

REAVIVAMENTO RELIGIOSO E A BUSCA POR UM SENTIDO DA RELIGIOSIDADE NA MODERNIDADE RADICALIZADA

Antonio Carlos de Oliveira BOARETTO¹

Resumo: O presente artigo centra-se na tentativa de problematizar o papel social que assume a figura do diabo na esfera ético-religiosa da Igreja Universal. Desse modo, parece-nos que, ao utilizar-se do recurso de um universo cosmológico e espiritual no qual a figura do diabo se associa com inúmeros males sociais, políticos e econômicos dos indivíduos, constrói-se nos sujeitos uma desejável sensação de segurança subjetiva e objetiva diante de uma realidade histórica na qual os horizontes normativos de certezas se encontram abalados em seus núcleos de confiabilidade e legitimidade.

Palavras-chave: Figura do diabo. Reencantamento religioso. Neopentecostalismo. Igreja Universal do Reino de Deus. Segunda modernidade.

RELIGIOUS REVIVAL AND THE SEARCH FOR A SENSE OF RELIGION IN RADICALIZED MODERNITY

Abstract: This article focuses on the attempt to question the social role that takes the figure of the devil in the ethic-religious sphere of the Universal Church. Thus, it seems that by using the feature is a cosmological and spiritual universe in which the figure of the devil is associated with numerous social ills, economic and political individuals, builds on the subject desired a subjective sense of security before an objective and historical reality in which the normative horizons of certainties are shaken to their core reliability and legitimacy.

Keywords: Figure of the devil. Enchantment religious. Neo-Pentecostalism. Universal Church of the Kingdom of God. Second modernity.

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista - Unesp (Faculdade de Ciências e Letras - FCL - Campus de Araraquara). E-mail: antonioboaretto@hotmail.com.

Primeira Modernidade e os pressupostos básicos da teoria da secularização

Por que, em meados do século XXI, nos deparamos com um retorno dos indivíduos que provaram dos frutos da Ilustração ao universo da religiosidade? O florescimento das tradições religiosas ressignificadas demonstra, dentre outros aspectos, que as tradições não desaparecem por completo na ordem social moderna, inclusive nas sociedades reflexivas da segunda modernidade. As influências continuadas da tradição permanecem ocultas na modernidade (GIDDENS, 1997). Hoje, mais do que nunca, a modernidade se vê diante da necessidade de recuperar um sentido. Mas como é possível recuperar sentido nas sociedades modernas radicalizadas e globalizadas, caracterizadas pelo declínio dos valores modernos tais como classe social, sindicato, partido, Estado e associações coletivas? É justamente aqui que o reavivamento religioso ressignificado parece assumir um papel social significativo como termômetro da angustiada necessidade individual e coletiva de se recuperar um sentido.

O conceito de secularização assume significativa relevância para o início de nosso percurso. Não porque implica abandono, redução ou subtração do “status religioso”, mas sim porque representa emancipação em relação a ela. Assim, esse conceito nos auxilia a vislumbrar a ambição do projeto moderno. Nota-se, perda e emancipação. Desse modo, os pressupostos da modernidade se apresentam como mais relevantes à probabilidade de alcance da felicidade. Isto é, a dinâmica moderna colocaria em marcha uma produção social de riquezas (progresso técnico e científico que favoreceria as sociedades do trabalho e pleno emprego, satisfazendo as sensações de certeza e um consenso otimista para o progresso), que possibilitaria graus mais elevados de socialização e emancipação humana.

Ao desenvolvimento da modernidade ocidental no século XIX, contribuiu significativamente o processo de secularização do mundo, acompanhado pela formação e desenvolvimento de uma nova ontologia social cujo clímax pode ser representado pela emergência de uma nova concepção de indivíduo – na medida em que este passa a ser concebido como sujeito de vontade própria e portador de direitos. Nesse sentido, a autonomização da esfera sócio-política em relação à esfera religiosa e, conseqüentemente, a separação do direito da teologia, foram condições imprescindíveis para a construção do projeto de modernidade.

