

## A DOMESTIFICAÇÃO DO DIVINO: ATÉ TU, DEUS?

Rubson Marques Rodrigues<sup>1</sup>

Leocimar.Rodrigues Barbosa<sup>2</sup>

Modalidade do trabalho: Comunicação Oral

GT: Sociologia

Resumo: Neste artigo se propõe a por 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. A partir deste argumento, questiona-se: se a tecnociência nos dias atuais afugenta e mata os deuses, que tipo de religiosidade os tempos contemporâneos vivenciam?

Palavras-chave: Conhecimento; Renascença; Modernidade; Religiosidade; Teologia da prosperidade.

### SABERES ENCANTADOS NO MUNDO DAS SEMELHANÇAS

Prosperidade, eterno progresso e procura de boa vida combinam com o paradigma dominante desta atualidade, o positivismo, que oferece possibilidades de conhecimento bem diferentes do modelo analógico da Renascença.

Como explicar a atual religiosidade que, a partir dos anos de 1970, vem se constituindo em modelo de filiação na atual sociedade capitalista para considerável parcela da população? Está-se diante de desdobramentos de visão de mundo que possibilitam seu reencantamento?

É consensual que a ciência moderna 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, à medida 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 tradições sociais. É nesse contexto que Weber (1982) expressou o “desencantamento” do mundo e o pessimismo em relação ao futuro da humanidade.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela PUC-Goiás e Professor da Faculdade Evangélica de Goianésia, Mantida da Associação Educativa Evangélica.

<sup>2</sup> Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Goiás e Professor da Faculdade Evangélica de Goianésia, Mantida da Associação Educativa Evangélica.

Os pensamentos de Nietzsche (2002) e de Heidegger (1988) são mais contundentes ao se referirem à técnica moderna. O primeiro anunciou 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.

Pergunta-se então: se a tecnociência nos dias atuais afugentou e matou 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 liquidado e se a religiosidade atual 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 que interposição de pensamento, na visão contemporânea de mundo, possibilitou o novo sentido do divino. 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 (KOYRÉ, 1982, p. 47).

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.

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, 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. 47-48) ilustrou 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. 47-48).

O próprio autor salientou 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 valoração do demonismo e diversas credices, ou se apoia 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.

Para Foucault (2002), 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. 41-42), 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. (...). 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. 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.
- 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 infindáveis 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 e de entre outros.

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.

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.

No 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 atual. Buscar-se-á, então, o sentido da religiosidade nesta atualidade, notadamente a partir dos anos 1970.

## CONTEMPORANEIDADE: A DOMESTICAÇÃO DO DIVINO

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. O progresso econômico é tão expressivo que permite transformar o Brasil e o mundo em um *ethos* civilizatório da humanidade.

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 atual não faz crer que as religiões e o sentimento de religiosidade entrariam em um processo de corrosão? Como entender que demonismo, magia, credices povoam o cotidiano das pessoas? Trata-se de um retorno à religiosidade da Renascença? A que fim se presta a atual religiosidade? Afinal, o homem não deu os primeiros passos rumo ao desencantamento de Deus e agora procura reencantá-lo?

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 por alguém, 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 fixa e 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, racionalizá-lo, 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 daqueles que, na atualidade, sofrem de atualidade. 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) esclareceu, as dificuldades para perceber o espaço onde se alojam as possibilidades das vivências da religiosidade contemporânea são complexas e desafiadoras. 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 atual religiosidade, 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.

A argumentação anterior responde, afirmativamente, ao ideal que impulsionou os cientistas criadores da ciência moderna: a crença no eterno progresso. Eles, por certo, não acolheriam ingenuamente essa afirmação sem antes se perguntarem se as belas casas das cidades, compostas 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 dono do mundo”. Os filhos não podem ser outros senão os super-homens nietzscheanos.

Por questões metodológicas, entende-se por “andarilhos” as pessoas que não conseguiram sua autorrealização 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.

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 a partir do 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 autorrealizar como condição de sua pertença a uma comunidade ou família, como o era na época pré-científica, 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.

