

PODERIA EXISTIR MAGIA NO PENTECOSTALISMO?

Francisco José Barbosa¹

Resumo

Na memória de homens e mulheres que migraram para a Igreja Evangélica Assembléia de Deus, nome e metáfora ao mesmo tempo, construíram em seu imaginário o lugar da terra prometida, como centro do mundo, em que a realidade e desejo se misturam e sobrepõem-se para afirmar que, em fim, tudo valeu a pena. A vida agora é melhor que antes. Comum a todas são as experiências de peregrinação por vários lugares, sempre buscando um horizonte de vida melhor, quando não simplesmente empurrados por contingências, a maioria das vezes, fora de seu controle. Como uma rede invisível de incontáveis sentidos e imaginários, a religião emerge deste universo articulando poderes, saberes e energias, conferindo identidades a grupos e indivíduos, identidades estas também abertas e em gestação com o espaço recentemente ocupado.

Palavras-Chave: Assembleia de Deus, magia, pentecostalismo, racionalização.

Abstract

In memory of men and women who have migrated to the Evangelical Assembly of God, name and metaphor at the same time, built on their imaginary place of the promised Land, as the center of the world, where reality and desire mingle and overlap each other to affirm that in the end, all is worth. Life is better now than before. Common to all are the experiences of pilgrimage to various places, always seeking a better life horizon, when not simply driven by contingencies, most often outside their control. As an invisible network of countless ways and imaginary, religion emerges articulating powers of this universe, knowledge and energy, giving identities to groups and individuals, these identities also open and pregnant with the space recently occupied.

Keywords: Assembly of Good, magic, Pentecostalism, rationalization.

¹ Doutorando em Ciências Sociais (PUC-SP); lenacisco@hotmail.com.

Podemos encontrar muitas pesquisas acerca do catolicismo popular. Autores como Carlos Rodrigues Brandão têm tentado desvendar seus mistérios e encantos, além de procurar defini-los. Mas podemos também observar características na prática deste catolicismo dentro do pentecostalismo que se desenvolveu na região de Belém do Pará e estendeu-se para todo o Brasil. Terá o pentecostalismo das áreas rurais absorvido elementos do catolicismo rústico ou teria ocorrido um desenvolvimento paralelo, ambos valorizando os símbolos e a magia? Analisando as proposições de Max Weber acerca do caráter da religião primitiva, “percebemos que não se trata de religião, mas de magia, pois não fornece racionalização para a ação de uma classe” (BARBOSA, 2008, p. 20).

A religião não seria uma simples função de uma camada social, a representação de sua ideologia ou um reflexo dos interesses materiais ou de uma situação de interesses ideais dessas camadas, pois se originam da enunciação e promessa das fontes religiosas, sendo reinterpretadas pelas gerações para se ajustarem às necessidades religiosas de seus membros. A função social da religião seria a de fornecer explicações racionais para o sofrimento e para as posições na estrutura social (RIBEIRO, 2005, p. 2).

Weber acredita que os leigos esperam da religião as justificativas para “livrá-los da angústia existencial da contingência e do abandono, ou mesmo da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte, mas também, e, sobretudo, justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social” (BOURDIEU, 2001, p. 84). O sofrimento é tido como um sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como sinal de culpa secreta (RIBEIRO, 2005, p. 3).

Contudo, ao discutir a avaliação do sofrimento, Weber distancia-se de suas formulações iniciais sobre a racionalidade econômica e religiosa e coloca importantes questões sobre a legitimação de posições de classe:

Se a expressão geral fortuna cobrir todo o bem representado pelas honras, poder, posses e prazer será então a fórmula mais geral a serviço da legitimação, que a religião teve para realizar os interesses externos e íntimos dos homens dominantes, os proprietários, os vitoriosos e os sadios. Em suma, a religião proporciona a teodicéia da boa fortuna para os que são afortunados.

Em contraste, a forma pela qual essa avaliação negativa no sofrimento levou à sua glorificação é mais complicada. Numerosas formas de punições e de abstinências em relação à dieta e sono, bem como de relações sexuais, despertam, ou pelo

menos facilitam, o carisma extático, visionário, histórico, em suma, de todos os estados extraordinários considerados como sagrados. (WEBER, 1974)

Weber acredita que daí a crença de que certos tipos de sofrimento e estados provocados pelas punições seriam a fonte de poderes supra-humanos, isto é, poderes mágicos. A ligação pessoal com os que são investidos desses poderes, com o fim de conseguir a salvação individual da doença, pobreza e demais fontes de infortúnio é o que caracterizaria a irracionalidade das crenças mágicas encontradas tanto entre povos primitivos quanto entre camponeses. Ao mesmo tempo, seria essa glorificação do sofrimento que possibilitaria o único tipo de religião entre os camponeses, que é aquela que surge dos seguidores da lei de um profeta (BARBOSA, 2008, p. 21).

