

PATOLOGIAS SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS: A LUTA SOCIAL CONTRA A FIGURA DO DIABO E O MAL-ESTAR DA LIBERDADE

Antonio Carlos Boaretto¹

RESUMO

O presente trabalho intenta mostrar que com o avanço dos processos de modernização da sociedade brasileira assistimos um novo estilo de religiosidade, do qual emerge um tipo de indivíduo fiel, cada vez mais imprevisível. A partir do início do século XXI, acentua-se a ressignificação dos modos de vida, condutas e comportamentos sociais e, por conseguinte, do estilo de religiosidade. Tal processo socava e faz ruir os supostos resquícios de uma herança “pré-moderna” brasileira, caracterizada por formas tradicionais de dominação, regulação, controle e tutela patriarcais e patrimoniais da política da vida. Atualmente, observa-se um movimento não intencional dos “súditos”, recém-liberados, que opera pela via subterrânea e furtiva aos tradicionais mecanismos sócio-institucionais de dominação social e política.

Palavras-chave: Globalização. Mal-estar. Valores. Individualização religiosa.

CONTEMPORARY SOCIAL PATHOLOGIES: THE SOCIAL FIGHT AGAINST THE FIGURE OF THE DEVIL AND THE MALAISE OF FREEDOM

ABSTRACT

This paper aims to show that with the advancement of modernization processes of Brazilian society we have witnessed a new style of religiosity, from which an increasingly unpredictable type of faithful individual emerges. From the beginning of the XXI century, the emphasis is on reframing of lifestyles, behaviors and social behaviors, and therefore, the style of

¹ Mestrando em Sociologia. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho – Unesp/Araraquara, Brasil. antonioboaretto@hotmail.com

religiosity. Such process undermines and collapses supposed remnants of a "pre-modern" Brazilian inheritance, characterized by traditional forms of domination, regulation, control and patriarchal and patrimonial tutelage of life politics. Currently, there is one unintentional movement of the "subjects", newly released, which operates underground and stealth to traditional socio-institutional mechanisms of social and political domination.

Keywords: Globalization. Malaise. Values. Religious individualization.

INTRODUÇÃO

Partindo-se das considerações de Max Weber (2009) quanto à especificidade metodológica da sociologia compreensiva, tem-se a tarefa de tornar inteligível tanto o que significa e o que representa para os crentes e fiéis os conteúdos morais, valorativos, simbólicos e teológicos da figura do diabo, bem como o que significa para este mesmo grupo de indivíduos a luta que contra ele se trava, a ponto de tornar legítimo o espírito combativo da guerra. Desse modo, esclarece-se que o conteúdo motivacional norteador da eleição e desenvolvimento desta ação e relação social corresponde, em última instância, *à construção social da segurança e da certeza, à revitalização do ânimo e do reconhecimento psicossocial dos sujeitos*. Em outros termos, à busca por novas formas de objetivações valorativas assentadas sobre modos de vidas seguros, à busca por refúgio e proteção às sensações de sofrimento e desamparo sócio-psíquicos e à busca pela esperança atualizada no tempo presente que, por sua vez, é obtida através do "exorcismo" e "banimento" desta entidade e figura simbólica que representa uma espécie de mal absoluto, responsável por causar uma infinidade de maus e desgraças na vida dos indivíduos: desemprego, doenças e demais problemas graves de saúde, vícios, prostituição, falências, problemas conjugais, consciência da dúvida e do medo, solidão, etc.

Todavia, o método compreensivo da sociologia de Max Weber não nos fornece a possibilidade de aprofundar o raio de alcance do problema, no sentido de se apreender todos os amálgamas e irracionalidades possíveis que se suscitam com as alterações e modificações sócio-estruturais que caracterizam e singularizam o processo de transição da primeira para a segunda modernidade, bem como de se identificar as íntimas afinidades existentes entre tais radicais alterações, com os sentidos da luta contra a figura do diabo e de sua relação com o reavivamento religioso contemporâneo na sociedade brasileira. Nesse sentido, para o caso peculiar do problema proposto pelo presente trabalho, além de significarem para os sujeitos crentes e fiéis as consideradas funções sociais de sua existência, tais ideias e valores religiosos postos em questão, por sua vez, "não são considerados na forma em que se apresentam, mas interpretados à luz da situação de vida de quem as exprime" e, por conseguinte, "condicionados pela mesma situação social, são sujeitos às mesmas ilusões" (MANNHEIM, 1986, p. 52-54).