A última categoria que pode fazer parte dessa multidão são as pessoas de almas sensíveis, que independentemente da situação “psico-sócio-econômica”, somente encontram o sentido de suas vidas na medida em que seu espírito seja acalentado pelo 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. Sentem-se impelidos a não negligenciarem 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.

As mentes sensíveis que sofrem o fenômeno da abertura de rachaduras na fé, encontram a sua sustentação no 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 nos tempos atuais, 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 desmantelamento 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 época atual, de movimentos religiosos do tipo fundamentalistas. A partir de Mardones (1999), Oliveira (2006, p. 16) relacionou 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-los 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.

Nesse sentido, 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 desfilados sociais, 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 mercado regulador de todos os espaços da vida humana 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. O caminho para serem “clientes” dessas igrejas está aberto, basta o primeiro passo. A rigor, os seus “marketeiros” são competentes na oferta de cuidados. É o que se verá, no próximo tópico.

## DESDOBRAMENTO DO CUIDADO: MERCANTILISMO DO SAGRADO

Vale a pena recuperar o sentido da palavra cuidado. Heidegger (1988), na obra *Ser e Tempo*, esclareceu 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.

Foucault (1996) esclareceu que, na tradição greco-romana, cuidado mantinha 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 o autor, 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 (FOUCAULT, 1996, p. 80-94).

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, 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 domesticá-lo. 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, à medida que esse benfeitor profere mensagem de suposto alcance e

intimidade com a transcendentalidade. Ao atribuir-se tal virtualidade, sente-se autorizado a apelar para uma fé mais envolvente dos fiéis.

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 cristã tradicional e a das igrejas que professam a teologia da prosperidade.

O estreito relacionamento das primeiras igrejas mencionadas anteriormente 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 Santo, 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 cristianismo tradicional 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 está escrito na 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 direitos sociais -, e as almas sedentas de Deus - que se autoconstituem em desfiliadas espirituais - e os “especialistas” em cuidar dos outros, é que se pode delinear o sentido da religiosidade atualmente 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 na atual sociedade? Se Foucault fosse interrogado, talvez apontasse para o discurso das igrejas neopentecostais.

Em que pese a 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. De um lado, as igrejas cristãs tradicionais se propõem a responder essa ansiedade apontando o

céu como recompensa do sacrifício das vidas marcadas pelo sofrimento, abnegação e generosidade. De outro, 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 à medida que desenvolva uma espécie de movimento de aproximação do divino com o mundo. Uma espécie de religiosidade profana, bem ao feitio dos dias atuais, que vive sob o império do consumismo e hedonismo, filhos diletos do capitalismo, que se rege pelo cálculo de consequências 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. (...). 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 tem 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 e para a prosperidade. 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”. Embora longo, vale a pena citar a descrição de Esperandio (2004) sobre a técnica do sacrifício:

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”. (ESPERANDIO, 2004, p. 13).

Os testemunhos fazem parte dessa liturgia e são importantes para atestar a eficácia da técnica do sacrifício. Também é fundamental a valorização 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”. É interessante, neste ensejo, recordar Lacan (1996, p. 273): “[...] a palavra tem função criadora e faz surgir a coisa mesma”.

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, os autores participaram de cultos em uma das igrejas que pregam a teologia da prosperidade. Havia nos cultos em torno de 150 “clientes”, pseudo-fiéis. Um 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 possavam: pobreza, desemprego, doenças, infidelidade, alcoolismo, prostituição, e tantos outros. Concomitantemente, como som de fundo, tocava-se a música instrumental fantasmagórica *Thriller*, de Michel Jackson. Enquanto rugiam de sua boca imprecções 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 os autores ali eram os únicos, 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 os dois incrédulos presentes, 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?

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.

Exclui-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 nesta temporalidade. 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 suas 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 social dominante. 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”, à medida 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 social?

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

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).

## 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.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologias del yo: y otros textos afines*. 3ª reimpressão. 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.

