assim a percebem são socializados nos termos avaliativos definidos por esse “fetiche”, por esse “carisma” e por esse “mana”. Os sistemas auto-regulados da economia e da política, que compõem esta realidade naturalizada, estão, na verdade, com suas raízes fincadas num pano de fundo construído pelos termos avaliativos da cosmovisão mágica. É por isso que descrever sociologicamente esses sistemas como instâncias externas e desacopladas desse pano de fundo oculta esse enraizamento auto-legitimador que toma como matéria prima os próprios indivíduos socializados. O desafio, a meu ver, é descrevê-los com termos da mesma natureza daqueles com os quais se deve conceber a ação social, sua coordenação e seu sentido; só assim é possível articular conceitualmente aqueles elementos que fazem a mediação entre ordens institucionais e ação humana.¹⁶⁶ No fundo, toda teoria social que opta por descrever sistemas de ação como instâncias apartadas das dimensões envolvidas no processo de socialização dos indivíduos carece de uma “teoria da ação” sofisticada o bastante para dar conta, não só das dimensões de significado e distinções de valor que os sujeitos podem articular e dispor conscientemente, mas acima de tudo daqueles significados e valores que se tornaram opacos e invisíveis na presença tangível e eficaz das instituições onde eles estão incorporados. E é claro que uma teoria da ação que parte desses níveis diferenciados de articulação em que se encontram distinções de valor e significados, não poderá deixar de assumir um componente inelutável de autonomia presente no agir interessado na articulação e na avaliação de seus pressupostos.

O que importa, antes de tudo, é o fato de que a natureza das distinções de valor está direta e constitutivamente vinculada à capacidade que eles possuem para, tanto na vida pública como na vida privada, avaliar vontades e desejos, boas e más intenções,

¹⁶⁶ É essa proeminência da teoria da ação em relação à teoria dos sistemas que Axel Honneth reivindica em sua proposta recente de reformular o conceito de “reificação”. Cf. HONNETH, Axel. “Reification: A Recognition Theoretical View.” *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at University of California, Berkeley March, 14-16, 2005.

formas mais ou menos nobres de se portar e agir com respeito aos assuntos de que se têm conhecimento. Esses contrastes avaliativos formam pretensões de valor que nos facultam hierarquizar vontades, intenções e motivações na justa medida em que elas se definem por nosso compromisso em promover e buscar certos valores e metas que, em nossa identidade coletiva e individual, estão acima de outras volições e preferências tidas como mais rebaixantes e menos realizadoras. Quanto mais os termos básicos de uma cultura trouxerem distinções entre o que é contingentemente ruim e o que é universalmente mau, contingentemente falho e universalmente condenável, contingentemente vantajoso e universalmente honroso, contingentemente prazeroso e universalmente realizador, ou seja, quanto mais o puro afeto e o puro desejo se revestirem de sublimações valorativas, mais essa cultura poderá instituir processos de fundamentação baseados em razões e pretensões dispostos a desnaturalizar e a desvalorizar eticamente certos modos de vida e de conduta.

Na cognição mágica, o desempenho contingente da conduta de vida eficaz não precisa responder a exigências de *outra natureza*, isto é, não precisa prestar contas a um pano de fundo avaliativo que transcenda esse desempenho. O que pode ser universal na magia é apenas a generalização das condições eficazes de adaptação. Generalização de um racionalismo adaptativo, e não de um racionalismo avaliativo. O sujeito adquire um “saber prático”¹⁶⁷ que só se justifica por sua capacidade de facilitar a adaptação aos imperativos da realidade “lá fora”, aos artefatos prontos, sem articular uma experiência de “domínio” e apreensão de algo que justifique agir dessa ou daquela forma, antes de mais nada pela qualidade dos motivos e intenções que dão sentido a ação. Aprende que o alcoolismo atrapalha no trabalho, incita a violência doméstica, compromete o orçamento do mês. Mas não formula os “por quês” de sua nova condição; o “por quê” de se adotar uma postura auto-responsável em relação a sua fonte de sustento material, em relação a sua família e consigo mesmo. Enfim, porque uma vida ao menos parcialmente liberta de vícios e compulsões é mais valiosa e significativa do que, por exemplo, a sujeição irrefletida e completa às “satisfações substitutivas”¹⁶⁸ do álcool.

¹⁶⁷ Parece-me que é um “saber prático” como esse que os “serviços de cura mágica” do neopentecostalismo buscam desenvolver em seus consumidores. Esse será o tema do capítulo 4 desse trabalho.

¹⁶⁸ Cf. FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.

A magia é, por excelência, tanto na sua cognição como na sua ritualização ¹⁶⁹, a pedagogia da heteronomia moral, um racionalismo que é radicalmente funcional aos indivíduos por demonstrar-lhes as condições mais eficazes de se adaptar com sucesso aos imperativos naturalizados; mesmo que seja pelo “esquecimento” da insignificância moral, política e existencial que esses imperativos impõem e legitimam na identidade social dos indivíduos. Aí está a razão para que todos os aspectos constitutivos de um agir moral autônomo e portador de valores guia que o dotem de legitimidade para ir além de interesses contingentes, agir esse que se funda no próprio interesse ético em modelar a vida por um valor atraente, percam o ancoramento motivacional e ontológico mais profundo de que precisam para ter eficácia. Vícios e virtudes, qualidades e negações éticas se reduzem à forma enraizada de se perceber a vida, suas tragédias e dilemas a partir de incapacidades e capacidades eticamente indiferentes, das quais os sujeitos já se apossaram para guiar suas condutas, construir e modelar suas instituições e detectar as falhas de suas ações e relações diante do outro. O que mais revela isso na magia é a confusão constitutiva entre “falha moral” e “falha ritual”. A falha ritual, que envolve todo o tradicionalismo de conduta reproduzido em prol de metas não refletidas, compreende e abarca a falha moral, que se propõe a levar em conta a própria qualidade de metas e fins. A falha ritual pura e simples refere-se apenas aos erros “técnicos”, “litúrgicos e “performáticos” que se impuseram ao agir, sem que o sujeito tivesse optado por agir dessa ou daquela maneira, segundo esta ou aquela pretensão de valor. Culpa e responsabilidade moral, assim como vergonha e autocrítica, não têm lugar aqui. *A eficácia e a falha ritual, portanto, se medem pela capacidade adaptativa de dissolver o ego enquanto instância autônoma de avaliação da conduta e da realidade, enquanto a eficácia ou falha moral pressupõem justamente a constituição dessa instância de discernimento auto-refletida.*

A pedagogia específica da magia, centrada na busca da eficácia ritual, se realiza como um “freio de mão emperrado” em processos de aprendizado moral e normativo. Na medida em que os indivíduos são “fabricados” numa moldura avaliativa que os leva a “externalizar” e “projetar” escolhas contingentes em artefatos prontos, os dilemas morais e éticos capazes de estimular a reflexividade coletiva e individual são, da mesma

¹⁶⁹ No último capítulo desse trabalho irei abordar, de forma breve, a ritualidade da cura mágica neopentecostal a fim de mostrar exatamente como o caráter performático dessa cura ajusta-se à construção do que Max Weber chama de “racionalismo de adaptação ao mundo” (*Rationalismus der Weltanpassung*). O grande exemplo empírico desse ajustamento pode ser percebido na enorme afinidade eletiva entre a construção da performance e da eficácia neopentecostal de cura mágica e a lógica interna da “indústria cultural”, na formulação clássica de Adorno e Horkheimer.

forma, “externalizados” e “projetados” em instâncias que aliviam os sujeitos desses dilemas e dessa reflexividade. A eficácia ritual é exatamente o alívio em dissolver o ego nestes artefatos prontos. Já destaquei bastante neste trabalho o alívio de sentimentos morais como culpa, responsabilidade, vergonha e rebaixamento que a magia consegue operar na construção da identidade social. E não é outra coisa que está presente nesse processo de “externalização” e “projeção” que freia a reflexividade e o auto-conhecimento social. O maior exemplo disso é a construção de um imaginário coletivo que dispensa a esfera pública, dimensão central do auto-conhecimento social em sociedades modernas, na formação da vontade política e das decisões comuns. No limite, trata-se de uma auto-compreensão fortemente avessa à atividade política como dimensão em que todos poderiam ser responsáveis pela vida pública.

A legitimação acadêmica do atomismo político

Hoje em dia, o que poderíamos chamar de uma sociologia política brasileira infelizmente não tem concedido atenção e esforço merecidos ao tema do aprendizado político coletivo em sua vinculação macrossociológica com a especificidade de nossa tradição cultural e religiosa. Os trabalhos mais criativos, que partem geralmente ou da tradição da “civic culture” inaugurada por Almond e Verba ¹⁷⁰ ou da teoria democrática habermasiana ¹⁷¹, raramente vinculam a questão da “atrofia do componente cívico” com a singularidade de nossa tradição cultural e de seu potencial de aprendizado moral e de auto-conhecimento social. É o que podemos talvez chamar de um “déficit genealógico”; que, no fundo, ao não colocar a questão da gênese das idéias e concepções de mundo cuja atuação e institucionalização se pressupõe nas análises do presente, também é um “déficit sociológico”.

¹⁷⁰ Cf. ALMOND, Gabriel & VERBA, Sidney. *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

¹⁷¹ Entre os cientistas sociais brasileiros, a influência das concepções de Habermas sobre o processo de democratização tem sido liderada por Leonardo Avritzer e Sérgio Costa. Cf. p.ex. COSTA, Sérgio. "Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil. Uma Abordagem Tentativa". *Novos Estudos Cebrap*, 38: 38-52, 1994. e AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia*. São Paulo, Perspectiva/UFMG, 1996. e AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space in Latin America*. Princeton & Oxford, Princeton, 2002.

Milton Lahuerta é uma exceção nesse aspecto. Em artigos e debates recentes ¹⁷² ele propõe uma interpretação que articula a “atrofia do componente cívico” no Brasil com os traços específicos de nosso auto-conhecimento social e de sua relação interna com o senso comum e com nossos “hábitos do coração”. A tese central que ele tenta demonstrar é a de que a irresponsabilidade cívica, a aversão à política e a naturalização de mazelas como nossa abissal desigualdade estão eficaz e constitutivamente articuladas a uma auto-compreensão específica sobre o que somos enquanto indivíduos e coletividade, e sobre a natureza e a localização de nossos vícios e virtudes.

Para Lahuerta, é preciso estudar a conformação dessa auto-compreensão específica a partir de “interpretações do Brasil” que lhe conferem legitimidade e fôlego renovado:

“O desafio está em desvendar como essas idéias, que foram sendo forjadas ao longo dos séculos, se impregnaram em nossas mentes, no nosso cotidiano, constituindo assim uma cultura política. É preciso compreender como se forma um modo de pensar que gera uma verdadeira aversão à coisa pública e que descrê na possibilidade de os homens comuns imprimirem um rumo às coisas. Um pensamento avesso à política à democracia, aos políticos, mas que acima de tudo não acredita na ação coletiva e faz com que o homem comum não leve a sério os seus iguais, procurando alimentar a idéia de que a única ação possível é a do indivíduo atomizado, preocupado exclusivamente com a realização de seus interesses particulares”. ¹⁷³

As “interpretações do Brasil” importam em todo esse processo porque são elas que, numa sociedade secular como a nossa em que interpretar não é mais privilégio de sacerdotes, se propõem a dizer o que somos, onde estão e quais são nossos vícios e virtudes e, não raro, o que devemos fazer com o propósito de superar esses vícios e aperfeiçoar essas virtudes. Os intelectuais teriam, embora nem sempre o saibam, a prerrogativa de formular respostas e idéias capazes de endossar ou alterar a forma como o homem comum se percebe, como se constitui um senso comum que vai legitimar todo um conjunto de atitudes e concepções e deslegitimar outras.

A tese de Lahuerta é reconstrutiva; e aí está, creio eu, todo o seu sucesso em demonstrar como certas idéias, certas “interpretações do Brasil”, foram fundamentais para legitimar a consciência e o auto-conhecimento de nossos dilemas e mazelas que, ao

¹⁷² Cf. LAHUERTA, Milton. “Brasil, a democracia difícil: violência e irresponsabilidade cívica”. In *Política Democrática* – Revista de Política e Cultura. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, v.1, jan./abr. 2001, p. 83-96. e LAHUERTA, Milton. “Violência, incivilidade e desagregação social: desafios para uma democracia estável em contextos de modernidade periférica”. Trabalho apresentado no 30º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, outubro de 2006.

¹⁷³ LAHUERTA, *Op. Cit.*, 2006, p. 24.

se reproduzirem enquanto senso comum, enquanto *doxa*, culminam em nossa incapacidade moral e cognitiva de enfrentar esses dilemas e mazelas como questões que dizem respeito a todos, como algo que *é de todos* enquanto nação. Toda essa articulação entre idéias e práticas, entre explicação científica e senso comum, vai dar numa auto-compreensão a respeito da relação entre Estado e sociedade que se consolida entre nós entre as décadas de 1970 e 1990.¹⁷⁴ Essa auto-compreensão está fundada numa cisão que coloca o Estado como o “outro” da sociedade e da nação, como fonte de todos os vícios que impede essa sociedade e essa nação de desenvolver suas virtualidades. O Estado surge literalmente como um “bode expiatório”.

A tese do autoritarismo do Estado brasileiro¹⁷⁵, sucedânea da tese do patrimonialismo que identifica nossas mazelas em uma herança ibérica pré-moderna, consolida a possibilidade desse bode expiatório para a sociedade, vista como imaculada e cheia de virtudes, em que ela pode “externalizar” e “projetar” suas misérias e vícios. Essa “interpretação do Brasil”, que vai desembocar no programa liberal de reformas anti-patrimonialistas da década de 1990,¹⁷⁶ alivia o senso comum de auto-avaliação e de aprendizado moral, pois mostra que todos os nossos grandes desafios estão em superar obstáculos que não dizem respeito ao que somos, àquilo que nos constitui enquanto povo, e sim a algo que já está “fora” de nós (embora nos atrapalhe há muito tempo, como sugere a noção de “estamento burocrático” de Raimundo Faoro)¹⁷⁷, a um artefato por cuja presença e atuação não somos co-responsáveis. O Estado e sua política são vistos como coisas distantes dos compromissos morais gerados no cotidiano. Com isso estabeleceu-se o primado de uma lógica simplista, como se o país estivesse polarizado entre o Estado (que congregaria em si todas as mazelas autoritárias da história brasileira) e a sociedade civil (que seria a detentora de todo o potencial democratizante dessa mesma história).

Ora, toda a eficácia desse auto-conhecimento social, endossado por intelectuais de variadas matizes, e que nos mostra como é possível, verdadeiro e legítimo atribuir a

¹⁷⁴ LAHUERTA, *Op. Cit.*, 2006, p. 17.

¹⁷⁵ Cf., por exemplo, CARDOSO, F. H. *O Modelo Político Brasileiro e outros ensaios*. São Paulo: DIFEL, 1973. CARDOSO, F. H. *Autoritarismo e Democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

¹⁷⁶ Cf. VIANNA, Luiz Werneck. “Weber e a Interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé (org). *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: EDUNB, 1999, p. 173-194.

¹⁷⁷ FAORO, Raimundo. *Os Donos do Poder*. Porto Alegre: Globo, 1984. (o “estamento burocrático” seria uma “camada dirigente [que] atua em nome próprio, servida de instrumentos políticos derivados de sua posse no aparelhamento estatal”. p. 745)

culpa e a responsabilidade de nossos dilemas e misérias a um “outro” fora de nós, só vem a nos mostrar como a cosmovisão mágica assumiu uma semântica secular no Brasil contemporâneo. A “externalização” e a “projeção” num “outro”, num bode expiatório, de tudo aquilo que se pode ver como ruim, condenável e vergonhoso é o mecanismo pelo qual os indivíduos socializados na magia, seja na secular ou na clerical, aliviam a culpa e a responsabilidade pela perenidade de tudo que não é bom. Para isso os artefatos prontos são decisivos.

De forma bem direta: a eficácia da magia está justamente na possibilidade de trazer e invocar artefatos prontos, em que uns congregam as coisas boas com as quais devemos nos identificar e outros as coisas ruins que devemos execrar. Esses dois tipos de artefatos são complementares, pois ajudam a construir uma auto-compreensão isenta de qualquer esforço avaliativo e reflexivo tanto para lutar contra o mal como para promover o bem. O mal nos é externo, ele está no Estado, e o bem não nos exige ser diferentes daquilo que somos.

