
“ATÉ TU”, DEUS?¹

RUBSON MARQUES RODRIGUES

Resumo: *neste artigo se propõe a pôr em questão o sentido atual da religiosidade de considerável parcela da população que vivencia, na teologia da prosperidade, da felicidade e da cura, a vitória sobre todo o sofrimento e a garantia do gozo da felicidade, já nesta vida. Essa questão é intrigante e merece ser estudada, pois a razão científica que fundou a sociedade moderna dava mostras de que tal crença não tinha espaço nesta sociedade.*

Palavras-chave: *conhecimento, renascença, modernidade, religiosidade, teologia da prosperidade*

SABERES ENCANTADOS NO MUNDO DAS SEMELHANÇAS

No saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal; ao mesmo tempo aquilo que há de mais visível, mas que se deve, entretanto, buscar descobrir por ser o mais escondido; o que determina a forma do conhecimento (pois só se conhece seguindo os caminhos da similitude) e o que lhe garante a riqueza de seu conteúdo (pois desde que soergamos os signos e olhemos o que eles indicam, deixamos vir às claras e cintilar na sua própria luz a própria Semelhança) (Michel Foucault).

Prosperidade, riqueza, eterno progresso, otimismo e procura de boa vida combinam com o paradigma dominante desta contemporaneidade, o positivismo, que oferece possibilidades de conhecimento bem diferentes do modelo analógico da Renascença, segundo aponta a epígrafe acima.

Como explicar a atual religiosidade que, a partir dos anos de 1970², notadamente, vem se constituindo em modelo de filiação na sociedade capitalista contemporânea para considerável parcela da população? Está-se diante de desdobramentos de visão de mundo que possibilitam seu novo encantamento?

Essas questões são intrigantes. Elas indagam a pertinência da tese de Weber (1982) do “desencantamento” do mundo (*Entzauberung*) pela ciência moderna.

É consensual que a ciência moderna, como forma específica de conhecimento da natureza e da sociedade, sempre acompanhou o capitalismo, em um regime de núpcias quase perfeito, no dizer de Dias de Deus (2004, p. 214). A instauração do modo de agir racional é, em si, a escolha da alternativa adequada à utilização da tecnologia para dominar a natureza e a sociedade.

A rigor, na medida em que o progresso da ciência e da técnica se intensificou, acentuou de igual modo a racionalidade na sociedade. Este fato provocou transformações da sociedade e o conseqüente desmoronamento das antigas legitimações/tradições sociais. É nesse contexto que Weber (1982) expressou o “desencantamento” do mundo e o pessimismo em relação ao futuro da humanidade.

Os pensamentos de Nietzsche (2002) e de Heidegger (1988) são mais contundentes ao se referirem à técnica moderna. O primeiro anuncia o fim dos fundamentos transcendentais da existência de Deus como justificativa e fonte de valoração para o mundo moderno ao afirmar que “Gott ist tot. Und wir haben ihn getötet!” (Deus está morto e nós o matamos!). Para Heidegger, os deuses não apenas estão mortos, eles foram afugentados pelo homem moderno.

Então, pergunta-se: se a tecnociência moderna afugenta e mata os deuses, que tipo de religiosidade os tempos contemporâneos vivenciam?

A pergunta introduz um problema de ordem histórica. E aqui se depara com a preocupação de fugir da ficção que se pode enraizar na própria história, ao se escrever do presente sobre o passado. Se o passado não existe, posto que já passou, se o presente é o passado sancionado, liquidado, e se a religiosidade atual, enquanto objeto deste estudo, é um acontecimento novo e não soma do passado, seguir-se-á os passos da arqueologia de Foucault para buscar as condições históricas do conhecimento, como tentativa de mostrar a construção de um presente atualizado, que dá conta de si mesmo na medida em que ilumina o passado.

Como porta de entrada para apreender o sentido da atual religiosidade, elege-se o pensamento da Renascença. Ele será fundamental para que, mais adiante, seja interrogada a sociedade contemporânea – movida pelo cálculo de conseqüências utilitaristas – que interposição de pensamento, na visão de mundo contemporânea, possibilitou o sentido do divino. Em uma primeira vista, parece confundir-se com instrumento eficiente de autoajuda para alcançar prosperidade financeira. Como é possível um sentido do divino que se distancia das manifestações teúrgicas, ao banalizar os fatos extraordinários, e transforma em espetáculo essas mesmas manifestações, ao categorizar como absoluto os resultados econômicos?

A busca do esclarecimento dessas questões deve constituir-se no caminho que revelará as condições de possibilidades do espaço em que se move a atual vivência religiosa.

A Renascença foi uma das épocas menos dotadas de espírito científico. A importância desse fato justifica a citação de Koyré (1982, p. 47):

Trata-se da época da mais grosseira e mais profunda superstição, a época em que a crença na magia e na feitiçaria se expandiu de modo prodigioso, infinitamente mais do que na Idade Média. E bem que se sabe que, nessa época, a astrologia desempenha um papel muito maior do que a astronomia – parente pobre, como disse Kepler – e que os astrólogos desfrutam de posições oficiais nas cidades e junto aos potentados. E se examinarmos a produção literária dessa época, tornar-se-á evidente que não são os belos volumes das traduções dos clássicos produzidos nas tipografias venezianas que constituem os grandes sucessos de livraria; são as demonologias e os livros de magia (KOYRÉ, 1982, p. 47).

Apenas como recorte, pode-se lembrar que o sucesso literário dos livros de magia continua em alta nos tempos atuais. Não se postula, porém, que se trate sequer de uma quase-continuidade. Que melhor exemplo poderia ser dado, senão Paulo Coelho, escritor que se apresenta como mago? Certamente, a sua magia parece ser de outra natureza que a da Renascença, porquanto em sua obra podem ser percebidos traços que se aproximam de um esoterismo literário de autoajuda, próprio da sociedade capitalista pós-década setenta do século passa-

do. Essa sociedade, como se sabe, é pródiga em produzir, magicamente, efeitos materiais sobre a realidade, com vistas à solução de problemas emotivos e conquista de êxito pessoal e afins.

A compreensão desse tema, dada a sua complexidade, demandaria muito tempo. Exigiria um aprofundamento na problemática da comunicação e indústria cultural, que não é o que se propõe este estudo. Importa, pois, retomar o pensamento da Renascença.

O arcabouço teórico deste artigo aponta duas vertentes que iluminarão o espaço do pensamento Renascentista.

A primeira é dada por Koyré (1982). Para o autor, a Renascença foi uma época desprovida de espírito crítico científico. A explicação está na destruição da síntese aristotélica da ordenação do cosmo, em que a terra, imóvel e pesada, era o centro do universo. Copérnico refutou a ordenação cósmica de Aristóteles ao negar a posição privilegiada da terra como centro imóvel do universo. Para tanto, valeu-se da matemática para situar a terra na categoria de planeta.

A teoria aristotélica ao esvair-se, sem que outra lhe viesse tomar o lugar, fato que ocorreu apenas no século XVII, colocou a terra no mesmo plano ontológico da realidade dos céus e levou, de roldão e a um só tempo, a desarticulação da estrutura do espaço físico e a base de sustentação do pensamento Renascentista.