PATOLOGIAS SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS E O MAL-ESTAR DA LIBERDADE

Quais os efeitos sócio-psíquicos, apreendidos em termos de patologias sociais da modernidade, que são geradas pelo poderoso projeto econômico, político e cultural de nova ocidentalização do mundo sobre a sociedade brasileira no limiar do século XXI?² Seguindo os dizeres de Birman (2006, p. 178), as patologias sociais e psíquicas contemporâneas derivam da “fragilidade simbólica na antecipação do perigo.”

Tal como foi muito bem apreendido por Simmel (2005) quanto às patologias sociais modernas, sobretudo à patologia da razão, a liberdade individual tende a assumir, *conflitivamente*, um caráter cada vez mais *precário* na modernidade, sendo que, quando remetida à sociedade brasileira que se configura a partir de meados da década de 1990 do século passado até nossos tempos – época na qual se inicia a abertura econômica e o acirramento da competitividade entre as empresas em escala mundial –, esta precariedade passa a assumir uma dupla significação. Isto porque, de um lado, os indivíduos filhos da liberdade que compõe a base da estrutura social do país são impelidos forçosamente a se constituírem enquanto indivíduos, carregando toda a carga de um passado repleto de desigualdades sociais que os incluiu de modo excludente no decorrer dos processos de modernização anômalos e patológicos nacionais brasileiros³. Por outro lado, porque cada vez mais, são não menos desafiados a se desvincularem dos resquícios pretéritos concernentes aos laços e vínculos de solidariedade social, afetiva e de cunho pessoal. Concomitantemente, estes mesmos indivíduos filhos da liberdade aos quais denomino de “súditos” recém-libertos, têm que se haverem, muitas vezes de modo solitário, com os riscos, incertezas e indeterminações globais, com o declínio das garantias e seguridades sociais oferecidas pelo Estado, com a radicalização do modo instrumental de se conduzir a vida, além de um mundo do trabalho incerto e precário e, por fim, com profundas sensações de mal-estar e vazios substanciais do “eu” que acompanham a realização de um projeto de vida autobiográfico.

² Referindo-se ao necessário desafio de se apreender as distinções entre o manifesto e o profundo presente nos discursos “científicos” dominantes e afins à ideologia neoliberal, Gonzáles-Casanova (2006), possibilita-nos compreender os efeitos colaterais e imprevistos resultantes da ideologia neoliberal, que se encontram no discurso dominante sob o qual se fundamenta o novo espírito do capitalismo; sendo a falácia do utopismo concernente ao valor da liberdade criado por aquela ideologia, expresso neste trabalho pelas consequências sociais e psíquicas vividas por humanos. Ou seja, de sua estreita conexão com os problemas sócio-psíquicos peculiares às patologias sociais contemporâneas da modernidade, manifestas em profundas sensações de mal-estar vividas por milhares de homens e mulheres de carne, sangue e espírito, no núcleo cotidiano mais basilar de seus respectivos mundos da vida.

³ As profundas desigualdades sociais existentes na sociedade brasileira, “são problemas que a peculiar ‘revolução burguesa’ desenvolvida no Brasil não resolveu, nem encaminhou satisfatoriamente para grande parte da população” (IANNI, 2004, p. 142); haja vista que “o modernismo ocorre no Brasil sem modernização” (ORTIZ, 2001, p. 32).

Não obstante as profundas desigualdades, constrangimentos e injustiças sociais pretéritas que os incluíram de modo excludente aos modelos de comportamento, pensamento e ação prometidos pelo projeto de modernidade ao longo de nossa pobreza de experiência⁴ histórica e valorativa, contemporaneamente, estes mesmos sujeitos e indivíduos, são desafiados forçosamente a lutarem, viverem e agirem de modo autobiográfico e, quando não, solitariamente com uma nova realidade histórico-social que, ao se impor, manifesta-se em sua estranheza; a ponto de, inclusive, realizarem extraordinários esforços e sacrifícios pessoais e, simultaneamente, tendo que conviverem com o seu abandono a uma luta solitária para a qual, a imensa maioria de nós, tal como nos adverte Bauman (2008, p. 13), “não conta com os recursos necessários para executá-la sozinho.”

Enquanto a década de 1990 no Brasil pode ser apreendida enquanto a “era liberal” de expansão e consolidação dos projetos e medidas político-econômicas neoliberalizantes, nos anos 2000 constatamos o Estado brasileiro retornando aquele papel de agente integrador e modernizador nacional. Inesperadamente, torna-se observável uma cadeia de efeitos colaterais que acompanham este avanço dos processos de modernização na sociedade brasileira, pois, é, sobretudo a partir dessa década em questão, que o cenário religioso brasileiro começa a passar por um processo social radicalmente significativo de metamorfoses e ressignificações aceleradas – tal como, por exemplo, o primeiro grande recuo e declínio no número de fiéis ligados à Igreja Universal do Reino de Deus. Assim, tal perspectiva de investigação sociológica aqui adotada, torna possível de se afastar de uma espécie de mito renitente no pensamento social brasileiro, embora muito presente contemporaneamente, tanto no meio acadêmico como em amplos setores da grande opinião pública brasileira, sobretudo no pensamento liberal-conservador, a saber: a tese do patrimonialismo.