Em termos gerais, no que se concerne à singularidade histórica da sociedade ocidental moderna de primeira geração – ou, em termos conceituais mais precisos, à primeira modernidade –, o processo de seculariza-

ção do mundo representou a diminuição, ou subtração da ação das Igrejas cristãs em áreas anteriormente submetidas a seu controle e influência. Em nível sócio estrutural de maior amplitude, destaca-se a separação entre Igreja e Estado, enquanto que no plano da cultura é observado o declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura, bem como da ascensão do conhecimento científico como porta-voz legítimo da racionalidade do saber com suas verdades transcendentais (BECK, 2009).

Simultaneamente, tem-se o processo de secularização da consciência no sentido de que, no Ocidente Moderno, uma expressiva quantidade de indivíduos passa a apreender o mundo e a si mesmos sem os recursos às interpretações religiosas e as suas respectivas teodiceias (BERGER, 1997; PIERUCCI, 2000). Trata-se dos efeitos daquela “Revolução de Consciência”, decorrentes do desprendimento das motivações religiosas originárias, em especial das consequências não intencionais da noção secularizada de vocação, em direção à ética da responsabilidade, presente no “*ethos*” protestante de ascese intramundana (WEBER, 2008). Em outros termos, portanto, dentre as consequências mais significativas ao crescente processo de modernização da sociedade capitalista e industrial na primeira modernidade foi o fato de o Estado não ser mais concebido enquanto instância coercitiva que se encontra à disposição das instituições religiosas dominantes, incumbindo à política o posto de legitimar a transcendência da soberania, uma vez consolidada na configuração história do Estado Nação (BECK, 2009). Em sua análise que desenvolve acerca da gênese do pensamento conservador alemão na primeira metade do século XIX, Mannheim (1981) constatou que a gradual retração para o privado de certas esferas anteriormente públicas (sobretudo das esferas da vida nas quais prevalecem os pensamentos pessoais e religiosos) representaria uma espécie de compensação pela crescente racionalização da vida pública moderna em geral.

Nesse sentido, estaríamos diante do fim dos grandes monopólios das tradições religiosas, conduzindo a uma situação de pluralismo caracterizado pela transferência dos valores religiosos para o foro íntimo e privado dos indivíduos:

De acordo com a opinião de Baxter, preocupações pelos bens materiais apenas poderiam vestir os ombros do santo ‘como um tênuê manto, do qual a toda hora se pudesse despir’ (...) Ninguém sabe ainda a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no fim desse tremendo desenvolvimento, não surgirão profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascimento de velhos pensamentos e ideais, ou ainda se nenhuma dessas duas – a eventualidade de uma

petrificação mecanizada caracterizada por essa convulsiva espécie de autojustificação (WEBER, 2008, p. 99).

Decerto, isso significa que a esfera religiosa se torna assunto de escolha e preferência eletiva do indivíduo, em detrimento de seu caráter de obrigatoriedade originária e, por conseguinte, as instituições religiosas deixam de serem aquelas agências reguladoras da totalidade cósmica do universo, tanto em termos de pensamento, bem como de ação (BERGER, 1997; WEBER, 2008). Historicamente, portanto, o progressivo processo de racionalização desencadeado com a primeira modernidade traria consigo uma crise de credibilidade e problema de legitimação religiosa (BERGER, 1997).

Por conseguinte, estamos diante de certa premissa da secularização no pensamento sociológico, uma vez que traz consigo como pano de fundo a ideia de que com o avanço da modernização a esfera religiosa se autoliquidaria. Mediante esse ponto de vista dominante, teríamos como correlato ao progressivo processo de modernização da sociedade ocidental moderna, certo abandono ou subtração do “status religioso”, implicando, em última instância, em uma ruptura acerca da possibilidade de um reencantamento religioso, concebendo-o como uma conclusão lógica do processo histórico-religioso de desencantamento do mundo (PIERUCCI, 2000), uma vez que, para a primeira modernidade, a secularização representaria uma condição prévia de seu projeto de modernidade (BECK, 2009). Assim, quanto mais avança a modernização – isto é, maior “clareza”, racionalidade e triunfo da racionalidade técnica e científica – tanto quanto maior seria o afastamento dos indivíduos em relação às estruturas que fundamentam a fé religiosa e, por extensão, a racionalidade moderna proporcionaria aos indivíduos modernos os elementos necessários à superação do pensamento religioso – concebido, dentre outros aspectos, como superstições pré-modernas.