Se merecer crédito a proposição de que paradigmas dominantes se cristalizam como modelos de análise geral, de igual modo, é passível de entendimento que o vazio epistemológico abre espaço para toda a sorte de informação se constituir como verdades, sejam elas falsas ou verdadeiras.

Assim foi a Renascença.

Koyré (1982, p. 47-8) ilustra esse acontecimento, que resultou em uma credulidade sem limites, ao afirmar que o homem

[...] é um animal crédulo por natureza. É normal crer no testemunho, sobretudo quando ele provém de longe ou do passado; é normal crer no testemunho de pessoas honestas e respeitáveis, de pessoas que inspiram confiança. Assim, do ponto de vista do testemunho, nada é mais seguramente estabelecido do que a existência do diabo e dos feiticeiros. Na medida em que não se sabe que a ação da feitiçaria e da magia é uma coisa absurda, não se tem nenhum motivo para não acreditar nesses fatos.

Ora, em virtude do próprio fato da destruição da ontologia medieval e da ontologia aristotélica, a Renascença se viu entregue, ou conduzida, a uma ontologia mágica cuja inspiração é encontrada em toda a parte (KOYRÉ, 1982, p. 47-8).

O próprio autor afirmou que se fosse escolhido um *slogan* para aquela época, ele proporia: “tudo é possível”. Um espaço em que tudo é possível, ou o é pela imposição de forças sobrenaturais, o que atesta a valorização do demonismo e diversas crendices, ou se apóia na intervenção das forças naturais, subordinando até os fatos miraculosos à ordem da natureza. E o contraponto do “tudo é possível” foi a abertura para o conhecimento de tudo o que era considerado estranho. Uma espécie de curiosidade sem limite. Afinal, a Renascença é sucedânea da Idade Média e esta, sob a hegemonia do cristianismo romano, era avessa ao estímulo da curiosidade.

Sob os auspícios da nova época, o homem, por exemplo, aventurou-se aos mares em longas viagens, que renderam as descobertas de novas terras e de novos conhecimentos. Estes fatos, enriquecidos pelas descrições dos viajantes, ensejaram curiosidades e crendices.

Nesse contexto, não há como deixar, por exemplo, de projetar nas mentes renascentistas a perplexidade deixada pela descrição da nudez dos nativos, feita por Pero Vaz de Caminha, na carta endereçada ao Rei de Portugal, datada de primeiro de maio do ano mil e quinhentos. É diminuto o espaço que separa o entendimento de que Caminha se reportava à inocência e simplicidade dos nativos e o da compreensão de que os nativos não passavam de seres grotescos, dados à luxúria e ao pecado. Não custa lembrar que o imaginário da época era marcado por uma visão religiosa que oscilava entre o bem e o mal, céu e inferno, como herança da mensagem cristã da Idade Média³. Depreende-se desse exemplo que, se a inocência e a nudez dos nativos faziam lembrar a pureza de Adão e de Eva no paraíso, antes de comerem o fruto proibido, revelava também o pecado do primeiro casal, a sua expulsão do paraíso, após comerem o fruto proibido, conforme o relato bíblico do Gênesis e, conseqüentemente, o grande tabu das intimidades no continente europeu.

Curiosidade, perplexidade, fantasia e crendice, na trama do tudo é possível na busca da verdade, trataram de encerrar os nativos e as novas terras no espaço do bem ou do mal.

A outra explicação vem de Foucault (2002). Para este autor, a Renascença se caracterizou, também, como uma época em que a semelhança era o que havia de mais universal, posto que era o principal arcabouço dos saberes do mundo ocidental. Daí, a incessante busca das semelhanças das coisas do céu, das coisas da terra e entre céu e a terra, em um processo de adição de semelhanças que se remete a outras e outras. Desse modo, a verticalização do conhecimento sobre algo apenas era alcançada por meio da acumulação das suas infinitas similitudes. Foucault (2002, p. 41-2), escreveu que

[...] a semelhança jamais permanece estável em si mesma; só é fixada se remete a uma outra similitude que, por sua vez, requer outras; de sorte que cada semelhança só vale pela acumulação de todas as outras, e que o mundo inteiro deve ser percorrido para que a mais tênue das analogias seja justificada e apareça assim outra certa. É, pois, um saber que poderá, que deverá proceder por acúmulo infinito de confirmações requerendo-se umas às outras. E por isso, desde suas fundações, esse saber será movediço. A única forma de ligação possível entre os elementos do saber é a adição.

Por conseguinte, o limite da busca pelas semelhanças movia-se no espaço entre o microcosmo e o macrocosmo e que, se é certo que a distância entre essas dimensões é imensa, também o é que não é infinita. Isto posto, as assinalações das coisas existentes nesses limites podem ser contadas e decifradas, pois que não há semelhança que não se remeta à respectiva assinalação. Nos limites das analogias entre o microcosmo e o macrocosmo desenvolvia-se o exame das semelhanças.

No jogo das analogias, Foucault (2002) esclareceu que há certos fatores que aproximam, se imbricam e reforçam as similitudes. São elas:

- Conveniência - reforça a aproximação dos lugares e das coisas e retém os extremos das distâncias. Ex.: alma e corpo são convenientes porque pelo pecado a alma ficou pesada e terrestre e por isso Deus a colocou nas entranhas da matéria. Se de um lado a alma assimila o movimento do corpo, este, por outro lado, cede aos desejos da alma;
- Emulação - uma espécie de semelhança liberada da lei do lugar, que atua na distância das coisas semelhantes. Ex.: intelecto do homem como reflexo da sabedoria de Deus;

- Analogia - superpõe a semelhança e a emulação para assegurar o afrontamento das semelhanças através do espaço. Ex.: velha analogia da planta com o animal, em que a planta é um animal que se sustenta de cabeça para baixo;
- Simpatia - a semelhança é assegurada pelo jogo das simpatias. Como a simpatia tem o poder de transformar os semelhantes por meio da assimilação, ela tem na antipatia o seu contraponto. Ex.: as rosas que servem ao funeral tornam tristes as pessoas que respiram seu perfume.

Nas infundáveis semelhanças que povoavam o mundo, entendia-se que “[...] os olhos são estrelas porque espalham a luz sobre os rostos como os astros na obscuridade, e porque os cegos são no mundo como os que têm clarividência no mais soturno da noite” (FOUCAULT, 2002, p. 380).

E o que dizer de tantos outros saberes que o mundo moderno anatemizou, mas que se sustentavam na *epistémê* renascentista? Tais saberes permitiam ver, por exemplo, na semelhança do acônito com os olhos uma marca da planta que dizia ser ela boa para a cura das doenças dos olhos; que a semelhança do girassol com o sol é o motivo de este atrair aquele; plantas que tinham raízes parecidas com o corpo humano explicavam o seu crescimento próximo a lugares de enforcamento de condenados; plantas e ervas são estrelas terrestres olham o céu, da mesma forma que estrelas são plantas e ervas celestes em seu formato espiritual.

Para Foucault (2002), outro aspecto importante para se aventurar aos saberes do mundo renascentista está na recuperação dos conhecimentos deixados pelos antigos gregos e romanos. Na Idade Média, em razão do apego à religiosidade orientada pela mensagem cristã, tais conhecimentos haviam sido deixados de lado, e mesmo esquecidos.