Analisando este conceito, percebe-se que Weber sugere dois tipos de produção religiosa, diferença essa que prescinde e supera suas próprias formulações iniciais sobre a racionalidade ética da primeira, por oposição à irracionalidade da segunda. Na primeira, a riqueza, o poder, a saúde, são explicados e legitimados, enquanto que na segunda há uma valorização positiva implícita do sofrimento na figura do asceta que o assume totalmente. Ambas, portanto, constituem racionalizações, isto é, justificativas para certa posição dentro da estrutura social, tornando-a aceitável e fora de discussão (RIBEIRO, 2005, p. 3).

Portanto, na grande maioria dos casos, uma “religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas. Entre elas tal religiosidade foi um sucedâneo, ou um suplemento racional da mágica” (WEBER, 1974, p. 317).

A necessidade de uma interpretação ética do significado da distribuição das fortunas entre os homens aumentou com a crescente racionalidade das concepções do mundo. À medida que os reflexos religiosos e éticos sobre o mundo foram se tornando cada vez mais racionalizados e primitivos, e as noções mágicas foram eliminadas, a teodicéia do sofrimento encontrou dificuldades crescentes (WEBER, 1974, p. 318).

Desta forma, Weber introduz sua ideia sobre a racionalização da religião, com a eliminação da magia do mundo, que teve seu início com os judeus e seu clímax com o calvinismo. “O puritano genuíno rejeitava até qualquer sinal de cerimônia religiosa no enterro e sepultava seus entes mais queridos e próximos sem cânticos ou rituais para que nenhuma

superstição ou confiança nas forças mágicas e sacramentais de salvação pudesse se insinuar” (WEBER, 2002, p. 80).

Weber sugere dois critérios básicos para determinar o nível de racionalização que uma religião apresenta: “O primeiro é o grau em que uma religião despojou-se da magia; o outro é o grau de coerência com isso, à sua própria relação ética com o mundo” (WEBER, 1974, p. 151). Analisando o cristianismo, Weber conclui que o protestantismo ascético nas suas várias manifestações representa o grau extremo de despojamento da magia. O protestantismo teria desencantado o mundo através de uma dominação racional deste mundo. Segundo Weber, “um cristão genuíno desejava ser um instrumento de Deus, útil para transformar e dominar racionalmente o mundo” (RIBEIRO, 2005, p. 4).

Confrontando a religião das classes de camponeses e trabalhadores com a das camadas letradas e de nobres, Weber acredita que as primeiras manteriam a crença na magia e no carisma fortemente influenciado pelo poder da parentela, enquanto que os letrados e nobres seguiriam em direção a um formalismo e ritualismo hagiolátrico (WEBER, 1974, p.148). Porém, mais adiante, vem a defender que “a grande realização das religiões éticas, principalmente das seitas éticas e ascéticas do protestantismo, foram o rompimento dos laços de parentesco, a constituição de supremacia da comunidade de sangue e em grande medida mesmo da família” (WEBER, 1974, p. 153).

É possível observar que há um problema de relação entre a racionalização do mundo e a mistificação do mesmo, que Bourdieu aborda em sua reflexão sobre o fenômeno do surgimento de um campo religioso específico, para a qual ela compara as teorias de Weber com as de Durkheim.

Para Bourdieu, Durkheim está interessado nas funções lógicas da religião e nos seus símbolos, considerando a sociologia da religião como uma dimensão da sociologia do conhecimento. A religião é para ele um universo cognitivo, onde a dimensão lógica é subjacente a todo sistema do conhecimento. Durkheim acentua sempre o lado consensual da religião, sendo a igreja o espaço no interior do qual as crenças e as práticas se unem em torno de uma comunidade moral (BARBOSA, 2008, p. 23). Weber não se pergunta sobre essas funções lógicas, mas sobre as funções econômicas e políticas da religião, entendendo-as como parte da sociologia do poder. Ambos afirmam que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social, contribuindo para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados”. O uso da teoria de Weber permite superar a teoria do

consenso subjacente à obra de Durkheim, de aplicação mais difícil na medida em que se afasta das sociedades menos diferenciadas e das produções simbólicas menos diferenciadas das sociedades de classes (RIBEIRO, 2005, p. 5).