Como artefato pronto, o Estado atrai nossa necessidade auto-indulgente de apontar um outro como culpado. E com isso ele se encontra constantemente numa “crise de legitimação”, pois nele não podemos reconhecer a nossa vontade e as nossas escolhas. Mas, ao mesmo tempo, é desse Estado que se espera o enfrentamento e a resolução de nossos problemas; é a ele que recorremos para impor a “ordem” quando a “desordem” e a irresponsabilidade cívicas são sentidas como ameaça. A legitimidade democrática desse Estado, enquanto suposição contrafactual, esbarra numa auto-compreensão compulsivamente inclinada a percebê-lo como parte da natureza degradada das coisas, mais ainda assim natureza.¹⁷⁸

É como se a vida democrática, ao abrir a possibilidade desse Estado ser percebido como “nosso”, como continuidade de consensos que nós também partilhamos e pelos quais também somos responsáveis, nos privasse daquele artefato pronto em que podemos “externalizar” e “projetar” tudo que nos traz desconforto. Não é a toa que o único grande consenso nacional construído na nossa recente sociedade redemocratizada foi aquele em torno do programa de reformas anti-patrimonialistas, que continuava a ver no Estado os anacronismos e dilemas a serem superados, ou seja, que continuava a

¹⁷⁸ A ojeriza generalizada aos políticos também parece se alimentar dessa crença mágica num Estado que concentra os males de que padece a sociedade. No final de 2006 uma mulher de aproximadamente 40 anos sentiu-se orgulhosa ao ser presa por ter ferido com um golpe de faca o deputado Antônio Carlos Magalhães Neto (DEM-BA). Esse fato aconteceu no auge de um processo de desmoralização pública do Congresso Nacional, iniciado com o episódio do “mensalão”, em que a mídia insistia no oportunismo de alguns deputados em propor um aumento de quase 100% em seus salários.

insistir na eficácia desse bode expiatório, desse artefato pronto, em concentrar os esforços do auto-conhecimento para “fora” daquilo que forma nossa identidade, e de nossa visão “positiva” sobre nós mesmos.

Esse programa de reformas teve enorme eficácia na esfera pública justamente por não exigir nenhum grande esforço, em termos de aprendizado moral e reflexividade, capazes de questionar as bases da forma como nos percebemos, as bases desse amálgama entre senso comum e interpretação oficial, entre *doxa* e ortodoxia. E também aqui o mecanismo de auto-justificação da magia, e de seus artefatos prontos, mostra toda sua força. No caso do debate público, e a esfera pública é a dimensão por excelência da reflexividade moderna como mostrou Habermas em sua tese clássica ¹⁷⁹, o que assume a função de artefatos prontos são precisamente aquelas concepções cuja apreensão não exige aprendizado e reflexividade, ou seja, os “clichês” pré-fabricados pela indústria cultural. A trajetória teórica e política do conceito de patrimonialismo, da “escola sociológica paulista” ao consenso liberal anti-patrimonialista da década de 1990, não mostra outra coisa senão isso. Com essa trajetória, se consolidou na *doxa* (esse *continuum* irrefletido de categorias envernizado pela sociologia ortodoxa do Brasil) a versão institucionalista de uma auto-compreensão que não elege como dilema o que poderia por em xeque a “fantasia compensatória” que nos fez esquecer a questão do aprendizado moral envolvido na integração do contingente de ex-escravos e “homens livres” de toda cor que vieram a formar uma “ralé que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis e desvinculados dos processos essenciais da sociedade”. ¹⁸⁰ Esse fenômeno nos permite ver com muita clareza a conexão interna entre ideologia liberal e senso comum.

Era só reformar o Estado, modernizar sua estrutura burocrática e eliminar os focos de corrupção com os quais ele corrompe e coopta a sociedade, que estaríamos prontos para enfrentar nossos problemas, uma vez que já teríamos as qualidades e virtudes para isso. A tese política do anti-patrimonialismo, articulada a uma “interpretação do Brasil” tornada senso comum, foi a forma mais eficaz de concentrar esforços em tudo que não fosse autocrítica e auto-avaliação compartilhadas da sociedade em relação a si mesma. Essa tese nos trouxe uma resposta rápida – a

¹⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.

¹⁸⁰ FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 14.

necessidade de reformar um artefato pronto –, uma idéia mais fácil de “bater certinho com as coisas”, de nos isentar de maiores esforços morais e avaliativos.

Resumindo o argumento. A magia, do ponto de vista de suas conseqüências na esfera pública e na reflexividade social, é todo esse medo narcísico de suspender os consensos mais convenientes, de estar concentrado em questões que possam abalar a compreensão “positiva” que temos sobre nós mesmos, enfim, de ver que a miséria e a iniquidade não se produzem “lá fora”, nos artefatos prontos, mas que recebe nossa aprovação espontânea ao nos recusarmos a chamá-la pelo nome, fingindo que ela se alimenta de um consenso que não é o nosso. A magia, também aqui, é um racionalismo adaptativo fazendo a oclusão de algo que poderia emergir como racionalismo avaliativo.

Mas, do mesmo modo que a magia nos ensina a ter um artefato pronto para “externalizar” e “projetar” nossos vícios, temos também, e principalmente, um artefato pronto no qual depositar nossas esperanças: a nossa concepção singular de progresso¹⁸¹, reduzida à crença fetichista de que o crescimento econômico é a grande meta capaz de congregiar todas as demais. É como se a pujança de uma força externa a todos fosse capaz de trazer a solução para os nossos problemas sem nenhum esforço ou responsabilidade cívica que vá além da exigência de que o Estado forneça a essa força (o mercado) às condições pra investir e promover o seu próprio crescimento. Se esse crescimento não acontece, o culpado é o próprio Estado, como vimos no debate das últimas eleições presidenciais. É claro que não se trata de subestimar a importância do crescimento econômico na definição das metas coletivas de uma sociedade complexa como a nossa. Mas apenas de mostrar como a crença fetichista nesse crescimento revela a estreiteza de nosso aprendizado moral e político.

Com a questão “como se fundamenta em magia?” eu pretendi formular uma breve e incipiente interpretação do que seria, entre nós, a “herança” da cultura religiosa tradicional no contexto secular de instituições fundamentais do mundo moderno, como mercado e Estado, que precisam se legitimar. O argumento central é que a cultura política brasileira expressa exatamente a esquematização das práticas institucionais de

¹⁸¹ Num interessante livro, publicado há exatos 20 anos, Renato Ortiz demonstra como o “modernismo” brasileiro converteu-se, de vertente crítica no início do século passado, numa ideologia do progresso que contribui essencialmente para que não sejam tematizadas as ambigüidades de uma modernização que é efetiva, complexa e conservadora. Ao ocultar essas ambigüidades, a ideologia do progresso faz crer que a solução de nossos grandes problemas passa pela realização da sociedade moderna, como se ainda fôssemos uma nação “pré-moderna” e apartada dos imperativos e dos valores do racionalismo ocidental. Hoje, a crença fetichista no progresso econômico sem dúvida é a expressão atualizada dessa ideologia. Cf. ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira: Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. Editora Brasiliense: São Paulo, 1987, p. 207-212.

mercado e Estado, como instituições fundamentais do individualismo moderno, com a herança da religiosidade mágica, de modo a assegurar a legitimidade destas instituições e a reprodução destas práticas. Apenas deste modo é que a herança se atualiza, ou seja, quando sua gramática fornece as pré-condições simbólicas para a reprodução cotidiana das formas de ser, pensar e agir que respondem pela eficácia de instituições na própria constituição dos indivíduos enquanto agentes socializados. Neste sentido, a própria noção de cultura política deve ser pensada como uma dinâmica. No nosso caso, podemos observar caminhos reiterados através dos quais esta dinâmica deu corpo a uma tendência atomista na relação dos indivíduos entre si e com o bem comum.

Não se trata, é bom dizer, de uma tendência que se tornou realidade sem oposições e resistências. Isso seria desconsiderar quase um século de política e história onde lutas sociais e exigências normativas reais desafiaram essa tendência de auto-justificação que esquematizou a entrada de mercado e Estado no Brasil. Porém, é o próprio desenrolar dessa mesma história e dessa mesma política que nos mostra a força dessa auto-justificação magicamente concebida, sedimentada num senso comum secular e cada dia mais sedento por bodes expiatórios e artefatos prontos para expiar os seus incômodos e evitar o penoso e lento esforço de auto-conhecimento e aprendizado moral. Isso mostra que o “teor cognitivo”, na dimensão da reflexividade, não se descola de uma dinâmica social em que a reprodução das auto-imagens, das fantasias compensatórias individuais e coletivas, faz a exigência afetiva de um esquecimento de tudo que possa abalar os seus horizontes interpretativos. Ou seja, o que este “teor cognitivo” leva em conta na reflexividade moral tem a ver com a disposição afetiva de preservar uma auto-imagem positiva ou de adotar uma atitude de distanciamento crítico em relação a ela. Aprendizado é justamente o que resulta de disposições compartilhadas, ou seja, que se afirmam como parte da identidade coletiva e individual, capazes de levar as pessoas a ampliar os horizontes do que é considerado na reflexividade moral. E o esquecimento cotidiano de tudo que possa contrariar uma visão positiva sobre nós mesmos é o que reproduz a tendência de recusar um processo de aprendizado moral.

No próximo e último capítulo deste trabalho pretendo mostrar como essa tendência, secularizada num senso comum de matriz mágico-monista, aparece com mais visibilidade no maior movimento religioso surgido na sociedade brasileira secular depois do catolicismo: o neopentecostalismo que, com seus “encostos” e “serviços de cura mágica”, revitaliza a possibilidade de “externalizar” e “projetar” o fracasso social que ameaça os setores pobres com o risco do “fundo do poço”.

Capítulo 4

Neopentecostalismo, indústria cultural e naturalização do fracasso

“Faz parte do mecanismo de dominação Impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz, e há uma linha reta que conduz do evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos tão longínquos na Polônia que qualquer *Volksgenosse*¹⁸² pode se persuadir de que não houve os gritos de dor das vítimas”.

Theodor Adorno, *Minima Moralia*.

A tese central de todo meu trabalho é que a magia secular moderna, enquanto fundamento auto-legitimador de instituições fundamentais, só é visível em seus efeitos. Ela, a rigor, não possui instâncias especializadas; e é provavelmente por isso que é mais invisível e eficaz do que quando precisava ser formulada por uma camada especializada de feiticeiros. A magia secular está articulada a uma *doxa* em que as conseqüências de seu “racionalismo adaptativo” já se mostram como justificadas. Essa *doxa* é a “ideologia do desempenho” que não concebe relações assimétricas de poder na distribuição dos recursos culturais e socializatórios que contam na competição social em que uns vencem e outros fracassam. É por isso que a naturalização do fracasso e do sucesso passa pelo “esquecimento” das assimetrias de classe que trazem o fracasso como ameaça constante para uma determinada categoria de pessoas e o sucesso como privilégio assegurado para outra. Nesse sentido, o desafio colocado é o de ir além dos efeitos; o que só é possível pela reconstrução do modo como o risco do fracasso de classe é “esquecido” na socialização mágica. Com esse objetivo, proponho, neste capítulo, analisar uma “instância visível” de socialização mágica, aquela que mais ganhou relevância nas últimas três décadas na sociedade brasileira: o neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus e seus “serviços de cura mágica”. Nestes serviços, os indivíduos são chamados a “parar de sofrer”, a “externalizar” e “projetar” em “encostos” e agentes aleatórios do mal toda a responsabilidade pelo fracasso, pela vida degradada em suas múltiplas variações.

A Igreja Universal é famosa por “industrializar” esses serviços de cura e, o que não é mera coincidência, trazê-los como “artefatos prontos” ao alcance de qualquer um

¹⁸² *Volksgenosse* pode ser traduzido como “camarada do povo”, termo que os dirigentes nazistas usavam para designar seus comandados.

que estiver disposto a dar uma passadinha em um de seus movimentados e bem localizados templos. Os serviços de cura são “artefatos prontos” porque sua eficácia dispensa uma relação de aprendizado com quem o consome. Eficácia que, assim como a falha, é ritual. No círculo de invocação dos poderes de cura, não se fala em falha ou aprendizado moral. Meu principal argumento é que a eficácia destes serviços de cura mágica possui uma conexão interna, através de seu próprio “desempenho ritual”, com a reafirmação e a duplicação da “aura” da realidade, num processo em que o crente é interpelado a dissolver as fronteiras de seu “ego”, de forma profundamente narcísica, numa imagem onipotente capaz de dispersar o fracasso objetivo, dizendo que esse fracasso se impõe de modo aleatório e indiscriminado, sem nenhum consenso que envolve a adesão dos homens. Nesse tipo de identificação narcísica, a glorificação daqueles que aceitam o convite para dissolver seu ego numa imagem coletiva que aparece com onipotência é a face invertida da glorificação do próprio processo em que se produzem as privações identitárias e as condições objetivas do fracasso. É para tentar apreender esta conexão interna (conexão que a IURD nos traz de modo mais visível do que a magia secular incrustada em instituições fundamentais) entre magia, esquecimento e naturalização do fracasso que proponho analisar a oferta de “serviços de cura mágica” neopentecostais a partir do conceito de “indústria cultural”, na formulação clássica de Theodor Adorno e Max Horkheimer, com o intuito de mostrar que religiosidade mágica e reificação formam duas faces de uma mesma moeda: a construção de uma consciência normativa heterônoma e adaptativa no contexto de uma sociedade secular.

“Pare de sofrer”: a luta reativa contra o fracasso

No Brasil, a Igreja Universal, e seu modelo bem sucedido de “cura espiritual”, representam uma instância visível de socialização mágica no contexto contemporâneo de pauperização e ameaça de rebaixamento social das camadas médias e pequeno-burguesas, e de acirramento da violência e da marginalidade urbana, especialmente nas áreas periféricas de médias e grandes cidades. Dentre os vários círculos de fiéis e freqüentadores da IURD, ¹⁸³ é muito significativa, nos cultos semanais, a exclusão

¹⁸³ O primeiro círculo é formado pela base de telespectadores e ouvintes, mais ou menos ocasionais, e os assistidos pelas obras sociais da Igreja; o segundo, por aqueles que, para acompanhar um parente ou por um impulso repentino, entram na Igreja e para lá voltam eventualmente; o terceiro círculo abarca os

deliberada de mendigos, vagabundos e todo tipo de pessoa que tenha a resignação com o fracasso estampada em seu corpo e em seu modo de vida.

Essa exclusão está claramente ligada à necessidade ritual de emular a vitória, de incitar a luta secular pelo sucesso e à rejeição implacável do fracasso. Todos aqueles cujas marcas do fracasso nos corpos e no modo de vida são muito difíceis de serem “curadas” – como mendigos, moradores de ruas, vagabundos etc. – devem permanecer longe da competição demonstrativa dos corpos, durante as seções de cura, onde qualquer estado de resignação com a miséria deve ser substituído por “um clima de emulação, de desafio e de vitória, no qual a imagem do perdedor é constantemente depreciada”.¹⁸⁴ Há, portanto, algo que deve ser claramente recusado em relação à pobreza e a ameaça de fracasso social: a resignação ao sofrimento, à vivência assumida da angústia causada pelo endividamento, pela desestruturação familiar, pelos problemas de saúde etc. A pobreza é obra de Satanás e de seus agentes (encostos) polimorfos, e aceitá-la é uma atitude de cumplicidade com o mal.

Na IURD, a chamada “teologia da prosperidade” tem, acima de tudo, o sentido prático de recusar o fracasso – “pare de sofrer”! – como forma de delimitar a identidade social por oposição reativa a um exemplo negativo que, claro, só pode ser a imagem do fracassado, daquele que não pôde fugir das artimanhas dos encostos e de sua ação indiscriminada e constante: “a teologia da prosperidade, antes mesmo de ser uma ideologia da ascensão social tendencialmente fantasiosa, (...) e dirigida sobretudo às baixas classes médias empobrecidas, é um discurso de recusa à vitimização”.¹⁸⁵

É muito difícil avaliar em que medida a efetiva ascensão social, em termos econômicos, é responsável pela eficácia do discurso iurdiano. O fato é que o poder deste discurso se amplia juntamente com o alvo que propõe combater. Quanto mais se repete que os “encostos” estão por aí distribuindo sofrimento e fracasso em suas diversas variações, mais se torna urgente, para os que se percebem na alçada destes encostos, a busca de socorro espiritual nos “serviços de cura” e nas “seções de descarrego” da Igreja Universal. Ou seja, é preciso que haja o risco constante da incorporação aleatória

participantes das “correntes da prosperidade, da família, da cura, da libertação etc.”, em que há uma correspondência para os dias da semana em todos os países em que a Universal atua; em seguida, vêm os membros disciplinados no batismo (que se repete com o intuito de renovar as forças espirituais) que participam ativamente do proselitismo religioso e eleitoral da Igreja; o quinto círculo é formado, enfim, por grupos de jovens envolvidos com o trabalho de evangelização e “resgate”. Cf. DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro. “Introdução”, in: _____. *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 33-34.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.35.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.35.

e indiscriminada do fracasso¹⁸⁶ para que a eficácia da cura mágica iurdiana seja construída.