Tal é, pois, a Renascença. Uma época de aguçada curiosidade, de redescobertas, onde o homem não aceitava conformadamente o que era dito pela Igreja, mas via na natureza um grande livro escrito por Deus em sua linguagem de assinalações. Cabia ao homem renascentista decifrá-las. É aqui que entra a erudição dos clássicos antigos: os seus escritos são decifrações do grande Criador, portanto, não devem ser contestados, mas acolhidos como verdades.

A rigor, o velho misturava-se com o novo, a magia com o erudito e os pensamentos de Koyré e de Foucault se unem para explicar o “tudo é possível” da Renascença.

Nesse mundo do “tudo é possível” a ciência tornou-se instável, a magia se transformou em forma de conhecer e a adivinhação ganhou *status* de conhecimento, incorporando-se ao próprio conhecimento. Por sua vez, a linguagem se misturou às coisas e se transformou ela mesma em coisa (discurso) que se deveria decifrar.

Ao ensejo do discurso na Renascença, a linguagem desenvolvida dava conta de interpretar o pensamento, pois na sua complexidade ternária trazia em si o significado, o significante e o contexto. Afirmou Foucault, (2002, p. 58), que no Renascimento, a organização da linguagem era diferente e muito mais complexa:

Ela é ternária, já que apela para o domínio formal das marcas, para o conteúdo que se acha por elas assinalado e para as similitudes que ligam as marcas às coisas designadas; porém, como a semelhança é tanto a forma dos signos quanto seu conteúdo, os três elementos distintos dessa distribuição se resolvem numa figura única (FOUCAULT, 2002, p 58).

A partir do século XVII, a linguagem passou a ser binária, ou seja, definia a ligação de um significante com o seu significado. A Idade Clássica compreenderá que um signo está ligado àquilo que ele significa pela “representação” e a Idade Moderna responderá pela análise do sentido e da significação.

Aprofundar o conhecimento acerca da construção dos saberes na Época Clássica não é o objetivo aqui proposto. O que se busca é compreender se há nexos e continuidades entre as magias e as credices da Renascença e a visão do divino no mundo contemporâneo. Buscar-se-á, então, o sentido da religiosidade na Idade Moderna, notadamente a partir dos anos 1970.

CONTEMPORANEIDADE: A DOMESTICAÇÃO DO DIVINO

Na medida em que avançou o processo de secularização e desencantamento (conforme apontado por teóricos tais como Weber) da realidade, o sagrado foi sendo identificado progressivamente com o conhecimento científico, tecnológico e logocêntrico de um mundo apaziguado, em que as forças anímicas desconhecidas tinham sido inteiramente derrotadas pela luz ofuscante da razão (Cleide Oliveira).

A comunicação e as informações não param de exaltar o atual estágio do conhecimento científico e dos avanços tecnológicos. Esse estágio de desenvolvimento é responsável pelo alto índice de eficiência alcançado pelo processo de produção capitalista, nestes tempos de Terceira Revolução Industrial, que se iniciou nos anos setenta. O progresso econômico é tão expressivo que permite transformar o Brasil e o mundo em um paraíso, em um *ethos* civilizatório da humanidade. Para se ter uma idéia do alcance da riqueza acumulada, basta imaginar que um capital financeiro superior a treze trilhões de dólares percorre o mundo, especulativamente, todos os dias (FIORI, 2002).

Em uma época dominada pelo positivismo da ciência, que o homem já se apropriou de vasta gama de conhecimentos, e de há muito superou a velocidade do som e já deu a corrida para se aproximar à da luz, permitindo-lhe aventurar-se à conquista de astros celestes, como explicar o atual sentido de religiosidade vivido por parcela considerável de pessoas? O nível do conhecimento contemporâneo não fazia crer que as religiões e o sentimento de religiosidade entrariam em um processo de corrosão? Como entender que demonismo, magia, crenças povoam o cotidiano das pessoas? Trata-se de um retorno à religiosidade da Renascença? A que fins se presta a atual religiosidade? Afinal, o homem já deu os primeiros passos rumo ao seu desencantamento e procura novamente encantar Deus?

Nesta altura, faz-se necessário definir o que se entende por sagrado, profano, religião e religiosidade, em função da imbricação desses conceitos neste estudo. Evidentemente, não se pretende esgotar as suas formulações conceituais.

O fenômeno religioso divide-se em duas partes: o sagrado e o profano. O conceito de sagrado guarda relação com tudo o que diz respeito a religião, a magia, a mitos e ritos. Qualquer que seja a religião professada pelo indivíduo, trará sobre ele uma concepção do sagrado. O profano refere-se a tudo aquilo que não é sagrado. O entendimento desse conceito o cristianismo obteve-o do judaísmo e poderá estar associado com pessoas, com doutrinas, com objetos, com época, com data e outros. A religião é um conjunto de atitudes e atos por meio do qual o ser humano se liga (*religare*) ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres sobrenaturais. A religiosidade, por sua vez, é um comportamento pessoal e intransmissível, alheia ao debate, às igrejas, às instituições religiosas, que habilita o ser humano a captar a dimensão do sagrado no mundo.

O ponto de confluência desses quatro fenômenos (sagrado/profano, religião/religiosidade) é atravessado pela fé. Esta é como cimento que define a visão de mundo.

Por um lado, o ser humano que se move no espaço do sagrado tende a vivenciá-lo como o real por excelência, pois produz explicações totalizantes da realidade e justifica, conseqüentemente, a sua religiosidade. O *homo religiosus* somente encontra a sua paz ontológica imerso no seio da transcendentalidade da dimensão divina. Os frutos dessa fé é a condução de todas as instâncias da vida, pautada nas assinalações sacras inscritas por Deus no grande livro do universo (FOUCAULT, 2002). Por ser o real uma manifestação que se instaura e se confunde como significado e significante do sagrado, este é suficiente e absoluto na explicação do mundo, em oposição ao profano, que é irreal e insuficiente para explicar as verdades.

Por outro lado, a ofuscação da explicação sacra do mundo pela visão das luzes da razão criou o deus-ciência, que se identificou com o conhecimento científico. Suas obras de fé podem ser empiricamente comprovadas pela tecnologia moderna. Aboliram-se as explicações fundadas no sagrado. Em assim sendo, o *logus* cartesiano, livre das explicações sacras do mundo, porquanto profano, sente-se capaz de reverter à lógica do real frente ao irreal. Ele se posta como sendo o real, capaz de tudo explicar, até o sagrado, o que justifica, inclusive, a religiosidade profana. Será?

Apenas uma análise reducionista das conquistas humanas, no plano do domínio racional das leis da natureza, encerraria completa e irrefutavelmente a secularização do mundo, descartando as crenças mitológico-religiosas da consciência humana. Ocorre que o sentimento do sagrado teima em continuar povoando a mente de muitos e determinando suas ações.