Ora, é exatamente naqueles novos segmentos e denominações religiosas evangélicas neopentecostais e, dentre eles, no seu bojo, a Igreja Universal do Reino de Deus⁵, que se verifica, antes de tudo, uma via aberta à capacidade de os indivíduos

⁴ Quanto à noção de *pobreza de experiência*, esta ideia se baseia na noção empregada por Walter Benjamin (1994).

⁵ Apreendida por várias pesquisas e estudos sobre sociologia da religião, como sendo uma denominação religiosa popular que apresentaria maior capacidade de poder para angariar e conquistar, com maior grau de eficiência, uma massa populacional subalterna, alienada, passiva e ingênua; quer em razão da peculiaridade de sua estrutura organizacional semelhante a uma burocracia empresarial e, com efeito, sendo capaz de promover a captação máxima de “clientes”; ou, quer em razão de seu acentuado discurso imediatista de afirmação do mundo, tal como se depreende da Teologia da Prosperidade; ou, quer em razão de suas mensagens salvacionistas, cujas propriedades “mágicas” e não sistematizadas racionalmente, se aproximam à linguagem popular, servindo assim, funcionalmente aos sujeitos e indivíduos fiéis que, por sua vez, sofrem tanto existencial, física e socialmente, como uma espécie de “prontos-socorros espirituais”, e etc.

reflexionarem sobre suas condições sociais de existência e modifica-las. Assim, ante à passividade dos indivíduos em relação aos modelos sócio-estruturais e padrões biográficos institucionalmente sancionados, se tem a via aberta à imprevisibilidade dos “súditos” recém-liberados, bem como à autoconfrontação e autoreflexividade subjetiva destes mesmos indivíduos fiéis, abalando radicalmente as diversas formas e modelos sócio-estruturais clássicos e tradicionais de dominação e tutela, inclusive aqueles supostos resquícios de uma estrutura de dominação patrimonial e patriarcal que imperariam sobre a sociedade brasileira.

A expansão das políticas sociais compensatórias, dinamizadas pelo Estado brasileiro na primeira década deste século, foram fundamentais tanto para a dinamização do mercado interno brasileiro, bem como para os observáveis e significativos processos de mobilidade social ascendente de aproximadamente 30 milhões de brasileiros “batalhadores” (SOUZA, 2010)⁶ que ascenderam a novos patamares de consumo e renda na última década no Brasil. Embora, também se deva ressaltar que as mesmas políticas sociais compensatórias são largamente insuficientes para uma verdadeira mudança sócio-estrutural das desigualdades sociais brasileiras, mas o “pouco que foi feito – com intensa campanha contrária de diversos setores – obteve resultados inegáveis pela decisão de se utilizar uma pequena parte dos recursos do Estado em benefícios dos setores populares” (SOUZA, 2010, p. 315), haja vista que a livre ação dos mercados tende a beneficiar, tão somente, os já privilegiados (HARVEY, 2011).

O que nos atesta o trabalho de Souza (2010) são, sobretudo, dois aspectos: o primeiro, no sentido de que existia no Brasil, de fato, um processo de individualização adormecido que começou a se acentuar na primeira década do século XXI, caracterizado pela existência de milhares de indivíduos dispostos à realização de extraordinários esforços e sacrifícios pessoais e ao exercício de uma ética do “trabalho duro” de todo tipo – mesmo em meio a condições extremamente precárias e incertas de um mundo de trabalho flexível – como forma de ascender pessoal, profissional e socialmente, interiorizando aspirações por autorealização pessoal e profissional, assim como por mobilidade social. O segundo aspecto se refere ao fato de que, diante de condições sociais básicas oferecidas pelas medidas compensatórias do Estado, milhares de indivíduos puderam escapar do pântano da desesperança, pois, à medida que se reduz os recursos dedicados ao bem-estar social em áreas como a saúde, ensino público e assistência social, o “Estado vai deixando segmentos sempre crescentes da população expostos ao empobrecimento” (HARVEY, 2011, p. 86).