Nesse sentido, a identidade social viabilizada pela cura e pelo socorro espiritual se dá de forma reativa, segundo uma “máquina narrativa”¹⁸⁷ que não pode deixar de apontar aqueles que, de certo modo, foram definitivamente vitimados pelo fracasso, como resultado da ação conclusiva dos encostos. O sucesso desta “máquina narrativa” parece não depender diretamente das possibilidades de ascensão social que são associadas com a frequência aos cultos de cura e libertação e com o “financiamento” da obra do senhor – a guerra espiritual para vencer o mal – através do pagamento do dízimo. Sua atratividade já é assegurada, antes, pela “externalização” e pela “projeção” do fracasso em um “outro” que não soube encontrar as forças espirituais adequadas para vencer e lutar contra o mal, ainda que apenas para derrotar o desânimo e a resignação que o mal acarreta. Esse “outro”, se não é diretamente culpado por sua condição de fracasso, não pode ser também alvo de solidariedade e compaixão, pois o que ele é se deve à falhas rituais em combater o mal, das quais todos aqueles incitados a vencer na busca do sucesso devem manter a devida distância, inclusive por que o simples contato com alguém assim pode atrair os encostos.

A “externalização” e a “projeção” do fracasso, além de pressupor uma concepção mágica do modo de ser e agir dos agentes do mal (como veremos mais a frente), precisa contar com um “bode expiatório” bem concreto, uma classe de pessoas que forma, por assim dizer, uma *espécie* vitimada pelo infortúnio e, acima de tudo, conformada com essa condição. Como já sugeri antes, a exclusão dos mendigos, dos moradores de ruas e de todos aqueles que parecem já ter se rendido ao infortúnio do fracasso, tem justamente a função de otimizar um discurso de incitação à luta, à competição e à vitória. Mas se esses desafortunados devem ficar de fora da emulação agonística do sucesso e do desempenho individual, cabe-lhes a importante função de servir de exemplo negativo: “se você não for à Igreja Universal, olha o que vai lhe acontecer”.

Ari Pedro Oro e seus colaboradores, na introdução do livro que editaram sobre a IURD (que cito abundantemente nesse texto), já haviam percebido como a emulação da luta individual pelo sucesso (a base de toda a ideologia do desempenho do capitalismo

¹⁸⁶ É interessante observar que, no vocabulário neopentecostal, o termo “fracasso” não se refere apenas ao fracasso econômico, mas a todo tipo de malogro que pode atingir a vida de alguém. “Tive um fracasso na saúde”, “aconteceu um fracasso na vida do meu marido”, dizem muitos fiéis em seus testemunhos.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.40.

tardio) funciona, nos rituais de cura da Igreja Universal, segundo os mesmos mecanismos do poder disciplinar analisados por Michel Foucault. O controle é feito por uma normalização dos corpos dos fiéis: braços estendidos para o céu, mãos sobre o coração, sobre a cabeça, na nuca para afastar os demônios, turbilhando e batendo os pés sobre o chão, fechando os olhos etc.¹⁸⁸ Certamente a eficácia da cura envolve esse controle sobre os corpos de modo a obter uma competição demonstrativa e constante entre eles, como de resto em todas as instâncias que produzem a disciplina capitalista moderna. Mas o que buscam essas pessoas com o discurso e a eficácia da cura mágica? Ou melhor, o que elas conseguem com esse discurso que incita a competição e a luta, se levarmos em conta que é o risco do fracasso incontornável, muito mais do que as ofertas de ascensão social, a mais elementar motivação para a busca do socorro espiritual?

A resposta que desejo desenvolver aqui tem como ponto de partida a idéia de que a eficácia de toda e qualquer cura mágica depende da “projeção” bem sucedida do infortúnio num bode expiatório. No capítulo anterior, tentei mostrar como os dilemas de uma sociedade complexa como a nossa podem ser esquecidos ao serem “projetados” em um Estado visto como instância que reúne todos os vícios e mazelas que afligem as pessoas, ou seja, como um “artefato pronto” cuja existência não envolve uma adesão consentida dos indivíduos. Com isso pretendi reconstruir o “teor cognitivo” da magia secularizada e intransparente que legitima a reprodução de instituições fundamentais como Estado e mercado. Agora, através da oferta dos serviços de cura mágica da IURD, pretendo demonstrar que essa “projeção”, ao se realizar em artefatos prontos bem concretos como os desafortunados pelos encostos, atua em favor da naturalização do fracasso e do não reconhecimento social. Assim, a magia especializada e “transparente” da IURD, ao servir-se do fracasso produzido em massa pela atuação intransparente da desclassificação social produzida por mercado competitivo e Estado racional, pode nos ajudar a perceber como o mecanismo socializatório da “projeção” e da “externalização” de sentimentos morais de vergonha, rebaixamento social etc. em “artefatos” que aliviam os indivíduos desses incômodos sentimentos está na base da dominação social viabilizada por instituições fundamentais percebidas, em grande parte, como artefatos desse tipo.

No caso da cura mágica da IURD, o bode expiatório em que se projeta o fracasso são os encostos, que, embora façam vítimas de modo aleatório, adquirem

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 34-35.

presença permanente em todas aquelas pessoas resignadas com a pobreza e com malogro na busca pela prosperidade. Essa classe de pessoas deve formar um exemplo negativo daquilo que todos que procuram o socorro espiritual da IURD evitam ser: vítimas do infortúnio mágico, aleatório, que traz o conformismo e o círculo vicioso da pobreza, da anomia familiar, do alcoolismo, da prostituição como destino. A função que essa classe de pessoas ocupa na dinâmica social do poder, os últimos da fila de nossa “ralé estrutural”, como exemplo do que se deve evitar a todo custo, não por acaso é a mesma dos delinqüentes, analisados de forma brilhante por Foucault.

Foucault percebeu que o poder disciplinar dos mecanismos de vigilância, imagem e semelhança do panóptico carcerário (vigiar e controlar sem se deixar ver) que se reproduz na escola, no manicômio, no hospital etc., tem sua eficácia vinculada à produção de uma afinidade constitutiva entre o criminoso e seu crime, de modo a criar efetivamente uma “quase espécie” de pessoas inclinadas à ilegalidade e à conduta patológica.¹⁸⁹ A construção da delinqüência, além de sua utilidade econômica na comercialização do sexo desviante, possui uma função política que, a meu ver, está presente de forma absolutamente central na cura mágica da Igreja Universal. Para Foucault, uma dessas funções políticas é o exemplo negativo de que serve o delinqüente para as demais classes subalternas: “ele deve, de fato servir de exemplo: se você não for para a usina olha o que vai lhe acontecer. É preciso então que ele seja excluído, mesmo em relação ao proletariado, para poder representar esse papel de exemplo negativo”.¹⁹⁰

Na análise de Foucault, tudo isso resultava numa cisão política entre classe trabalhadora integrada ou potencialmente utilizável no mercado e a massa economicamente inutilizável de indivíduos delinqüentes, mostrados como fonte de todos os vícios e anormalidades que deveriam ser evitados pelo trabalhador em particular e pela sociedade em geral.¹⁹¹ Portanto, como bode expiatório, o delinqüente é a imagem de tudo aquilo que o trabalhador não deve ser. Para não ser o delinqüente, o trabalhador deve rejeitar todas as ilegalidades e condutas patológicas, identificando-se com a lei e com a disciplina da sociedade capitalista. Mesmo na ausência de qualquer motivação “positiva” para o trabalho disciplinado e metódico, assim como para obedecer à lei e recusar as ilegalidades, o trabalhador não pode deixar de delimitar sua

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 211.

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. “Sobre o internamento penitenciário”. In: _____. *Ditos e escritos. Estratégia, poder-saber*. V. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 73.

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. “Entrevista sobre a prisão: o livro e seu método”. In: _____. *Ditos e escritos. Estratégia, poder-saber*. V. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 163.

individualidade de forma “negativa”, ou seja, reativamente àquilo que ninguém deve desejar ser. Ora, o que temos na teologia da prosperidade da IURD senão o fracassado ocupando o lugar do delinqüente e o indivíduo incitado à luta pelo sucesso o lugar do trabalhador?

Do mesmo modo que o delinqüente é o infrator ocasional transformado efetivamente em *tipo humano*, que “o constitui em razão de ser e ordem natural da desordem”¹⁹², o excluído de vez das funções socialmente valorizadas da “ordem competitiva” deixa de ser o reincidente da esfera mágica do infortúnio para ser a espécie de fracassados, cujas falhas rituais em lutar contra o mal devem servir de exemplo negativo. Esta “lanterna dos afogados” permite que os consumidores dos “serviços de cura mágica” da IURD minimizem o risco de serem agrupados socialmente na categoria dos fracassados, dos “eleitos para o fracasso”, daqueles em quem se aglutina todo um saber que aloca e controla o infortúnio. A produção da “delinqüência” serve para condensar o fracasso social em sujeitos específicos, e assim mostrar que esse fracasso é individual e residual. O delinqüente é mais um “artefato pronto” que, além de estar presente nos clichês fabricados pelo poder vigilante da grande mídia, aparece também na cura mágica neopentecostal. Com o diagnóstico dos encostos, o saber de cura mágica estabelece a possibilidade de um resgate de parte desses potenciais delinqüentes, os quais, a partir de então, conseguem livrar-se de um tropeço aleatório (o encosto) e reunir forças para afastar o risco do fracasso. A eficácia da cura mágica está ligada ao mecanismo de saber (e de poder) que permite localizar o mal, e a possibilidade de sua cura, “fora” da narrativa do que é parte da identidade social dos indivíduos (na medida em que o mal é um “tropeço”), de modo a assegurar-lhes “que absolutamente não precisam ser diferentes do que são e que poderiam ter o mesmo sucesso sem exigir deles aquilo que se sabem incapazes”.¹⁹³

Creio que as maiores dificuldades em explicar como a “máquina narrativa” da Igreja Universal antecipa o político¹⁹⁴ se devem a uma visão restritiva, largamente criticada por Foucault¹⁹⁵, que só enxerga o poder na luta por posições estratégicas nos aparelhos do Estado, deixando na berlinda, por exemplo, as relações assimétricas que as classes sociais criam e mantêm no tecido social independentemente desses aparelhos

¹⁹² FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 44.

¹⁹³ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 136.

¹⁹⁴ ORO *et. alli Op. Cit.*, 2003, p. 40.

¹⁹⁵ Cf., por exemplo, FOUCAULT *Op. Cit.*, 1988, p. 88-92.

visíveis de dominação. A dominação de classe não é vista por que ela nunca é pensada como um consenso pré-reflexivo que se põe como pano de fundo incorporado no agir social e em sua coordenação. A grande maioria dos estudiosos, que insiste em buscar nas estratégias da IURD com relação à ocupação de cargos no parlamento e no executivo o elemento de dominação no qual ela deseja investir, contribui com essa visão ingênua que se isenta de mapear a política nos contextos em que ela é tanto mais eficaz quanto maior é o seu disfarce, disfarce este que não pode ser imputado à intenção de nenhum ator específico, como desejaria uma sociologia subjetivista.

É para evitar essa sociologia subjetivista que a implantação bem sucedida da teologia da prosperidade da Igreja Universal precisa ser avaliada como o resultado de um desenvolvimento religioso que começou com o pentecostalismo norte-americano no início do século XX, até chegar a esse modelo atual em que se misturam sucesso proselitista, dinâmica social típica de sociedades brutalmente desiguais e periféricas como a nossa, e “indústria cultural” coordenando a oferta e o consumo dos “serviços de cura mágica”.

A emergência do neopentecostalismo brasileiro

O movimento religioso conhecido como *pentecostalismo* surge nos Estados Unidos no início do século XX e é, em grande parte, herdeiro da Reforma Protestante do século XVI. É o último dos três grandes impulsos da Reforma, depois do puritanismo e do metodismo. Seu surgimento pode ser entendido como uma reforma a partir da Reforma Protestante Puritana, embora alguns dos aspectos centrais de sua mensagem religiosa difiram claramente daquelas posições defendidas pelas denominações que surgiram com o movimento reformador liderado por Calvino. Talvez o ponto mais significativo a esse respeito seja a forte ênfase que o pentecostalismo concede, desde o seu nascimento até a contemporaneidade, aos chamados dons do Espírito Santo. Como herança direta do metodismo wesleiano e do movimento *holiness*, os pentecostais pregam, baseados em Atos 2, que Deus – através dos atributos carismáticos do Espírito Santo como o de falar em línguas estranhas,² o da cura e o de discernir espíritos – age entre os fiéis curando enfermos, realizando *milagres* e distribuindo bênçãos espirituais e materiais. É importante ressaltar, para fins do

argumento que mais a frente será desenvolvido, que o pentecostalismo norte-americano significou, sociologicamente, muito mais do que a distribuição dessas benesses materiais e espirituais: a mobilização de seus fiéis, notadamente entre a população negra mais pobre, representou um processo de aprendizado moral e político no qual a comunidade negra foi dotada de recursos simbólicos e cognitivos necessários para o engajamento social que culminaria no mais importante movimento social da história recente dos EUA, o *Civil Rights Movement*.¹⁹⁶

A expansão do pentecostalismo constitui um fenômeno de alcance mundial, e apesar de ter nascido na sociedade mais rica e desenvolvida do mundo, espalha-se com muito mais força nos países em desenvolvimento do sul do Pacífico, da África,¹⁹⁷ do leste e sudeste da Ásia e especialmente na América Latina.¹⁹⁸ Neste último continente o crescimento do neopentecostalismo – vertente tipicamente brasileira do pentecostalismo clássico – vem sendo alvo das preocupações da cúria romana. Nunca na história dos países desta região uma vertente não-católica representou uma ameaça tão grande à hegemonia romana no campo da religiosidade popular. Nesses países periféricos, as igrejas pentecostais recrutam a maior parte de seus fiéis entre os setores rurais mais pobres e especialmente entre as camadas urbanas de baixa renda e escolaridade.

Segundo o sociólogo Peter Berger, a explosão do protestantismo evangélico e o amplo “ressurgimento” do islamismo em escala mundial constituem os dois maiores fenômenos a serem explicados pela sociologia da religião nos dias atuais. Para ele, tal fenômeno religioso já se configura como algo intrinsecamente ligado às peculiaridades das modernas formas periféricas de capitalismo, inclusive podendo se postular que “esse tipo de protestantismo robusto tem conseqüências comportamentais que, em sua maior parte inintencionais, têm uma afinidade com as exigências do nascente capitalismo”.¹⁹⁹

A chegada do pentecostalismo no Brasil foi quase concomitante com o seu surgimento nos Estados Unidos. Lá ele surgiu em 1906 e aqui em 1910, quando missionários fundaram a Congregação Cristã no Brasil. No ano seguinte foi fundada a

¹⁹⁶ Cf. PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

¹⁹⁷ Cf. por exemplo LAURENT, Pierre-Joseph. The faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso: taking responsibility for diseases related to “living together”. *Social Compass*, p. 333-351, nº 48(v.3), 2001.

¹⁹⁸ Cf. MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.

¹⁹⁹ BERGER, Peter. Reflections on the sociology of religion today. *Sociology of Religion*. Nº 62, v. 4, Winter 2001, p. 8.

Assembléia de Deus. Essas duas denominações representam a primeira das três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil, segundo a elucidativa subdivisão proposta por Paul Freston.²⁰⁰

Esta primeira onda expansionista, classificada como *clássica*, foi absoluta entre 1910 e 1950. Suas características principais têm a ver com uma rejeição radical e sectária do mundo, construída reativamente em relação ao modo de vida das classes médias secularizadas: rechaçavam o uso do rádio, de atributos de vaidade que ressaltavam a beleza feminina, participação em festas e outras atividades que fossem tidas como do “mundo”. Mais à frente, veremos que esse ressentimento eticamente delimitado a partir do ascetismo religioso, que os pobres – a maioria do campo – dirigiam às classes médias, vai ser transformado, pelo neopentecostalismo, num ressentimento das classes médias baixas e pobres urbanas contra o fracasso na busca pelos bens e prazeres “deste mundo”. No pentecostalismo clássico, como todas as esferas mundanas eram percebidas como seara do diabo, criou-se uma rejeição clara da vida política, vista como marcada pelos vícios e artimanhas do pecado. Essas teses eram sustentadas pela crença do iminente retorno do “Senhor Jesus Cristo” e suas recompensas no “paraíso”. Outro suporte teológico característico da primeira onda expansionista em comparação com as demais “ondas” é o falar em línguas estranhas, o “dom das línguas” que já citamos anteriormente.

A segunda onda expansionista, chamada de *deuteropentecostalismo*, tem como núcleo difusor o Estado de São Paulo, no início da década de 1950. O seu surgimento não é resultado de uma evolução das igrejas pentecostais clássicas, mas sim da ação de missionários estrangeiros com outra orientação teológica. A principal novidade foi a ênfase na cura divina, o que lhe conferiu um significativo aumento do número de fiéis, transformando o pentecostalismo numa religião de visibilidade nacional, diferentemente da primeira “onda”, em que os crentes viviam como *párias*, reclusos em suas agremiações e duramente discriminados pelos católicos e pelos protestantes históricos.²⁰¹ O crescimento do número de seguidores, assim como sua visibilidade, é também fruto de sua ação proselitista mais agressiva voltada para a grande massa, usando o rádio e a exibição de grandes cultos a céu aberto como meios principais de propaganda

²⁰⁰ Cf., por exemplo, FRESTON, Paul. Popular protestants in Brazilian politics: a novel turn in sect-State relations. *Social Compass*, n° 41(v. 4), p. 537-570, 1994.