Certamente, o total domínio da natureza pelo conhecimento racional das suas leis não seja suficiente para a empreitada de submeter tudo, mundo e sagrado, ao conhecimento racional. É aí, exatamente neste ponto, que poderia estar a (im)possibilidade da submissão de tudo ao império da racionalidade. Nesse caso, o conhecimento racional deveria também atravessar o sagrado, racionalizando-o, assim como as religiosidades e todas as manifestações transcendentais da vida. Alcançado tal nível, aí sim, a racionalidade imporá as explicações necessárias para aplacar a sede e o anseio do divino da-

queles que, na modernidade, sofrem de modernidade. E, então, apareceria apenas a face gelada da dualidade: conhecimento racional *versus* imaginação. A racionalidade alcança o imaginário, mas não o envolve, pois sua consubstancialidade é infinitamente etérea. Não pode ser envolto, antes, é o imaginário que envolve a racionalidade e a desafia. Provavelmente, aqui se está no campo quimérico do julgamento de tribunal apriorístico. Não foram, porém, Freud, Marx, Weber, Nietzsche, Heidegger que falaram que o homem moderno afugentou os deuses, que o mundo foi desencantado, e que agora o senhor é o mercado e sua lei é a racionalidade instrumental e o seu fim é o lucro, a riqueza?

As questões postas anteriormente não podem ser trabalhadas de maneira simplista. Como Foucault (2002) ensinou, as dificuldades para perceber o espaço onde se alojam as possibilidades das vivências da religiosidade contemporânea são complexas e desafiadores. Na Renascença, Foucault (2002) mencionou que o universo possuía uma dimensão sacra e que o cosmos podia ser revelado na mais tenra folha de erva, pois o mundo era uma grande rede de signos analógicos que se auto-referenciavam, apontando para Deus.

O pensamento moderno fez desaparecer a sacralidade do mundo, na medida em que avançou a sua secularização. Os primeiros passos do caminho que se percorrerá, na procura do espaço em que se alojam as possibilidades da religiosidade contemporânea, serão dados a partir do mito do eterno progresso da ciência moderna, como forma de descobrir as leis da natureza e dominá-la.

Não deve restar dúvida de que o progresso científico só tem sentido se o homem for o seu destinatário. Nessa condição, parece que a ciência moderna, em seu acasalamento com o capitalismo, prestou um desserviço à maioria da humanidade, uma vez que as suas benesses são desfrutadas por uma minoria da população.

Poder-se-ia afirmar que o desenvolvimento até aqui alcançado responde afirmativamente ao ideal que impulsionou os cientistas criadores da ciência moderna: a crença no eterno progresso. Aqueles cientistas, por certo, não acolheriam ingenuamente essa afirmação sem antes se perguntarem se as belas casas das cidades, construídas segundo os ditames científicos e dispendo de todo o conforto da tecnociência (frutos da fé no deus-ciência), estão habitadas pelos super-homens nietzscheanos. Super-homens existem, não os há como negar e estão

aqui e acolá. Os “andarilhos”, entretanto, superam-nos em milhões e estão por toda a parte. Encontram-se por aí a vagar, prontos para acreditarem nas promessas de que têm direito aos frutos da fé no deus-ciência, de habitarem nas confortadas casas das cidades, visto que são filhos do “Dono das casas”. O “Dono das casas” é, naturalmente, também o “Dono do mundo” e os seus filhos não podem ser outros senão os super-homens nietzscheanos.

Pode-se desprezar a metáfora do super-homem para introduzir o destino do progresso, mas ela é válida para refletir sobre o sentido e o efeito da distribuição da justiça feita pelo progresso. É válida, também, para buscar explicações sobre a confusão que se estabeleceu entre o sagrado e o profano: Deus como manifestação e ancoradouro da ontologia humana e deus-ciência.

Ocorre que, em uma sociedade complexa, híbrida, imagética, que o ser humano perdeu o direito de se auto-realizar como condição de sua pertença a uma comunidade ou família, como o era na época pré-científica, ou se preferir, pré-capitalista, não resta alternativa senão aventurar-se, munido da sua individualidade, em um mundo moderno, competitivo, veloz e fragmentado.

Aos homens que lograrem êxito, o mercado filia-los-á como os bem-aventurados e serão inscritos como consumidores na sociedade capitalista. São super-homens. E aqueles que não conseguirem o selo da bem-aventurança? Resta-lhes apelarem para o sentimento de religiosidade que a natureza incrustou no DNA do ser humano (JUNG, 2000). São “andarilhos”.

Os “andarilhos” clamam por Deus porque não têm esperanças e não confiam no sistema sócio-político-econômico. O Estado, a política, a ciência e a filosofia não oferecem respostas para as suas angústias. E aqui, por questões metodológicas, entende-se por “andarilhos” as pessoas que não conseguiram sua auto-realização como ser humano. São os que sofrem de problemas financeiros; os que padecem de doenças e da angústia do desemprego; os que são perseguidos e humilhados; os que sentem depressão, ansiedade, solidão, infelicidade no casamento; os que convivem com alcoólatras e viciados das demais drogas; os que se sentem possuídos pelo demônio e tantas outras desfiliações sociais e psíquicas.

A última categoria que pode fazer parte dessa multidão são as pessoas de almas sensíveis, que independentemente da situação “psico-sócio-eco-

nômica”, somente encontram o sentido de suas vidas na medida em que seu espírito seja acalentado pelo abissal êxtase do contato com o divino. Essas pessoas vivem uma inquietude ontológica que retroalimenta a busca do sagrado, em uma dinâmica que instaura uma espécie vital de anestésico psicológico. Urge, pois, não negligenciar na procura do inefável, do transcendente, sob pena de que tal descuido signifique a destruição da síntese psicológica que fundamenta as suas vidas. Destituídas desse *a priori*, não suportariam conviver com as fendas que se alojariam na sua fé, pois o perigo das fendas é como que a corrupção do seu ser.

A abertura de rachaduras na fé é sempre problemática e leva à tomada de uma das seguintes atitudes: 1. recomposição do *status quo* pela reconstrução da fé, garantindo a continuidade da síntese psicológica; 2. construção de um novo tipo de fé.

Pode ser aplicado a essas mentes sensíveis da contemporaneidade, que sofrem o fenômeno da abertura de rachaduras na fé, o pensamento de Bataille (1987, p. 253), a respeito do conflito de identidade da pessoa religiosa desta época, ao se defrontar com os conceitos de verdade, alteridade, consumo, autoridade, morte, privatização do sagrado e tantos outros:

Se alguém me perguntasse o que somos, eu lhe responderia assim: que somos essa abertura a todo possível, essa espera que nenhuma satisfação material acalmará e que o jogo da linguagem não saberia iludir! Estamos à procura de um ponto culminante. Cada um, se lhe apraz, pode negligenciar a procura. Mas a humanidade, em seu todo, aspira a esse ponto, que só ela o define, que só ela justifica e lhe dá sentido.