Todavia, este processo é apenas a ponta do iceberg, pois, agora, estes mesmos indivíduos têm de haverem-se consigo próprios e com os efeitos colaterais que acompanham o processo de individualização em tempos de globalização, incertezas,

⁶ Ver também o trabalho de Pochmann (2010).

insegurança, medos, mal-estar, vazios substanciais do “eu” e solidão. Ademais, o mesmo trabalho de Jessé de Souza (2010), ainda suscita outro aspecto interessantíssimo e, em princípio, *ambivalente*, pois este processo de individualismo institucionalizado e de impulsos libertadores, gerados por uma cultura experimental do individualismo (BECK, 2003), é acompanhado por um forte e necessário desejo e vontade de provarem sensações de proteção sócio-psíquicas encontradas em laços e vínculos sociais e coletivos de solidariedade e de moralidade coletiva, podendo ser encontrados na esfera da família – embora não mais no pretérito e tradicional modelo de organização familiar de tipo nuclear –, bem como na religiosidade que, também, por sua vez, não é mais o modelo de religiosidade de tempos pretéritos, atestando-nos que este individualismo não desemboca necessariamente em puro egoísmo.

O processo de individualismo institucionalizado na sociedade brasileira que se acentua com a globalização contemporânea do capitalismo – num primeiro momento, enquanto valor ideológico neoliberal na década de 1990, e, sobretudo, em um segundo momento, sobre a sua forma institucionalizada, advinda da ampliação dos programas sociais do Estado brasileiro ao longo do primeiro decênio deste século e em curso –, traz consigo a prevalência da ação regida pelo imperativo da interiorização de aspirações sócio-individuais por mobilidade social; devendo ser compreendido, portanto, como sendo uma necessidade imposta pelas próprias estruturas sociais contemporâneas⁷ e *autoimposta* e *desejável* – ações individuais por mobilidade social e autorealização pessoal e profissional.

Os indivíduos contemporâneos, portanto, são impelidos a agirem, a fazerem escolhas permanentemente, encontrando-se cada vez mais vulneráveis à queda no vazio substancial do “eu” e à solidão narcísica. Não obstante, por outro lado, em face dos riscos, incertezas e inseguranças contemporâneos que balizam a configuração socioeconômica de um mundo interconectado globalmente, à instabilidade e à imprevisibilidade dos planos de ação sobre o futuro nos horizontes da vida pessoal e

⁷ Pois, refletem os valores sócio-estruturais de uma nova cultura moderna objetiva que se impõe, tal como a sustenta, de um lado, o ideológico discurso oficial e dominante do neoliberalismo do “autoempreendedor”; bem como, por outro, ao fato de que, cada vez mais, os direitos sociais e econômicos básicos oferecidos pelo Estado brasileiro serem direcionados aos indivíduos e não mais apenas aos grandes grupos; impelindo-os a agirem, a fazerem escolhas, estabelecerem prioridades e a serem móveis, pois participar das vagas disponíveis e cada vez mais escassas que existem no mercado formal de trabalho, exige-lhes profissionalização, especialização e qualificação educacional e profissional, para que possam, inclusive, desfrutarem das garantias do sistema previdenciário de tipo meritocrático bismarkhiano; de modo que o trabalho formal e produtivo é pré-requisito para que se possa ter acesso ao gozo desta “segurança”.

social⁸, “a subjetividade fica impotente em face dos acontecimentos irruptivos” (BIRMAN, 2006, p. 186).

Em seu trabalho interpretativo de aproximadamente cento e oitenta sonhos recolhidos na região metropolitana de São Paulo, com pessoas pertencentes à chamada “nova classe média” brasileira, as experiências sociais cotidianas mediatizadas por Martins (2011), nos atestam sobre um dado significativo: os sonhos narrados são predominantemente relatos de profundas sensações de mal-estar. Ou seja, nota-se que mesmo com os avanços dos processos de modernização, seguidos pelo correlato excesso de “ganhos” de liberdade, bem como da ascensão a novos patamares de renda e consumo conquistados, convive-se com profundas sensações de incerteza, insegurança, medo e, sobretudo, de vazios de um “eu” cada vez mais individualizado que, progressivamente, vai se desvencilhando de pretéritas relações e vínculos sociais de tipo personalistas. Ocorre que, a pressão civilizacional para se individualizarem, está impelindo-os forçosamente a um afastamento e distanciamento dos pretéritos mundos da segurança⁹ que as relações e vínculos sociais tradicionais de outrora podiam lhes oferecer; inclusive o modelo clássico e tradicional de Igreja enquanto instituição hierocrática que administra com exclusividade os dons da graça (WEBER, 2010). Os mundos da vida cotidiana das pessoas entrevistadas por Martins (2011, p. 65) se apresentam como algo estranho e incógnito, permeado por ameaças ou perigos, por vários medos e temores difusos, tais como a presença de “demônios, humanos deformados e fantásticos, pessoas mortas ou pessoas vivas sem identificação”, que tentam captura-los. Tal quadro traduz um desencontro e um descompasso entre o tradicional e o moderno que se impõe enquanto forma e modo de uma nova cultura objetiva, bem como a permanência no imaginário popular brasileiro das referências tradicionais, apreendidas enquanto mundo da segurança plausível e almejado para os indivíduos, pois “diferentemente da casa, o lugar público é um cenário do medo [...], o mundo da casa é o mundo da confiança em oposição ao mundo da rua, que é o da desconfiança” (MARTINS, 2011, p. 66).