²⁰¹ Ver NOVAES, Regina C. R. Pentecostal identity in rural Brazil. *Social Compass*, n°41(v. 4), p. 525-535, 1994.

de sua fé. Nesta fase há, além de tudo, uma fragmentação denominacional não presente na primeira.

A terceira onda expansionista, chamada de *neopentecostalismo*, apesar de manter muitas características das “ondas” anteriores, sobretudo da segunda – em que muitos aspectos como o uso proselitista da mídia são radicalizados –, traz consigo elementos totalmente novos, notadamente aqueles que se referem à ação da religião no mundo. O neopentecostalismo tem como núcleo central de expansão no Brasil o Estado do Rio de Janeiro. Na década de 1970 surgiram as primeiras igrejas desta vertente, oriunda da ação de missionários norte-americanos que “inovaram” o discurso religioso brasileiro a partir da divulgação da Teologia da Prosperidade. Esta Teologia reafirma uma concepção de divindade já presente no imaginário religioso de nossa sociedade, cuja força se manifesta exatamente mediante benesses materiais concedidas aos fiéis, como recompensa pela adoração bajuladora. Deus passa a ser percebido como terapeuta das mazelas “deste mundo”, pois cura doenças, concede prosperidade econômica e até mesmo conforto afetivo-sexual aos seus seguidores. Não se tem mais que aguardar uma existência inteira de sofrimentos e privações de todas as ordens para somente depois alcançar o gozo num mundo que transcende este em que vivemos. Agora os fiéis seguidores alcançam certos gozos de ordem material que são em parte a comprovação de que Deus está do seu lado. Pensar esta possibilidade há duas décadas atrás seria desafiar a divindade a provar sua força com evidências empíricas diretamente na vida dos fiéis; ou seja, seria uma atitude inaceitável para o discurso religioso de então.

Os neopentecostais reinterpretaram o sentido do sofrimento, conferindo-lhe um valor inédito na história do cristianismo. Ao invés da “positividade moral” encontrada nas grandes teodicéias do sofrimento, tendo no cristianismo a cruz como o seu maior símbolo, o sofrimento agora “volta” a ser o sinal da desgraça, do abandono da divindade em relação a uma determinada pessoa, e acima de tudo da falha ritual que permite ao infortúnio se instalar de forma conclusiva na vida de alguém. As recompensas projetadas no “mais além”, no paraíso *post-mortem*, raramente são lembradas na liturgia neopentecostal: a teologia da prosperidade resulta numa “teologia prática” que projeta as metas para “este mundo”. A prosperidade material e, por conseguinte, o acesso ao consumo das “maravilhas” do mundo moderno, permitindo um gozo “aqui e agora”, são perseguidos como uma recompensa por aqueles que servem e financiam a obra do “Senhor”. Os fiéis não devem mais aceitar viver como *párias virtuosos*, completamente excluídos dos prazeres mundanos, nem rejeitar, de forma

ressentida, o comportamento das classes dominantes. Esta última característica revela a oposição que o neopentecostalismo tem em relação ao momento de surgimento do pentecostalismo, ou seja, o abandono do ascetismo de rejeição de mundo característico do período denominado clássico.²⁰²

A Teologia da Prosperidade advoga que o cristão, além de liberto do pecado original pelo sacrifício expiatório de Cristo, tem o direito, já *nesta vida e neste mundo*, à saúde física perfeita, à prosperidade material e a uma vida abundante, livre do sofrimento e das artimanhas do diabo.²⁰³ Com isso, a figura do diabo também ganha uma outra interpretação, assumindo um papel de maior destaque e importância. É implementada uma luta contra o diabo e seus aliados, já que são eles que causam todos os males, tanto os de ordem material e econômica como os de ordem psíquica (espiritual), que na maioria das vezes resultam num estado de conformismo e resignação com o malogro na vida material. A figura de Deus, ou como é chamado na Igreja Universal do Reino de Deus, o “Pai das Luzes” (linguagem nitidamente oriunda das religiões afro-brasileiras, o que é muito comum), é agora a força mágica que liberta os fiéis da ação maligna do diabo e de seus servidores, concedendo aos seus fiéis, antes das benesses materiais em si, a força para não aceitar o sofrimento, para não se acomodar com a pobreza, pois seria essa resignação com o fracasso o grande sinal da vitória conclusiva do mal.

A eficácia do discurso neopentecostal estaria, desta forma, vinculada ao alívio que ela oferece ao sofrimento, na medida em que insiste na idéia “mágica” de que a pessoa está possuída por espíritos do mal e por isso não pode ser responsabilizada pelas mazelas que a afligem nem pelas condições degradantes de vida que seu comportamento tende a reforçar.²⁰⁴

Se os servidores do diabo são os responsáveis por problemas como o alcoolismo, a violência doméstica e tantas outras formas de mazelas familiares e

²⁰² É preciso destacar que o abandono do ascetismo, como um método de conduta de vida que tem validade para além de qualquer contexto, cede lugar a uma conduta ritualmente adaptativa que, no contexto de competição social onde se exige disciplina e poupança, também é capaz de recusar o consumo do álcool, do cigarro etc. A diferença desse racionalismo adaptativo em relação ao ascetismo é que a conduta adaptativa não avalia os modos de ser a agir com uma visão de mundo que transpassa qualquer situação particular em que o fiel tenha que se adaptar.

²⁰³ MARIANO, Ricardo. “A Igreja Universal no Brasil”. In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 242.

²⁰⁴ Cf. LAURENT, *Op. Cit.* 2001. Nesse estudo de caso, o autor demonstra empiricamente como esse mecanismo de aliviar a culpa e elevar a auto-estima dos fiéis tem sido o principal responsável pelo crescimento da Igreja Assembléia de Deus entre os camponeses e os setores urbanos de baixa renda em Burkina Faso.

existenciais, não há por que o indivíduo sentir vergonha ou culpa de sua condição social. A presença de agentes malignos se apoderando da autonomia e da capacidade de discernimento dos sujeitos tira-lhes a sensação de que seu fracasso advém de suas próprias escolhas e, conseqüentemente, de que eles tenham qualquer culpa ou responsabilidade sobre ele. Na verdade, e esse é ponto central, o próprio fracasso deixa de fazer parte da narrativa do crente: tudo de ruim foram “tropeços” e infortúnios aleatórios com encostos, como poderia acontecer com qualquer pessoa, de modo que, ao ser “projetado” nos encostos, o fracasso torna-se algo externo e que vem de fora. Fracassados de verdade são aqueles que não souberam evitar e se proteger (ritualmente) das investidas do mal.

As forças malignas são, no neopentecostalismo, percebidas como agentes que se apossam das vidas e da capacidade de escolha e discernimento dos indivíduos, retirando-lhes, necessariamente, toda e qualquer possibilidade de empreender avaliações autônomas, não só sobre suas próprias ações, como também sobre a ordem social, econômica ou política na qual está inserido. O mal, nesse contexto, não é concebido como um desdobramento histórico, invocado por escolhas, ações ou formas de conduta que negam ou afastam o bem; mas antes como forças, um *mana* etéreo, que têm lugar por se confundirem com a ordem natural das coisas. Há, além disso, algo que Pierre Sanchis²⁰⁵ chamou de uma *elaboração policêntrica do mal*, ou seja, a crença num conjunto diversificado de seres em grande parte oriundos de cultos afro-brasileiros, todos identificados como malignos. Como em toda cognição mágica, é fácil de perceber como a cada um desses “encostos” – a própria nomenclatura dos espíritos malignos se altera com muita rapidez e facilidade – é atribuída uma função específica capaz de retirar, de uma só vez, culpa, responsabilidade e autonomia individual dos males e infortúnios mais freqüentes nas precárias condições de vida que caracterizam, de forma muito mais acentuada, a existência social dos setores excluídos e em risco de exclusão da sociedade. Os *exus Caveira* e *Tranca-Rua* são, por exemplo, especialistas em induzir as pessoas a cometer crimes graves, as pombas-gira, responsáveis pelas transgressões sexuais e conflitos no casamento e, *exus malandros*, como o *Zé Pilintra*, causadores do alcoolismo.²⁰⁶

²⁰⁵ SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura “católica brasileira”*. In: ANPOCS, 17., 1992, Caxambu. Mimeografado.

²⁰⁶ BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997, p. 72.

Não há nada mais característico, em termos teológico-pastorais, do neopentecostalismo do que a guerra espiritual que se convoca a travar contra esses seres: a ritualização mágica que busca coagir e “amarrar” o mal para purificar os sujeitos de sua presença “suja” e atravancadora toma o lugar dos atos de “interiorização religiosa” que poderiam levar a uma modelação, relativamente autônoma, da conduta pela avaliação moral de certos atos e comportamentos como “pecaminosos” porque teriam violado uma concepção do que é o *bem*. O mal é onipresente e banal, pois é parte da ordem natural das coisas ser atingido por malefícios e combatê-los.²⁰⁷ Com isso, o indivíduo não tem por que ter vergonha do mal que fez, do mesmo jeito que não a tem da doença que sofreu, pois não foi o responsável por nenhum deles. O próprio fracasso só é uma condição definida para aqueles que não puderam ou não podem contar com a força divina na luta contra o mal. A banalidade com que se é atingindo pelos encostos não é sintoma da condição de fracasso desde que o sujeito se proteja e se alie adequadamente à obra divina de vencer o mal, por um lado, e possa evitar o conformismo e a resignação com a desgraça, por outro.

Mesmo ainda existindo denominações representativas das três fases que apresentamos, o neopentecostalismo segue como largamente dominante, tanto numericamente quanto pela influência no modelo de práticas das outras igrejas. Muitas dissidências de igrejas protestantes históricas, como a Igreja Batista, acrescentam ao seu nome o termo *renovadas*, como forma de ratificar uma cisão litúrgica que marca a adesão às práticas de cura espiritual do neopentecostalismo. O sectarismo das igrejas do período clássico vai desaparecendo aos poucos; e a busca por fiéis num mercado de bens religiosos em crescente competitividade acelera essas mudanças, tornando o neopentecostalismo o grande modelo teológico e litúrgico de sucesso a ser copiado.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 67.

Quadro referente às três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil

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

Fundada na zona norte da cidade do Rio de Janeiro em 1977 por Edir Macedo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é a maior representante do neopentecostalismo, em todos os aspectos essenciais dessa “terceira onda” de expansão evangélica pentecostal no Brasil. Atualmente, os “serviços de cura” da Igreja Universal mostram, da forma mais acirrada e radicalizada até então existente, a eficácia que é a junção entre religiosidade popular mágica, indústria cultural de ponta na oferta e no consumo dos bens religiosos e racionalidade empresarial em toda a dinâmica de expansão planejada da Igreja.

A massa pauperizada, mais especialmente as baixas classes médias em risco de se pauperizar, das periferias e subúrbios de nossas médias e grandes cidades constituem os mais importantes “estratos condutores” dispostos a consumir os “serviços de cura” da Igreja Universal. Nesse contexto, os “serviços de cura” ganham eficácia numa dinâmica social em que a auto-imagem do fracasso individual é tudo que deve ser combatido e evitado. Estes serviços são consumidos numa “máquina narrativa” que dilui essa auto-

imagem degradante, dizendo que todas as mazelas que envolvem a vida econômica, afetiva, familiar e a saúde foram produzidas por “encostos”; e que a busca de “socorro espiritual” na IURD traz a solução para isso na medida em que é capaz de fornecer proteção ao indivíduo contra as investidas destes agentes do mal, ou pelo menos de aliviar a narrativa individual de assumir o fracasso como fruto de sua condição: ele sempre pode ser “zerado” como um tropeço de que se pode sair ileso. O elemento socialmente dinâmico de todo esse processo é a possibilidade de separar uma “quase espécie” de fracassados daqueles que apenas têm sido atormentados pela presença recorrente dos encostos em sua vida. O critério principal, como vimos acima, é a disposição para a luta e a competição que os fiéis são incitados a desenvolver em oposição àqueles que, com seu conformismo e resignação, já se renderam às forças do mal.

Com isso, cria-se uma oposição reativa em relação aos setores da “ralé estrutural” que parecem não querer mais a competição, que adotaram uma atitude passiva em relação ao fracasso. Ora, é exatamente essa dinâmica entre passividade e reatividade, ao distinguir frações de classe na massa pauperizada ou em vias de pauperização, que vai ser projetada na busca de “socorro espiritual” e no consumo dos “serviços de cura mágica” segundo os parâmetros próprios da indústria cultural. São todos aqueles setores pobres e a baixa classe média em risco de decadência que vão buscar este socorro e este serviço de cura como forma de emular e manter a disposição de luta, “empreendedora”, que os separa dos desvalidos já rendidos ao desânimo e à passividade. É como uma “empresa de serviços de cura mágica”, operando com a lógica da indústria cultural, que a Igreja Universal consegue capitanear essa dinâmica de luta simbólica entre os setores excluídos. Mas só podemos compreender o sucesso da IURD indo além de uma sociologia subjetivista que pretende captar uma luta simbólica como essa na descrição consciente que os atores fazem de si mesmos.

Para uma compreensão não subjetivista da adequação dos conceitos de “indústria cultural” e de “empresa de serviços mágicos” à dinâmica social descrita acima precisamos, antes de qualquer coisa, descrever *como e por que* a eficácia da oferta midiática de serviços mágicos feita pela IURD conta com uma demanda que ela propriamente não poderia e nem precisou criar.

Para Adorno e Horkheimer, a vitalidade de um conceito como “indústria cultural” advém de sua capacidade em apreender a forma em que se concretizou a tendência dialética do iluminismo moderno, qual seja, a de expandir, para o plano da

cultura, o processo de reificação social que a mercadoria e o trabalho alienado realizam nas relações econômicas. Esse processo só pode ser devidamente apreendido no quadro de conceitos que captem o teor normativo que não pode estar ausente do objeto social de conhecimento: o conhecimento crítico da realidade a concebe como constituída por uma ordem normativa a qual nós só conseguimos acessar e conhecer por conceitos igualmente normativos.

No caso de um conceito como “indústria cultural”, fica muito bem estabelecido que com o termo “indústria” se quer ressaltar o processo, necessário segundo a lógica advinda do capitalismo, de mercantilização e instrumentalização dos conteúdos culturais e normativos que se admite como válidos em uma civilização descrita com o termo “esclarecimento”.

O valor que é instrumentalizado pela “indústria cultural” quando esta passa a administrar a formação da consciência social é a idéia de indivíduo autônomo, isto é, o *alfa* e o *ômega* de toda a normatividade em que se baseia a auto-compreensão das sociedades ocidentais.²⁰⁸ Autonomia em Adorno e Horkheimer tem o sentido exato de uma vida pública e privada marcada com o traço básico do agente humano emancipado: a capacidade de se relacionar com a natureza, consigo próprio e com os outros de forma não instrumental, vivenciando objetos, o próprio ego e os demais não como *coisas*, mas como seres a quem se busca imitar criativamente. Indivíduo autônomo, antes de mais nada, é aquele que pode fortalecer o seu ego tendo experiências subjetivamente enriquecedoras com seres que devem ser levados em consideração.

Aqui, no entanto, não há espaço para discutirmos os pormenores dessa concepção de autonomia baseada no conceito de *mimesis*²⁰⁹. Cabe-nos tão somente enfatizar que a condição contrária, em que reina a repetição e a petrificação do tipo de consciência reificada e heterônoma da realidade, efetivamente se instaura quando a socialização dos indivíduos ocorre num contexto crescentemente influenciado pela cultura industrializada, ou seja, pela eliminação ou castração paulatina dos conteúdos que poderiam estar em tensão com essa realidade. O potencial crítico (e também

²⁰⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983, p. 49-50.

²⁰⁹ Cf. HONNETH, Axel. “A Physiognomy of the Capitalist Form of Life: A Sketch of Adorno’s Social Theory”. *Constellations*. Vol. 12, Nº 1, 2005. e JAGGI, Rahel. “‘No Individual Can Resist’: *Minima Moralia* as Critique of Forms of Life”. *Constellations*. Vol. 12, nº 1, 2005. 65-82. ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992, § 99.

explicativo) do conceito de “indústria cultural” se mostra quando ele nos lembra que a oferta mercadológica de bens culturais, aparentemente apenas um entre outros meios de ter acesso a conteúdos culturais, já implica a anulação de tudo que possa ameaçar uma identificação imediata e autóctone com o princípio que governa a estruturação reificada da realidade: o de que tudo dever ser equiparado, tornado intercambiável e mensurável, enfim, destituído de suas qualidades substanciais. Na ausência dessas qualidades, o sujeito autônomo, seja na vida pública seja na vida privada, não seria mais do que uma falácia ideológica.