Weber, ao contrário de Durkheim, estava principalmente interessado na criação de um campo religioso específico, em que as mensagens religiosas passam a ser produzidas e difundidas por agentes específicos, imbuídos de certos poderes que estabelecem uma relação especial com os grupos que recebem estas mensagens. Os sistemas de crenças e práticas religiosas constituem, então, “a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços” (BOURDIEU, 2001, p. 32). Por causa disso, a teoria de Weber oferece uma saída para a alternativa simplista entre uma completa autonomia do mito e a teoria que reduz a religião a mero reflexo das estruturas sociais.

Bourdieu tenta chegar ao núcleo comum das posições de Weber e Durkheim, reformulando a proposição de Durkheim a respeito das “funções sociais” que a religião cumpre em favor do “corpo social” em termos das “funções políticas” que a religião cumpre em favor das classes sociais, pela sua eficácia simbólica. Repensando a teoria de Durkheim para a gênese sobre os esquemas de pensamento, percepção, apreciação e ação, relaciona-a com o fator da divisão de classes, realizando assim a sua integração com a teoria de Weber:

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2001, p. 33-34).

Ao formular esta junção de teorias, Bourdieu rompe com o conceito de racionalidade de Weber e isso nos leva a crer que ao fazer a integração entre a teoria da religião de Weber, ele não leva em consideração que estas teorias estão fundamentadas em concepções de estrutura de classes e de ideologia radicalmente diferentes. Weber refere-se a “estratos sociais, revelando que concebe a estrutura de classes como uma escala de posições de superioridade e de inferioridade em termos de poder (seja ele econômico, político ou simplesmente de prestígio social)” (RIBEIRO, 2005, p. 07).

Na sua sociologia da religião considera, coerentemente com esta concepção, que os estratos sociais se utilizam da produção religiosa como um instrumento de autovalorização social. Apenas as mensagens religiosas que de maneira explícita glorificam e justificam as atividades econômicas e as posições sociais dessas camadas são por ela consideradas como religiosas. A sua concepção de racionalidade leva-o a classificar de “mágicas” as crenças religiosas tradicionais dos camponeses (BARBOSA, 2008, p. 25).

Segundo Weber, a autovalorização do camponês como um “homem piedoso” e a glorificação da agricultura são fenômenos modernos que constituem uma expressão da oposição ao desenvolvimento urbano sentido por grupos letrados ou patriarcais, ou mesmo por camponeses proletariados e oprimidos (WEBER, 2002, p. 83-84). Portanto, para Weber, só se pode falar de uma religião entre camponeses quando estes entram em concorrência com outras categorias ocupacionais por mérito religioso, que, em última análise, é concorrência por prestígio social.

Ainda na análise de Bourdieu, quando este recoloca o problema da oposição entre magia e religião, parte de dois pressupostos: que as sociedades primitivas não são diferenciadas e que não existem especialistas que possam conhecer as razões para o emprego dos símbolos, e de interpretá-los, nos esquemas de ação e pensamento religioso dessas sociedades. Ao refletir sobre o “progresso da divisão do trabalho religioso” e “o processo de moralização e de sistematização das práticas e crenças religiosas”, Bourdieu afirma em duas estruturas opostas de distribuição do “capital religioso” associadas implicitamente à sociedade primitiva (primeira estrutura) e a sociedade de classes (segunda estrutura). Às oposições ocorreriam com relações aos bens religiosos e com relação aos tipos de sistemas simbólicos.

Com relação aos bens religiosos, na sociedade primitiva teríamos um conjunto de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos ao estado implícito por simples familiarização de comuns a todos os membros de grupo e utilizados de modo pré-reflexivo, enquanto que na sociedade de classes, teríamos um corpo de normas e saberes específicos, explicitamente e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente habitada para reproduzir o capital religioso por ação pedagógica expressa (BARBOSA, 2008, p. 26).

Com relação aos tipos de sistemas simbólicos, Bourdieu defende que o mito está para as sociedades primitivas assim como as ideologias religiosas estão para as sociedades de classes, sendo às ideologias religiosas a reinterpretação letrada operada por

referência a novas funções internas (agentes religiosos) e externas (constituição de estados e classes sociais) (RIBEIRO, 2005, p. 08-09).

Na verdade, Bourdieu está novamente trazendo à tona o antiquíssimo dilema Weberiano da oposição entre magia e religião. Enquanto a magia estaria centrada nas ideias de mana e tabu, ou seja, de uma força maléfica ou benéfica espalhada por toda a estrutura, a religião se basearia nas idéias de vida terrena e de vida supra-terrena.² Outra ideia sempre presente na religião é a de transgressão e justiça divina, que tem a sua resolução através de duas orientações culturais, o karma, representativo das religiões orientais e de possessão³, e a graça, presente no cristianismo, representada pelo perdão concedido gratuitamente aos pecadores arrependidos (RIBEIRO, 2005, p. 09).