Em que pese o fato da sobrevivência da religiosidade tradicional cristã nos tempos atuais, que se funda no reconhecimento da miserabilidade do ser humano - daí o sacrifício como oferenda a Deus para se purificar, como condição para salvar a alma e entrar no gozo eterno da presença de Deus -, parece que o fenômeno religioso na modernidade sofreu um deslocamento no nível espaço-temporal. O que conta é a potencialização do ser humano para o aqui e agora. O cotidiano religioso deve dar sentido no presente, e não sinalizar para o além-túmulo. A esse respeito, Bauman (1998, p.221) afirmou que

[...] São as incertezas concentradas na identidade individual, em sua construção nunca completa e em seu sempre tentado dismantelamento com o fim de reconstruir-se, que assombram os homens e as mulheres modernas, deixando pouco espaço e tempo para as inquietações que procedem de insegurança ontológica. É nesta vida, neste lado do ser, que a insegurança existencial está entrincheirada, fere mais e precisa ser tratada.

Na situação de crise existencial e de inconformismo com a situação sócio-econômica, provocada pela invasão do neoliberalismo no terreno religioso, é possível analisar o surgimento, na contemporaneidade, de movimentos religiosos do tipo fundamentalistas. A partir de Mardones (1999), Oliveira (2006, p. 16) relaciona esse fenômeno a uma espécie de falência dos três subsistemas ou instituições fundamentais da modernidade – econômico, político e cultural – em dar orientação e segurança pessoal e social aos indivíduos. Em busca de “bússolas” para orientá-lo no trato com uma realidade que é puro movimento e incerteza, e cujo funcionamento é presidido pela irracionalidade da lógica do lucro a qualquer preço, a religiosidade do homem moderno possui funções compensatória e tranquilizante que prometem a solução dos problemas.

A esse respeito, Mardones (1999, p.12) escreveu que

[...] Nesta situação de crise e perda do controle e do rumo, cresce a incerteza e a sensação de desordem que facilita a aparição fascinante e cega do azar. O homem do fim do século sente-se de novo entregue nos braços do indisponível; experimenta outra vez sua contingência e finitude. O destino, o azar, a fortuna, aparecem outra vez como novos deuses ou forças míticas sobre as que derramam o desejo secreto de dispor sobre elas.

Chegado a esse ponto, é possível entender que aqueles sobre os quais pesam o status de desfiliaados sociais, que são impossibilitados de consumir em uma sociedade que alarga ao infinito a oferta de bens, busquem orientar as suas vidas a partir do pensamento da sociedade que lhes oferece um modelo único de referência: o que importa é o presente. E a lógica do consumo é infalível na criação de desejos e maximização das facilidades para realizá-los. Iluminados pelos critérios do merca-

do regulador de todos os espaços da vida moderna, os fragilizados pela condição de serem inscritos na categoria “andarilhos” veem, a um palmo de distância, a possibilidade de se transformarem em super-homens nietzscheanos.

Oliveira (2006, p. 15) realizou uma análise interessante a esse respeito:

Faz-se necessário que procuremos algum tipo de ajuda especializada que possa oferecer a bússola para lidar com toda a instabilidade e incerteza que nos cerca: essa é a era do “surto do aconselhamento”, onde os novos alquimistas — especialistas em “identificar problemas”: escritores de livros de auto-ajuda, conselheiros sentimentais, restauradores de personalidade, etc —, baseados em seus conhecimentos superiores ou no acesso a algum ensinamento hermético, têm a função, ao contrário dos antigos pregadores apocalípticos, de reafirmar a potência humana.

A questão agora passa a ser técnica. Foucault (1996) já o dissera na sua obra *Tecnologias do eu*. Fragilizados, os “andarilhos” e as pessoas de almas sensíveis, carentes da dimensão divina, estão próximas de serem redimidas. Precisam de cuidados.

É possível que a maioria deles, a qualquer hora, ouça um testemunho, escute uma propaganda ou receba um convite para participar de um encontro em uma das tantas igrejas despenseiras da felicidade, ou se preferirem, das igrejas da teologia da prosperidade, da felicidade e das curas. O caminho para serem “clientes” dessas igrejas está aberto, basta o primeiro passo. A rigor, os “marketeiros” são competentes na oferta de cuidados. É o que se verá, no próximo tópico.

DESDOBRAMENTO DO CUIDADO: MERCANTILISMO DO SAGRADO

“Tecnologias do eu”, são técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, ou qualquer forma de ser, obtendo assim uma transformação de si mesmos, com a finalidade de alcançar certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, ou imortalidade (Michel Foucault).

O termo cuidado guarda estreita relação com a epígrafe acima. Vale a pena recuperar o sentido dessa palavra. Heidegger (1988), na obra *Ser e Tempo*, esclarece que o cuidado é a raiz, o *a priori* do ser humano, de modo que sem o cuidado o homem deixa de ser humano. Deduz-se, pois, que o cuidado faz parte da natureza do ser humano. Veja a profundidade da fábula-mito latina, com base grega, de autoria de um escravo que se chamava *Gaius Julius Hyginus*, a seguir transcrita:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma idéia inspirada. Tomou um pouco do barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter.

Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado.

Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada.

De comum acordo, pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:

Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura.

Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, de volta o seu corpo quando essa criatura morrer.

Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver.

E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa terra fértil (BOFF, 1999, p. 46).

Foucault (1996) esclareceu que, na tradição greco-romana, cuidado mantém uma relação entre “cuidar de si” e “cuidar do outro”, fato que exigia a dinâmica do “conhecer-se a si mesmo”, e se referia a princípios normativos que deveriam pautar a vida das pessoas na sociedade. Cuidado “[...] era, para os gregos, um dos princípios da cidade, uma

das regras mais importantes para a conduta social e pessoal e para a arte e para a vida” (FOUCAULT, 1996, p. 50).

No cristianismo, segundo Foucault (1996), o “cuidar de si” passava pelo “conhecer-se a si mesmo”, pois a medida do cuidado é o conhecer-se. Assim, o cristão se reconhecia como pecador e deveria cuidar de si para alcançar a salvação. Salvação não presente, mas no futuro, ou seja, salvação da alma. É nesse sentido que se pode entender que o “reconhecer-se” pecador, confessar seus pecados e mortificar-se conduz, inexoravelmente, à “renúncia de si” e “renúncia do mundo”, como condição para alcançar a vida boa não aqui na terra. A meta é o céu.

A propósito desse assunto, Foucault (1996, p. 80-94) escreveu que

[...] o tema da renúncia a si mesmo é muito importante. Ao largo de todo o cristianismo existe uma correlação entre a revelação do eu, dramática ou verbalmente, e a renúncia ao eu... Por ser uma religião de salvação, o Cristianismo, deve conduzir o indivíduo de uma realidade à outra, da vida à morte, do tempo à eternidade. Para conseguir isso, o cristianismo impõe uma série de condições e de regras de conduta com o fim de obter certa transformação do Eu.

Para Esperandio (2004), o significado do cuidado de si e do outro se transforma e toma diferentes configurações sociais. Na modernidade, o cuidado de si também se tornou especialização de profissionais, uma forma de secularização da prática pastoral cristã. O cuidado de si encontrou formas de expressão diversas, nas diferentes práticas que emergiram em razão do conhecimento que o ser humano realizou a respeito de si próprio. Surgiram as “ciências especializadas em cuidado”.