O pensamento iluminista do século XIX concebia que a crescente informação sobre o mundo social e natural, à medida que conferiria maior clareza e racionalidade, possibilitaria o pleno controle sobre os mesmos. Desse modo, conforme Giddens (1997) e Bodei (2004), esse controle, possibilitado pela razão, seria a chave para a felicidade humana. Isso equivale em dizer que a felicidade humana carregaria consigo sua oposição em relação à tradição religiosa, uma vez que a racionalidade moderna implicaria maior previsibilidade e controle dos resultados em relação ao futuro, satisfazendo assim as sensações individuais e coletivas ávidas por estabilidade, certeza e segurança. Aqui, portanto, as tradições religiosas parecem deixar de desempenhar qualquer papel social significativo legítimo.

Segunda modernidade e a ambivalência da individualização

Por sua vez, no entanto, a dinâmica histórica tem contestado o prognóstico das premissas centrais da teoria da secularização, uma vez que em contraste ao naufrágio, queda e, ou perda da fé religiosa, constata-se um crescente processo de revitalização e reencantamento da fé religiosa em meio a uma sociedade na qual as influências religiosas se cruzam e intercambiam com uma nova configuração histórica objetiva, repleta de incertezas e de tensões de processos ambivalentes, característicos dessa nova singularidade histórica denominada de segunda modernidade. Compreender a especificidade do sentido que assume o reavivamento da fé religiosa contemporânea implica, por sua vez, circunscrevê-lo no âmbito de uma nova singularidade histórica que se emerge após a segunda metade do século XX e início do século XXI. Trata-se de um mundo marcado por profundas e rápidas transformações desencadeadas e acentuadas pelo processo de globalização, bem como da radicalização dos processos de individualização (BECK, 2003a, 2003b, 2009, 2010; BAUMAN, 2001, 2008), no qual se emergem carências e escassez de pontos estáveis de orientação ao senso individual de realidade.

A assim chamada segunda modernidade, ou modernidade reflexiva por Beck, retrata uma transfiguração histórica do objeto da sociologia em sua forma histórica e, desse modo, faz-se necessário compreender, segundo Beck (1997, 2003b, 2010), tal mudança a partir da dinâmica que impulsionou a primeira modernidade, isto é, da continuação dos processos de modernização radicalizados e autonomizados, sendo que o sujeito dessa (auto) destruição criativa não foi a revolução – a luta de classes –, nem as crises, senão a vitória da modernização ocidental. Todavia, as desigualdades não deixam de existir. Elas se metamorfoseiam em novas desigualdades, em uma “nova pobreza”, em que, agora, o desemprego caracteriza-se por sua distribuição biográfica, sendo a unidade referencial do desemprego não mais o destino coletivo, mas o indivíduo de mercado em suas condições específicas e, nesse sentido, o destino de classe é fragmentado em segmentos passageiros da vida. Por outro lado, elas também emergem em novos contextos tais como na luta pelos direitos das mulheres e homossexuais, em campanhas contra a energia nuclear e movimentos ecológicos, na percepção das desigualdades em conflitos regionais, globais e religiosos, por exemplo. Portanto, compreender a especificidade do sentido que assume o reavivamento da fé religiosa contemporânea implica, por sua vez, circunscrevê-lo no âmbito de uma nova singularidade histórica que se emerge após a segunda metade do século XX e início do século XXI.

A radicalização dos processos de modernização posteriores à segunda metade do século XX assinala que estamos diante de uma dinâmica histórica que transforma em problemas os principais pressupostos engendrados pela primeira modernidade. Dentre os pressupostos básicos e centrais sobre os quais se erigiu a primeira modernidade, destaca Beck (2003b; 2010): primeiro; sociedades do Estado Nacional, segundo; sociedades grupais coletivas prefixadas, terceiro; clara oposição entre cultura e natureza, e, quarto; sociedades do trabalho e do pleno emprego. Compreendamos melhor, agora, o novo contexto no qual se encontram os “novos filhos da liberdade”.