Numa sociedade em que todos os objetos da experiência são, de acordo com a lógica do divertimento que é própria da cultura industrializada, intercambiáveis, equiparáveis e comensuráveis, não há base para nenhuma avaliação da realidade que questione qualitativamente as suas patologias. A rigor, não se pode conceber a condição autônoma de julgar a vida social sem o acesso a determinadas experiências com conteúdos incontornáveis e irredutíveis ao que se encontra instaurado. Na cultura industrializada nada é “para si”; tudo é para “outra coisa”. Nesse sentido, é correto o diagnóstico de que os valores deixam de atuar.

Meu argumento é que a vigência de um neopentecostalismo magicizado, organizado de modo empresarial e midiático, representa o princípio da “indústria cultural”, ou seja, a eliminação de conteúdos e “racionalizações” valorativas que estejam em tensão ou neguem a realidade totalizante, sendo instaurado no domínio da religião. Nesse processo, uma forte “afinidade eletiva” entre magia ou cognição mágica e “indústria cultural” é revelada.

Já descrevemos aqui como a inexistência de uma “instância de transcendência” – de valores sagrados ou de uma ética da convicção em tensão com o mundo – faz a cosmovisão mágica ser incapaz de fornecer parâmetros normativos com os quais os indivíduos socializados possam julgar e avaliar a realidade, num quadro categorial e semântico onde sejam tematizadas suas injustiças, patologias e dilemas. Ao fornecerem esses parâmetros, as idéias religiosas podem estar disponibilizando uma linguagem enriquecedora para a luta política. As concepções de justiça que uma determinada ética religiosa engloba vão sempre desqualificar o estado de coisas existente, na medida em que este representa a vigência do que é concebido como injusto e religiosamente repudiável.

Com isso, evidentemente, não quero afirmar que de toda desqualificação ético-religiosa do mundo surjam movimentos políticos querendo transformar a realidade. No

entanto, da perspectiva de uma sociologia crítica, não há como negar que, na ausência de uma desqualificação ética do mundo, a política não dispõe nem de parâmetros e nem de legitimidade para capitanear qualquer processo de mudança social. Quando o mundo não é eticamente questionado criam-se as condições perfeitas para que nada mais possa transcender a realidade, ou seja, para que ocorra uma adaptação máxima às suas exigências.

Mas não se trata apenas de constatar uma ausência. Tanto a magia como a lógica interna dos objetos ofertados pela “indústria cultural” contêm elementos que, *exatamente por sua presença*, definem desde sempre o abandono e a rejeição de tudo que possa estar em tensão com o mundo.

Ao retirar da noção de pecado toda sua autoridade em explicar os problemas que indicam a não obtenção dos direitos concedidos por Deus, a Teologia da Prosperidade passa a atribuir aos “encostos”, concebidos através da demonização de outras frações da religiosidade popular como o Candomblé e a Umbanda, toda a culpa e responsabilidade pelos infortúnios vividos pelos que buscam seus templos ou assistem seus programas pelo Rádio e pela TV.

Ninguém mais é culpado pela existência da pobreza - nem o indivíduo, classe social ou toda a sociedade -, do mesmo modo que não há pecado ou injustiça. Toda e qualquer ação é, ao fim e ao cabo, julgada apenas do ponto de vista de sua eficácia em afastar o mal, que, na cosmovisão mágica, é sinônimo de todos os problemas causados pela miríade de entidades malignas que vivem por aí fazendo suas vítimas. É exatamente dentro desta lógica que os fracassados são aqueles indivíduos que cometem falhas rituais em afastar o mal, e que acabam, a um só tempo, por se tornar vítimas definitivas dele e fonte de perigo para os que recusam e lutam contra o fracasso.

A origem dos males e da própria ação dessas entidades dá-se basicamente de duas formas: ou a pessoa teve algum contato direto ou indireto com as religiões afro-brasileiras e seu “mana negativo” ou alguém lhe encomendou um feitiço. Com isso, a IURD não só reconhece a eficácia mágica dos cultos de onde ela afirma advir o mal, como também se torna refém de um circuito de feitiços e contra-feitiços onde lhe cabe tão somente neutralizar o poder e o *mana* das entidades malignas.²¹⁰

²¹⁰ ALMEIDA, Ronaldo de. “A guerra das possessões”. In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 332.

Dessa forma, na mesma proporção em que convida seu público de fiéis a requerer seu sucesso e a “parar de sofrer”, a IURD advoga que os “encostos” causadores do sofrimento agem ao acaso, que são onipresentes e que podem voltar a qualquer momento. Contra essa onipresença policêntrica, cotidiana e imanente das forças do mal, resta ao indivíduo duas saídas: financiar a “guerra espiritual” promovida pela IURD (o que é uma das justificativas para a cobrança do dízimo) e estar sempre ritualisticamente protegido através das idas constantes às “seções de descarrego”, ou usando objetos mágicos como o chamado “banho do descarrego”.

A oferta de serviços de cura mágica destinados neutralizar a ação dos “encostos” e demais entidades é a *razão de ser* da IURD. Assim sendo, apresentar a vitória absoluta sobre o mal seria o mesmo que romper com a lógica e com a gramática religiosa que tem alimentado sua expansão: “Graças ao Diabo e à dinâmica em que nada lhe escapa, a Igreja Universal aumenta sua possibilidade de crescimento. Contrariamente ao que afirma, a Igreja deve boa parte de sua expansão à constituição desse ser”²¹¹. Isto significa que a concepção de sujeitos moralmente autônomos e capazes de, por sua adesão voluntária ao bem, se afastarem do mal é o tipo de crente que não vai consumir aqueles serviços mágicos.

Vejamos agora como o conceito de “indústria cultural” nos permite analisar tudo isso. *Tal como na IURD, todos os produtos ofertados pela “indústria cultural” anunciam um sucesso, um prazer e uma realização que sempre deve ser adiada pelo acaso, mas que, no entanto, é afirmada de modo reativo com a emulação da disposição para competir pelo sucesso em oposição à passividade daqueles que já aceitaram o fracasso. A idéia de que o fracasso (infortúnio), ou o sucesso (sorte), são distribuídos ao acaso permite ao fiel uma identificação reativa com algo que está acima do verdadeiro fracasso, identificação esta que mostra todo seu caráter narcísico ao assegurar aos indivíduos que eles “absolutamente não precisam ser diferentes do que são e que poderiam ter o mesmo sucesso sem exigir deles aquilo que se sabem incapazes”.*²¹² Para a eficácia desse processo, basta a emulação bem-sucedida da disposição para lutar contra o conformismo e a resignação.

O narcisismo é alimentado por uma forma de se relacionar com valores em que estes são, no fundo, instrumentos para agradar a autonomia e o gosto degradados dos

²¹¹ *Ibidem*, p. 342.

²¹² ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 136.

indivíduos. Tal identificação fundamental tem origem ontogenética em experiências da constituição biográfica da identidade pessoal nas quais sobressaem situações de precária formação da autoconfiança e da segurança ontológica. Nestas, deve-se enfatizar a conseqüência de uma instrumentalização e enfraquecimento do próprio ego que se firma como esquema de disposições nas escolhas e experiências subseqüentes àquelas primeiras.

Ora, se a identificação narcísica faz-se, nas obras de “indústria cultural”, às custas dos conteúdos artísticos sublimados e que apresentam a satisfação como uma promessa interrompida, na oferta de serviços mágicos essa identificação opera à custa dos conteúdos religiosos que permitem conceber uma transcendência da realidade ao desqualificá-la eticamente. Na mesma proporção em que a cosmovisão mágica põe abaixo a noção de pecado e de tudo que possa servir de parâmetro para determinar a imperfeição dos homens e de suas relações sociais, instaura também o império do acaso como única forma de apreender e de viver os danos da vida real.

“É assim que se modifica a estrutura interna da religião do sucesso, à qual, aliás, as pessoas permanecem tão rigidamente agarradas. O caminho, que pressupõe penúria e esforço, é substituído cada vez mais pela premiação (...) dá-se a entender a eles que o esforço também não serviria para nada. No fundo todos reconhecem o acaso, através do qual um indivíduo fez a sua sorte, como o outro lado do planejamento”.²¹³

“Acaso como o outro lado do planejamento”: nada mais adequado para descrever a função que os agentes malignos têm para a IURD. Aqui, a magia não é senão a forma historicamente existente com a qual a “indústria cultural”, de posse dos conteúdos de verniz religioso, hoje ensina a seus adeptos como melhor se render à realidade inexorável. A primeira coisa é tirar do caminho qualquer objeção a essa realidade; principalmente se essas objeções possam deixar vir à luz aos indivíduos socializados na escória da sociedade capitalista as mutilações que a vida degradante neles acarretou. Os que pedem “socorro espiritual” na IURD precisam saber que o “acaso” de seus infortúnios ou de suas bem-aventuranças, que as “seções do descarrego” pretendem controlar, já é algo mais confortável do que o fracasso definitivo e magicamente incontornável na vida dos que não puderam se proteger contra o mal. É nesse sentido que o “acaso”, ao permitir o “otimismo da vontade” vislumbrar a sorte como possibilidade, pressupõe o planejamento do infortúnio conclusivo para os que, não só

²¹³ *Ibidem*, p. 136-37.

não contam mais com a sorte, mas que podem também ser a fonte imediata dos feitiços e malefícios contra os que estão melhores do que ele.

A identificação narcísica que a cura mágica da IURD permite criar de forma reativa ao fracasso implica um forte obstáculo narrativo ao desenvolvimento de uma atitude de solidariedade com o fracassado e socialmente rebaixado. Esse obstáculo reside no reforço discursivo da disposição de romper a empatia com o outro, ou seja, a disposição afetiva de “ver o mundo com os olhos do outro”²¹⁴. No caso do fracassado, a ausência de empatia se mostra na recusa em compreender as razões internas para o conformismo e a resignação, típica de quem já aceitou em grau máximo e realista a impossibilidade de ser “gente” lutando na competição social. Como essas razões são explicadas pela ação de encostos, de males dos quais se deve manter a devida distância, e principalmente por que a sensação de vitória contra eles depende da identificação reativa de pessoas que não conseguiram vencê-los, o perdedor é enquadrado na imagem de um bode-expiatório. No limite, muitos desses perdedores, vizinhos dos que recusam essa condição, são apontados como autores de feitiços, olho grande e inveja, que atraem os encostos para a vida de quem está melhor, e tem “o que eu não tenho”. Essa sutil divisão é responsável por criar uma separação política nas classes subalternas, por que a compulsão em combater as causas do fracasso é colocada nos termos de uma atitude reativa em relação aos seus efeitos no modo de vida e no *habitus* específico dos fracassados. Mas a disposição reativa que, na IURD, separa o vendedor de pipoca ou o catador de papelão da passividade do mendigo delinqüente, os une no mesmo ressentimento que os primeiros dispensam ao último para ocultar que seu alvo está nas classes médias integradas e bem-sucedidas na vida.

Consumidor assíduo de serviços de cura mágica ou telespectador cativo da realidade onipotente e inexorável, o fato é que ambos representam exemplos inegáveis daquele “narcisismo coletivo” em que a sensação de perda de autonomia e de ser “supérfluo e descartável” leva a um sentimento massivo de impotência. E é essa fraqueza e insignificância do ego que pedem a todo tempo uma compensação narcísica em uma imagem coletiva onipotente e patrocinada de modo artificial.²¹⁵

A justificativa imanente e espontânea da realidade, sua naturalização, portanto, possui uma afinidade impressionante com um outro aspecto central da magia: o caráter

²¹⁴ JOAS, Hans. “Morality in an age of contingency”. *Acta sociologica*. V. 47 (4), 2004, p. 397.

²¹⁵ HONNETH, Axel. “A Physiognomy of the Capitalist Form of Life: A Sketch of Adorno’s Social Theory”. *Constellations*. Vol. 12, N° 1, 2005, p. 59.

performático e estereotipado com o qual a força mágica – o *mana*– se apresenta. Com isso, o carisma passa a habitar toda a realidade interpretada segundo a cognição mágica. É por isso que sua mera existência, sua facticidade e sua onipresença, já bastam como justificativa.

Na ausência de uma instância de legitimação em tensão com os fatos, ou seja, contrafactual, impera a performance tangível que reproduz com “fidelidade o fenômeno cuja opacidade bloqueia o discernimento e erige em ideal o fenômeno onipresente”.²¹⁶ Fato é que se essa performance é atingida sempre com mais perfeição pelas técnicas que duplicam e reafirmam a “aura” da realidade, o que há quase um século fazem diversos ramos da “indústria cultural”, vemos o mesmo na oferta de serviços mágicos, onde a reprodução de situações desesperadas que degradam a vida cotidiana torna-se a promessa de que é possível continuar a viver para os que, através da cura, crêem ter evitado o “fundo do poço”.

O caráter estereotipado desse processo deve ser buscado na forma como a religiosidade mágica opera uma afirmação do mundo, ao reduzir as fontes de tensão e negação da realidade que a racionalização valorativa das religiões poderia fomentar. O fato desse processo hoje se realizar, com o pioneirismo da Igreja Universal, no contexto da cultura industrializada não é mera coincidência. Muito pelo contrário. Trata-se, rigorosamente, de um exemplo que a realidade contemporânea na modernidade periférica nos fornece e que é cheio de conseqüências no que tange a atualidade de conceitos como “indústria cultural” e “narcisismo coletivo”, tal com a Escola de Frankfurt os tematizou em sua primeira geração através de Theodor Adorno, Max Horkheimer e Erich Fromm.

Na verdade, é o elemento fundamentalmente narcísico do consumo de bens culturais industrializados que leva à constituição de uma heteronomia moral diante da realidade. No caso da terapia mágica industrializada, a identificação narcísica toma como sua a imagem de sujeitos que estão no “mesmo barco” face ao manancial de males e “encostos” que ignoram qualquer distinção na hora de agir. Como toda a culpa pelo sofrimento é transferida a esse manancial – no fundo todo ele formado por uma *mesma* substância mágica –, o indivíduo é levado a não se concentrar nas raízes e danos existenciais desse sofrimento e a não empreender uma avaliação de si mesmo e do modo de vida com o qual ele colabora. O chamado a “parar de sofrer”, nesse sentido,

²¹⁶ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 138.

representa conceber esse sofrimento, não como uma coisa trágica e contingente, e sim com algo trivial e aleatório (o que é diferente de algo ser *contingente*, pois é exatamente com a noção de contingência que se preserva a possibilidade de escolha)²¹⁷. O preço que se paga por conceber a identidade pessoal nesses termos é a própria anulação das avaliações e parâmetros ético-valorativos que subjazem toda e qualquer crítica social.

Finalmente, considerando o argumento precedente acerca do caráter moralmente heterônomo da cura mágica, é hora de dizer como e por que proponho a noção de “empresa de serviços mágicos” na caracterização do neopentecostalismo da IURD. Alguns elementos empíricos sobre a atuação da IURD merecem destaque nesse ponto.

Primeiramente, o simples fato de que os cultos de descarrego e as campanhas de libertação, que constituem o carro chefe da magia professada pela IURD, são anunciados na mídia (notadamente no rádio e na TV)²¹⁸, segundo os mesmos critérios de qualquer produto ofertado por qualquer ramo da “indústria cultural”.

De acordo com dados de um levantamento feito pelo Instituto de Pesquisas em Comunicação (*Carta Capital*, 06/03/2002), a Igreja Universal possuía no Brasil 62 emissoras de rádio, e sua Rede Record²¹⁹ reúne 63 emissoras de televisão, formando a terceira rede em números de retransmissoras e em audiência. Inicialmente, a Universal adquiriu duas emissoras – uma em São Paulo (TV Taiti) e outra na Bahia (TV Cabrália) –, formando a Rede Família. Nesta época, ela já estava presente em 85% das capitais brasileiras e em cerca de trezentos municípios, sendo também distribuída por intermédio das operadoras de TV a cabo.²²⁰

Junto com sua expansão internacional, especialmente na África, na América Latina e nos estados norte-americanos com grande número de imigrantes²²¹, a IURD

²¹⁷ ADORNO, Theodor. *Mínima Moralía*. São Paulo: Ática, 1992, § 38.

²¹⁸ Além da mídia eletrônica, a IURD também possui alguns periódicos, com destaque para a *Folha Universal*. No Brasil, as outras publicações produzidas pela Universal são as revistas *Ester*, *Mão Amiga* e *Plenitude* e o jornal diário de cunho laico *Hoje em Dia*, que circula em Belo Horizonte.

²¹⁹ Comprada em 1989, a Record custou 45 milhões de dólares e se encontrava deficitária. Dez anos depois, ela já alcançava todo o País, com um faturamento em torno de 300 milhões de dólares.

²²⁰ FONSECA, Alexandre Brasil. “Igreja Universal: um Império Midiático”. In: DOZON, Jean-Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 259.