METAMORFOSES DOS VALORES: ACERCA DA IMPREVISIBILIDADE DOS “SÚDITOS”

A peculiaridade dessa denominação religiosa evangélica neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus, deve-se aos seguintes motivos: trata-se da denominação religiosa evangélica brasileira que, desde sua origem e formação na cidade do Rio de

⁸ Ver a distinção proposta por Ulrich Beck entre a teoria da reflexão e a teoria da reflexividade da modernidade, (BECK; GIDDENS; LASH, 1997).

⁹ Sobre a noção de mundo da segurança, ver Zweig (2005).

Janeiro, em 1977, tem surpreendido pelo seu acelerado processo de expansão, tanto em termos de arrebanhamento quantitativo de fiéis, bem como no número de templos espalhados por todo o território nacional, inclusive, em diversos outros países do mundo, além do imenso acúmulo e posse de um vasto e diversificado patrimônio material – que envolve um amplo conglomerado empresarial, gráficas, editoras, estúdios de gravação, construtoras, banco, emissoras de rádio e televisão e etc. De acordo com os dados oficiais da base de micro dados do censo religioso de 2010 do IBGE, divulgados em junho de 2012, a IURD teve seu primeiro grande e expressivo recuo no número de fiéis, de aproximadamente 10%, porcentagem esta que equivale a um número que oscila entre 230 a 300 mil fiéis; caindo de 2,1 milhões de fiéis em 2000, para 1, 873 milhões em 2010.

Ademais, trata-se, também, da denominação religiosa evangélica que se singulariza quanto ao seu modelo estrutural e organizacional, pois, além do carismatismo de suas principais lideranças religiosas, antes ao que ocorre com o modelo congregacional protestante¹⁰, para o caso da IURD, o dinheiro arrecadado com dízimos, ofertas e campanhas sacras de “sacrifícios” vai para uma espécie de “caixa único”, sobre o controle administrativo do Conselho dos Bispos, que o gere de uma forma estritamente racional. Nesse sentido, tem-se um modelo de estrutura organizacional de tipo burocrático, cuja distribuição do poder em moldes piramidal e hierárquico se assemelha muito com o modelo organizacional da Igreja Católica Apostólica Romana¹¹. Esse dado nos atesta sobre o aspecto de se interrogar sobre quais serão as estratégias a serem adotadas pelas lideranças centrais da cúpula, para poderem continuar a existirem enquanto instituição e/ou, quiçá, se expandirem: ou seja, não seria ela, agora, forçada e impelida a ter que rever seus métodos, táticas e estratégias expansionistas, bem como as suas aspirações e pretensões monopolísticas, promovendo uma *abertura*, inclusive, de maior flexibilidade, tolerância e, porque não dizer, de reconhecimento dos diversos “outros” e “estranhos” que, outrora, se acusavam como inimigos?

Ainda se tem o fato de se tratar de uma denominação evangélica neopentecostal, cujos conteúdos moral-valorativos são seguidos por tons marcadamente combativos e beligerantes, desrespeitosos e etnocêntricos contra os diversos “outros” e “estranhos” contemporâneos, a ponto de o espírito e consciência da guerra se converter em ação e prática social rotinizada e legítima. Em julho de 2009, uma comissão brasileira de combate à intolerância religiosa, entregou ao presidente do Conselho de Direitos Humanos da ONU, Martin Uhomoibai, e à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial

¹⁰ No caso dos templos protestantes que adotam o modelo organizacional congregacional, estes possuem relativa autonomia administrativa e financeira, por meio da qual se pagam os custos e demais despesas do templo e, às vezes, os sustentos de seus pastores.

¹¹ Sobre esse assunto, ver o trabalho de Almeida (2009).

um relatório apontando que a Igreja Universal do Reino de Deus estaria sendo responsável por propagar uma intolerância religiosa no país, incitando a perseguição, o desrespeito e a “demonização” de outros religiosos, sobretudo aos pertencentes às religiões afro-brasileiras, em especial aos membros da umbanda e do candomblé. Além do mais, após a divulgação da Pesquisa de Orçamentos Familiares do IBGE, em 2011, a IURD, servindo-se de seu poderoso arsenal midiático, tem mobilizado uma intensiva campanha beligerante contra outras instituições religiosas.