Paralelamente ao processo de globalização contemporâneo, temos a diluição dos “contêineres” territoriais do Estado Nacional e, por extensão, configura-se uma era de confrontação em que culturas não se distribuem mais como impérios separados em termos de limites de fronteiras identitárias e territoriais fixas e fechadas. Estamos diante de uma nova configuração histórica em que culturas mundiais se colidem em suas contradições indissolúveis (BECK, 2003b), colocando em questão a suposta fraternidade iluminista. A perda da capacidade e poder do Estado em oferecer proteção aos indivíduos trazem consigo o potencial de grande polarização em meio ao qual se encontra a segunda modernidade. Ou seja, no intuito de alcançarem a sensação de segurança e estabilidade diante dessa abertura e abolição das fronteiras, surgem o entrenchamento e a emergência de novas barricadas como reflexo de ações sociais e políticas de salvaguarda protecionistas em relação aos estrangeiros e aos estrangeiros. Ademais, com a globalização temos o declínio de uma determinada concepção de política fundada nos limites do território nacional diante da capacidade de a economia ter assumido um enorme “poder de subtração”, contando agora com a possibilidade de abandonar o jogo de poder territorial quando julgar necessário aos seus interesses.

Durante a primeira modernidade, por meio da dialética do cálculo do risco e da lógica do seguro, Beck (2003b; 2010) demonstra que o Estado-Nação abrandava os possíveis potenciais de conflitos à medida que os fixava nos sistemas jurídicos, extraíndo assim o fundamento de sua legitimidade. Em efeito, os possíveis efeitos colaterais advindos com o progresso desenvolvimentista da sociedade capitalista e industrial de primeira geração seriam compensados com programas institucionais eficazes – tal como, por exemplo, os conflitos existentes nas relações entre capital e trabalho.

Assim, a sociedade moderna de primeira geração trouxe consigo o pressuposto referente à possibilidade de controlar os efeitos colaterais gerados pela industrialização por meio da antecipação do imprevisível

num esquema de respostas racionais institucionalizadas. Nesse sentido, a probabilidade de serem racionalmente controlados, cria uma experiência social fundada na expectativa de sensações de continuidade e estabilidade e, por conseguinte de segurança. No entanto, a radicalização dos processos de modernização, sobretudo no que toca à tecnificação, produz efeitos que solapam o pretense programa institucionalizado de cálculo para seus efeitos colaterais produzidos (BECK, 2008, 2010) - por exemplo, a crise ecológica e a ameaça nuclear.

Não obstante, em contraponto com a primeira modernidade, na qual prevaleciam as relações de dependência dos indivíduos, em larga medida, com os juízos determinados, observa-se agora sua substituição pelos juízos reflexivos e, nesse sentido, os processos de individualização passam a representar uma das instituições centrais da segunda modernidade, haja vista que os indivíduos se encontram diante de uma constante necessidade de desenvolverem uma “biografia própria” (BECK, 2003a, 2003b, 2010).

Historicamente, os impulsos libertadores nos remetem, segundo Beck (2003b, 2010), ao Estado do Bem-Estar Social em sua fase expansionista do pós-guerra, na qual podemos vislumbrar transformações sociais significativas no interior da modernidade, isto é, as pessoas são libertadas das formas sociais modernas da sociedade industrial tais como, por exemplo, classes sociais, associações coletivas, partidos, sindicatos, família, estatutos de gênero para homens e mulheres etc. São os novos “filhos da liberdade”.