²²¹ Cf. SEMÁN, Pablo. “A Igreja Universal na Argentina”. In: DOZON, Jean-Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.; POLLAK –ELTZ, Angelina. “A Igreja Universal na Venezuela”. In: DOZON, Jean-Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.; DOZON, Jean-Pierre. “A Igreja Universal na Costa do Marfim.” In: DOZON, Jean-Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.; DROZ, Yvan. “A Igreja Universal no Quênia”. In: DOZON, Jean-Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja*

conquistou espaço na mídia eletrônica dos países onde ela se instaurou. Coube, inicialmente, à própria Rede Record realizar essa conquista. Desde 1998, a Record passou a transmitir sua programação para África do Sul, Angola e Moçambique, onde é proprietária da emissora Record Miramar, e a partir de 2001 fez chegar o seu sinal também nos Estados Unidos.²²²

Embora a TV seja o veículo que mais atrai os investimentos da IURD, foi no Rádio que sua estratégia midiática produziu os primeiros resultados. Segundo Fonseca²²³, “somente após a veiculação de um programa de quinze minutos, antecedendo a um programa de mãe-de-santo, é que a Igreja começou a crescer”. Na televisão, de um modo geral, os programas da IURD concentram-se em anunciar as “Seções de Descarrego”, as “Correntes de Libertação” e os demais “serviços de cura e libertação” que ela oferece. Em programas exibidos no horário do almoço e na madrugada,²²⁴ os pastores-apresentadores da IURD exibem e comentam testemunhos de fiéis que estiveram no “fundo do poço” e, através de algum serviço de cura, conseguiram “mudar de vida”. Todos os testemunhos seguem um roteiro muito bem determinado. Começam com o pastor perguntando “como era sua vida antes de chegar à Universal?”, em seguida indagando “Qual foi seu fundo do poço?”, até chegar à questão chave “qual foi a graça que a senhora (o) recebeu?”, em que o “serviço de cura” da Igreja recebe do fiel a confirmação de sua eficácia. Este roteiro de novela é o mesmo usado nas “simulações” da ação dos encostos, onde uma família ou um indivíduo bem sucedido são alvos de inveja, olho grande e feitiço por aqueles que não conseguiram sucesso na vida.

O empreendimento que faliu, o marido que arranhou uma amante, o filho que não vai bem na escola e se envolve com drogas, a angústia e o mal-estar com o sofrimento, a vontade de morrer e de desistir de lutar, todos esses dramas têm uma gênese e um desfecho que todos já conhecem: a distribuição aleatória do infortúnio pela ação dos

Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé. São Paulo: Paulinas, 2003.; CRUZ e SILVA, Teresa. “A Igreja Universal em Moçambique.” In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé.* São Paulo: Paulinas, 2003.; CORTEN, André. “A Igreja Universal na África do Sul.” In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé.* São Paulo: Paulinas, 2003.; GARRARD – BRUNETT, Virginia. “A Igreja Universal nos Estados Unidos.” In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé.* São Paulo: Paulinas, 2003.

²²² FONSECA, *Op. Cit.*, 2003, p. 260.

²²³ *Ibidem*, p. 264.

²²⁴ De segunda à sexta a Record e suas retransmissoras exibem, das 13 às 14 horas, o programa “Fala que eu te Escuto”. E partir de 00:30 começa o programa “Ponto de Luz”. Nos dois programas, os pastores de maior carisma midiático de cada região apresentam testemunhos e depoimentos onde o trajeto que vai do “fundo do poço” até a “mudança de vida” nunca se altera.

encostos, que só pode ser controlada pela correção ritual, ou seja, pelo consumo regular dos “serviços de cura mágica”.

Embora a mídia não possa ser considerada o principal meio da IURD conquistar seus adeptos, ela certamente é indispensável na *confirmação*²²⁵ e na construção da eficácia²²⁶ dos “serviços de cura e libertação” que a Universal oferece em seus templos e catedrais. É consenso na literatura especializada que a grande maioria da audiência dos programas da IURD é composta por pessoas que já freqüentaram seus templos ou que já experimentaram alguns de seus serviços de cura. Dessa forma, o papel da televisão é muito mais o de reforçar disposições e tendências já constituídas do que o de criá-las. Na verdade, é esse o aspecto que precisa ser destacado para que fique clara nossa tentativa de compreender o neopentecostalismo iurdiano a partir do conceito de “indústria cultural”.

As tendências e disposições já constituídas, passíveis de serem reforçadas e mobilizadas por “serviços de cura mágica”, só podem ser a de pessoas formadas numa pedagogia da heteronomia moral, em que a idéia de um “ego forte e bem definido” é solapada por uma identidade sem fronteiras avaliativas e sem concepções do “dever ser”. Nesse sentido, o reforço que a mídia iurdiana faz em relação a essas disposições “mágicas” é a confirmação de que a melhor forma de enfrentar o sofrimento é aquela em que não se precisa de nenhum esforço ético-religioso, assim como de nada que estimule o indivíduo a avaliar as condições de vida que ele já transformou em rotina natural, por piores que essas condições possam ser.

Mas a oferta via TV e rádio não são os únicos aspectos que caracterizam a IURD como uma autêntica “empresa de serviços de cura mágica”. Para se impor nesse ramo, mostrando-se maior do que realmente é²²⁷, a Universal também investe pesado na construção de enormes catedrais em áreas de intensa mobilidade e visibilidade, onde permanecem com as portas abertas durante todo o dia. A maioria dos templos da IURD fica em vias de fácil acesso e se ajustam a uma prática religiosa de fluxo de massa bastante adequada à dinâmica urbana. A qualquer hora é possível recorrer a um templo da Universal com facilidade e buscar “socorro espiritual”. Nos programas de TV, profundamente afinados com cada região ou cidade, aparecem no “pé da tela” os

²²⁵ BRUCE, S. *Pray TV: Televangelism in America*. London: Routledge, 1990, p. 118.

²²⁶ CAROZZI, Maria Julia. “Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. 8: 68-79.

²²⁷ ALMEIDA, Ronaldo. “Religião na metrópole paulista”. *RBCS*. V. 19, n° 56, out. 2004.

endereços de cada um dos templos, de tal forma que fique claro ao telespectador a facilidade que é encontrar algum próximo ao seu bairro. A mesma racionalidade empresarial que comanda a oferta de “serviços de cura mágica” na mídia também está presente aqui. O uso dos serviços de cura mágica pode ser plenamente diluído no ritmo da vida cotidiana urbana e da luta diária contra o fracasso. Os horários, a localização das igrejas nas áreas de maior mobilidade urbana, a própria presença na mídia, tudo em profunda afinidade com as exigências e os imperativos que conformam o desenrolar da vida cotidiana dos freqüentadores. Participar desses serviços de cura não requer nada que contrarie o dia a dia que a vida urbana reserva a uma massa de pessoas que busca nos rituais uma forma eficaz de adaptação aos imperativos do mundo moderno. Os rituais da IURD, por exemplo, parecem a “happy hour” de uma classe social específica; ou melhor, de uma fração de classe que tudo faz para não ser a última da fila dessa “ralé estrutural” que confere traços singulares a sociedades modernas periféricas como a nossa. Segundo Oro, “a Igreja Universal é capaz de desenvolver uma argumentação que parafraseia, sob alguns pontos de vista, a do Banco Mundial, dando a seus adeptos confiança em seu universo familiar. No seu discurso ela relaciona consolo e recusa da humilhação com uma visão global de mundo”.²²⁸

Todas as decisões envolvendo a compra de emissoras, a construção de templos ou qualquer outro investimento da IURD ou de suas empresas²²⁹ são realizadas pelo Conselho de Bispos, para onde também vai todo o dinheiro arrecadado pela Igreja. Isso possibilita uma ação mais coordenada e uma gerência com maior racionalidade empresarial.

O sucesso da IURD em atrair adeptos e, especialmente, em realizar investimentos planejados nessa direção, vem se tornando um poderoso ingrediente no já competitivo mercado religioso brasileiro. Na briga por fiéis, outras denominações pentecostais²³⁰, com destaque para a maior delas que é a Assembléia de Deus, copiam

²²⁸ ORO, *Op. Cit.*, 2003, p. 39.

²²⁹ Segundo Ricardo Mariano, *Op. Cit.*, 2003: 239, além de emissoras de rádio e TV, a IURD é proprietária do portal Arca Universal, de uma gráfica (Editora Gráfica Universal), de duas editoras (Universal Produções e Edminas), de uma gravadora (a Line Records), de uma empresa de processamento de dados (a Uni Line), de uma construtora (a Unitec), de uma seguradora (Uni Corretora), de uma produtora de vídeos (a Frame), de uma agência de viagens (New Tour) e das empresas Unimentro e Cremo Empreendimentos. No exterior a IURD seria dona também de duas instituições financeiras, Invest Holding e Cable Invest, com sedes em paraísos fiscais do Reino Unido: Ilhas Cayman e Jersey, respectivamente.

²³⁰ O que também vale para o Movimento Renovação Carismática, vinculado à Igreja Católica.

da Universal não apenas os “serviços de cura mágica”, mas também a forma empresarial e centralizada de gerir seus negócios.²³¹

De especial interesse para o meu argumento é a interpretação, possibilitada pelo conceito de “indústria cultural”, de que os próprios objetos da cultura – os valores, as avaliações qualitativas, as “coisas que são para si mesmas” –, quando esta é industrializada, tem o poder de, por sua natureza intrínseca, conformar um tipo de relação e identidade fortemente heterônomas. Na verdade, quando esses objetos são destituídos de sua condição de fonte intrínseca de valoração, as pessoas que deles se servem em sua socialização não terão o contato com algo *que não se sujeita*, com algo que nos serve de parâmetro normativo para que também nós não nos sujeitemos a facticidade das coisas e à condição imposta por nossa experiência imediata com o mundo.

A relação do sujeito com as ofertas da cultura industrializada é mediada por uma pedagogia da heteronomia moral, na qual os sujeitos se alimentam de algo que os leva a abdicar de *escolhas avaliativas*, pautadas em parâmetros que possam estar em tensão com o mundo. A mediação heterônoma é a outra face da imediaticidade. Adorno e Horkheimer consideram essa questão a partir da noção de “divertimento” (*fun*), que busca apreender precisamente o sentido da experiência com a cultura industrializada no que ela tem de mais significativo. A rigor, a diversão, como categoria compreensiva que capta a mediação²³² estabelecida a partir da “indústria cultural”, traz à luz o fato de que a eliminação e a desvalorização do esforço e da experiência concentrada e exigente pressupõe a instrumentalização dos valores, das “coisas que são para si mesmas”. A relação que a cultura industrializada desenvolve com seu consumidor já pré-determina, por sua própria natureza constitutiva (com o perdão do pleonasma), uma situação na qual o “tempo livre” é usado no recalque do sofrimento, na mesma medida em que este último é exposto divertidamente e aliviado sem esforço.²³³ Do ponto de vista

²³¹ ALMEIDA, *Op. Cit.*, 2004.

²³² É importante lembrar que para Adorno e Horkheimer, como neo-hegelianos, a análise crítica da sociedade deve tomar o objeto social como instância privilegiada e necessária de mediação para o sujeito. O objeto possui uma mediação constitutiva. De certa forma, é uma perspectiva inversa a de Kant, que ressaltou o sujeito como mediação necessária no conhecimento do objeto. Cf., por exemplo, FREITAS, Verlaïne. “Indústria Cultural: o Empobrecimento Narcísico da Subjetividade.” *KRITERION*. Julho – Dezembro/2005, nº 112. p. 332-344.

²³³ A ubiquidade do processo de reificação da consciência e a patologia da razão nos seus aspectos mais sutis é o tema do supracitado *Mínima Moralia*, livro que Adorno publicou em 1951. Ver também JAEGGI, Rahel. “‘No Individual Can Resist’: *Mínima Moralia* as Critique of Forms of Life”. *Constellations*. Vol. 12, nº 1, 2005. 65-82.

ontogenético, o resultado é uma recusa pré-reflexiva em avaliar a si mesmo e a realidade.

Em segundo lugar, o uso do termo “empresa” apreende bem o momento preciso em que a racionalização valorativa da religião cede vaga a imperativos congruentes com a realidade, nunca em tensão com ela. Trata-se, especificamente, do modo como se concebe a qualificação do sacerdote (o pastor, no caso) na Igreja Universal. Na medida em que a disputa por adeptos fica mais acirrada, o cenário religioso no Brasil tem, cada vez mais, as características de um mercado.²³⁴ O aspecto a ser enfatizado aqui, segundo os propósitos de nosso argumento, não é apenas o aumento da concorrência por fiéis que verificamos em nosso país nas últimas três décadas. E sim o fato de que esse aumento tem sido realizado no mesmo ritmo em que se consolida um novo modelo muito bem sucedido de pastor, também aqui sob o pioneirismo avassalador da Igreja Universal.

A concepção de um pastor qualificado na IURD nunca esteve pautada pela noção de virtude religiosa, do mesmo modo que o sucesso dessa denominação também não se mede por alcances teológicos possíveis e sim pela adesão de crentes. No lugar de uma formação teológica destinada a basear o desempenho pastoral avaliado em termos de convencimento e/o influência doutrinária, a IURD sempre recrutou homens “empreendedores com baixa ou nula formação teológica, mas que devem demonstrar grande capacidade de atrair público e gerar dividendos para a igreja, de acordo com o *know-how* administrado empresarialmente pelos Bispos.”²³⁵

Esse ponto é decisivo para meu argumento, na medida em que o perfil do pastor que a IURD passa a demonstrar como o mais eficaz na disputa por crentes é o mesmo que opera, na socialização religiosa que se estabelece entre a igreja e os fiéis, a inoculação dos conteúdos éticos e normativos cristãos. Como a “carreira sacerdotal se vê compelida a incorporar novas habilidades, como aquelas até bem pouco mais apropriadas aos homens de negócios e mais marcadamente atributivas de artistas, ginastas e estrelas de TV, entre outras qualidades”²³⁶, ela também se vê obrigada a abandonar aquele traço típico dessa função: a recusa em pautar e avaliar e a conduta

²³⁴Cf. PRANDI, Reginaldo. “Religião Paga, Conversão e Serviço”In: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.; PRANDI, Reginaldo. “Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião”. In: IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 21 a 24 de setembro de 1999.

²³⁵ PRANDI, *Op. Cit.*, 1996, p. 258.

²³⁶ PRANDI, *Op. Cit.*, 1999, p. 3.

por critérios que não sejam os valores que definem um modo de vida religiosamente qualificado.

Diferentemente dos feiticeiros que executam serviços mágicos em troca de recompensas pautadas em bens não religiosos, os sacerdotes se caracterizam precisamente pela desqualificação dessas recompensas em nome da única coisa que, de fato, pode recompensar alguém que age movido por interesses religiosos: a glória pura e simples de sua fé e da normatização religiosa que ela representa. Mas na IURD não há espaço nem para o sacerdote nem para o feiticeiro portador de carisma mágico pessoal. Trata-se, outrossim, de um carisma mágico de posse da própria igreja, e que determina, em todos os lugares, a composição e o sucesso do elenco de pastores.

O *know-how* midiático desses especialistas em atrair pessoas ansiosas por “parar de sofrer”, concebido a partir da racionalidade empresarial operada desde a alta cúpula da IURD, nos indica onde pode estar este carisma mágico, institucional. O lugar onde se condensa esse carisma – substância mágica acumulada – é na própria marca IURD. Essa marca, como todas, aliás, possui como seu elemento decisivo aquela “aura” com a qual os conteúdos religiosos são reduzidos a serviços de cura mágica, cuja forma de serem consumidos já revela a oclusão de tudo o que possa representar qualificativos éticos a ações, relações sociais e ao mundo em geral. Desde quando esses serviços são oferecidos “para alguma coisa”, o que temos a nossa frente é o fechamento a sete chaves dos “valores em si mesmos” sem os quais a vida social se desenvolve numa cadeia infinita de instrumentalizações.

É verdade que a Igreja Universal interpela o indivíduo – “Ei, você! Pare de sofrer!” – para além de qualquer laço de pertença étnica, racial, proveniência nacional etc. Como aliás, para além e em sobreposição até a filiação religiosa de cada pessoa. Basta prestar um pouco de atenção nos programas exibidos na televisão e veremos o pastor dizendo: “não importa se você é espírita kardecista, católico, umbandista... você está passando por um problema e nós podemos te ajudar”. Ora, a IURD surge exatamente para aliviar o sofrimento típico do fracasso em sociedades modernas, legitimado pela competição no mercado, e vivido como *fracasso individual*. Mas esse individualismo na oferta dos bens religiosos (os serviços de cura) não significa que o neopentecostalismo iurdiano seja uma religião universal de salvação individual, como sugere equivocadamente Antônio Flávio Pierucci.²³⁷ Segundo ele, “no Brasil atual, um

²³⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio. “Religião como solvente – uma aula”. *Novos Estudos*. N. 75, Julho, 2006, p. 126.

dos aspectos mais salientes da “força social” que ainda tem a religião (não toda e qualquer religião, notar bem, mas sim um tipo determinado de religião) está justamente nessa sua capacidade estatisticamente comprovada de dissolver antigas pertenças e dilapidar linhagens religiosas estabelecidas.”²³⁸ A capacidade de dissolver linhagens religiosas estabelecidas seria a do neopentecostalismo em minar a procura dos negros pelo Candomblé e pela Umbanda, se afirmando como religião que rompe as barreiras de pertença mais particularistas.

