

O NEOPENTECOSTALISMO E O NOVO ESPÍRITO DO CAPITALISMO NA MODERNIDADE PERIFÉRICA

Roberto TORRES¹

*A esperança mágica é a mira do futuro
próprio daqueles que não têm futuro
Pierre Bourdieu (1979, p.102).*

■ **RESUMO:** A fragmentação do conhecimento não nutre o esforço de compreender um fenômeno como o neopentecostalismo brasileiro no quadro de uma análise do processo de expansão do capitalismo para a periferia. Este artigo propõe um esforço nesta direção. A partir de considerações teóricas sobre a expansão e a legitimação do racionalismo moderno para sociedades periféricas como o Brasil, é desenvolvida a tese de que a “máquina narrativa” do neopentecostalismo deve ser compreendida como um “novo espírito do capitalismo” na modernidade periférica. Esta tese articula, na trilha weberiana seguida por autores como Pierre Bourdieu, a produção deste “novo espírito do capitalismo” com a dinâmica das classes sociais e a legitimação das clivagens e estilos de vida decorrentes da singularidade da desigualdade social na periferia do ocidente.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Neopentecostalismo. Novo espírito do capitalismo. Modernidade periférica. Desigualdade social.

Talvez a principal obsessão da sociologia das religiões na América Latina tenha sido a busca de “equivalentes funcionais” para a *Ética Protestante* como impulso de racionalização cultural que levou ao “espírito do capitalismo”. A tese weberiana sobre a gênese e a irrupção do racionalismo moderno, na trilha

¹ UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora. CEPEDS – Centro de Pesquisas sobre Desigualdade Social. Juiz de Fora – MG – Brasil. 36036-900 – robertodtj@yahoo.com.br

interpretativa da “teoria da modernização” das décadas de 1950 e 1960, foi transformada em um modelo de causalidades segundo o qual o capitalismo, em sociedades latino-americanas como o Brasil, dependia de uma racionalização religiosa semelhante àquela que impulsionou o “espírito do capitalismo” em sua fase genética. Este paradigma, que toma o caso norte-americano como modelo de acesso à modernidade, está presente tanto na reflexão internacional como na interpretação “nativa” sobre o Brasil.

No primeiro caso, podemos lembrar como exemplo o olhar da sociologia das religiões norte-americana sobre a “função” do protestantismo (em suas várias vertentes) como estímulo à conduta de vida em um capitalismo visto como “nascente”, ou seja, segundo a reedição da mesma dinâmica que pautou sua gênese histórica em alguns países do Atlântico Norte (BERGER, P., 2001; MARTIN, 1990). No segundo caso, enquadram-se com perfeição expoentes da tradição culturalista “nativa” que explicam os dilemas da racionalização capitalista no Brasil por uma suposta “Ética Católica” que teria inibido a eficácia do individualismo moderno como conduta de vida básica para a vigência de uma sociedade capitalista. Esta tradição, ainda hoje hegemônica na ciência social brasileira, vai de Sérgio Buarque de Holanda (1945) a Roberto DaMatta (1981), e toma a noção de “personalismo” como categoria principal para explicar os efeitos de uma cultura formada na tradição ibérica de rejeição ao individualismo e à impessoalidade do capitalismo moderno.

O culturalismo da sociologia das religiões norte-americana e o culturalismo nativo, endossado pelo vigor da antropologia cultural em nossa esfera acadêmica, se casam no pressuposto de que o capitalismo em sociedades periféricas como o Brasil pode ser explicado por um desenvolvimento endógeno. É com base neste pressuposto que, por exemplo, o crescimento do protestantismo evangélico (sobretudo o pentecostalismo) na América Latina é associado à dinâmica de um “capitalismo nascente” (BERGER, P., 2001). Tudo se passa como se em cada um dos países periféricos, como os da América Latina e da África, o desenvolvimento e o vigor do capitalismo dependessem de uma dinâmica comandada de dentro. Nem mesmo o fôlego inovador dos teóricos da dependência parece ter convencido a tradição culturalista de que à dinâmica do capitalismo na periferia é a dinâmica de um capitalismo em expansão, cujo impulso histórico deve ser buscado nos países centrais (CARDOSO; FALETTTO, 1970). Por sua vez, a

fragmentação do conhecimento que isola a sociologia da religião de questões macro-sociológicas só faz com que os possíveis avanços da pesquisa empírica ou da interpretação recortada em nada contribuam para rever o pressuposto culturalista, que continua em vigor, mesmo que em silêncio.

Rejeitar o olhar ritual da sociologia e da antropologia culturalistas, que desvia a explicação da expansão do capitalismo repetindo um modelo (uma lógica de desenvolvimento) criado para explicar a sua gênese, não significa negar a “cultura” como dimensão fundamental deste processo de expansão. O desafio teórico que se pretende colocar com a crítica radical do culturalismo é justamente o de conceber a cultura como parte indissociável do processo de expansão do capitalismo para a periferia. Para isso, é necessário não menos do que uma “mudança de paradigmas” com relação ao *status* da cultura moderna no processo de expansão do racionalismo que emerge no ocidente: ao invés de perceber a cultura segundo a questão weberiana sobre a gênese do racionalismo moderno, percebê-la segundo a questão “pós-weberiana” da expansão de instituições fabricadas na Europa e nos Estados Unidos, cujo desafio simbólico é sobretudo o de legitimar os seus efeitos e quase nunca a sua razão de ser, como foi o caso do “espírito do capitalismo” nascente. É isto que podemos chamar de uma análise do “espírito do capitalismo” na modernidade periférica, ou seja, em sociedades cujo destino foi o de importar um racionalismo produzido alhures e não o de fabricá-lo internamente. Neste texto, eu gostaria de analisar o crescimento do neopentecostalismo nos últimos trinta anos no Brasil como exemplo da interpenetração entre cultura e dinâmica de expansão capitalista, em que se produz um “novo espírito do capitalismo” na modernidade periférica afinado com a legitimação das hierarquias sociais que resultam da competição individual no mercado.

Cultura, instituições, classes sociais e expansão do capitalismo

A questão “pós-weberiana” de perceber a interpenetração entre cultura e expansão do capitalismo é o tema que animou o fôlego de Luic Boltanski e Eve Chiapello (2002b) em sua obra monumental *O Novo Espírito do Capitalismo*. Apesar de ser uma

análise da sociedade francesa entre as décadas de 1960 e 1990, este livro parece ser um excelente ponto de partida para analisar o “novo espírito do capitalismo” em sociedades periféricas como o Brasil; principalmente porque o fenômeno cultural que desejo abordar – o crescimento do neopentecostalismo – se desenvolve junto com uma dinâmica de expansão da acumulação capitalista que, a nível global, é a mesma que Boltanski e Chiapello (2002a, 2002b) quiseram explicar a partir da França.

A tese destes autores é que a expansão da acumulação capitalista, com a subordinação do trabalho às demandas de produtividade do capital, depende de ideologias que justifiquem o engajamento com o capitalismo e que tornem este engajamento atraente (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002a). Tal como Weber (2001) analisou as afinidades entre uma “ética religiosa” e a conduta de vida coerente com a prática de acumulação de capital na fase “nascente” do capitalismo moderno, Boltanski e Chiapello buscam compreender como uma certa visão de mundo, influente em países como a França desde a década de 1960, pôde ser convertida em justificação para a fase contemporânea de acumulação capitalista. Trata-se, como na sociologia das religiões de Weber, de perceber as “afinidades eletivas” entre “racionalização cultural” e “racionalização societal”, entre os impulsos de sistematização valorativa realizados por “heterodoxias” intelectuais e a institucionalização destes impulsos em constelações de interesses e sentidos que difundem uma conduta de vida para outros estratos sociais.² O conceito de “espírito do capitalismo” aponta exatamente para esta interpenetração entre cultura e instituições, a qual se dá na dimensão da conduta de vida dos indivíduos e de sua coordenação coletiva.