A modernização do Estado do Bem-Estar Social posterior à segunda guerra promoveu, segundo Beck (2003b, 2010), o surgimento de novas formas sociais e situações sociais individualizadas que obrigam (veja bem, a individualização é uma fatalidade e não uma escolha) as pessoas a se colocarem no centro da criação e execução de seus próprios planos de vida, por conta de sua própria sobrevivência material. Alterações consideráveis no mercado de trabalho no pós-guerra foram seguidas pela elevação dos padrões de vida material do trabalhador, pelo renivelamento e elevação da renda, alargamento da expectativa média de vida, redução da jornada de trabalho e pelo prolongamento do tempo ocioso, resultando, em última instância, na diluição das estruturas clássicas de desigualdade em termos de classe - tendo sido seu grau de efetividade, enquanto pertencimento e identificação, reduzidos.

Por outro lado, a reforma educacional durante o pós-guerra também exerceu um papel social significativo para com os impulsos libertadores, pois, com ela, a educação se tornou um fenômeno de massa, atingindo

particularmente as mulheres e as libertando de seu “destino estamental” (com o prolongamento da educação escolar, as orientações, os hábitos e os estilos de vida “normais” passaram a ser relativizados ou suprimidos, haja vista que a educação permite alcançar um padrão minimamente razoável em termos de processos reflexivos e de autodescoberta). Esse cenário, portanto, favorece novos impulsos de interiorização de ambições e aspirações por mobilidade.

Nota-se, segundo Beck, que com as alterações do mercado de trabalho, os efeitos desencadeados com a reforma educacional e a compulsão à mobilidade, “o parafuso da individualização dá uma volta completa na sociedade” (2010, p. 69). No seu limite, a espiral da individualização alcançou o interior da família, bem como a estrutura clássica moderna de classes sociais, por exemplo. Todavia, deve ficar claro que a modernização do estado do Bem - Estar Social não ocorreu com o objetivo de dissolver a família nem de tornar o mercado de trabalho flexível. Estes surgem como efeitos imprevistos da dinâmica da modernização (quanto mais avançou a modernização da sociedade moderna, tanto mais se dissolveram e modificaram os seus próprios fundamentos, isto é, as estruturas modificaram as estruturas). Ou seja, a dinâmica modernizadora com seu impulso libertador foi acompanhada pelo surgimento de novas desigualdades e geraram impactos sociais profundos nos “mundos da vida” dos indivíduos contemporâneos. Crescentes sensações de incerteza, insegurança e medo (BAUMAN, 2001, 2008) acompanham a trama do “viver a vida” na segunda modernidade.

Os problemas sociais, segundo Beck (2010), convertem-se em disposições psíquicas: em insuficiência pessoal, sentimentos de culpa, angústias, conflitos e neuroses, no sentido de que as contradições sistêmicas produzidas socialmente se manifestam como crises individuais. Agora, na segunda modernidade, na qual os modelos e marcos de referências moderno (trabalho, classe social, direitos, forças sociais e políticas) se converteram em liberdades precárias, os “novos filhos da liberdade” são impelidos a se constituírem enquanto indivíduos, isto é, a planejarem, conhecerem-se, escolherem e, por fim, a assumirem riscos, porém deve ficar claro que esse individualismo é ambivalente, pois, a reflexividade (a capacidade dos sujeitos reflexionarem sobre suas condições sociais de existência) pode conduzir à mudança social - mas não que essa tenha que ser necessariamente uma regra -, bem como ao seu extremo oposto, representado pelo potencial latente de conflitos, intolerância e violência.

A batalha social contra o diabo na Igreja Universal

É diante de uma nova configuração histórica, portanto, de um mundo complexo, incerto e ambivalente, que os indivíduos buscam crer e assegurar um espaço interior subjetivo ao buscarem novas objetivações valorativas como requisito para sua própria vida. Nesses termos, objetivamos compreender as necessidades dos indivíduos na busca pelos fundamentos de legitimidade de sua própria existência. Os novos contornos da sociedade cosmopolita, compreendidos à luz das consequências indiretas da modernização globalizada e radicalizada, refletidos na permeabilização das fronteiras, bem como no desenvolvimento do crescente processo de individualização oriundo da modernização reflexiva, geram uma dinâmica fluida de sociedade, cujos efeitos podem ser observados e analisados no comportamento das religiões contemporâneas. A crescente sensação de insegurança e medo (BAUMAN, 2001, 2008) provocada nos indivíduos pela radicalização dos processos de modernização passa a ocorrer simultaneamente aos processos de revitalização da fé religiosa, apontando para um possível renascimento de uma nova concepção de fé.