Pierucci não percebe a diferença entre o fato da oferta de serviços mágicos tomar como unidade de demanda os indivíduos e suas aflições, *sofridas individualmente*, e o processo de conversão individual a uma promessa soteriológica, que se afirma unicamente quando *fins especificamente religiosos* podem se tornar mais importantes do que os *fins deste mundo*. Na IURD, a teologia da prosperidade rompe com a prioridade dos fins especificamente religiosos em relação ao “desempenho” neste mundo. Ao contrário do que pensa Pierucci, a religião universal de salvação individual não existe no neopentecostalismo, embora haja uma ruptura com vínculos comunitários de pertença baseados em critérios “não-universalistas” de cor, origem étnica, religiosa ou lingüística. Na verdade, a solvência que essa religiosidade viabiliza no processo de adesão (ao invés de conversão, como diz Pierucci) é de natureza mágica e sem nenhuma relação constitutiva com a idéia de salvação. A conversão de que fala Pierucci está resumida a um “renascer” (*born again*) em que o passado é tornado homogêneo, e as biografias individuais, que a “nova fé” ajuda a dissolver, são inscritas num “mesmo” magicamente concebido. Neste processo de dispersão horizontal da subjetividade²³⁹, as mazelas e as disposições do fracasso são realocados e projetados numa instância “externa” (os encostos, os “invejosos” etc.), ao mesmo tempo em que são rejeitadas enquanto parte da nova narrativa.

Nas religiões de salvação os indivíduos são interpelados a avaliar o passado, onde a salvação é a própria possibilidade revelada de superar essa dimensão da vida negativamente avaliada. É por isso que a religião universal de salvação individual é, acima de tudo, um racionalismo ético de desvalorização do mundo. Quando esse racionalismo arranca, com seu poder ético de solvência, as pessoas de seus laços primários e adscritos, o faz por meio de uma avaliação ética que desvaloriza esses laços, de tal modo que a condição inicial do convertido é tomada como tema de autocrítica e

²³⁸ *Ibidem*, p. 126.

²³⁹ Devo esta expressão ao meu amigo sociólogo e colaborador de pesquisa Emerson Rocha.

reflexividade.²⁴⁰ Essa avaliação vive muito longe de toda a “teologia prática” da Igreja Universal, principal representante do neopentecostalismo, que Pierucci chama de religião de salvação: “Quer um solvente cultural universal? Pegue uma religião de tipo soteriológico congregacional, receita Weber. “Pegue e pague”, não de acrescentar nossos neopentecostais”.²⁴¹

O universalismo que, de fato, está presente no neopentecostalismo é de tipo adaptativo e pragmático, ou seja, mágica e não eticamente concebido. O que é aberto a todos é a “forma” de se ter acesso aos bens religiosos (que não são bens salvíficos), através do dízimo e da frequência (im) pessoal aos cultos de libertação. Esses bens “universais” são “serviços de cura mágica” que se compra com o dinheiro, ao invés de se obter pela herança da tribo, do clã ou da família. Universal são os meios de adaptação mágica.

Todas as desgraças do indivíduo que adota a nova fé são percebidas como frutos de uma ação maligna que desconhece qualquer conduta específica, que se isenta de avaliar como o sujeito viveu e agiu até então. A abertura universalista não exige uma avaliação forte, baseada em valores últimos, do que se fez, do que se pecou, do que se omitiu e do que se deseja transcender. Ela é mágica, só que agora uma magia liberta de vínculos adscritos e pronta a aceitar a adesão de todos aqueles interessados em seu poder de cura. O poder carismático da Igreja Universal não está a serviço de um racionalismo ético-religioso que dissolve e transcende as demandas “deste mundo”, e sim de um racionalismo adaptativo, de caráter secular, que afirma a inexorabilidade destas demandas e da forma de competir por elas.²⁴²

²⁴⁰Anthony Giddens, com seu conceito de “desencaixe”, não percebeu que, no Ocidente, foi a racionalização religiosa, muito antes dos *sistemas peritos* de conhecimento e das *fichas simbólicas* que coordenam ações sem a mediação face a face, o grande mecanismo fundante que arranca os indivíduos dos contextos locais de espaço-tempo, abrindo-lhes a possibilidade de uma nova narrativa por meio da reflexividade identitária. Cf. GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991, p. 11-61. e GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 33-88.

²⁴¹PIERUCCI, *Op. Cit.*, 2006, p. 127.

²⁴²O sociólogo marroquino Mohammed Chekroun, em uma análise da dinâmica social envolvida no recente “revival” islâmico em seu país, mostra brilhantemente como o trabalho de racionalização ético-religiosa pode canalizar o ressentimento com o risco do rebaixamento social em um sentido totalmente oposto àquele apontado pelos “serviços de cura mágica” que a IURD, aqui no Brasil, oferece às classes sociais ameaçadas por esse mesmo risco. Enquanto aqui o circuito de feitiços e contra-feitiços mobilizado no consumo destes “serviços” produz uma atitude reativa das classes ameaçadas pelo fracasso em relação àquelas em pior situação, no Marrocos, desde o começo da década de 1980, o mesmo contexto de mudanças econômicas e de riscos de rebaixamento social fez com que as classes médias dotadas de um certo “capital cultural” rejeitassem o modo de vida e as demandas “deste mundo” a partir de uma aliança ético-religiosa que envolve as classes baixas mais radicalmente empobrecidas. Esta aliança produz, diferentemente do que ocorre no neopentecostalismo, uma solidariedade entre as classes ameaçadas pelo rebaixamento social e aquelas que já não puderam evitá-lo. O fator decisivo é a racionalização religiosa

Considerações Finais

“Toda reificação é um esquecimento”.

Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialética do Esclarecimento*.

No dia 29 de maio deste ano, numa tarde fria de terça-feira, vivi uma cena muito inusitada na cidade mineira de Juiz de Fora. Quando caminhava pela principal avenida do bairro pobre de São Pedro em direção à Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em cujas calçadas sempre se encontra algum desvalido pedindo dinheiro, cruzei com um homem de mais ou menos 35 anos, moreno, sem camisa, descalço, com no máximo cinco dentes na boca e aparentemente bêbado. A forma como ele me olhou, já a uns 20 metros de distância, indicava que ia me pedir dinheiro, como sempre algum deles me pedia naquele trajeto. A grande surpresa foi o que ele disse ao se aproximar: “meu irmão, eu sei que sou um “fudido” mesmo, “fudido”, “fudido”... e não adianta vim com conversa fiada”. Logo em seguida, ele pediu dinheiro para beber e para comprar um pão. O possível efeito corriqueiro de naturalização daquele pedido de esmola foi suspenso pela enormidade da tragédia existencial assumida e enfatizada por aquele homem.

Foi justamente por ser trágica, por falar de sua tragédia com palavras que ele não queria ver substituídas por nenhuma “conversa fiada”, que a abordagem desse homem me pareceu emblemática sobre a questão que propus abordar neste trabalho: o dilema do aprendizado moral e, mais particularmente, a naturalização da desigualdade e do fracasso de uma subclasse de pessoas, na forma como os brasileiros aprenderam a ver a si mesmos e a se representar. A convicção e a trágica altivez com que o transeunte desvalido afirmou a sua condição de “fudido”, exigindo que eu não ousasse questioná-la com alguma “conversa fiada” (leia-se com alguma “fantasia compensatória”), teve o efeito imediato e objetivo de mostrar o caráter nada contingente, nada circunstancial, da

que rejeita e desvaloriza as demandas do mundo urbano, do consumo e da extravagância, em nome de uma nova “conduta de vida” baseada, essencialmente, na frugalidade ascética. Segundo Chekroun, essa conduta de vida funda uma nova relação com o mundo em todas as suas dimensões, produzindo o que Weber chamou de “ascetismo de fuga do mundo”. Cf. CHEKROUN, Mohammed. “Socio-economic changes, collective insecurity and new forms of religious expression”. *Social Compass*, 52(1), 2005, p. 27.

condição moral em que ele se encontrava, ao ter que pedir dinheiro na rua para beber e para comer. O efeito foi o seguinte: “não se trata de mais uma esmola, de uma fome e de uma carência que eu tenho *agora*, mas sim que sou um “fudido”, alguém cuja condição é viver dessas migalhas que outra pessoa pode dispensar”. Ele, diversamente da grande maioria dos pedintes que alegam carências e necessidades contingentes, quis trazer à tona a sua trágica condição de sub-gente, de alguém que não só estava ali pedindo migalhas, mas de alguém que, ao estar ali, naquela situação, só podia ser um “fudido”. Ele não disse que “poderia estar roubando”, que “poderia estar matando”, como dizem, por exemplo, os vendedores ambulantes nos ônibus, com o efeito auto-indulgente – para todos nós – de saber que ele não está “na pior”; preferiu explicitar que, como pedinte anônimo, ele já falava do “fundo do poço”.

Esse pedinte tomou a iniciativa de romper um acordo que está na base da naturalização do fracasso na consciência normativa que predomina no Brasil. Enfático ao exigir que a “coisa” fosse chamada pelo nome, ele agiu como que por “desobediência civil” à nossa *doxa* auto-indulgente, disposta sempre a oferecer uma “fantasia compensatória” para patrocinar e inflar artificialmente o “ego” daqueles condenados ao fracasso. A “conversa fiada” a que ele se referia são todos os artifícios que romantizam e glorificam o miserável, e que, além de fazer a vítima esquecer a sua dor, alivia as classes médias *bem intencionadas* do incômodo moral envolvido na cumplicidade com um modo de viver que condena seus integrantes a uma condição subumana de vida.

O transeunte se recusou a aceitar que a humilhação de pedir dinheiro na rua fosse vista como um “tropeço aleatório”, como, por exemplo, toda humilhação é, não só vista, mas “esquecida” e “curada” pelos freqüentadores da Igreja Universal do Reino de Deus. Ao contrário desses últimos, que rechaçam e não assumem a humilhação e o fracasso enquanto condição – mesmo que com o intuito de superá-la – o pedinte de Juiz de Fora exigiu que fosse ouvido enquanto alguém que fala e que se constitui como indivíduo a partir do “fundo do poço”. Enquanto a recusa da vitimização e do fracasso objetivo é vendida pela Igreja Universal – como se a ameaça da humilhação já não fosse produto da desclassificação social que, de baixo para cima, põe em risco o *status* das “baixas classes médias” em vias de pauperização – , esse pedinte quis afirmar a sua condição de desclassificado e de fracassado.

Ele é o “anti-herói” do “brasileiro que não desiste nunca”, que adia o momento de se lembrar que seus tropeços não são simplesmente tropeços. O “anti-herói” que ousou desobedecer a “religião civil” do esquecimento auto-indulgente que naturaliza

cotidianamente a subalternidade, a subcidadania e a subumanidade. Ao ser invocada pelo miserável em sua humilhante busca por esmola, a condição subumana deixou de ser opaca e voltou do esquecimento. A fala inusitada e improvável deste homem parece ter escapado ao mecanismo de poder, abraçado por todas as classes sociais deste país, que nos obriga a confessar o alívio dos grandes dilemas, e que nos seduz narcisicamente a recusar o fracasso objetivo de milhões como produto e consequência direta de uma questão que a sociedade nacional se “esqueceu” de enfrentar: a integração efetiva dos ex-escravos e “homens livres” de toda cor que foram deixados à própria sorte no contexto da “ordem competitiva” sem as mínimas condições socializatórias para ocupar os papéis e posições relevantes nos processos essenciais da sociedade nacional que se criava.

Nesse contexto, a “magia secular” acaba ocupando um papel decisivo. Ela é tudo que nos “ensina” a “projetar” e a “externalizar” nossos dilemas em instâncias em que não reconhecemos nossa identidade e os consensos que somos capazes de criar, manter ou alterar. Magia secular é reificação. No caso do Brasil, a naturalização de uma subcidadania que condena milhões de brasileiros a uma vida que só se reproduz pelo esquecimento do seu próprio fracasso está, portanto, incluída num fato social concreto cujo caráter patológico e desumanizador o termo “reificação” apreende muito bem.

Esse nosso grande dilema social, mostra, como tem insistido Axel Honneth²⁴³, que é possível e heurísticamente desejável uma teoria da ação social para cobrir o “déficit sociológico” que a teoria crítica da sociedade sempre teve ao separar a reificação da esfera econômica, e sua expansão para a totalidade das relações humanas, dos processos concretos de socialização por meio dos quais os indivíduos reproduzem a forma de vida reificada.

Honneth propõe uma teoria da ação para preencher esse déficit. Ela é baseada no conceito de reconhecimento social como gramática básica em que se funda toda a identidade social e a simultânea conformação da agência humana. De acordo com a dinâmica envolvida na formação da identidade, através das relações múltiplas de reconhecimento social, a reificação é um mecanismo patológico que se instala no *self* quando este rompe uma auto-relação prática positiva, em virtude da negação do reconhecimento do outro.²⁴⁴ Esse rompimento mostra-se na automanipulação – que

²⁴³ HONNETH, Axel. “Reification: A Recognition Theoretical View.” *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at University of Califórnia, Berkely March, 14-16, 2005. p. 102.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 124.

também funda uma disposição manipuladora com as coisas e com os demais – com a qual o *self* busca amenizar, esquecer e naturalizar a sua nulidade, a sua insignificância e a sua descartabilidade enquanto indivíduo moral. Dissolver o “ego” numa “fantasia compensatória” patrocinada artificialmente é algo que resulta diretamente de uma identidade profundamente danificada tentando amenizar o fardo de sua condição.

Uma sociedade como a nossa, vista com essa articulação conceitual entre (não) reconhecimento social e reificação, parece uma caricatura montada em laboratório. A teoria crítica de Honneth, entre nós, se depara com uma realidade em que a naturalização da maior e mais desumana desigualdade das sociedades complexas do Ocidente resume, num só evento, o caráter umbilical que existe entre o processo de reificação das relações humanas e a negação do tratamento eticamente pautado, ou seja, o reconhecimento do outro como um “fim em si mesmo”. Ora, por que será que aqui no Brasil se combinam tão bem a desigualdade, tornada natural e invisível enquanto desumanidade, e a indústria cultural de ponta? Por que a irresponsabilidade cívica com o outro combina tão bem com as novelas (e a “novelização” da vida) e com a produção em massa da delinqüência como forma de simular um “cordão de isolamento” em torno do fracasso socialmente produzido e de evitar que ele seja invocado onde só se deve falar da disposição para lutar, e do “brasileiro que não desiste nunca”?

Foi essa realidade reificada, e que promove a si mesma ao servir de tradição que socializa os indivíduos, que busquei reconstruir nesse trabalho. Com os conceitos da sociologia da religião de Weber fui em busca dos fundamentos “religiosos” dessa tradição. E cumpre dizer que o fato mais relevante dessa busca é o encontro com uma religiosidade mágica invocada para criar as condições simbólicas adequadas à naturalização do não reconhecimento do outro em sua forma mais radical: a escravidão, em prol da lucratividade econômica, sobre a qual se ergueu a sociedade brasileira. Muito antes da forma de relação instrumental patrocinada pela troca econômica assumir as rédeas de uma sociedade capitalista, radicalmente complexa em seus mecanismos impessoais de dominação, já havia aqui se instalado um padrão de socialização fundado na instrumentalização máxima dos homens. O escravismo brasileiro teve como fundamento histórico um “consenso nacional” gigantesco, ausente em todas as demais colônias do novo mundo, a respeito da mão-de-obra escrava e do modo de vida onde ela se afirma. Mas é a magia, e sua interdição típica no horizonte moral dos sujeitos, que constitui o fundamento sociológico capaz de explicar a natureza, a formação, e a reprodução desse consenso nacional, que a sociedade secular recebe como sua grande e

decisiva herança. Hoje, no lugar do escravo e da dominação pessoal que a partir dele se estende a todo resto da vida social, surge nossa “ralé estrutural” e a naturalização de sua descartabilidade, determinada por critérios que agora são impessoais e mantida a partir de um acordo mágico pré-reflexivo que consiste em não chamar a coisa pelo seu nome, de modo a esquecê-la.

Aqui, tanto a indústria cultural como a produção em massa da delinquência se prestam a satisfazer uma necessidade de esquecer a estreiteza moral que é, por um lado, fonte de degradação humana em último grau (a “ralé estrutural”) e, por outro, motivo de culpa moral por parte do restante da sociedade que convive descompromissadamente com a miséria de membros de uma mesma e única comunidade nacional. No capitalismo legitimado no Brasil, o fracasso torna-se, hegemonicamente, mas uma “intempérie da natureza” como aquelas que os magos e feiticeiros buscavam controlar através da emulação mágica. Se também é aqui, de posse do que “faz o Brasil Brasil”, como diria Roberto DaMatta, que a vida tem o seu “jeitinho”, é por que este “jeitinho” consiste no esquecimento do fracasso.