A conduta de vida é central na análise de Boltanski e Chiapello (2002a) na medida em que só ela pode expressar o engajamento com as relações de trabalho e os estilos de vida exigidos por um novo regime de acumulação e expansão do capital. Para este engajamento é necessário que os indivíduos vejam nas práticas rotineiras e institucionalizadas respostas para as três dimensões que formam o “espírito do capitalismo”: 1) um entusiasmo associado à liberação que o capitalismo anuncia; 2) formas de segurança prometidas tanto para o trabalhador como para sua prole e 3) que o capitalismo mostre-se coerente com

² Sobre a relação entre as dimensões da “criatividade” e da “conservação” no processo de racionalização da cultura e sua posterior institucionalização, ver: Eisenstadt (1992).

noções partilhadas de justiça e do bem comum (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002a, p.3-4). Na medida em que o “espírito do capitalismo” reúne estas três dimensões ele tanto *justifica* como *delimita* as regras de acumulação e competição.

Para tematizar as transformações históricas no “espírito do capitalismo”, Boltanski e Chiapello recorrem à noção de “regimes de justificação” (*Cité* é o termo em francês), formulada por Boltanski e Thévenot. Os regimes de justificação são, basicamente, gramáticas dotadas de um “princípio de equivalência” que avalia as pessoas e suas contribuições, definindo condições de “grandeza” e “rebaixamento” para quem se submete a um “teste” pragmático concebido para determinar o valor diferencial dos indivíduos. Com um leque de sete “tipos ideais” de regimes de justificação³, os autores analisam a emergência, na França, do que chamam de “novo espírito do capitalismo”. Cada um destes “regimes” pode servir de referência para a conduta de vida dos indivíduos por meio de um “teste legítimo” em que estão definidas as armas que podem e as que não podem ser empregadas. Mas estes “testes legítimos”, lembram os autores, nunca existem de forma pura na realidade; sempre há a possibilidade de que o princípio de equivalência de cada “regime de justificação” torne opacas uma série de armas que os agentes, claro, não percebem na hora de conferir o seu assentimento às regras do jogo.

Neste sentido, a vigência de um “regime de justificação” vai depender de sua capacidade de convencer os indivíduos de que os testes levam em conta apenas as armas definidas de antemão, e não qualquer tipo de artifício. Só assim os agentes aceitam como legítimo um “princípio de equivalência”. Quando não são definidas as armas que os indivíduos podem empregar, trata-se de um “teste de força”. Neste caso, permiti-se o uso arbitrário de todo e qualquer artifício. Na passagem de um “regime de justificação” para outro, os agentes questionam a validade dos “testes legítimos” de dois modos: ou eles apontam à atuação

³ Boltanski e Thévenot imaginam a diferenciação de seis “regimes de justificação” nas sociedades modernas: 1) o “regime da inspiração”, baseado no princípio da autenticidade; 2) o “regime doméstico”, baseado no desempenho de papéis pessoais; 3) o “regime de Renown”, baseado na capacidade de agregar opiniões; 4) o “regime cívico”, baseado na expressão da vontade de uma coletividade; 5) o “regime de mercado”, baseado na obtenção de riqueza e 6) o “regime industrial”, baseado na produtividade do trabalho. Mas para compreender o “novo espírito do capitalismo” na França, Boltanski e Chiapello (2002a, p.10) julgaram necessário acrescentar um sétimo regime de justificação: o “regime de projetos”, baseado na noção de “atividade”, a qual desfaz, no nível do discurso, a dicotomia entre “trabalho” e “não-trabalho”. Atividade é a disposição de se engajar em novos projetos, de assumir riscos em empreitadas de curto prazo e multiplicar a rede de relações pessoais. Neste regime é melhor quem é mais flexível e adaptável.

de forças ilegítimas que decidem o resultado dos testes ou eles rejeitam por completo a validade de um determinado teste. Estes questionamentos são eficazes quando trazem à luz uma série de situações em que os testes são decididos por armas que os agentes não reconhecem como legítimas para a disputa. No argumento de Boltanski e Chiapello (2002a), questionamento e justificação são práticas dinâmicas que se sucedem no tempo. Do mesmo modo que a tematização das forças ilegítimas sempre põe em xeque a legitimidade de um teste, e portanto, de um regime de justificação, vanguardas também estão empenhadas em responder a estas críticas e assim reconstituir, se necessário em um outro regime, a justificação de determinadas práticas. A crítica ao capitalismo é tão antiga como o próprio capitalismo. E onde não há crítica não há necessidade de justificação. Como diria Weber, não há ortodoxia sem heterodoxia.

É exatamente desta dinâmica entre crítica e justificação que surge um “novo espírito do capitalismo”. Ao longo de sua história, o capitalismo tem conseguido engajar os indivíduos com as relações de trabalho e os estilos de vida condizentes com sua expansão à medida que consegue responder às críticas, apelando para um “regime de justificação” diferente ou restabelecendo a legitimidade daquele vigente. Mas, como indica o modelo teórico seguido por Boltanski e Chiapello (2002a), “espírito do capitalismo” não significa apenas a possibilidade de justificar o engajamento com um novo regime de acumulação de capital. Justificar as relações de trabalho e os estilos de vida exigidos por este novo regime de acumulação significa também tornar aceitável a hierarquia social que se constitui ou que se atualiza como efeito da adesão às novas regras do jogo. Mais adiante pretendo explorar com calma esta relação entre “espírito do capitalismo” e estratificação social. A própria experiência da modernização periférica vai servir como um “laboratório alternativo” para mostrar como a especificidade das clivagens sociais em países como o Brasil é indispensável para compreender as variações no “novo espírito do capitalismo”. Acredito que um fenômeno cultural como o neopentecostalismo possui todos os ingredientes para uma análise de como a dinâmica de expansão capitalista para a periferia do ocidente sempre é acompanhada de reconfigurações ideológicas profundamente afinadas com a legitimação de desigualdades de classes específicas destes contextos. Voltarei a este ponto.

No caso da análise de Boltanski e Chiapello (2002a) sobre a França a questão é a seguinte: como o capitalismo conseguiu converter uma crítica radical de seus testes durante os anos de 1965-1975 em um “novo espírito” capaz de assegurar legitimidade para a nova fase de acumulação e exploração do capital sobre o trabalho durante anos de 1985 a 1995? De 1965 a 1975 houve uma onda de críticas ao capitalismo que ameaçou drasticamente os índices de produtividade e de exploração do trabalho. Foram questionados quase todos os testes estabelecidos: divisão dos lucros, hierarquias empresarias e sociais, testes de seleção social (escola, serviço militar, recrutamento profissional). Esta crítica pretendia demonstrar a injustiça e as forças implícitas que decidiam os testes, por um lado, e a opressão de estilos de vida heteronomamente produzidos, por outro. Seu resultado prático mais importante foi a recusa dos jovens em aderir aos objetivos das empresas, o que passou a preocupar os empresários e seus porta-vozes. Para os autores, o desafio colocado para o “novo espírito do capitalismo” era, em resumo, o de reconquistar o engajamento de uma geração de pessoas que já não podiam ser convencidas ou motivadas pelas promessas, até então vigentes, de uma carreira de longo prazo com todas as relações sociais e estilos de vida implicados nesta opção.

Na França, a dinâmica desta crítica foi conduzida basicamente por dois estratos sociais: 1) trabalhadores industriais, engajados no que Boltanski e Chiapello (2002a) chamam de “crítica social” da acumulação capitalista; e 2) executivos de elevado capital cultural, engajados numa “crítica artística” dos estilos de vida que lhes eram ofertados pelas carreiras nas empresas. Mas o “novo espírito do capitalismo” não é uma combinação lógica de respostas para estes dois conjuntos de críticas. Ele é o resultado da subordinação que a resposta exigida pela “crítica artística” dos executivos conseguiu exercer sobre àquela exigida pela “crítica social” dos trabalhadores. As empresas e seus porta-vozes (os pregadores de novos estilos de vida associados a um novo tipo de relação de trabalho)⁴ contornam a questão da exploração do trabalho levantada pela “crítica social” atendendo às reivindicações de “criatividade” e “autenticidade” levantada pela “crítica artística” dos executivos.

⁴ Os estratos condutores responsáveis pela pedagogia prática do “novo espírito do capitalismo” seriam, para Boltanski e Chiapello, os consultores que ensinam as novas formas de relacionamento pessoal no trabalho e fora dele.