O cenário religioso brasileiro se encontra diante de mudanças sociais significativas, representadas por metamorfoses socioculturais aceleradas, características da modernidade reflexiva. Simultaneamente à radicalização dos processos de modernização temos os intensivos processos reflexivos de reavivamento da fé religiosa, apontando para o renascimento de uma nova concepção de fé, cada vez mais distante dos princípios dogmáticos que oferecem as grandes religiões históricas institucionalizadas².

O último Censo de 2010, no que se refere ao quadro da composição das religiões no Brasil, apresenta alguns dados preliminares propensos ao levantamento de algumas questões significativas em relação ao anterior – me refiro ao de 2000. Para o presente trabalho de amostragem e mapeamento, contou-se com uma listagem usada pelo IBGE de 2079 denominações religiosas distintas, havendo uma variação enorme inclusive no que se refere aos ramos específicos das grandes religiões tradicionais brasileiras – me refiro, por exemplo, ao fato de que o banco de dados

² Quanto ao quadro da composição das religiões no Brasil, em termos de sua evolução e dinâmica histórica, durante o período compreendido entre 1940 a 2000, Pierucci (2004) aponta para a seguinte constatação até o Censo de 2000 do IBGE: em 1940, os católicos representavam aproximadamente 95,2% da população de fiéis no território brasileiro, ao passo que os evangélicos somavam uma cifra de 2,6% da população. Já em 2000, os católicos eram 73,8%, enquanto que 15,4% da população religiosa no país se declaravam como evangélica. As estimativas dos dados preliminares divulgados pelo IBGE para o Censo de 2010 apontam, no entanto, que os evangélicos já representariam aproximadamente 19% da população brasileira.

usado pelos recenseadores apresentar 48 “itens” com a palavra luterana e 27 com a palavra católica.

Ademais, segundo a pesquisa de Orçamentos Familiares, do IBGE, publicada no jornal *Folha de São Paulo* em 15 de agosto de 2011, o número de evangélicos que não mantêm vínculo institucional com a Igreja cresceu consideravelmente. Eles passaram de 4% do total de evangélicos em 2003 para 14% em 2009, um crescimento de quatro milhões de pessoas, sendo que nessa categoria se encontram pessoas que frequentam cultos de várias outras igrejas, assim como as que se afastaram de sua denominação de origem, mas não deixaram de se declarar como evangélica. Os dados também confirmam tendências anteriormente já registradas na década passada, como o declínio de católicos e protestantes históricos, bem como o aumento dos sem religião definida e neopentecostais. No que toca à categoria dos sem religião, eles foram de 5,1% da população para 6,7% e, embora a categoria possa ser previamente identificada com os ateus e agnósticos, ela também inclui aqueles que migram de uma concepção de fé para outra, assim como aqueles que arquitetam seu *baldaquin sagrado* de crenças religiosas. Todavia, se repousa sobre o segmento evangélico neopentecostal³ o objeto empírico desse presente trabalho.

Entre os evangélicos, parece ser possível de identificar com maior clareza a adoção de uma postura de crer sem pertencer, atentando-nos para um possível esvaziamento das Igrejas e, simultaneamente, o reavivamento de uma nova concepção de fé - ressignificação das tradições religiosas num contexto de modernização reflexiva. Nota-se em princípio, uma radicalização de processos ambivalentes de continuidade e ruptura no campo das religiões – característico da segunda modernidade em Beck. Processo de cisão e ruptura entre religião e religiosidade, no qual a dimensão religiosa rompe com a excomunhão eclesiástica, com os dogmas e as liturgias. Trata-se de um individualismo religioso que refuta qualquer suspeita de culto institucionalizado, traduzindo-se numa forma cada vez mais diversa, múltipla e plural. Em meados do século XXI, nos deparamos