Por fim, trata-se de uma denominação religiosa que, sobretudo a partir da década de 1990, tem apresentado e acumulado uma vasta história e trajetória controversa e que, não obstante, teve uma ampla difusão e visibilidade pública, propagada por amplos setores da opinião pública nacional, em termos de mídias de massa impressa, televisiva e virtual, encabeçada inicialmente pela Rede Globo. Uma vez iniciado com o emblemático episódio do “chute na santa” por um ex-bispo da Igreja, no dia de feriado nacional de Nossa Senhora Aparecida, em culto televisionado em rede nacional, sua trajetória institucional perpassou por inúmeros casos de escândalos de corrupção pública e política envolvendo suas principais lideranças religiosas, desde deputados estaduais e federais ligados, direta ou indiretamente à Igreja, bispos e ex-bispos da Igreja que compunham o quadro da “bancada evangélica”, até às acusações feitas pelo Ministério Público à Igreja por cometer crimes tais como, sonegação fiscal e lavagem de dinheiro, “curandeirismo”, “charlatanismo”, “vilipêndio” e etc.

Por mais que tal valor religioso posto em questão tenha sido utilizado (e ainda o é, em muitos casos) como justificativa para cometer atos considerados moral, ética e criminalmente condenáveis, com o avanço dos processos de modernização rumo ao individualismo institucionalizado, estes mesmos valores religiosos não se encontram mais imunes ao potencial de autoconfrontação e autoreflexividade subjetiva dos próprios fiéis. Por força e imposição da própria dinâmica sócio-estrutural do mercado de trabalho flexível contemporâneo, os indivíduos estão recebendo uma educação mais completa do que antes na sociedade brasileira. São sujeitos impelidos a escolherem e a planejarem suas ações de modo autobiográfico e, nesse sentido, a internalizarem uma cultura do “eu”, priorizando sua vida própria, seu modo próprio de administrarem o tempo do qual dispõem, seus próprios planos e estratégias de ação, seus próprios projetos de autorealização pessoal e profissional, embora não necessariamente desembocando em modos de comportamento e ação egoístas e antissociais afins a um individualismo centrífugo, nem tampouco de emancipação e autoesclarecimento pleno e consciente de si e do mundo.

A rigor, o que se verifica é que as relações de *compromisso* se *ressignificam* na medida em que se tem uma dinâmica sócio-institucional orientada e centrada nos indivíduos, a ponto de estes se tornarem, paulatinamente, agentes sociais responsáveis pela existência das instituições sociais, tornando-as reféns e vulneráveis à

imprevisibilidade daqueles¹² e, com efeito, tendo estas que, inclusive, se adaptarem por meio de alterações e modificações de seus pretéritos e tradicionais princípios valorativos, ajustando-os aos níveis de exigências e interesses individuais, ao mesmo tempo em que se defronta com o fantasma e caro dilema de existir em sociedades complexas.

Não obstante, este dilema de existir que se impõe às instituições religiosas em sociedades complexas tais como a brasileira do limiar do século XXI, seguido pelo abalo de seu aglutinante ontológico, de sua lógica de univocidade cultural e de seu carisma institucional em meio à emergência de um conjunto de novo tipo ideal de indivíduo fiel que esta emergindo¹³, não precisa necessariamente ser apreendido como sendo resultado de um processo de autoesclarecimento crítico e consciente direcionado aos valores, práticas e estratégias adotadas pela Igreja e seu corpo de funcionários especializados em administrar com exclusividade os dons da graça (WEBER, 2010), pois, também podem ser apreendidos enquanto efeito colateral indesejado pelo próprio crente fiel de um novo tipo, gerado pela internalização de uma cultura do “eu”.

Em meio à observação que se tem constatado por esta pesquisa até o presente momento, identificou-se que estes indivíduos: a) por razões e escolhas próprias, optam e se caracterizam pela não assiduidade em termos de compromisso e frequência em relação aos cultos e reuniões ministradas e realizadas no espaço físico da Igreja durante todos os dias da semana, escolhendo os dias e cultos específicos que mais se aproximam às suas vontades, angústias, sofrimentos e interesses particulares¹⁴; b) no geral, após terem obtido as sensações próprias em termos de conquistas quanto às “bênçãos” que almejavam ao recorrerem à Igreja, afastam-se temporariamente dos cultos ministrados

¹² O último Censo de 2010 (IBGE, 2011), no que se refere ao quadro da composição das religiões no Brasil, apresenta alguns dados significativos em relação ao censo anterior. Para o presente trabalho de amostragem e mapeamento, contou-se com uma listagem usada pelo IBGE de 2079 denominações religiosas distintas, havendo uma variação enorme inclusive no que se refere aos ramos específicos das grandes religiões tradicionais brasileiras – me refiro, por exemplo, ao fato de que o banco de dados usado pelos recenseadores apresentar 48 “itens” com a palavra luterana e 27 com a palavra católica. Esse dado nos fornece subsídios significativos capazes de nos proporcionar identificar que o pluralismo religioso representa, dentre outros aspectos, o rompimento das antigas e clássicas fronteiras históricas no campo religioso, assim como a imprecisão e ausência de clareza quanto aos seus limites identitários de demarcação diante de uma singularidade histórica contemporânea.