Ao aceitar rever as formas obsoletas de trabalho e os padrões rígidos de autoridade, as empresas transformam as exigências da “crítica artística” em ingrediente de um novo “regime de justificação” difundido com eficácia entre as outras classes sociais (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002a, p.18). O estilo de vida que os executivos queriam legitimar, baseado essencialmente na valorização das aptidões comunicativas, na facilidade de tecer novas relações e na capacidade de se aceitar o risco e a inovação em toda as dimensões da vida, transforma-se em um modo de vida a que todas as outras classes vão ser motivadas a aderir. Este modo de vida se define pelo “regime de projetos” em que flexibilidade e adaptabilidade são os termos centrais.

Por causa destas características, o “regime de projetos” corrói as bases da solidariedade de classe típica do contexto onde a legitimação do capitalismo se fazia, pelo menos em países como a França, a partir de uma combinação do “regime cívico” com o “regime industrial”. No chamado “pacto cívico-industrial” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002b), o longo prazo das carreiras, e a conseqüente possibilidade de que o valor das profissões fosse determinado pela relação de interdependência entre elas, era o pano de fundo cotidiano da solidariedade de classe. A própria mobilização política da classe trabalhadora tinha na possibilidade e na transparência do valor das profissões o seu componente fundamental de motivação e legitimidade. O sistema de proteção e de direitos sancionado pelo Estado de Bem-Estar Social, por sua vez, estava diretamente vinculado à generalização de relações de reconhecimento social das contribuições e atividades em contextos nacionais. Direitos como a proteção incondicional contra o desemprego só adquirem positividade na premissa de um princípio de equivalência compartilhado (neste caso, nacionalmente) para determinar a dignidade das profissões e carreiras (HARTMANN; HONNETH, 2006). Esta dignidade se expressa em garantias salariais e benefícios materiais, mas não se *justifica* na linguagem monetária do mercado. É por isso que a disputa no mercado, no contexto dos Estados de Bem Estar, sempre é deslocada para etapas determinadas, visando limitar seus efeitos de poder no acesso (que deve ser “desmercadorizado” em todos os sentidos) a certo “patamar de segurança”.⁵

⁵ Uso este termo no mesmo sentido de Bourdieu (1979): um patamar de segurança é a posição social referente ao acesso a determinadas condições materiais de existência que liberam os indivíduos de uma subordinação absoluta à “urgência da necessidade”. Nestas condições, é possível incorporar uma relação

Com o “novo espírito do capitalismo”, o “regime de projetos” substitui as relações estáveis de cooperação e interdependência por “redes” em que a mobilidade e o desprendimento são percebidos em termos absolutos. Neste regime os “testes legítimos” passam a exigir entrega emocional e fidelidade a empreitadas de curto prazo, e em relações efêmeras que não permitem a avaliação e o reconhecimento de atributos que definem o *status* de uma profissão numa perspectiva de longo prazo. Sem esta perspectiva, os indivíduos são motivados a desenvolver disposições descartáveis, empregáveis na circunstância de cada projeto de curto prazo e incapazes de pautar relações de reconhecimento e interdependência generalizáveis de um contexto para o outro. Na impossibilidade do reconhecimento e do sentimento compartilhado de interdependência serem produzidos no cotidiano do trabalho em equipe, o que resta em termos de solidariedade social é o que Richard Sennett (2000, p.134) chama “máscaras da cooperatividade” que “[...] os trabalhadores levam consigo de uma tarefa para outra, de uma empresa para outra.”

Na medida em que os conteúdos da “crítica artística” se convertem nesta ideologia da flexibilidade e da adaptabilidade a projetos efêmeros, o capitalismo ganha seu “novo espírito”; e assim a possibilidade de um novo “regime de justificação” válido não só para os executivos que exigiram o fim do regime anterior, mas também para os demais setores (com particularidades importantes que ainda iremos analisar) e classes sociais. O “novo espírito do capitalismo” é resultado da institucionalização do “carisma” da “crítica artística” ao capitalismo. Com isso, o “novo espírito do capitalismo” assegura motivação e legitimidade para empreitadas cujo *status* ultrapassa, no nível do discurso e da reflexividade, a dicotomia entre trabalho produtivo e não produtivo, ou seja, entre a *concepção específica de trabalho* e a *concepção indeterminada de atividade*:

Diferente do que ocorre no “regime industrial” (*Industrial Cité*) – onde atividade significa “trabalho” e ser alguém ativo significa “possuir uma posição salarial estável” – no “regime de projetos” (*Project-oriented Cité*), a noção de atividade supera a oposição entre trabalho e “não trabalho”, estabilidade e instabilidade, remuneração e não remuneração, lucratividade e trabalho voluntário; entre o que

com o tempo como se o “futuro fosse uma promessa” concebida e projetada a partir das relações com o presente. Ver Bourdieu (1979).

pode ser medido em termos de produtividade e o que não pode ser avaliado segundo o cálculo de desempenhos (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002a, p.9).

No limite, os indivíduos são interpelados a simplesmente “fazer alguma coisa”. A própria busca de novas atividades torna-se critério que define o valor diferencial da cada pessoa, como se o desempenho diferencial no trabalho não tivesse mais importância. No limite, esta suposta fusão sugere que ocupações degradantes como estacionar, vigiar e limpar carros, ou mesmo ser um catador de lixo, são atividades como aquelas dotadas de qualificação e exercidas somente por pessoas que incorporaram algum conhecimento sancionado pela escola. E é exatamente na interpretação deste suposto processo de “desdiferenciação” entre trabalho e atividade que a análise de Boltanski e Chiapello (2002a) mostra o seu lado frágil. Esta fragilidade tem a ver, essencialmente, com o *status* deste processo de “desdiferenciação” como fator para explicar a desigualdade e a estratificação social no capitalismo contemporâneo. O processo de desdiferenciação entre “trabalho” e atividade explica sociologicamente a produção e a legitimação de desigualdades sociais, como pensam os autores, ou isto é uma semântica tornada senso comum que acompanha e torna opaca a própria desigualdade, sem, claro, tematizar o “princípio de equivalência” que pauta o valor diferencial dos indivíduos?

Ao descrever o “novo espírito do capitalismo”, Boltanski e Chiapello (2002a) concluem que a indeterminação dos atributos valorizados no capitalismo contemporâneo, inerentes à noção de “atividade” como prática que define o valor diferencial dos indivíduos no capitalismo do “regime de projetos”, impede que o pertencimento de classe seja a dimensão primária da estratificação social (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002a, p.19-20; TURNER, 2007, p.412). Agora, o conceito de “exclusão” é que explicaria este valor diferencial. Com esta noção os autores se referem à valorização dos talentos e aptidões individuais empregáveis no engajamento com os projetos e atividades de curto prazo; essencialmente as aptidões emocionais e comunicativas da flexibilidade e da adaptabilidade. Segundo eles, a classe não é mais um conceito adequado para entender o novo tipo de estratificação social simplesmente porque talentos e aptidões são percebidos, e naturalizados, como atributos individuais quase-inatos. Como um diagnóstico sobre a corrosão da solidariedade de classe esta tese me parece plausível. Mas como uma tese sobre *os princípios*

e a *dinâmica* da estratificação social ela me parece insustentável. Vejamos.

O problema central é que a própria noção de classe social empregada por Boltanski e Chiapello (2002a) nos impede de perceber a opacidade da dominação de classe neste “novo capitalismo”. Classe social para eles se resume a um sentimento articulado de pertença (TURNER, 2007). Com isso, o foco vai só para a solidariedade de classe, e não para a dominação de classe. Na verdade, os autores tomam a semântica do “novo espírito do capitalismo” (seu “novo senso comum”) como conceito para explicar a sua dinâmica. Este “novo espírito” diz que não há mais diferença entre trabalho e atividade e que, portanto, não há mais critério de produtividade classificando e desclassificando as pessoas a partir do que elas fazem. É como se a “mais valia relativa” não importasse mais na relação entre capital e trabalho; como se qualquer atividade fosse, de fato, desprovida de um enquadramento segundo os critérios de produtividade ancorados na dinâmica de acumulação capitalista. Em resumo: os autores franceses tomam a ideologia de que trabalho produtivo não tem mais importância como teoria para afirmar que o valor diferencial dos indivíduos não é mais definido por sua produtividade face à dinâmica do capital. Eles se esquecem de que a ideologia que torna difusa a percepção do que é produtivo e do que é improdutivo não nivela todo mundo no mesmo patamar de “pós-produtividade”. E assim não vêem como ela torna intransparentes os critérios de produtividade que continuam a hierarquizar as pessoas.