O homem ao viver sob o império da angústia, por não se realizar como ser humano nesta sociedade competitiva, que lhe oferece um deus que conta, mede e classifica segundo critérios mercadológicos, pois o ser supremo é o mercado, só lhe resta encantar Deus. Não, porém, o Deus do cristianismo tradicional. Afinal, a teologia da prosperidade já tratou de domesticar o Deus tradicional. E onde quer que haja o domínio da religiosidade cristalizado pela crença da domesticação divina em favor de interesses humanos, o homem tende a se conformar com a legitimidade dos propagadores dessa fé. A esse respeito, já afirmara Koyré (1982, p. 47) que “[...] o homem é crédulo por natureza”.

Dessa maneira, curar o mal do outro revela certo poder e merece crédito de confiança a seu provedor, na medida em esse benfeitor profere mensagem de suposto alcance e intimidade com a transcendentalidade. Ao atribuir-se uma tal virtualidade, sente-se autorizado a apelar para uma fé mais envolvente dos fiéis.

Como se sabe, o cristianismo tradicional não é alheio à procura de consolo nas agruras desta vida. A fé religiosa aumenta em período de crise individual ou coletiva. A religião é o maior consolo que existe porque, quando as decepções solapam as expectativas terrestres de felicidade ou melhoria de vida, constitui-se na instância de conjuração do sobrenatural na esperança de conseguir uma existência melhor no pós-morte.

Porém, a teologia da prosperidade, que se alojou, principalmente, nas igrejas neopentecostais, cultua Jesus Cristo, mas questiona a doutrina da resignação e do sofrimento das igrejas cristãs tradicionais.

Vale a pena traçar um paralelo do entendimento do sofrimento e do sacrifício entre a doutrina católica e a das igrejas que professam a teologia da prosperidade.

O estreito relacionamento da Igreja Católica com a vivência da dor vem de sua doutrina, ela mesma ditada pelas Santas Escrituras. Deus-Pai enviou seu Filho à terra para resgatar a humanidade decaída desde o “pecado original”. O resgate foi pago mediante sofrimentos, derramamento de sangue e uma morte cruel. Logicamente, o Pai aceitou este resgate, porquanto marcado pela sublimidade sem par da sua causa, que Ele mesmo tinha decidido na sua sabedoria e providência. Não parece tê-lo achado suficiente, porém, ainda que bom, como o confirmou a ressurreição do Redentor. Se Cristo deu sua vida para os homens, todos os homens são convocados a se tornarem crentes, seguidores e imitadores de Cristo, unidos misticamente a seus sofrimentos e à sua morte redentora. É a mística cristã do sofrimento redentor, na qual os mártires são dados como exemplos a serem imitados. O cristão deve completar na própria carne, pelo sofrimento oferecido, o que falta ao resgate operado em Cristo, com Cristo e por Ele. Os cristãos, portanto, devem compartilhar da ressurreição de Cristo participando, nesta vida, da sua paixão, em uma oferta dolorosa de si e para os outros em honra de Deus.

Por sua vez, as igrejas que se fundamentam na teologia da prosperidade, da felicidade e da cura têm como foco o poder da ação do Espírito San-

to, em que se destaca a sua eficiência na cura de doenças e, de resto, de todos os males. Tais igrejas conservam no Brasil certo culto a Jesus Cristo, mas desconfiam do negativismo (masoquista?) pelo qual o catolicismo insiste sobre o papel do sofrimento na redenção dos homens de hoje. É como se arguissem: Deus não desejaria a felicidade do homem? E a resposta é pontual: Cristo pagou o resgate, “uma vez por todas”, como reza a Epístola aos Hebreus.

Com tal raciocínio, a doutrina neopentecostal entende que o resgate operado por Cristo tem um valor que supera todos os poderes, e já foi consumado. Deus, portanto, deve a felicidade do crente nesta vida como sinal antecipado da graça da salvação após-túmulo.

Os ministros do culto da teologia da prosperidade servem de mediadores entre os céus e o crente. Fazem fugir os demônios, únicos causadores de todo o mal, apelam para oferendas que testemunham a autenticidade da fé do postulante e garantem que Deus, sempre fiel às suas promessas, retribuirá o cêntuplo, sem tardar. A certeza do cumprimento da promessa divina está em que o devoto seja confiante e tenha fé. Além do mais, buscam ser convincentes apelando para a Sagrada Escritura: “Não está escrito na Carta de São Paulo aos Romanos que a salvação se justifica pela fé?”.

Toda dificuldade de saúde, financeira, familiar ou afetiva, deve encontrar solução na generosidade dos participantes de uma comunidade alegre e convicta, confiantes em seus líderes e orientadores. Estes sabem guiar as práticas devocionais, conforme as necessidades dos fiéis, para o contentamento de todos.

Na realidade, é possível perceber alusão a jargões próprios do mundo comercial e midiático, atravessado de causalidades meritocráticas, no sentido de que o justo será prontamente recompensado e o mau, rápida e inflexivelmente, punido.

E os ministros da teologia da prosperidade são convincentes na garantia de que quem confia em Deus supera qualquer provação, porque Deus é seu escudo, seu amparo, seu justiceiro. É como que um incitamento aos fiéis a apresentarem a Deus uma lista de seus pedidos que Ele, abnegado provedor, atendê-los-á prontamente, tal qual supermercadista entrega na casa de seus clientes as mercadorias solicitadas via serviço de tele entrega.

A partir da exposição anterior e do jogo entre os descrentes do sistema sócio-político-econômico - que se constituem em privados de direi-

tos sociais -, e as almas sedentas de Deus - que se autoconstituem em desfiladas espirituais - e os “especialistas” em cuidar dos outros, é que se delineará o sentido da religiosidade contemporânea e das práticas das igrejas que professam a teologia da prosperidade, da cura e da felicidade.

Como o Deus tradicional foi domesticado e a teologia da prosperidade se enraizou de forma tão marcante nesta sociedade contemporânea? Se Foucault fosse interrogado, talvez apontasse para o discurso das igrejas neopentecostais.

Em que pese à força da racionalidade da ciência moderna, não se pode duvidar que ainda persistam nos dias atuais, como já foi discutida, a inquietude ontológica do ser humano. As igrejas cristãs tradicionais se propõem a responder esta ansiedade apontando o céu como recompensa do sacrifício das vidas marcadas pelo sofrimento, abnegação e generosidade.

É possível que o discurso neopentecostalista aproveitou as fendas deixadas pelo cristianismo tradicional, que não responde aos anseios de grande parcela da população. Muitas são as pessoas que não suportam o modelo de vida oferecido pela sociedade moderna fragmentada, veloz e calculista. É certo que o movimento neopentecostal acena também para o paraíso, mas o paraíso após a morte não é suficiente. É preciso que o fiel se sinta uma pessoa “salva” já nesta vida e que a vida eterna seja a confirmação das bênçãos de Deus.

O discurso tem que ser competente e somente o será na medida em que desenvolve uma espécie de movimento de aproximação do divino com o mundo. Uma espécie de religiosidade profana, bem ao feitio da contemporaneidade, que vive sob o império do consumismo e hedonismo, filhos diletos do capitalismo, que se rege pelo cálculo de conseqüências utilitaristas. Enquanto a salvação futura é uma promessa, a salvação neste mundo é uma convicção, a certeza que norteia a vida e fundamenta a religiosidade.