Se a difusão e a intensidade desse mecanismo socializatório de esquecimento só pudessem ser buscadas na pesquisa empírica, esta busca seria cega e ingênua sem formulações teóricas que nos digam o que procurar. Afiar os conceitos, elaborar um quadro totalizante do processo bem-sucedido e intransparente de dominação social entre nós, recusar a micro-sociologia fragmentária, conservadora e relativista que contribui com a oclusão de todo o sofrimento produzido por este processo, eis o que pesou na decisão de insistir com a intransigência teórica em oposição ao mítico respeito pelo “dado”, hoje dominante em nossa ciência social.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Mínima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “A guerra das possessões”. In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ALMEIDA, Ronaldo. “Religião na metrópole paulista”. *RBCS*. V. 19, nº 56, out. 2004.
- ALMOND, Gabriel & VERBA, Sidney. *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso Books, 1991.
- ARENARI, Brand & TORRES, Roberto. “Religiosidade Popular e Política: o Movimento Neopentecostal como Caso Ilustrativo dos Limites do Aprendizado Político no Brasil”. *Revista Temáticas*. Campinas, 2006a.
- ARENARI, Brand & TORRES, Roberto. “Religion und Anerkennung: Affinitäten zwischen neupfingstlicher Bewegung und politischem Verhalten in Brasilien”. In: KÜHN, Thomas & SOUZA, Jessé. (hrsg) *Das moderne Brasilien: Gesellschaft, Politik und Kultur in der Peripherie des Westens*. Berlin: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006b.
- ARENARI, Brand & TORRES, Roberto. “Socialização Religiosa, Intersubjetividade e Aprendizado Político: Esboço de Interpretação Sociológica do Pentecostalismo no Brasil.” In: SOUZA, Jessé (org). *A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia*. São Paulo, Perspectiva/UFMG, 1996.
- AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space in Latin America*. Princeton & Oxford, Princeton, 2002.
- AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. in: CEHILA. *História da Igreja no Brasil*. (tomo II). Petrópolis: Vozes, 1977.
- BELLAH, Robert. “Civil Religion in America”. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter, 1967, v. 96, n. 1, p. 1-21.

- BELLAH, Robert. *Tokugawa Religion: the Cultural Roots of Modern Japan*. New York: Free Press, 1985.
- BELLAH, Robert. “Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion “(palestra conferida na University of Califórnia, San Diego, em 30 de outubro de 1997).
- BERGER, Peter. Reflections on the sociology of religion today. *Sociology of Religion*. Nº 62, v. 4, Winter 2001.
- BESECKE, Kelly. “Seeing Invisible Religion: Religions as a Societal Conversation About Transcendent Meanings”. *Sociological Theory*. 23: 2, June 2005.
- BIRMAN, Patrícia. “Males e malefícios no discurso neopentecostal.” In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.
- BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Éve. *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Madrid, Akal Ediciones, 2002.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *La Distincion: criterios y bases sociales del gusto*. México, DF.: taurus, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso” In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.
- BOXER, C.R. *The Golden Age of Brazil (1695-1750)*. Berkeley: Berkeley University Press, 1964.
- BOXER, C.R. *A Igreja e a expansão ibérica. (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981
- BRUCE, S. *Pray TV: Televangelism in América*. London: Routledge, 1990.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Editora brasileira de ciências, 1971.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *O Modelo Político Brasileiro e outros ensaios*. São Paulo: DIFEL, 1973.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Autoritarismo e Democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

- CAROZZI, Maria Julia. “Consultando a uma mãe de santo: un análises de la construcción social del efecto mágico”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. 8: 68-79.
- CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia de. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997.
- CARVALHO, José Murilo de. “O motivo edênico do imaginário social brasileiro”, in: _____ et alli (orgs) *Cidadania, Justiça e Violência*. Rio de Janeiro: FGV, 1999, p. 19-44.
- CHEKROUN, Mohammed. “Socio-economic changes, collective insecurity and new forms of religious expression”. *Social Compass*, 52(1), 2005.
- CIARALLO, Gilson. “A Sobrevivência da Matriz Escravocrata e a Modernização Seletiva no Brasil”. *Sociedade e Cultura*. Goiânia. V. 7, n 2, jul/dez. 2004.
- CORTEN, André. “A Igreja Universal na África do Sul.” In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.; GARRARD – BRUNETT, Virginia. “A Igreja Universal nos Estados Unidos.” In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003
- COSTA, Sérgio. "Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil. Uma Abordagem Tentativa". *Novos Estudos Cebrap*, 38: 38-52, 1994.
- COSTA, Sérgio. “A construção sociológica da raça no Brasil”. *Estudos afro-asiáticos*. 2002, vol.24, no.1, 35-61.
- CRUZ e SILVA, Teresa. “A Igreja Universal em Moçambique.” In: DOZON, Jean – Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro. “Introdução”, in: _____. *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- DOZON, Jean –Pierre. “A Igreja Universal na Costa do Marfim.” In: DOZON, Jean – Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

DROZ, Yvan. “A Igreja Universal no Quênia”. In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

EDER, Klaus. “The Public Sphere”. *Theory, Culture and Society*, 23, 2-3: 607-616, 2006.

FAHEY, Tony. “Max Weber’s Ancient Judaism.” *American Journal of Sociology*. 88(1)p. 62-87.

FAORO, Raimundo. *Os Donos do Poder*. Porto Alegre: Globo, 1984.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978, v. 1.

FERNANDES, Florestan. Relações de raça no Brasil. Realidade e mito .In: FURTADO, Celso. (coord.).Brasil: *Tempos Modernos*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

FERNANDES, Rubens César (Org). *Novo nascimento. Os evangélicos na casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: MUAD, 1998.

FONSECA, Alexandre Brasil. “Igreja Universal: um Império Midiático”. In: DOZON, Jean–Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. “Sobre o internamento penitenciário”. In: _____. *Ditos e escritos. Estratégia, poder-saber*.V. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. “Entrevista sobre a prisão: o livro e seu método”. In: _____. *Ditos e escritos. Estratégia, poder-saber*.V. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

FRAZER, Nancy. “Rethinking Recognition”. *New Left Review*, 3, 1: 107-120, 2000.

FRAZER, Nancy. "Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça era Pós-socialista." in SOUZA, Jessé (org). *Democracia Hoje: Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília, UNB, p. 241-282, 2001a.

- FRAZER, Nancy. "Recognition Without Ethics?". *Theory, Culture and Society*, 18 ,2-3: 21-42, 2001b.
- FREITAS, Verlaine. "Indústria Cultural: o Empobrecimento Narcísico da Subjetividade." *KRITERION*. Julho –Dezembro/2005, nº 112. p. 332-344.
- FRESTON, Paul. "Popular protestants in Brazilian politics: a novel turn in sect –State relations". *Social Compass*, nº 41(v. 4), p. 537-570, 1994.
- FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.
- FREYRE, Gilberto. "Social and political democracy in America". *The American Scholar*, v. 9, n. 2, 1940, p. 228-236.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.
- HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984 (vol. 1 e2).
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. "Learning by Disaster? A Diagnostic Look Back on the short 20th Century". *Constellations*, 5, 3: 307-320, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. "Uma Visão Genealógica do Teor Cognitivo da Moral". in: _____. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: livraria José Olympio Editora, 1936.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante , 1945.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- HONNETH, Axel. "The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism." *Constellations*, 7, 1: 116-127, 2000.
- HONNETH, Axel. "Democracia como Cooperação Reflexiva: John Dewey e a Teoria Democrática Hoje", in SOUZA, Jessé (org). *Democracia Hoje: Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília, UNB, 2001, p. 63-92.
- HONNETH, Axel. "'Anxiety and Politics': The Strengths and Weaknesses of Franz Neumann's Diagnosis of a Social Pathology". *Constellations*. Vol. 10, N. 2, 2003. p. 247-254.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. *Invisibility: on the epistemology of "recognition"*. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/HONNETH.DOC>>. Acesso em: 09 jun. 2004.
- HONNETH, Axel. "Organized Self-Realization". *European Journal of Social Theory*, 7, 4: 463-478.
- HONNETH, Axel. "Reification: a Recognition Theoretical View." *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at University of California, Berkely March, 14-16, 2005.
- HONNETH, Axel. "A Physiognomy of the Capitalist Form of Life: A Sketch of Adorno's Social Theory". *Constellations*. Vol. 12, N° 1, 2005.
- HONNETH, Axel & FRAZER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*. London-New York, Verso, 2003.
- HONNETH, Axel; MARGALIT, Avishai. "A society without humiliation?". *European Journal of Philosophy*, 5, 3, 1997.
- HARTMANN, Martin; HONNETH, Axel. "Paradoxes of Capitalism". *Constellations*, 13, 1, 2006.
- JAEGGI, Rahel. "'No Individual Can Resist': *Mínima Moralia* as Critique of Forms of Life". *Constellations*. Vol. 12, n° 1, 2005. 65-82.
- JOAS, Hans. "Interacionismo Simbólico", in: GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- JOAS, Hans. "On Articulation". *Constellations*, 9, 4, 2002.
- JOAS, Hans. "Morality in an age of contingency". *Acta sociologica*. V. 47 (4), 2004.
- LAURENT, Pierre-Joseph. "The faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso: taking responsibility for diseases related to "living together"". *Social Compass*, p. 333-351, n° 48(v.3), 2001.

- LEITE, Serafim, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro 1938, v.3.
- LÖWY, Michael. “Ética Católica e Espírito do Capitalismo”. *Cultura Vozes*. Nº 1-, 1998. p. 86-100.
- LAHUERTA, Milton. “Brasil, a democracia difícil: violência e irresponsabilidade cívica”. In *Política Democrática – Revista de Política e Cultura*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, v.1, jan./abr. 2001, p. 83-96.
- LAHUERTA, Milton. “Violência, incivilidade e desagregação social: desafios para uma democracia estável em contextos de modernidade periférica”. Trabalho apresentado no 30º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, outubro de 2006.
- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*. New York: Macmillan, 1967.
- MACHADO, Brasil Pinheiro. “Raízes do Brasil: uma releitura”. In: *Estudos Brasileiros*. nº 02, 1976.
- MACIEL, Carlos Alberto B.; LAMARÃO, Maria Luiza N.(2006), *O eclipse da subalternidade: a naturalização do trabalho infantil doméstico*. Trabalho apresentado no 30º Encontro Anual da Anpocs.
- MACIEL, Fabrício. *Trabalho e Reconhecimento na Modernidade Periférica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais. CCH. UENF. Junho de 2007.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARIANO, Ricardo. “A Igreja Universal no Brasil”. In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- MARIZ, Cecília L. “O demônio e os pentecostais no Brasil”. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In:_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- NEVES, Marcelo. “Do consenso ao dissenso: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Habermas”, in: SOUZA, Jessé (org). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Ed. UNB, 2001.

- NOVAES, Regina C. R. Pentecostal identity in rural Brazil. *Social Compass*, nº41(v. 4), p. 525-535, 1994.
- ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira: Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. Editora Brasiliense: São Paulo, 1987.
- OSTERGARD, Uffe. “The Danish Path to Modernity”. *Thesis Eleven*. . N. 77, 2004. p. 25-43.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: Uma Comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- PEROSA, Grasiela. *Família, escola e ingresso no ensino superior: os efeitos diferenciados da educação em três escolas para meninas*. Trabalho Apresentado no 30º encontro anual da Anpocs, 2006.
- PETERSEN, Anders & WILLIG, Rasmus. “Work and Recognition: Reviewing New Forms of Pathological Developments”. *Acta Sociologica*, 47 , 4, 2004.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “A origem sócio-cultural do clero católico”. in: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho conceito”. In: SOUZA, Jessé. *A Atualidade de Max Weber*. Editora UNB: Brasília, 2000.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Religião como solvente – uma aula”. *Novos Estudos*. N. 75, Julho, 2006.
- POLLAK –ELTZ, Angelina. “A Igreja Universal na Venezuela”. In: DOZON, Jean – Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. “Religião Paga, Conversão e Serviço”In: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. “Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião”. In: IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 21 a 24 de setembro de 1999.
- REIS, Elisa. “Desigualdade e Solidariedade: uma releitura do “familismo amoral” de Banfield. In _____. *Processos e Escolhas: Estudos de Sociologia Política*. Rio de Janeiro: Conta Capa Livraria, 1998, p. 111-134.

REIS, Fábio Wanderley. “Brasil: “Estado e Sociedade” em Perspectiva. In: _____. *Mercado e Utopia: Teoria Política e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Edusp, 2000.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

RICOEUR, Paul. “A crise da Consciência Histórica e a Europa”. *Lua Nova*. Nº 33, 1994. p. 90-91

SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura “católica brasileira”*. In: ANPOCS, 17., 1992, Caxambu. Mimeografado.

SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “Política e Magia (na cultura brasileira) e no Distrito Federal” In: SOUZA, Jessé. et alii(org). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000.

SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “A Construção Social do Escravo: a Religião do Brasil”. 29º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 2005(paper).

SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “Magia, Ética e Desigualdade no Brasil”.in: SOUZA, Jessé (org). *A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 259-284.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Suhrkamp: Frankfurt, 1980.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism: Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press, 1981.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions –und Herrschaftssoziologie*: Surkamp Verlag: Fankfurt, 1998 (band 2).

SCHLUCHTER, Wolfgang. “As origens do racionalismo ocidental”In: SOUZA, Jessé.(org). *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*.Brasília: Ed. UNB, 1999. p. 55-119.

SCHULCHUTER, Wolfgang. “Politeísmo dos Valores” In: SOUZA, Jessé. *A Atualidade de Max Weber*. Editora UNB: Brasília, 2000, p. 13-48

SCHWARTZMAN, Simon. *As Bases do Autoritarismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1962.

SEMÁN, Pablo. “A Igreja Universal na Argentina”. In: DOZON, Jean –Pierre, CORTEN, André & ORO, Ari Pedro (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva. uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UNB, 2000.

- SOUZA, Jessé. “Modernização Diferencial e Democracia no Brasil: Uma Tentativa Teórico/ Empírica de Interpretação” in: _____. SOUZA, Jessé *et all.*(orgs). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000b.
- SOUZA, Jessé. A sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou descobrindo nossos auto-enganos?. *RBCS*. V. 16 nº 45 fevereiro/2001. 47-67.
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da Modernidade Periférica*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.
- SOUZA, Jessé. (Sub) cidadania e desigualdade: um estudo sobre o imaginário social na modernidade periférica. *Política e Trabalho*. Nº 22, abril de 2005. p. 67-96.
- SOUZA, Jessé. “A visibilidade da raça e a invisibilidade da classe”, in: SOUZA, Jessé. (org). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- SOUZA, Jessé. “O casamento secreto entre identidade nacional e “teoria emocional da ação” ou por que é tão difícil o debate aberto e crítico entre nós”, in: SOUZA, Jessé. (org). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- STRATH, Bo. “Nordic Modernity: Origins, Trajectories and Prospects”. *Thesis Eleven*. Number 77, may 2004, p. 5-23.
- SWIDLER, Ann. “The Concept of Rationality in the Work of Max Weber”. *Sociological Inquiry*. 43(1): 35-42.
- TARTUCE, Gisela. *Jovens e qualificação profissional: como anda a tensão entre o processo de qualificar-se e a inserção no mercado de trabalho?*. Trabalho apresentado no 30º encontro anual da Anpocs, 2006.
- TAVOLARO, Sérgio B. F. “Existe uma Modernidade Brasileira?: Reflexões em Torno de um dilema sociológico brasileiro. 28º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, outubro de 2004. (paper)
- TAYLOR, Charles. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University, 1985.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- TAYLOR, Charles. “Modern Social Imaginaries”. *Public Culture*. 14(1), 2002, p.91-124.
- TENBRUCK, Friedrich. “The Problem of Thematic Unity in Works of Max Weber”. *British Journal of Sociology*. 31(3), 1980.

- TORRES, Roberto. “A moralidade do mercado: uma intervenção no debate sobre reconhecimento entre Nancy Frazer e Axel Honneth”. *Política & Trabalho*, 22: 97-114, 2005.
- VIANNA, Luiz Werneck. “Weber e a Interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé (org). *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: EDUNB, 1999.
- WACQUANT, Loic. “Critical Thought as Solvent of *Doxa*.” *Constellations*. Vol. 11, nº 1, 2004.
- WAIZBORT, Leopoldo. “Max Weber e Dostoievski: Literatura Russa e Sociologia das Religiões” In: SOUZA, Jessé(org). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. UNB, 2000. p. 283-303.
- WEBER, Eugen. *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, California: Stanford University Press, 1976.
- WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Colônia-Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964, vol II, p. 894.
- WEBER, Max. *Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. NY: Free Press, 1967.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: ed. Guanabara, 1982.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UnB, 2000.
- WEBER, Max. “A ciência como vocação” e “ A política como vocação” in. WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Martin Claret: São Paulo, 2001.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociologia de la religión*. Madrid: Ed. Taurus, 2001(vol. 1, 2 e 3).
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEFFORT, Francisco C. “As escritas de Deus e as Profanas: notas para uma história das idéias no Brasil”. *RBCS*. Vol. 20, nº 57. Fev.2005.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