Como a classe social é pensada somente como mobilização ou solidariedade de classe não se percebe que os indivíduos são classificados ou desclassificados através de seu desempenho produtivo no mercado. Por isso, a análise de Boltanski e Chiapello (2002a) sobre o “novo espírito do capitalismo” falha em tematizar os critérios que justificam e legitimam a estratificação social na relação dos indivíduos com o mercado. Eles não levam em conta que a naturalização de talentos e aptidões, simplesmente chamada de exclusão, é a própria dominação de classe tornada opaca pelo “novo espírito do capitalismo”. Ora, o que é talento, aptidão, senão a mesma coisa que Pierre Bourdieu (2002) percebeu e nos mostrou como a dominação de classe convertida em desempenho individual, em gosto? E como não perceber que todo talento ou aptidão, seja para o capitalismo de hoje ou para o de cinquenta anos atrás, têm a ver com a socialização diferencial

a que as pessoas têm acesso simplesmente pelo fato de terem nascido em uma família e não em outra?

Na verdade, a crença implícita na análise de Boltanski e Chiapello é que a distribuição destes talentos e aptidões dá-se ao acaso, como se a origem social não projetasse os indivíduos num “futuro objetivamente inscrito” (BOURDIEU, 1979, p.8) em que o acaso tem probabilidade de ser sorte para uns e azar para outros. Se a crítica parece simples, é porque o equívoco sobre a estratificação social, no qual os autores se deixam levar, é realmente simplório. Este equívoco sobre o fim da classe como categoria central para entender o capitalismo contemporâneo é o que desvia o olhar dos autores da dinâmica de “marketização” que permite à obtenção de lucros, nos projetos de curto prazo, ser a própria instância legitimadora da desigualdade (HARTMANN; HONNETH, 2006). Não se percebe que, nesta dinâmica, critérios como “sorte” e “azar” aparecem como gramática que legitima e esconde as posições e os pontos de partidas assimétricos que fazem a trajetória de uns pender mais para o lado da “sorte” e a de outros para o do “azar” (DRÖGE; NECKEL, 2002, p.105). Este exemplo, aliás, ilustra bem o que significa a opacidade da dominação de classe no capitalismo contemporâneo: os efeitos da competição no mercado – a lucratividade nos projetos de curto prazo – se convertem na própria gramática que justifica o acesso diferencial dos indivíduos a bens e recursos escassos. O caráter efêmero da avaliação consciente sobre o sucesso no mercado faz acreditar que a posse ou não das disposições para este sucesso também é efêmera. E a opacidade é justamente a não percepção de que a efemeridade do modo de apreciar talentos não significa que estes talentos são distribuídos de forma aleatória e indiscriminada.

Modernidade periférica, desigualdades sociais e ideologia do desempenho

Os países da América Latina e da África têm em comum o “destino histórico” de uma modernização exógena, baseada na importação das relações econômicas de mercado e nos pressupostos mínimos para a sua crescente hegemonia em cada um destes

países.⁶ A noção de modernidade periférica serve sobretudo para ressaltar este fato que define a dinâmica da construção de sociedades complexas nos países destes dois continentes. Neste sentido, a dinâmica da modernização periférica deve ser pensada como o avesso de uma evolução autônoma de cada sociedade, em que cada uma delas se transforma segundo uma lógica interna. Na grande maioria dos países latino-americanos e africanos, a importação brusca e acelerada da economia de mercado, e da “visão de mundo” implícita em sua reprodução cotidiana (BOURDIEU, 1979; SOUZA, 2003), se dá a partir de contextos nacionais em que a diferenciação social não pôde constituir uma esfera autônoma de moralidade capaz de pautar a conduta de vida em concorrência com os imperativos do mercado. Trata-se de sociedades que não experimentaram processos internos de racionalização cultural e religiosa que impulsionassem a formação de visões de mundo dualistas, baseadas na diferenciação de uma esfera ético-transcendente em tensão com o “mundo”. Portanto, nestas sociedades, a diferenciação institucional, quase que em sua totalidade, foi uma tarefa da própria expansão do racionalismo ocidental via importação de mercado competitivo, Estado burocrático e disciplinador, ao lado do conhecimento técnico e intelectual pressuposto na implantação e reprodução destas instituições fundamentais.

Deste modo, outra diferença fundamental é aquela entre América Latina e África, de um lado, e as sociedades ou grandes civilizações “axiais” (EISENSTADT, 1982) do Oriente médio e da Ásia, de outro, cuja diferenciação institucional e racionalização cultural foi paralela ao desenvolvimento do Ocidente. Nestas civilizações axiais, a importação do racionalismo ocidental encontra pela frente uma esfera autônoma de moralidade, baseada na positividade de religiões transcendentais em tensão ou afirmação ética do “mundo” (WEBER, 1967). Ter em mente esta diferença é fundamental para reconstruir o processo de modernização em sua expansão global para a periferia. Ela ajuda a superar tanto o “nacionalismo metodológico” (SCHWINN, 2006)

⁶ A constatação de que das esferas de valor que caracterizam a diferenciação institucional do racionalismo ocidental, economia de mercado e ciência são aquelas que menos encontraram restrições na sua exportação para o mundo “não-ocidental”, indica bem como a modernidade pode assegurar sua *unidade* em metas convergentes capazes de pautar a individualização e a estratificação social. O complexo ciência (conhecimento)/mercado instaura tanto o *espaço de competição social* como os *saberes* (o conhecimento que a ciência disponibiliza para a qualificação individual) que vão legitimar vantagens e desvantagens estruturais no acesso aos bens convergentes a partir do desempenho individual. Confira J. Berger (2006).

que se furta a analisar processos e dinâmicas globais, assim como generalizações imprecisas como a de que, por exemplo, o Brasil seria uma “civilização axial” nos moldes da hindu e da chinesa, com uma experiência histórica de racionalização cultural próprias das grandes religiões ético-dualistas. A noção de “catolicismo” acaba sendo o grande corolário desta visão (SANTOS, 2006).

No caso de países da América Latina e da África, a primeira implicação desta diferença é a seguinte: a ausência de uma esfera autônoma de moralidade permitiu a importação do racionalismo ocidental como “artefato pronto”, ou seja, como uma nova atmosfera de valores e instituições aceita de modo espontâneo e sem a necessidade de legitimação perante um pano de fundo ético-transcendente como no caso das civilizações axiais. O monismo mágico, dominante em países como o Brasil, isenta o racionalismo importado desta necessidade e define como singularidade deste processo exógeno de modernização o desafio de legitimar a hierarquia social que se cria com a individualização das identidades pessoais e estilos de vida face aos imperativos do mercado e do conhecimento.

Neste sentido, a legitimação do capitalismo na modernidade periférica, em países onde o complexo institucional mercado/Estado/ciência se instala como “artefato pronto”, é basicamente a legitimação da nova hierarquia social pautada na competição e no desempenho individual no mercado. Enquanto ao “espírito do capitalismo” (aquele analisado por Max Weber) coube o desafio de legitimar e motivar a “razão de ser” deste desempenho, sobretudo para os puritanos pioneiros na acumulação de capital na gênese do capitalismo moderno, na periferia o desafio é a legitimação das desigualdades sociais decorrentes da competição individual na economia de mercado trazida de fora para dentro. E é a legitimação destas desigualdades sociais próprias do capitalismo periférico que traz a necessidade histórica de um “novo espírito do capitalismo”, capaz de motivar o engajamento e a reprodução dos estilos de vida do estrato social que define a especificidade da desigualdade social na periferia: trata-se do que Jessé Souza (2003, 2006) chama de “ralé estrutural”.

O conceito de “ralé estrutural” significa, 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 Souza (2003, p.166):

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.

O adjetivo “estrutural” empregado na definição do estrato dos subcidadãos faz alusão justamente à reprodução de nossa desigualdade na dimensão da própria ação social, que Souza apreende a partir do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu. A naturalização e a invisibilidade de nossa desigualdade de classe estão direta 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 (MACIEL, 2007). Por isso, tendo o Brasil como “laboratório”, Jessé Souza (2007) toma Bourdieu como pensador da periferia capaz de orientar, com seu conceito de *habitus*, uma sociologia crítica da ideologia da igualdade de oportunidades. E como tal, Bourdieu (1979, p.135) formulou o conceito de *habitus* justamente na análise da modernização periférica da Argélia, colonizada pelo capitalismo francês, a fim de mostrar como a “[...] opressão mais intensa não coincide com a consciência mais aguda da opressão.”

