



© Beatriz Oliveira

ENTRE O CÉU E A TERRA: O CORPO NOS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

SANTIAGO PICH

RESUMO: O presente texto procura apontar algumas perspectivas para a compreensão do lugar que o corpo ocupa nos movimentos religiosos de caráter pentecostal. Partimos do pressuposto de que a modernidade é um período de volta do homem para si mesmo, e de que a religião desempenhou e desempenha um papel central nesse processo. Nesse sentido, procuramos compreender como se organizam esses movimentos em torno de um reordenamento teológico centrado na figura do Espírito Santo, e que situa o corpo como uma instância central na formação moral dos indivíduos que participam desses movimentos. Em particular focamos o momento ritual da purificação e/ou salvação para exemplificarmos a relação do indivíduo com o céu e a terra.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo; Secularização; Ética protestante; Rituais de purificação.

ABSTRACT: This paper proposes some perspectives to comprehend the place of the body in the new religious movements, which we called pentecostals. As a basic idea we assume that modernity is a historical period, in which the man turn on itself, and that religion has a central role in this process. We aim to comprehend how are organized those religious movements on a new theological structure based on the Holy Spirit, and that place the body as a central instance for the moral development of the individuals, who participate in those movements. Particularly, we focus the ritual of purification and/or salvation to exemplify the relation between the individual and heaven and earth.

KEYWORDS: Body; Secularization; Protestant ethics; Purification rituals.



1. INTRODUÇÃO

O corpo emerge na contemporaneidade como um dos dados mais controversos para a compreensão da condição humana neste “admirável mundo novo”. Na medida em que o corpo é concebido como um dado ontológico do ser humano, ganha o *status* de objeto de estudo privilegiado de olhares acadêmicos que procuram ver nele uma chave para a compreensão da contemporaneidade.

Ao longo da história da humanidade, e particularmente do processo civilizatório ocidental, o campo religioso tem sido um espaço de particular importância no que diz respeito à construção de significações do corpo. Significações essas que foram e continuam a ser incorporadas (tornadas carne) através de diversos processos rituais e discursivos.



Adão e Eva - Albrecht Dürer - 1504

Assim, ao longo da história judaico-cristã, vimos prevalecer, em termos teológicos, a noção de corpo como queda, como local da corrupção da carne, predominante no Antigo Testamento (cf. Soares, 1994) e reforçada pela visão paulina de corpo. O surgimento do protestantismo, no entanto, traz novas formas de relação com o corpo. Em particular, o calvinismo concebe

o corpo como espaço ambivalente. Por um lado, o corpo deve ser cuidado no sentido de maximizar a capacidade produtiva do indivíduo; ao mesmo tempo em que, a partir de uma perspectiva ascética, se deve evitar toda e qualquer atividade corporal que desvie o sujeito do caminho do acúmulo e dos deveres da vida religiosa (cf. Weber, 2004).

Na atualidade vemos eclodir um fenômeno singular no campo religioso. Trata-se dos novos movimentos religiosos, que se situam no espaço simbólico que chamaremos de pentecostal, e que congrega as igrejas chamadas “evangélicas” ou “neo-pentecostais”, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, a Igreja Deus é Amor, e o movimento católico denominado Renovação Carismática Católica (RCC). Escolhemos a denominação de pentecostais para esses movimentos religiosos em virtude de entendermos que os mesmos se situam em um espaço de “comunhão simbólica” em torno da primazia dada nesses movimentos ao Espírito Santo.

Esses movimentos religiosos pautam-se por reordenamentos teológicos que implicam em novas formas de relação com o corpo. No presente artigo, pretendemos elaborar algumas hipóteses que permitam problematizar o lugar do corpo nos movimentos religiosos de caráter pentecostal, prestando particular atenção ao lugar da cura nesse processo.

2. O CAMPO PENTECOSTAL

Embora tenhamos considerado as igrejas “neo-pentecostais” e a RCC como componentes de um mesmo campo semântico, podemos observar uma diferença importante entre os dois grandes segmentos que compõem o campo pentecostal, qual seja, o substrato teológico sobre o qual se assentam. Enquanto as correntes “neo-

pentecostais” se pautam em um conjunto de princípios, nem sempre coerente e reunido em obras basilares que definam as bases teológicas das igrejas (cf. Jungblut, 2003), a RCC conta com um pano de fundo teológico mais claramente definido. Aliás, não há possibilidade de encontrar espaço na Igreja Católica que não seja a partir de uma leitura teológica que sustente tal posição.