A respeito do discurso das igrejas neopentecostais, destacar-se-á trecho da entrevista que a Maria Benetti Machado concedeu ao Observatório da Imprensa (20.11.2002):

Toda religião é ideológica, portanto podemos falar de um ideário. Li muitos livros de ideólogos da Universal, entre os quais desponta o bispo Edir Macedo. Identifico três pilares que sustentam todos os

movimentos discursivos da igreja: as idéias de salvação, cura e prosperidade. Todas elas preenchem lacunas de outras religiões, especialmente do catolicismo, e são estratégicas para a expansão da Universal. A salvação não é mais privilégio a ser desfrutado apenas depois da morte. Ser salvo no Juízo Final é certamente uma promessa da igreja, mas a salvação está estreitamente relacionada à felicidade que o indivíduo pode conquistar ainda hoje, no plano terreno. A cura, por sua vez, mobiliza todas as dores humanas. Ela abrange não só a cura física, mas também a dos sofrimentos emocionais. O fim das desavenças familiares e do desejo de suicídio, por exemplo, está no mesmo nível do fim das doenças físicas. Por último, o apelo à realização financeira e ao sucesso é extremamente forte na Universal.

Esperandio (2004) faz uma descrição dos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus que vale a pena a sua transcrição, pois se inscreve nas práticas da teologia da prosperidade e da cura. Parece mais um receituário para a felicidade:

Para cada dia da semana, um sofrimento específico é tratado: Às segundas-feiras, cuida-se daqueles que tem problemas financeiros. O Congresso dos Empresários tem por objetivo “ensinar uma fórmula para alcançar o sucesso financeiro e estabelecer um projeto de vida que se resume numa listagem dos bens de consumo que se deseja conquistar como: casa própria, casa na praia, um carro importado, etc”. Nas terças-feiras, cuida-se da saúde física, emocional e espiritual. Promete-se a cura de doenças graves, e também a cura das doenças que têm origem em problemas emocionais e espirituais: depressão, ansiedade, ‘encosto’, inveja, etc... Na quarta-feira, educa-se o povo, cuidando do seu saber espiritual. É preciso conhecer as doutrinas para saber cuidar melhor de si. Na quinta-feira, cuida-se da família: das relações entre os casais e do relacionamento familiar. Na sexta-feira, é dia de Libertação. O exorcismo dos maus espíritos é a tônica e a técnica para manter o espírito livre. No Sábado, Terapia do Amor. No Domingo, a busca pelo Espírito Santo, com a finalidade de manter o sucesso e a prosperidade material (ESPERANDIO, 2004, p. 11).

Sem a pretensão de atingir a plenitude da explicação das técnicas das igrejas da teologia da prosperidade, que se pode compreender como de

autoajuda, as pessoas participam de rituais litúrgicos voltados para a cura. Via de regra, são indivíduos desvalidos, fragilizados pela baixa autoestima que atendem ao chamado para participarem das reuniões da felicidade (cultos?).

Nas reuniões, reconhecem-se nas outras pessoas presentes, pois estas carregam problemas semelhantes e buscam também a prosperidade, que lhes é oferecida ao alcance das mãos. Nessa terapia de massa, o seu eu se escapa para se espelhar em tantos outros a imagem de si mesmos. O eu desaparecido no coletivo é convidado a ressurgir, saindo de uma atitude passiva frente ao sofrimento, para uma postura ativa e aberta à prosperidade e à felicidade. A condição para tal é a oferta de sacrifícios, como um “investimento em si”. Esperandio (2004, p. 13) expôs a técnica do sacrifício, conforme abaixo:

Quanto maior for a oferta de sacrifício, maior será o retorno. O ato de sacrificar-se, aqui, não tem o sentido de resignação. Pelo contrário, quando a pessoa entrega mais do que aquilo que possui, ela está colocando um valor em si com um “plus”. De pessoa frágil e desvalorizada ela salta para um estado de valor, pois está fazendo um investimento em si. Ao colocar-se numa posição de valor, ela se aproxima de Deus (para quem ela oferece o sacrifício) de um outro modo. Seu pedido vem acompanhado de um valor agregado. Um valor monetário – o dinheiro que nos “identifica” numa sociedade capitalista. “Quem tem dinheiro tem poder”. O dinheiro, símbolo máximo de valor nesse contexto, no momento em que ele é agregado ao ser, o sentimento de desvalia é transformado em sentimento de poder. O sujeito se faz “mais”, faz-se mais desejável, para conseguir algo de um Ser todo-poderoso. Este processo de fazer-se mais (pelo acréscimo do dinheiro) pela oferta de sacrifício, tem um efeito imediato na subjetividade do sujeito. Tem um efeito de empoderamento pessoal. O eu desaparecido na massa, encontra-se consigo, no ato de sacrifício. Esse encontro, entretanto, já é com um “Si” transformado através dessa relação que o sacrifício estabelece com o divino, todo-poderoso que vai atendê-lo, “com certeza”. A certeza, compreendida como fé, é fundamental/ condição para a eficácia do sacrifício.

Os testemunhos fazem parte dessa liturgia e são importantes para atestar a eficácia da técnica do sacrifício. Também é fundamental a valoriza-

ção da palavra, que nos rituais litúrgicos assume a dupla função de resistência/negação do sofrimento e concretização da prosperidade. Daí, as expressões bem à moda neopentecostalista, dando socos no ar e gritando para Deus: “Eu sou a cabeça e não a calda”; “Eu não aceito a derrota... o sofrimento... a pobreza”; “Eu determino a minha vitória”. É interessante, neste ensejo, recordar Lacan (1996, p. 273): “[...] a palavra tem função criadora e faz surgir a coisa mesma”.

É possível acreditar que essas imprecações insiram as pessoas participantes em uma religiosidade instrumentalista, utilitária, visto que fazem parte de um ritual para conduzi-las a realizarem o seu desejo de sucesso, bem à moda dos ditames da sociedade de mercado.

Os obstáculos para alcançar o sucesso são externos aos sujeitos. Não se deve assumir nenhuma culpa. Basta que o fiel tenha fé e que esta seja demonstrada pela oferta de sacrifícios. O culpado é o demônio, pai de todo mal, sofrimento e pobreza. Então, há-se que expulsá-lo. Dessa maneira, banaliza-se o sobrenatural, o inexplicável e confere feição de espetáculo à fé e à autoajuda.

Esse círculo completa a mercantilidade do divino pela profanação da religiosidade.