No caso dos países desenvolvidos do centro, que universalizaram as disposições e o acesso à qualificação profissional, 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 horizonte de possibilidades e a transformar, como diria Bourdieu (1979), a necessidade em virtude. Mas no caso de países desenvolvidos, como a França que ele analisou, a distinção social se dá a partir de um patamar de segurança alcançado até pela classe trabalhadora. O *gosto* por profissões mais ou menos nobres, que vai diferenciar as frações da classe dominante por oposição ao operariado, por exemplo, pressupõe a utilidade produtiva da classe operária. A distinção pelo gosto aqui não compromete o valor produtivo das ocupações realizadas por trabalhadores qualificados.

Mas na periferia do capitalismo ocidental, como Bourdieu mostra na Argélia e Jessé Souza no Brasil, a ideologia do mérito individual precisa ser capaz, como de fato tem sido, de criar a ilusão da igualdade de chances mesmo na circunstância de que a evidente desqualificação seria, à primeira vista, motivo suficiente para a consciência da descartabilidade e conseqüentemente da impossibilidade de chances na competição social. Em países periféricos da América Latina e da África a força da ideologia do desempenho assume a forma de uma semântica do acaso, em que sorte e azar, junto com todos os artifícios para manipular estas duas possibilidades, surgem como critérios que legitimam o fracasso e o sucesso social dos indivíduos.

A naturalização e a invisibilidade (SOUZA, 2006) do abismo de classes na modernidade periférica se define pela 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 Souza (2003) 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” (SOUZA, 2003, p.170), 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.

Este “pano de fundo” oculta o acesso diferencial às ocupações socialmente reconhecidas à medida que não permite tematizar a socialização familiar como dimensão que engendra disposições decisivas pra competir no mercado. É o padrão de diferenciação da unidade familiar que define a classe social como experiência da qual os indivíduos saem mais ou menos armados para lutar pelas armas que vão depois decidir sua vida no mercado de trabalho. Em uma sociedade capitalista, em que a arma decisiva na competição social é a qualificação (recurso que define o desempenho diferencial do trabalho produtivo), a disposição de ascender sobre o regime de urgência das necessidades imediatas e tomar o futuro como uma promessa que motiva uma preparação no presente é o pressuposto sem o qual o indivíduo já começa como perdedor.

O estudo seminal de Bourdieu sobre a entrada do capitalismo na Argélia tematiza exatamente as disposições temporais que, no contexto da França por exemplo, já foram universalizadas e esquecidas enquanto fundamento do *habitus* e do que é a própria condição de “necessidade” para a classe trabalhadora. É por isso que a diferença radical entre estas disposições temporais não aparece na estrutura de classes analisada em seu livro *A Distinção* (BOURDIEU, 2002), e sim neste estudo sobre os sub-proletários (esta “ralé estrutural” como define Jessé Souza) argelinos diante de um mundo que vira de ponta à cabeça o sentido prático da relação com o tempo e, particularmente, com o futuro.

Para Bourdieu, é na relação com o futuro objetivamente inscrito nas condições materiais de existência que reside o princípio da distinção entre o sub-proletariado e o proletariado. Este futuro se inscreve como um projeto arraigado na conduta presente à medida que se atinge um “umbral de calculabilidade” definido pela possibilidade de subordinar a satisfação de necessidades imediatas em nome de um “ponto de fuga ausente e imaginário”. Somente quando a pressão da necessidade econômica é aliviada é que o indivíduo alcança o patamar de segurança para investir no futuro, ou seja, para racionalizar a conduta de vida a partir de uma hierarquização calculada de finalidades, onde a expectativa

de realização futura justifica e motiva o sacrifício no presente (BOURDIEU, 1979). Assim, o excluído em termos absolutos das posições de prestígio e reconhecimento social, baseadas no valor produtivo do trabalho, é literalmente aquele que não teve futuro. E não ter futuro significa incorporar e praticar no presente a condição de quem, nascido numa família com certas privações que a impedem de ser um refúgio do regime de urgência do presente, é destituído de algo que vale a pena a longo prazo, e que justifica e motiva o domínio do presente com o intuito de planejar este devir.

Os sub-proletários, “esta armada de serventes igualmente desarmados”, são uma classe de pessoas que vivem para o presente, presas à urgência das necessidades imediatas e condenadas a ver o futuro como fonte do improvável, sobre o qual apenas forças incontroláveis podem atuar. Estas forças fazem do futuro um jogo de azar em que o sucesso de uns e o fracasso de outros surge como arbitrariedade do acaso: “[...] ‘cada um com sua sorte’, ‘cada um tem seu destino’, essas fórmulas estereotipadas traduzem a experiência do decreto arbitrário que faz com que um seja um desempregado, e o outro um trabalhador.” (BOURDIEU, 1979, p.55-56). Assim, é no contexto de privação de um futuro como uma promessa enraizada no domínio sobre o presente que se define o *habitus* de uma classe de desclassificados e descartáveis, cuja vida conduzida como aposta não é senão a virtude aparente de quem precisa contar com a necessidade do acaso para fugir do destino de fracasso e rebaixamento social.

No contexto tradicional e pré-capitalista, em que não há diferença entre trabalho e atividade simplesmente porque não se calcula o desempenho individual em termos de produtividade, a ausência de um futuro “como se fosse uma promessa” é condição e efeito do prestígio e do reconhecimento social. Não é possível desejar e planejar um futuro de ascensão social sem ser desonrado com o estigma de querer empobrecer e rebaixar os demais. Aqui, a diferença fundamental é meramente entre ócio e ocupação, e nunca entre trabalho produtivo e improdutivo. E sob nenhum aspecto é relevante e inteligível o desempenho do indivíduo, assim como a relação com o tempo, que é o pano de fundo deste desempenho. Com a entrada das relações econômicas, particularmente do dinheiro como expressão do desempenho diferencial do trabalho produtivo de cada um, a privação do futuro sempre se associa com a descartabilidade vivida no presente. Descobrir a produtividade

do trabalho significa instaurar a raridade do emprego para aqueles que, imersos na urgência do presente, não podem conceber e assim planejar a valorização de seu desempenho ao longo do tempo. Quando o cálculo torna inteligível um princípio de equivalência para determinar a produtividade do desempenho de cada indivíduo, ele torna também visível, como efeito da operação deste princípio de equivalência, a descartabilidade dos indivíduos improdutivos e inúteis. Mas é o próprio *habitus* desta classe de indivíduos descartáveis que se encarrega de engendrar uma visão de mundo que legitima os efeitos e assim a totalidade da hierarquização social entre classificados/produtivos e desclassificados/improdutivos. Para esta “ralé estrutural”,

[...] o desemprego não é compreendido como um aspecto de uma conjuntura econômica e social, mas como obra de uma espécie de Deus mau e oculto que pode se encarnar, segundo as circunstâncias, nos “europeus”, nos “espanhóis”, nos “franceses”, “na administração”, no “governo”, “neles”, “naqueles”, nos “outros”. (BOURDIEU, 1979, p.89-90).

A busca de “bodes expiatórios” vem para “explicar”, de algum modo, a força incontrolável dos mecanismos opacos de rebaixamento social que operam através da descartabilidade para o trabalho produtivo. E a opacidade dos “artefatos prontos” que chegam classificando e desclassificando pessoas através da qualificação ou da desqualificação incorporadas é reforçada quando os efeitos dos mecanismos de poder destes artefatos são tomados como causa da desigualdade social que estes mecanismos produzem.

Ora, o que Bourdieu (1979) percebe nesta modernização capitalista de fora para dentro na Argélia é a produção de uma versão heterodoxa e radical da ideologia do desempenho, atualizada em uma semântica da religiosidade mágica, profundamente eficaz em dourar os efeitos da competição social com a aura necessária para justificar toda a dinâmica de hierarquização inerente a esta competição. Nesta semântica, “[...] a vida vivida como jogo de azar faz surgir poderes impessoais e personalizados, onipresentes e localizados, benéficos e maléficos, que movem e animam o universo social.” (BOURDIEU, 1979, p.90). A posição impossível que os sub-proletários ocupam no espaço social é cotidianamente ritualizada em apostas na mira do impossível, “[...] como para mascarar ou compensar, por uma operação substitutiva, uma

derrota e uma demissão subterraneamente reconhecidas.” (BOURDIEU, 1979, p.91).