³ Quanto às tipologias neopentecostais de acordo com a dinâmica histórico-institucional brasileira do campo pentecostal, o conceito Neopentecostal, baseado no trabalho de Mariano (1999) apresenta o mesmo significado que Freston (1993) denominou de Terceira Onda Pentecostal. Assim, em linhas gerais, o Neopentecostalismo corresponde a um movimento religioso que se inicia por volta da segunda metade dos anos de 1970, tendo na Igreja de Nova Vida, fundada em 1960 no Rio de Janeiro pelo pastor canadense Robert McAlister, a matriz originária das seguintes igrejas: Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça de Deus (1980) e Cristo Vive (1986). As principais características, peculiares ao Neopentecostalismo segundo Mariano (1999) e Freston (1993) são: 1-exacerbação da guerra espiritual contra o diabo; 2 – pregação da Teologia da Prosperidade; e, 3 – Liberalização dos estereótipos e tradicionais usos e costumes.

com um cenário no qual o Deus pessoal começa a se emigrar da Igreja (BECK, 2009).

Diante de um estado individual de muita hesitação e agonia acompanhado de perto pelo solapamento da confiança e da geração de constantes sensações de incerteza, característicos do estado fluído, leve e líquido da modernidade contemporânea – ou como diria Bauman (2001), de um “estado de ansiedade perpétua” (2009, p. 72) -, não é de se surpreender com o fato de que o nosso tempo seja propício à emergência de novos bodes expiatórios, representado aqui pela revitalização de uma figura, outrora coadjuvante, que rouba o centro da cena contemporânea: o diabo, figura espiritual do universo ético-religioso neopentecostal muito presente nas narrativas religiosas da Igreja Universal do Reino de Deus. Contudo, enquanto novo bode expiatório que se emerge agora na trama fluída da modernidade contemporânea em pleno palco das comunidades religiosas neopentecostais, destaca-se pela leveza com que consegue mudar as roupas de seu personagem, apresentando várias faces. Ante à fixidez de sua identidade, apresenta uma enorme e extraordinária facilidade de mobilidade, fluidez e leveza, podendo assim, atender uma quantidade maior de expectativas, gostos, desejos e vontades individuais.

O universo ético-religioso neopentecostal da Universal é caracterizado por uma forte acentuação moral dualista e hierárquica, representado pela luta cósmica do Bem contra o Mal, sendo que os poderes divinos se mostram capazes de alterar as realidades indesejáveis do mundo dos indivíduos crentes. Ou seja, os diversos infortúnios e sofrimentos dos indivíduos são atribuídos à ação manifesta das possessões de entidades demoníacas:

Uma vez longe de Deus, mais perto de Satanás e, por isso mesmo, a humanidade vem passando por tudo o que lemos e ouvimos nos noticiários. Ninguém se entende; pais contra filhos e vice-versa; luta de classes; revoluções e guerras (...) a fome, a doença, a guerra e tudo mais tomaram o lugar de destaque nesse velho mundo, tornando-se sem forma e novamente vazio (MACEDO, 2000a, p. 32).

A passagem acima foi extraída de um dos livros de Edir Macedo, fundador e principal líder religioso da Igreja Universal do Reino de Deus. Não obstante, em outro trabalho - intitulado *Orixás, Caboclos e Guia: deuses ou demônios?* - Macedo adverte seus leitores sobre seu intento, ressaltando que no presente capítulo procurar-se-á “elucidar ou desvendar a origem de todos os males da Humanidade”. Assim, prossegue Macedo:

Doenças, desastres e todos os problemas que afligem o ser humano desde que este iniciou sua vida na Terra têm uma origem: o diabo (...). Os demônios, em sua maioria, personificam os males, atuam como espíritos sem cor, sexo, dimensões, enfim, sem corpos. Procuram seres vivos para através deles se exprimirem, e o homem é o seu principal alvo (MACEDO, 2006, p. 20).