Por outro lado, a “analogia sincrética” que está no “fundamento do pensamento mágico-mítico” apenas se transforma em “analogia racional” e “consciente” de seus princípios quando surgem grupos letrados que operam a substituição da “sistematicidade objetiva” das mitologias para a “coerência intencional” das teologias e filosofias (BOURDIEU, 2001, p. 38).

A oposição magia / religião é explicitada como uma oposição entre o profano e o sagrado, enquanto poderes detentos por grupos distintos de dominados (leigos) e dominantes (letrados).

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado, e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre sagrado e profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida) (BOURDIEU, 2001, p. 43).

Desta forma, ao colocar em dois polos opostos a magia das sociedades primitivas e a religião das sociedades complexas, Bourdieu exagera as diferenças entre elas, contradizendo suas afirmações sobre a religião como uma ideologia. Em ambos os sistemas

² “A ação cuja motivação é religiosa ou mágica aparece em sua existência primitiva orientada para este mundo. As ações religiosas ou mágicas devem realizar-se para que te vá bem e vivas largos anos sobre a terra!” (WEBER, 1974, p. 328).

³ Entre as religiões de possessão, encontramos o espiritismo, a umbanda e o candomblé.

tipificados, há um jogo do que é consciente e do que é inconsciente, do que é explícito e do que é implícito, já que a linguagem de qualquer sistema religioso, seja ele letrado ou não, é essencialmente simbólica e, portanto, tem significados implícitos ou inconscientes. Enquanto ideologia, a religião tem necessariamente uma coerência relativa, que oculta, intencionalmente ou não, algumas coisas e revelam outras. Mas a religião, como arte, constitui uma espécie de ideologia *sui generis*, que se expressa especialmente através de símbolos (RIBEIRO, 2005, p. 10).

Esses símbolos podem ser reinterpretados de forma diferenciada por diferentes classes, em épocas diversas. Bourdieu afirma que, “quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla será a reinterpretação da mensagem religiosa veiculada.”

Em consequência, a forma que a estrutura dos sistemas de práticas e crenças religiosas assume em um dado momento do tempo (a religião histórica) pode afastar-se bastante do conteúdo original da mensagem e só pode ser inteiramente compreendida por referência à estrutura completa das relações de produção, de reprodução, de circulação e de apropriação da mensagem, por referência à história desta estrutura (BOURDIEU, 2001, p. 52).

Para Bourdieu, as religiões se formavam como resposta às necessidades específicas de um grupo específico. Assim, o cristianismo deveria ter sofrido diversas mudanças de interpretação de acordo com o grupo que o adotava. No Brasil, nas regiões de catolicismo rústico, com a investidura de qualidades mágicas aos santos, festas agrárias sendo incorporadas ao calendário litúrgico, e o uso de objetos com fins mágicos, gera uma clara oposição entre o catolicismo rústico e o catolicismo oficial (BARBOSA, 2008, p. 28).

Monteiro registra um embate entre o beato João Maria e frei Rogério ocorrido em 1897, quando numa expressão sintética da pretensão de autonomia do catolicismo rústico, no clímax do debate, João Maria afirma: “A minha reza vale tanto quanto uma missa” (MONTEIRO, 1974, p. 88). É um exemplo da relação entre a religião oficial e a agrária a qual se refere Bourdieu: “enquanto a religião agrária é constantemente reinterpretada na linguagem da religião universal, os preceitos da religião universal se redefinem em função dos seus costumes locais” (BOURDIEU, 2001, p. 68).

Bourdieu abre caminho para uma reflexão neste sentido acerca do protestantismo das áreas rurais. Se esta reinterpretação da religião agrária é uma constante nas

regiões rurais do Brasil onde predomina o catolicismo rústico, como esta reinterpretação aconteceria dentro de uma religião protestante, que segundo Weber representa o clímax da racionalização e desmistificação do mundo? Para Ribeiro (2005, p. 11), não há um jogo entre uma religião dominante, tida como legítima e movida pela ação contestatória do profeta ou do mago, mas um pluralismo mercadológico, com uma competição entre os grupos religiosos pela preferência do fiel e consumidor. Se for assim, o protestantismo e o pentecostalismo das áreas rurais teria se adaptado às necessidades da população local, ajustando-se à mentalidade católica oriunda de nossas raízes colonizadoras.