Por falar em demônio, e para ser fiel a este artigo, o autor participou de cultos em uma das igrejas que pregam a teologia da prosperidade. Havia nos cultos em torno de 150 “clientes”, pseudo-fiéis. O culto da sexta-feira foi o escolhido. O pastor trajava terno preto e a sua mensagem era a de que o demônio habitava a casa dos “clientes”. Imputava-lhe toda a série de problemas que deles apossavam: pobreza, desemprego, doenças, infidelidade, alcoolismo, prostituição, e tantos outros. Concomitantemente, como som de fundo, tocava-se a música fantasmagórica *Thriller*, de Michel Jackson. Enquanto rugiam de sua boca imprecações contra o demônio, dez mulheres, vestidas de preto, caminhavam pelos corredores da igreja, em volta dos pseudo-fiéis. Não tardou, surgiu a primeira de uma série de manifestação de possessões demoníacas (histerismo?). Quando as mulheres não acalmavam o pretenso possesso, encaminhavam-no ao pastor. Para os crédulos, o diabo era expulso pelo poder de Deus, que se valia do seu instrumento, o pastor vestido de preto. Para os incrédulos, certamente o autor ali era o único, não passava de cena em que o “artista” batia-se com o demônio, usando palavras de ordem, que só aumentavam na mente da vítima a certeza da possessão. No auge do transe,

ou se preferir, do histerismo, o pastor dava um forte safanão na testa do histérico, ao tempo que ordenava ao demônio que saísse daquele corpo, em nome de Jesus. Para os crédulos, o demônio foi vencido. Para o único incrédulo, nada mais foi do que um espetáculo em que o susto provocado pelo ímpeto de um inusitado empurrão, no momento de maior auge da crise, fez uma pessoa retomar a consciência.

Será que um balde com água gelada, tomando de surpresa o possuído, não dispensaria o espetáculo exorcista, e provocaria o mesmo efeito?

Ao ensejo do relato acima, no dia 03.09.2007, o noticiário do meio dia da TV Bandeirantes de Goiânia divulgou que uma estudante do curso de Direito havia falecido dois dias após ter batido com a cabeça em um banco da Igreja Universal do Reino de Deus, em Goiânia (GO), durante uma seção de exorcismo. Considerando que o momento-limite da expulsão do demônio comporta dois atos, ou seja, a ordenação de saída do demo e o toque (safanão?) na testa do possuído (histérico?), não seria o caso de perguntar se, por acaso, o exorcista exagerou no safanão desferido na testa da vítima, fazendo-a desequilibrar-se e bater a cabeça no banco da igreja?

E a pergunta não se faz por esperar: o demônio tem preferência por corpo morto? De que valeria ao demônio a estudante sem vida?

O longo relato foi importante para refletir sobre a prática dessas igrejas, que fomentam em tantas pessoas uma religiosidade que busca o divino, não como manifestação do sagrado no mundo, mas a solução dos seus problemas cotidianos. E o demônio é peça central. Excluiu-se o satanás dessas igrejas e no dia seguinte elas estamparão nas suas fachadas o título de clínica de autoajuda. Diminuirão, provavelmente, o número de clientes, porque o sentido de Deus, a fé, a reverência ao sagrado e o apego à magia vem passando de uma época para as seguintes. A presença marcante dos fiéis nas “sessões” o atesta.

A religiosidade contemporânea incitada pelas igrejas da teologia da prosperidade tem apelos diferentes dos citados no início do segundo capítulo deste artigo. Trata-se de uma religiosidade de outra natureza. Está atravessada pela profanação do divino em uma combinação com o neoliberalismo que se infiltrou no campo religioso, criando possibilidades para a mercantilidade do sagrado. Neste sentido, é possível constatar, em suas práticas, a banalização dos fatos extraordinários e a transformação dos feitos naturais em espetáculo, tal é a valorização que se dá aos resultados obtidos nos rituais de autoajuda.

A subsunção das técnicas de autoajuda pelas práticas de profanação do divino é emblemática desta época moderna. E os propagadores da teologia da prosperidade, da cura, e da felicidade sabem disto. Trataram de exorcizar os escrúpulos. Deus está domesticado.

Com a sua domesticação, pode-se, então, usar o santo nome de Deus para a obtenção de quaisquer objetivos, pois os fins justificam os meios, conforme se constata nas diversas técnicas do cuidado e da autoajuda. Vale, por conseguinte, dar outro significado ao sofrimento, introduzindo o demônio como o seu único causador, eximindo de culpa o próprio homem e o sistema. Pode-se, também, modificar o sentido de sacrifício, inserindo-o na ordem financeira como única alternativa para merecer, não apenas o paraíso após a morte, mas o sucesso já nesta vida. Permite-se, igualmente, transformar a proeminência da religiosidade como comportamento adequado à captação das manifestações do sagrado em atitude indispensável para a obtenção de sucesso.

A argumentação anterior revela a dilapidação da força da religião de ligar (*religare*) a Deus o ser humano decaído e sedento do sagrado.

Será que o discurso competente da mercantilidade do sagrado pela profanação do divino prosseguiria sustentando a fé dos seus “clientes”, na medida em que avançasse a politização e a educação das pessoas? Será que o discurso se manteria competente, caso o governo levasse a efeito políticas que diminuíssem, de fato, a desigualdade da distribuição de renda?

As possíveis respostas ultrapassam o objetivo deste estudo. Apenas instigam a continuidade da busca das respostas.

Se as questões não podem ser respondidas, elas apontam, no entanto, para outra direção: A religiosidade continua como bússola do homem que procura o divino, como anseio último do seu ser ontológico. Em um mundo, porém, que confunde o ser humano, seja por imergi-lo na infinidade de um divino transcendental que promete a salvação futura, e na finitude do brilho do deus-ciência que acena para a salvação e felicidade aqui e agora, é possível que não se possa falar em religiosidade, mas em religiosidades. Assim, a modernidade aloja espaços para essas religiosidades, como desdobramentos de possibilidades de pensamento próprios de uma época que busca, a um só tempo, o sentido e o significado do signo da religiosidade para o ser humano (FOUCAULT, 2002, p. 58).

Notas

- ¹ Estudo apresentado no Doutorado em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), em 2007.
- ² A partir dos anos de 1970, verificou-se intensificação das seitas neopentecostais no Brasil. Note-se que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi fundada em 09.07.1977.
- ³ Este fato manteve viva a doutrina da religião cristã como mediadora da interlocução dos fiéis com o divino na busca da salvação da alma. Todavia, não é menos verdade que essa religiosidade se entrecruzava com crendices e magias, como se verá adiante.

Referências

BATAILLE, George. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

DIAS DE DEUS, Jorge. A minha crítica da ciência. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 213-220.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *A (est)ética do cuidado e religiosidade contemporânea: a Igreja Universal do Reino de Deus em perspectiva*. III Simpósio de Aconselhamento e Psicologia Pastoral – 05-07 de julho de 2004.

FIORI, José Luís. *60 lições dos 90: uma década de neoliberalismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologias del yo: y otros textos afines*. 3. reimp. Barcelona: Paidós/I.C.E. – U.A.B., 1996.

_____. Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo: parte 1*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

- JUNG, Carl Gustav. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KOYRÉ, Alexandre. A contribuição científica da Renascença. In: *ESTUDOS de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 46-55.
- LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 1: os escritos técnico de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- MARDONES, José Maria. Nueva espiritualidad: sociedad moderna e cristianismo. In: *CADERNOS de Fé e Cultura*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Assim falava Zaratustra. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- OLIVEIRA, Cleide Maria de. Vestígios do sagrado na pós-modernidade. In: *Revista Margens*. n. 3. abr/set., 2006. p. 05-19.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1982.

RUBSON MARQUES RODRIGUES

Doutorando em Educação pela PUC Goiás. Mestre em Educação. Sociólogo.