No contexto de competição individual no mercado, ainda que nas franjas do trabalho desqualificado, incerto e mal pago, esta semântica mágica legitima o desempenho individual como sorte ou azar de acordo com a correção ritual de cada um em se proteger das forças incontroláveis que trazem o infortúnio ou se aproximar daquelas que trazem a graça e a fortuna. A arbitrariedade do sucesso e do fracasso, o futuro que foge ao domínio de todos aqueles condenados a descartabilidade de um presente vivido em regime de urgência, enseja um desempenho individual no sentido da mera diferença entre quem se esforça ou não para transformar o acaso em sua própria sorte. Na semântica mágica, este desempenho se resume na diferença em emular e apostar na vitória ou se resignar e aceitar a derrota. Cria-se, com isso, uma diferenciação em que a própria busca é o critério que distingue frações dentro da mesma subclasse de indivíduos descartáveis (BOURDIEU, 1979). Estar empenhado na busca ou ter desistido dela, a utopia mágica de um lado e a resignação fatalista de outro, surgem como critérios que, ao mesmo tempo em que ofuscam a consciência do desemprego e da descartabilidade, pautam a afirmação reativa dos aficionados pelas apostas com as forças do acaso sobre aqueles já resignados com o fracasso e com a nulidade social.

Deste modo, a emulação mágica constrói uma fantasia substitutiva para a descartabilidade social a partir da ilusão sobre a indiferença entre trabalho e atividade. Fazer qualquer coisa ou não fazer nada; é este código binário que permite a diferença entre as frações de classe da “ralé estrutural”, como se a produtividade do trabalho e o desempenho diferencial de cada profissão não fossem mais o princípio de equivalência dividindo úteis e inúteis, trabalhadores produtivos e sub-proletários descartáveis, independentemente da disposição para resignação ou para os devaneios sobre a impossibilidade do futuro. Se no contexto pré-capitalista esta fusão entre trabalho e atividade era o verdadeiro fundamento de um modo de vida alheio ao valor diferencial do desempenho de cada indivíduo, em um contexto capitalista ela é a ideologia típica daqueles que, para legitimar a própria vida enquanto competidores no mercado, precisam esquecer sua descartabilidade objetiva, ou seja, que são despossuídos das armas que decidem a disputa.

O consumo desta ideologia do esforço ritual, da emulação mágica da vitória como forma de esquecer o fracasso, não é uma peculiaridade dos sub-proletários argelinos estudados por Bourdieu. O mesmo tipo de emulação ideológica visando transformar o acaso na sorte do dia a dia atrai, no Brasil, a “ralé estrutural” que sustenta o crescimento do neopentecostalismo e seus “serviços de cura mágica”. O neopentecostalismo é uma invenção brasileira feita a partir de uma reinterpretação da doutrina do pentecostalismo, com outros suportes institucionais e sociais ausentes na prática da crença pentecostal.

Neopentecostalismo, “ralé estrutural” e novo espírito do capitalismo

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 das 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, o da cura e o de discernir espíritos – age entre os fiéis curando enfermos, realizando *milagres* e distribuindo bênçãos espirituais e materiais.

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 (LAURENT, 2001), do leste e sudeste da Ásia e, especialmente, da América Latina (MARTIN, 1990). 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 pouca escolaridade.

Segundo o sociólogo Peter Berger (2001), 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.” (BERGER, P., 2001).

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 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 (1994).

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 e de atributos de vaidade que ressaltavam a beleza feminina, do mesmo modo, condenavam a 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 (NOVAES, 1994). 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 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.

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.⁷

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 (MARIANO, 2003b, p.242). 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

⁷ É preciso destacar que o ascetismo, como um método de conduta de vida que tem validade para além de qualquer contexto particular, cede lugar a uma conduta ritualmente adaptativa. A diferença desse racionalismo adaptativo em relação ao ascetismo é que a conduta adaptativa não avalia os modos de ser e agir com uma visão de mundo que transpassa qualquer situação particular em que o fiel tenha que se adaptar.

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.

Esta oposição reativa em relação à postura resignada e fatalista de quem fracassa na busca pelo sucesso na vida alimenta a mesma ideologia da “desdiferenciação” entre trabalho e atividade que Bourdieu encontrou entre os sub-proletários argelinos no final da década de 1950. Dentro da mesma massa de indivíduos descartáveis para as posições produtivas socialmente reconhecidas, este discurso permite diferenciar aqueles que fazem alguma coisa para sair do “fundo do poço” daqueles já conformados com a desclassificação social; mesmo que fazer alguma coisa possa significar uma atividade improdutiva tomada menos como estando ligada a seu produto do que como o oposto a não atividade. O índice que demarca a fronteira entre *atividade* e não atividade é a própria disposição de lutar e de emular a vitória nos rituais de cura da Igreja. Com isso, o fracasso aparece como uma condição definida somente para os que não puderam, não podem ou foram desleixados em buscar a força divina na luta contra o mal. A banalidade com que se é atingido 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.

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 acasta e radicalizada até então existente, a eficácia obtida pela 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.

Os “serviços de cura” ganham eficácia numa dinâmica social em que a auto-imagem do fracasso individual encarna 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 troço, do qual 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.

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.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.136). Para a eficácia desse processo, basta a emulação bem-sucedida da disposição para lutar contra o conformismo e a resignação.

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”.

Com o consumo destes “serviços de cura”, cria-se uma identificação narcísica dos indivíduos com a força divina capaz de controlar as regras do acaso. Esta identificação alimenta-se da promessa de que é possível obter a própria sorte através de uma relação bem sucedida com o Deus que controla o acaso. A relação instrumental com a divindade visando ter algum domínio sobre forças reconhecidas como incontroláveis faz da “máquina narrativa” da Igreja Universal uma verdadeira “empresa de serviços de cura mágica”, especializada na motivação dos indivíduos para a competição social. E 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 que o “otimismo da vontade” vislumbre a sorte como possibilidade, pressupõe o planejamento do infortúnio conclusivo para aqueles que não só não contam mais com a sorte, mas também podem ser a fonte imediata dos feitiços e malefícios contra os que estão melhores do que eles.

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” (JOAS, 2004, p.397). 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 é preciso 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, porque 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.

Portanto, na dinâmica das classes sociais, a eficácia da “máquina narrativa” da Igreja Universal está ligada à demanda simbólico-ritual de emular a vitória, de incitar a luta secular pelo sucesso e à rejeição implacável do fracasso. Neste sentido, o sucesso desta máquina narrativa só se explica a partir da dinâmica de classes se esta for considerada a partir das chances de ascensão ou rebaixamento social que se colocam no horizonte dos sujeitos.⁸ Desde a década de 1970, duas camadas sociais se

⁸ Weber percebeu a necessidade da dinâmica como elemento central para definir a classe social Segundo ele, numa definição quase nunca lembrada (SMITH, 2007), “[...] uma classe social consiste na totalidade daquelas situações de classe *entre as quais* uma mudança pessoal, na sucessão das gerações, é *facilmente possível* ou *costuma ocorrer tipicamente*.” (WEBER, 2000, p.101). O que ele não fez foi sistematizar

destacam entre os fiéis da IURD quanto a esta dinâmica: 1) os pobres de baixa escolaridade, vivendo o risco do rebaixamento à marginalidade e à delinquência; e 2) as baixas classes médias, com seus propósitos de ascensão social ameaçados e assombradas pelo fantasma da pauperização – que em geral compartilham as mesmas periferias e subúrbios de nossas médias e grandes cidades com os pobres. Estas frações de classe constituem os mais importantes “estratos condutores” dispostos a consumir os “serviços de cura” da Igreja Universal.

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.” (DOZON; CORTEN; ORO, 2003, p.35).

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 e indiscriminada do fracasso⁹ para que a eficácia da cura mágica iurdiana seja construída.