¹³ Pois, se trata de uma coletividade de “súditos” recém-liberados e imprevisíveis, não mais passíveis às formas de dominação, controle e tutela sócio-institucionais pretéritas. O movimento de trânsito e mobilidade dos fiéis nos atesta que estes podem, agora destituídos de autculpabilidade, não manterem um único e exclusivo vínculo institucional com uma determinada instituição religiosa.

¹⁴ Cabe ressaltar-se que a própria Igreja Universal, bem como várias outras instituições religiosas evangélicas e, também, a própria Igreja Católica após a implantação de reformas liberalizantes que deram origem ao movimento de Renovação Carismática, perceberam muito bem este cenário social em mudança, ampliando o rol de oferta disponível de bens sacros, na medida em que passaram a distribuí-los em dias de cultos específicos ao longo da semana.

na Igreja; c) quando não se sentem plenamente reconhecidos e valorizados como sujeitos, não realizam em sua própria vida cotidiana as expectativas ansiadas e, por sua vez, prometidas pelos discursos de suas lideranças carismáticas, não hesitam em migrarem para outras igrejas, a fim de buscarem outras e novas formas de experimentação religiosa, capazes de atenderem a suas vontades e sentirem a realização efetiva das transformações de Deus em suas vidas; d) por eleição própria, elegem em meio a um rol de opções disponíveis a realização de outros compromissos pessoais e sociais valorados como sendo de maior prioridade em relação à presença aos cultos em dias determinados¹⁵, embora possam, posteriormente, compensarem este “déficit” de apropriação do “espírito santo”, ao sentarem em seu próprio sofá ou em seu dormitório e assistirem aos cultos midiaticizados pela televisão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobressai, entre os casos e situações constatadas anteriormente, que este conjunto de indivíduos fiéis de um novo tipo se singulariza não somente por se autodeclarar como evangélicos e não se considerarem “maus” fiéis ou cristãos de uma estirpe “inferior”, por praticarem e exercerem um compromisso religioso mais individualizado do que necessitam de uma crença que seja capaz de atenuar e oferecer aos indivíduos sensações de proteção, segurança e certezas. Mas, sua singularidade, deve-se, sobretudo, ao fato contemporâneo de que cada vez mais os indivíduos estão se convertendo no centro a partir do qual se irradiam e se tecem os vínculos e relações sociais de compromisso sócio-institucional com as igrejas e, conseqüentemente, ao fazê-lo, também se convertem nos próprios agentes e guardiães da existência institucional da igreja, com seus respectivos dogmas, valores e liturgias. Em outros termos, isso equivale a dizer que estamos presenciando um processo no qual Deus está emigrando das igrejas para os corações e mentes dos indivíduos (BECK, 2009).

Nesse sentido, chegamos à seguinte *hipótese*: se é possível e correto sustentar, por meio de categorias conceituais explicativas e interpretativas assentadas sobre os

¹⁵ Deve-se ressaltar que muito destes fiéis observados foram amplamente beneficiados pelos projetos e programas de políticas sociais compensatórias como o microcrédito durante o Governo Lula, a ponto de poderem expandir seus pequenos negócios; ao passo que, no caso dos mais jovens, alguns tem obtido a oportunidade de cursarem o ensino superior ao se beneficiarem do Programa Universidade para todos, conhecido como ProUni. Este é o caso, em especial, dos fiéis mais jovens que se singularizam pela forte disposição e preocupação com sua autorealização pessoal e profissional, estudando e realizando cursos de qualificação e especialização profissional durante o período noturno, após já terem trabalhado durante o dia todo, bem como para o caso dos fiéis empreendedores e donos de seus próprios negócios e que se encontram, por motivos e razões diversas, em meio às necessidades de realizarem atividades de trabalho no período noturno, tal como o atendimento de clientes e a necessidade de terem que finalizar um determinado trabalho.

resquícios de uma persistente e pré-moderna herança patrimonialista e de uma sociedade civil patriarcal¹⁶, tornando-as vulneráveis a uma religiosidade popular com conteúdos simbólicos e teológicos subalternos e inferiores; também não seria incorreto sustentar a hipótese de que, com o avanço dos processos de modernização operados na sociedade brasileira da primeira metade do século XXI, estaríamos assistindo ao desenvolvimento imprevisto e *radical* de uma *política da vida*¹⁷ que, por sua vez, estaria minando, de modo imperceptível e sorrateiramente os mecanismos institucionais de dominação sociopolíticos daquela suposta herança patrimonial e patriarcal de controle *autocrático* na sociedade brasileira.