De qualquer forma, a reflexão de Bourdieu é importante para o presente estudo pela sua proposição final sobre magia, explícita e coerente com a sua sugestão inicial de que a religião contribui para a imposição dos princípios de estruturação do pensamento que legitimam como naturais as divisões sociais. Bourdieu relativiza o conceito de racionalidade: não se trata mais de características irracionais, mas da legitimidade, do ponto de vista dos que controlam o “capital religioso”, da manipulação dos bens religiosos pelos grupos dominados ou categorias de pessoas dominadas (como as mulheres) ou ainda por aqueles que ocupam posições estruturalmente ambíguas. Essa oposição seria assim uma formulação ideológica existente em qualquer formação social (BARBOSA, 2008, p. 29).

Outro ponto importante da visão de Bourdieu acerca da religião está em seu poder simbólico, que consegue impor significações como legítimas, utilizando os símbolos como instrumentos de integração social, tornando possível a reprodução da ordem estabelecida.

Um dos princípios fundamentais de estruturação do campo de produção e circulação de bens simbólicos são a relação de oposição e de complementaridade que se estabelece entre o campo de produção erudita e o campo das instâncias de conservação e de consagração. Weber faz um paralelo com o campo religioso, ao entender que a estrutura do campo religioso organiza-se em torno da oposição entre o profeta e o sacerdote (além das oposições secundárias entre o profeta, o feiticeiro e o sacerdote).

Trazendo a questão para a temática da Igreja Evangélica Assembléia de Deus que é uma das igrejas pentecostais mais antigas no Brasil, podemos nos referir à oposição e à complementaridade entre a Igreja Assembléia de Deus (sede-mãe), pobre em aspectos mágicos (erudita) e a Igreja Assembléia de Deus (congregação-filha), rica em magia (conservação e consagração). Ambas pertencem a um mesmo sistema organizacional, fazendo

parte de uma estrutura que se inter-relaciona, com reuniões periódicas, onde os membros se encontram e partilham de suas crenças em comum⁴.

Para Bourdieu, o sistema de ensino, enquanto instância de conservação e consagração cultural, cumpre inevitavelmente uma função de legitimação cultural ao converter em cultura legítima, exclusivamente através do efeito de dissimulação. Isso se deve ao fato de que toda ação pedagógica define-se como um ato de imposição de um arbitrário cultural que se dissimula como tal e que dissimula o arbitrário daquilo que inculca. Este arbitrário cultural é apresentado pela formação social pelo mero fato de existir e, de modo mais preciso, ao reproduzir, pela delimitação do que merece ser transmitido e adquirido e do que não merece a distinção entre as obras legítimas e as ilegítimas (BARBOSA, 2008, p. 30).

O sistema de ensino contribui amplamente para a unificação do mercado de bens simbólicos e para a imposição generalizada da legitimidade da cura dominante, não somente legitimando os bens que a classe dominante consome, mas também desvalorizando os bens que as classes dominadas transmitem e tendendo, por esta via, impedir a constituição de ilegitimidades culturais. Dessa forma, o sistema das instâncias de conservação e consagração cultural cumpriria, no interior do sistema de produção e circulação dos bens simbólicos, uma função homóloga à da Igreja, na concepção de Bourdieu.

Sendo assim, à Igreja das Assembléias de Deus (sede) teria o poder de legitimizar a cultura religiosa nordestina ao qual pertence, impedindo a constituição de uma cultura ilegítima. Analisando às práticas no culto diferenciado na região em estudo, observamos que a falta de escolaridade dos pastores das congregações, corrobora para que os costumes tradicionais nordestinos que se desenvolveram no meio rural brasileiro se mostrem vivos, mesmo em meio a um contexto racionalista da Igreja sede.

Com base nos pressupostos desses autores, procurou-se estabelecer às relações entre este sistema classificatório mágico-religioso encontrado nas congregações com o sistema religioso oficial da sede, procurando desvendar o real sentido de suas práticas e crenças religiosas.

⁴ A Igreja Evangélica Assembléia de Deus (sede), realiza a Santa Ceia junto com as suas respectivas congregações todos os meses.

Referências

BARBOSA, Francisco José. *História e magia no cotidiano da Igreja Evangélica Assembléia de Deus em São Mateus*. Dissertação de Mestrado, Mackenzie, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBEIRO, Lídice Meyer Pinto. *Religião/Magia/Vida de um protestantismo rural*. Tese de Doutorado, USP, 2005.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1974.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: Unb, 2002.