Nesse sentido, as igrejas neo-pentecostais, em particular a IURD, não são simpáticas à denominação de religião, preferindo o título de igreja. No entanto, entendemos que é possível pensar dessa maneira, pelo menos para o problema abordado no presente texto, porque há um número importante de homologias que permitem situar esses movimentos dentro de um mesmo campo semântico. Entre estas homologias, podem ser destacadas as seguintes:

1. Todos os movimentos religiosos pentecostais se ordenam e se identificam por oposição às religiões afro-brasileiras, e identificam nessas religiões nichos demoníacos. Nelas pode ser observada também a existência de rituais nos quais a possessão é central, e nos quais se operam processos de exorcismos de exus, orixás, pombas-gira e pretos velhos, embora esses processos rituais estejam mais claros nas igrejas neo-pentecostais.
2. Os rituais promovem sempre um diálogo direto com o Espírito Santo que é realizado por cada fiel, inclusive na perspectiva de “falar em línguas” (cf. Maués, 2003).
3. Na estrutura litúrgica, a música adquire um lugar de destaque e de um meio de comunicação privilegiado com a divindade, junto com a oração que não segue um padrão pré-estabelecido pela liturgia, mas que é criado por cada fiel no momento da oração.
4. Todos esses movimentos incorporam estruturas administrativas pautadas em princípios de gerenciamento racional e com estratégias comerciais que seguem os princípios do marketing. Dessa maneira o capital e seus símbolos adquirem de forma mais ou menos clara um lugar central na organização destes movimentos religiosos, operando assim um processo de sacralização do capital (fetichização sacralizada da mercadoria).
5. Essa organização econômica racional está apoiada na espetacularização dos serviços religiosos, a partir de uma sólida estrutura midiática. Todos estes movimentos religiosos contam com estações de rádio e televisão ou adquirem espaços em canais de televisão para transmitir a sua programação.
6. Os rituais de cura destes movimentos estão orientados pela idéia de purificação do corpo no sentido de se tornar morada digna da divindade.
7. O corpo nesses movimentos adquire um lugar central, uma vez que é o espaço que se encontra no limite céu-terra, e no qual acontece o diálogo entre o homem e o divino. Além disso, o culto ao corpo nestes movimentos está pautado por fortes estratégias de controle para evitar a queda, a concupiscência.
8. O carisma do líder religioso é fundamental para o sucesso e a consolidação destes movimentos religiosos. Podemos ver este ponto exemplificado nas figuras do Padre Marcelo Rossi, do Bispo Edir Macedo, do Bispo R. R. Soares. O carisma desses líderes religiosos é o capital a partir do qual esses movimentos religiosos se constroem, mudando a perspectiva tradicional de que a instituição religiosa seja anterior aos seus integrantes.

Situamos os novos movimentos religiosos como tributários da tradição calvinista, uma vez que, segundo Max Weber (2004), esta tradição eleva a profissão ao plano da vocação. Ainda nesse sentido, o acúmulo, desde que conseguido por meios lícitos, adquire o *status* de bênção divina e a sua recusa implicaria na negação dos planos divinos. Os novos movimentos religiosos colocam no centro da cena a dimensão financeira da vida, chegando a ter cultos específicos para a obtenção de avanços financeiros, bem como utilizando imagens de bens de alto valor econômico como símbolos religiosos que atuam como promessas do sucesso a ser alcançado pela participação na vida comunitária.

3. SECULARIZAÇÃO: UM ENTRE-LUGAR

Outro aspecto que consideramos decisivo para o nosso trabalho é a noção de secularização na perspectiva de Giacomo Marramao. Este autor, seguindo a interpretação que Hannah Arendt faz de Max Weber, identifica como um dos traços centrais da modernidade a *alienação do mundo* calcada no “ascetismo mundano” cujas raízes se encontram no protestantismo, e, dentro dele, de forma mais clara no calvinismo. Assim, o autor afirma que “conseqüentemente, o caráter típico do Moderno não é dado pelo princípio da *mundanidade*, mas, ao contrário, pelo princípio da *interioridade*” (Marramao, 1997, p. 91). Dessa maneira, o autor assinala que, na modernidade, o homem não é lançado para o mundo, mas para si mesmo. Destacamos este aspecto porque entendemos que a problematização da modernidade como um período de “implosão do mundo” e, portanto, do reino da imanência, deve ser rediscutido. Se o lugar da transcendência parece ter sido ocupado pela imanência, esta imanência parece ser mais um entre-lugar

marcado pelo estar no mundo, mas voltado para si, e não aberto ao mundo. Se nos pautamos por essa perspectiva, podemos pensar que as “coisas do mundo” também adquirem esse caráter ambíguo. Nesse sentido, se pensamos que o corpo pode ser entendido como o *locus* do homem no mundo, então podemos pensar que a relação do homem com o corpo também será pautada por este duplo caráter, de estar no mundo, mas voltado para si.