Ora, o que significam os dados que nos atestam sobre a imprevisibilidade dos “súditos” recém-libertos e as metamorfoses observáveis no cenário religioso brasileiro contemporâneo? Do ponto de vista da teoria e do pensamento social brasileiro, retratam, dentre outros aspectos, o modo peculiar e singular de como tradição e modernidade se mesclam e se interpenetram no Brasil. Pois, de um lado, trata-se de uma disposição *voluntária* em servir (LA BOÉTIE, 2009) não em razão de uma suposta herança “congenita” e pré-moderna da índole inferior, passiva, ingênua e submissa das camadas populares subalternas brasileiras. Mas sim, sobretudo, porque com o avanço de uma modernização que se impõe à sociedade brasileira a partir de meados da década de 1990, pela via intensiva e extensiva do processo de globalização contemporâneo do capitalismo, geraram-se profundas sensações de insegurança, incerteza, medo, mal-estar e vazios substanciais do “eu” ante o atrofimento das garantias e seguridades socioeconômicas oferecidas pelo Estado e, com efeito, tendo de se haverem com horizontes de futuro cada vez mais incertos e indeterminados, porque suscetível, frágil e vulnerável à turbulência dos riscos socioeconômicos globais.

¹⁶ Leia-se, porque “ingênua”, “débil”, “passiva” e, sendo por isso mesmo, carente de tutela e suscetível ao domínio de demagogos e carismáticos.

¹⁷ Radical porque subjacente ao poder de alcance das tradicionais estruturas de dominação e controle sócio-institucionais. Sobre a *política da vida*, Ulrich Beck (2003), levanta a hipótese de que, no curso dos processos de individualização, novas questões e reivindicações são descobertas e levadas adiante, por exemplo, pelas novas reivindicações dos novos movimentos sociais. Ademais, isso também significa que o sistema político “altamente político” e institucionalizado está perdendo seu monopólio de realizar com exclusividade a política. Isto é, sua pretensão de ser o único local e agente legítimo para se negociar e decidir sobre os muitos e novos aspectos e demandas de uma sociedade que se torna cada vez mais diferenciada: “a fascinação da política da cultura do eu é precisamente esta inversão, pela qual o não político se torna político e o político em não político [...]. Certamente, é necessário distinguir entre, por um lado, este tipo de política da cultura do eu direta e, por outro, a capacidade e o alcance da política parlamentar estatalmente organizada [...]. O poder da política do sistema se derrete e eclipsa com os recursos que tem à sua disposição, porém também varia negativamente com o crescimento de uma política da autocultura independente” (BECK, 2003, p. 104-105).

Embora, por outro lado, a disposição em servir também traduza uma busca, necessária e essencialmente humana, por sensações de proteção e segurança diante dos desamparos sócio-psíquicos, que, por sua vez, são encontrados na presença de uma *figura paterna* que subsiste no imaginário popular brasileiro, mesmo em se tratando de um novo tipo de religiosidade, bem como de um novo ideal tipo de indivíduo fiel em gestação.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BECK, Ulrich. *El Dios personal: la individualización de la religión y el <<espíritu>> del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.
- _____. *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernización reflexive: política, tradición y estética en la orden social moderna*. Madrid: Alianza, 1997.
- BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 171-195.
- GONZÁLEZ-CASANOVA, Pablo. Problemas conceptuales en Ciencias Sociales y Ciencias del lenguaje. In: GONZÁLEZ-CASANOVA, P. & ROITMAN-ROSENMAN, M. *La formación de conceptos en Ciencias y Humanidades*. México: Siglo XXI Editores, 2006, p. 199-217.
- HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- IANNI, Octávio. *Pensamento social no Brasil*. Bauru: EDUSC, 2004.
- IBGE 2011. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Orçamentos Familiares 2008-2009. Disponível em:
http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoodevida/pof/2008_2009/default.shtm

- IBGE 2012. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Contagem Populacional. Disponível em:
http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/resultados_gerais_amostra/resultados_gerais_amostra_tab_uf_microdados.shtm
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. 2. ed. São Paulo: Revista dos tribunais, 2009.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- POCHMANN, Márcio. *Desenvolvimento, trabalho e renda no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.
- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, out. 2005.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 4. ed. Brasília: UNB, 2009. v. 1., 2009.
- WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone, 2010.
- ZWEIG, Stefan. *O mundo de ontem: recordações de um europeu*. Lisboa: Assírio & Alvin, 2005.