Nesse sentido, são dois os aspectos significativos para nós que se encontram nessas breves passagens. Primeiro: os males que afligem a vida das pessoas – tais como doenças, desempregos, conflitos familiares, vícios, prostituição, dentre outros – são interpretados pelo uso do recurso de um universo cosmológico e espiritual. Os rituais de exorcismo realizados durante os “cultos de libertação” – por meio dos quais se objetiva a expulsar os espíritos e entidades malignas – parecem representar para os crentes uma desejável sensação de certeza da bênção divina e da prosperidade futura, bem como do poder de Deus atuando nos indivíduos. Segundo: nota-se que o diabo e os anjos decaídos, isto é, os demônios, personificam os males, sendo o homem seu alvo principal. Desse modo, sendo o diabo associado ao Mal, ao agente culpado – ao bode expiatório que os indivíduos devem combater em sua batalha espiritual – objetiva-se na dimensão personificada do outro como desviante. Cabe aos indivíduos punir e cercar o bode expiatório estranho e nocivo para que haja a obtenção da seguridade ontológica.

Por conseguinte, ao utilizar-se do recurso de um universo cosmológico e espiritual no qual a figura do diabo se encontra relacionada com inúmeros males sociais, políticos e econômicos que afligem a vida cotidiana dos indivíduos, constrói-se nos sujeitos uma sensação desejável de segurança subjetiva diante de uma realidade histórica cujos horizontes de certezas se encontram abalados em seu núcleo de confiabilidade e legitimidade.

A desejável sensação de certeza das bênçãos divina e a segurança obtida por meio da presença do poder de Deus, atuando nos indivíduos com a “expulsão” das entidades malignas, nos parecem proporcionar que os sujeitos participantes das reuniões e cultos ministrados pela Universal possam viver diante de um mundo marcado pelo aumento do fator medo, bem como das constantes incertezas em relação ao futuro e à fragilidade de suas respectivas posições sociais, possibilitando-os o fornecimento de um fio que resgate a situação presente de seus sofrimentos, de tal forma que a fraqueza, a fragmentação e a incoerência da vida individual e social na qual se encontram afiguram-se como sujeitas à mudança

social (ou seja, a condição histórica presente não se apresenta como uma realidade sem saída).

Por outro lado, salta-nos aos olhos o caráter ambivalente desse individualismo religioso. Eis a questão que fica suspensa: em quais condições se torna possível à convivência com os múltiplos diversos no atual contexto cosmopolita? Sobretudo agora, quando o valor da fé na Igreja Universal, estando centrada e mobilizada no entorno da batalha espiritual contra o diabo – o bode expiatório - se encontra personificado (objetivação do valor) nos homossexuais, vagabundos, assaltantes, prostitutas, viciados (numa palavra, nos diversos novos outros estranhos contemporâneos)? A objetivação do valor da fé centrada na luta cósmica contra o diabo demonstra o grau de latência dos conflitos (e possivelmente declarados e abertos) contra o bode expiatório, personificado nos diversos outros.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

_____. *A sociedade individualizada. Vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.

BECK, Ulrich. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003a.

_____. *Liberdade ou Capitalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2003b.

_____. *El dios personal. La individualización de la religión y el <<espíritu>> del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.

_____. *Sociedade de Risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, S. *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en la orden social moderna*. Madrid: Editora Alianza, 1997.

BODEI, Remo. *Livro da memória e da esperança*. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2004.

BERGER, Peter. *O Dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5 ed. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil. Da constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GIDDENS, Anthony. *Vivir en una sociedad postradicional*. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en la orden social moderna*. Madrid: Editora Alianza, 1997.

MACEDO, Edir. *Nos Passos de Jesus*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2000.

_____. *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* 15ª ed. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2006.

MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Rotledge & Kegan Paul, 1953. In: MARTINS, José de Souza (Org.) *Introdução crítica à Sociologia*. São Paulo: Editora Hucitec, 1981, p. 77-131.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Editora Loyola, 1999.

PAIVA, Angela Randolpho. *Católico, Protestante e Cidadão. Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização segundo Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido*. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UNB, 2000.

_____. *Bye bye Brasil. O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*. São Paulo: Estudos Avançados, v. 18, n. 52, dez. 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2 ed. São Paulo: Editora Thomson Pioneira, 2008.