Dentre os vários círculos de fiéis e frequentadores da IURD¹⁰, é muito significativa, nos cultos semanais, a exclusão deliberada

conceitualmente esta dinâmica do ponto de vista da teoria da ação, como o fez, por exemplo, Pierre Bourdieu (1979) com a noção de *habitus*.

⁹ 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.

¹⁰ 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 participantes das “correntes da prosperidade, da família, da cura, da libertação etc.”, onde 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

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. 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.” (DOZON; CORTEN; ORO, 2003, p.35). 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 vários agentes (encostos), e aceitá-la é uma atitude de cumplicidade com o mal. Por pior e mais dramática que seja a situação de uma pessoa, ela não pode adotar a atitude realista de aceitar a escassez de chances de possibilidades como motivo para desistir. Para isso cada um é incitado a “projetar” os fracassos em bodes expiatórios como os encostos, e a inseri-los em uma nova narrativa na condição de simples e meros tropeços, dos quais é possível sair quase ileso e começar do zero a luta pelo sucesso.

A “externalização” e a “projeção” do fracasso, além de pressupor uma concepção mágica do modo de ser e agir dos agentes do mal (a ação inadvertida dos encostos) 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. Neste sentido, 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.”

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”. (DOZON; CORTEN; ORO, 2003, p.33-34).

No caso da cura mágica da IURD, o bode expiatório onde se projeta o fracasso são os encostos, que, embora façam vítimas de modo aleatório, adquirem 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 e da prostituição como destino. Na verdade, e esse é o 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. 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 atingido 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. 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.

Assim, a “máquina narrativa” neopentecostal torna-se uma prática discursiva que reforça a ideologia do mérito, fazendo-a assumir a semântica mágica segundo a qual merece fracasso ou sucesso quem for mais hábil na manipulação das forças sobrenaturais que regem a distribuição de derrotas ou de vitórias. O racionalismo prático decorrente desta “máquina narrativa” consiste no que Weber chamou de “racionalismo de adaptação ao mundo”. A conduta 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 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. O evento que a Igreja Universal oferece extraordinariamente com o nome de “Fogueira Santa” é exemplar neste aspecto¹¹. Trata-se de uma corrente de fé em que os fiéis fazem propósitos decisivos com Deus. Nela, alguns fiéis desafiam o poder divino doando bens de elevado valor relativo para cada um deles na esperança de serem recompensados com mais do que sacrificaram.

As doações, depositadas em envelopes brancos, seriam levadas até o Monte Sinai, onde o fogo de Deus seria reluzente como em nenhum outro lugar. Se o dízimo (10% da renda) é obrigação regular e ordinária, na “Fogueira Santa” eles fazem um sacrifício a mais, um voto extraordinário, para que sejam honrados com a prosperidade que o senhor promete já neste mundo. Neste voto, o fiel espera ser honrado por seu sacrifício desafiando a honra do próprio Deus em retribuir o que foi “queimado” na fogueira. O caráter extraordinário de cada propósito ou apostas lhes conferem imunidade contra a refutação empírica, pois os devaneios mágicos sobre o futuro têm a sua racionalidade determinada pela relação imediata com o tempo. Nesta relação, a repetição do hoje tem numa imaginação do futuro como fonte de todo o improvável o seu contraponto necessário. O fracasso de ontem não entra no cálculo da sorte de hoje, *and so on*. Assim, a eficácia da magia pode ser assegurada desde que se tenha entidades malignas para “projetar”, e assim “explicar”, todos os infortúnios e malogros que não param de ameaçar. Na verdade, como a magia está sempre 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.

E ao explicar o insucesso através de “bodes expiatórios” como os encostos (que podem também assumir a forma muito concreta dos vizinhos), a magia neopentecostal constitui-se em um “novo

¹¹ No site da Igreja Universal do Reino de Deus (2007), está escrito: “O Monte Sinai não é para aventureiros, nem para se tentar uma melhora de vida [...] Mas para quem, apesar de não ter eira nem beira, está disposto a tudo por tudo. Jesus deu a vida dele em sacrifício por nós [...] Se queremos conquistar a plenitude da vida que Ele nos oferece temos que nos sacrificar da mesma forma.”

espírito do capitalismo” na modernidade periférica. No contexto de países como o Brasil, a imposição do capitalismo de fora para dentro sempre exigiu a legitimação da desigualdade social sancionada pela competição no mercado, a qual se singulariza, em sociedades periféricas como a nossa, pela reprodução de uma “ralé estrutural” de indivíduos descartáveis para as funções produtivas e socialmente reconhecidas. O desafio do “novo espírito do capitalismo” na modernidade periférica é o de engajar esta “ralé” na competição social lidando com a perspectiva de futuro que caracteriza uma classe de pessoas “sem futuro”. É por isso que todas as formas bem-sucedidas de discursos nesta tarefa de motivar a “ralé” na luta secular pelo sucesso apelam para noções como “adaptabilidade”, “flexibilidade”, “jeitinho” etc.

Todas estas noções trazem a promessa de que a ausência de futuro seria contornada por algum contato pessoal ou impessoal (com um “pistolão” ou com a “fogueira santa” da Igreja Universal), em que o improvável pode ocorrer. O importante é não se acomodar e prosseguir com as armas de que se dispõe para fazer do acaso a sua própria sorte. O resultado, por exemplo, é a crença de que, nas franjas do trabalho desqualificado, a persistência pode ser “causa ocasional” da graça divina de um caminho “desamarrado” de prosperidade. A magia traz para a “armada de desarmados” a ilusão de que eles podem jogar com todas as armas: despossuídos daquelas que verdadeiramente decidem o jogo, eles são incitados a usar tudo que está à mão. É assim que também o “personalismo”, termo do senso comum incapaz de explicar qualquer coisa em uma sociedade complexa como a nossa, sempre foi um artifício mágico para acreditar e investir na força dos contatos com as portas do improvável. O “jeitinho” ou o “homem cordial” nada mais são do que ideologias que conseguem legitimar estilos de vida adaptativos à condição de improviso imposta à classe dos sem futuro, mas dispostos a ir desarmados na competição social. Alias, a crença obstinada no “pistolão” em decidir o futuro dos que não o tem, como percebe Bourdieu (2002) entre a “ralé” argelina, não deixa nenhuma dúvida de que “personalismo” nada tem de brasileiro, e muito menos de “ibérico” e pré-moderno. Ele é a racionalização adaptativa de uma classe de indivíduos cuja existência é sacudida ao bel prazer do acaso na expansão irreversível do capitalismo moderno.

As considerações a partir da modernidade periférica mostram que o esforço de compreender o “novo espírito do capitalismo” nunca pode perder de vista: 1) que ele é condicionado, ao mesmo tempo que condiciona, a situação de classe dos indivíduos; e 2) que sua eficácia baseia-se justamente na capacidade de tornar opaca a descartabilidade inerente à posição social que condiciona o seu surgimento para reproduzir a adesão às regras do jogo. Deste modo, a modernidade periférica serve de “laboratório alternativo” para mostrar como a opacidade da dominação de classe legitima a desigualdade social, devendo ser levada em conta em toda a análise sociológica sobre a expansão do capitalismo contemporâneo em sua dimensão global.

A opacidade da dominação de classe na periferia sugere que um traço universal do capitalismo em expansão é o surgimento de ideologias que visam fundir “trabalho” e “atividade” como se não houvesse uma hierarquia entre profissões e ocupações a partir de um “princípio de equivalência” que mede o desempenho individual em termos de produtividade. Ao contrário do que pensam Boltanski e Chiapello (2002a), esta fusão não explica a dinâmica atual de exclusão social no capitalismo. A modernidade periférica em países como Brasil e Argélia mostra que a “desdiferenciação” entre trabalho e atividade sempre foi uma ideologia que cumpre a função de esconder, e assim legitimar, a descartabilidade dos indivíduos que constituem a “ralé estrutural” das sociedades capitalistas da periferia, tornando cada vez mais opaco o princípio que de fato determina esta individualização pela descartabilidade. É esta ideologia que devemos chamar de “novo espírito do capitalismo”. E este “novo espírito”, com o componente de “flexibilidade” e “adaptabilidade” que o assemelha àquele que Boltanski e Chiapello analisaram na França, mostra bem como as mazelas (legitimadas) da periferia podem ajudar a explicar a dominação e a desigualdade social que a dita “periferização do centro” estaria trazendo.

TORRES, Roberto. Neo-Pentecostalism and the new spirit of capitalism in the peripheral modernity. *Perspectivas*, São Paulo, v.32, p. 85-125, jul./dez. 2007.

■ *ABSTRACT: The knowledge-fragmentation doesn't nourish the effort in comprehending a phenomenon like Brazilian Neo-Pentecostalism from an analytical framework of the capitalistic expansionary process to periphery. Beginning with a theoretical approach*

about the expansion and legitimation of modern rationalism in peripheral societies like Brazil, the thesis is developed that the Neo-Pentecostalism's "narrative industry" must be comprehended as a "new spirit of capitalism" in the peripheral modernity. This thesis articulates, following the weberian approach of the authors like Pierre Bourdieu, the making of the "new spirit of capitalism" with the social class dynamic and the legitimation of the cleavages and lifestyles stemming from the singularity of social inequality in the Westerns-periphery.

- **KEYWORDS:** Neo-pentecostalism. New spirit of capitalism. Peripheral modernity. Social inequality.

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BERGER, J. Die Einheit der Moderne. In: SCHWINN, T. (Hrsg.). *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur und Strukturvergleichende Analyse*. Wiesbaden: VS Verlag, 2006. p.201-226.

BERGER, P. L. Reflections on the sociology of religion today. *Sociology of Religion*, Winston-Salem, v.4, n.62, Winter, 2001. Disponível em: <http://findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_4_62/ai_82477974/print?tag=artBody;col1>. Acesso em: 30 jan. 2007.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. The new spirit of capitalism. In: CONFERENCE OF EUROPEANISTS, 1., 2002, Chicago. *Proceedings...* Chicago: The Council for European Studies, 2002a. p.1-29. Disponível em <<http://www.sociologiadip.unimib.it/mastersqs/rivi/boltan.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2007.

_____. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2002b.

BOURDIEU, P. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Traducción de María del Carmen Ruiz de Elvira. México, D.F.: Taurus, 2002.

_____. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. Tradução de Silvia Mazza. São Paulo: Perspectiva, 1979.

CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*: para uma sociologia do dilema brasileiro. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

DRÖGE, K.; NECKEL, S. Die Verdienste und Ihr Preis: Leistung in der Marktgesellschaft. In: HONNETH, A. (Hrsg). *Befreiung aus der Mündigkeit: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt.: Campus-Verl, 2002. p.93-116.

EISENSTADT, S. N. The order-maintaining and order-transforming dimensions of culture. In: MÜNCH, R.; SMELSER, J. N. (Ed.). *Theory of culture*. Berkeley: University of California Press, 1992. p.64-87.

_____. The axial age: the emergence of the transcendental visions and the rise of clerics. *European Journal of Sociology*, London, v.23, n.2, p.294-314, 1982.

FRESTON, P. Popular protestants in Brazilian politics: a novel turn in sect – state relations. *Social Compass*, Louvain, v.4, n.41, p.537-570, Dec. 1994.

HARTMANN, M.; HONNETH, A. Paradoxes of capitalism. *Constellations*, Oxford, v.13, n.1, p.41-58, Mar. 2006.

HOLANDA, S. B. de. *Monções*. Rio de Janeiro: C. E. B., 1945. (Coleção estudos brasileiros da C.E.B. Serie A; 3)

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS [IURD]. Disponível em: <<http://www.iurd.org.br>> . Acesso em: 30 jan. 2007.

JOAS, H. Morality in an age of contingency. *Acta sociologica*, Oslo, v.47, n.4, p.392-399, Dec. 2004.

LAURENT, P. J. The faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso: taking responsibility for diseases related to “living

together". *Social Compass*, Louvain, v.3, n.48, p.333-351, Sept. 2001.

MACIEL, F.B. *Trabalho e reconhecimento na modernidade periférica: um estudo sobre ocupações moralmente desqualificadas em Campos dos Goytacazes/RJ*. 2007. 106f. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) – Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2007.

MARIANO, R. A Igreja Universal no Brasil. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003a. p.53-67.

_____. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003b. p.237-258.

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

NOVAES, R. C. R. Pentecostal identity in rural Brazil. *Social Compass*, Louvain, v.4, n.41, p.525-535, Dec. 1994.

SANTOS, E. G. C. Magia, ética e desigualdade no Brasil. In: SOUZA, J. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p.259-284.

SCHWINN, T. Die Vielfalt und die Einheit der Moderne: Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms. In: _____. *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur – und Strukturvergleichende Analyse*. Wiesbaden: VS Verlag, 2006. p.7-34.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter*. Tradução de Marcos Santarrita. 4.ed. São Paulo: Record, 2000.

SMITH, K. Operationalizing Max Weber's probability concept of class situation: the concept of social class. *British Journal of Sociology*, London, v.58, n.1, p.87-104, Mar. 2007.

SOUZA, J. Pierre Bourdieu, pensador de periferia? In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007. p.55-78.

_____. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006

_____. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

TURNER, B. S. Justification, the city and the late capitalism. Book review of BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. The new spirit of capitalism. *The Sociological Review*, Oxford, v.52, n.2, p.410-415, 2007.

WEBER, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 2001. 3v.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

_____. *The religion of India: the sociology of hinduism and buddhism*. New York: Free Press; London: Collier-MacMillan, 1967.

Fontes Consultadas

ALMEIDA, R. de. A guerra das possessões. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.321-343.

_____. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.19, n.56, p.15-27, out. 2004.

ARENARI, B.; TORRES, R. Religion und Anerkennung: Affinitäten Zwischen Neupfingstlicher Bewegung und Politischem Verhalten in Brasilien. In: KÜHN, T.; SOUZA, J. (Hrsg.). *Das Moderne Brasilien: Gesellschaft, Politik und Kultur in der Peripherie des Westens*. Berlin: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006a. p.259-277.

_____. Socialização religiosa, intersubjetividade e aprendizado político: esboço de interpretação sociológica do pentecostalismo no Brasil. In: SOUZA, J. (Org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006b.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

BRUCE, S. *Pray TV: televangelism in América*. London: Routledge, 1990.

BRUNETT, V. G. A Igreja Universal nos Estados Unidos. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

CAMARGO, C. P. F. de. (Org.). *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências, 1971.

CAROZZI, M. J. Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Buenos Aires, v.8, p.68-79, 1993.

CHEKROUN, M. Socio-economic changes, collective insecurity and new forms of religious expression. *Social Compass*, Louvain, v.52, n.1, p.13-29, Mar. 2005.

CHIAPELLO, E. Reconciling the two principal meanings of the notion of ideology: the example of the concept of the “spirit of capitalism”. *European Journal of Social Theory*, London, v.6, n.2, p.155-171, May 2003.

CORTEN, A. A Igreja Universal na África do Sul. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.137-146.

DORAN, M. C. A Igreja Universal no México. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.93-100.

DOZON, J. P. A Igreja Universal na Costa do Marfim. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

DROZ, Y. A Igreja Universal no Quênia. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.115-122.

EISENSTADT, S. N. Multiple modernities. *Daedalus*, Cambridge, v.129, n.1, p.1-30, Winter 2000.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FONSECA, A. B. Igreja Universal: um império midiático. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.259-280.

FREITAS, V. Indústria cultural: o empobrecimento narcísico da subjetividade. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.112, p.332-344, dez. 2005.

HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

HOOVER, S. M. *Mass media religion: the social sources of the electronic church*. Newbury Park: Sage, 1988.

KEMPLE, T. M. Spirits of late capitalism. *Theory, culture and society*, London, v.24, n.3, p.147-159, May 2007.

MAFRA, C. A Igreja Universal em Portugal. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.165-176.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.18, n.52, p.121-138, 2004.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.75, p.111-128, jul. 2006.

POLLAK-ELTZ, A. A Igreja Universal na Venezuela. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.79-82.

PRANDI, R. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 9., 1999, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1999.

_____. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, A. F. de O.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996. p.257-274.

SEMÁN, P. A Igreja Universal na Argentina. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.69-78.

SILVA, T. C e. A Igreja Universal em Moçambique. In: DOZON, J. P.; CORTEN, A.; ORO, A. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ensaios de sociologia*. 5.ed. Organização e introdução H. H. Gerth e C. Wright Mills; tradução de Waltensir Dutra; revisão técnica de Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982.