Mas qual é esse entre-lugar que a modernidade parece haver criado para si? Entendemos que a modernidade pode ser entendida como um período de “sacralização da imanência”. Esse é o espaço possível, ao nosso ver, no qual se encontra situada a modernidade. Como afirmar Antônio Flávio Pierucci, a ascese protestante não tem sua origem no protestantismo, mas antes nas formas ascéticas desenvolvidas nos mosteiros, e que tinham como um dos seus vetores o trabalho. Segundo o autor, nesses espaços o homem vivia em contato com “coisas do mundo”, devotado a elas. Dessa maneira, a ética protestante é entendida como a massificação extramuros dos mosteiros dessa ascese, que se devota para o mundo mediada pelo trabalho, mas com uma sutil e ao mesmo tempo enorme diferença dos mosteiros, visto que a finalidade do trabalho não é a relação com o bem produzido, mas orientada pelo acúmulo de riqueza (cf. Pierucci, 1998).



© Fernanda Nakata

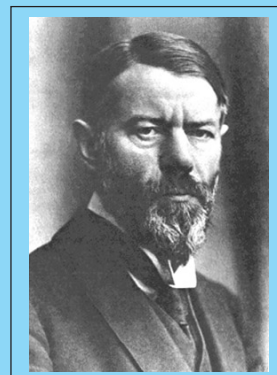
Culto religioso de igreja pentecostal

Se é verdade que as coisas do mundo adquirem um caráter ambivalente — pois através delas será possível a transcendência, e não mais a partir da sua negação — então podemos entender a modernidade como um período no qual a “sacralização da imanência” implica numa transcendência imanente. Assim, o mundo é um lugar de uma materialidade difusa, ambígua, com a qual se tem e não se tem relação ao mesmo tempo, porque revestida de uma aura sagrada. O processo de sacralização da imanência, ou melhor, o ritual de sacralização da imanência, tal é a nossa tese, é mediado pelo campo econômico, uma vez que a relação com o mundo, como dizemos, está pautada pelo trabalho com vistas ao acúmulo. Assim sendo, o processo produtivo e o processo de circulação e de trocas de mercadorias e de serviços torna-se, na modernidade, o novo espaço religioso. É esse entre-lugar que a modernidade inaugura.

Mas como pensar o corpo nessa encruzilhada? Se há uma volta para o mundo, mas que mantém o homem alheio a este mundo, podemos pensar que o corpo, entendido, como definimos acima, como o *locus* primário de relação do homem com o mundo, torna-se uma instância central na constituição do homem moderno. Sendo assim, entendemos que a ambigüidade da relação com o mundo está calcada na relação com o corpo. Relação esta que na tradição protestante se reflete pelo reconhecimento do valor do corpo no processo produtivo, que leva o calvinismo a entender que toda atividade física devia tender a restauração da potência física (cf. Weber, 2004, p.152). Segundo Weber, na tradição protestante:

O gozo *instintivo* da vida que em igual medida afasta do trabalho profissional e da devoção era, exatamente enquanto tal, o inimigo da ascese racional, quer se apresentasse na forma de esporte “grã-fino” ou, da parte do homem comum, como frequência a salões de baile e tabernas (Weber, 2004, p. 152).

Ainda de acordo com as considerações weberianas, o corpo representou um espaço de disputa política entre a monarquia resistente e a burguesia nascente. Nesse sentido, o autor nos diz que uma das estratégias utilizadas por Carlos I para tentar desequilibrar o puritanismo foi a de atacar a ascese protestante a partir da produção e leitura desde os púlpitos do *Book of Sports* e da liberação da prática de diversões populares aos domingos, dia do culto. Dessa maneira, vemos que o corpo torna-se um lugar privilegiado para a formação da ética protestante, da qual, assim é a nossa hipótese, é tributária a compreensão de corpo nos novos movimentos religiosos. O corpo nessa tradição é trazido para o mundo, mas com a única finalidade de apoiar a volta do homem para si mediada pelo trabalho.



Max Weber (1864-1920)

A partir dos apontamentos anteriores nos parece possível trabalhar com a hipótese de que o corpo nos movimentos religiosos vinculados à tradição protestante, de cunho calvinista, adquire uma relevância para entendermos, ou melhor, para lançarmos algumas pistas que nos permitam compreender este processo de sacralização da imanência, desse estar no mundo mas voltado para si em um estado de transcendência imanente. Nos parece fundamental este aspecto, uma vez que o corpo se encontra no limiar entre o mundo e o indivíduo, e nesse limiar decidir-se-á o seu lugar nos novos movimentos religiosos.

4. A MUNDANIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Seguindo na esteira das reflexões anteriores, chamamos a atenção para um outro aspecto do processo de secularização que nos interessa no presente trabalho e chamamos de “secularização da religião”. Sob esse conceito serão compreendidos os processos de mudança tanto de ordem teológica quanto administrativa que acontecem no interior das instituições religiosas e que as levam a se tornar mais “mundanas”. Esse movimento tem implicações decisivas para o lugar que o corpo ocupará nos novos movimentos religiosos, dentre os quais se destaca a construção do discurso da saúde nessas organizações.

A vida considerada mundana muda seu *locus* e passa à condição de vida divina, as fronteiras entre o além e o aquém se diluem, a atenção religiosa se volta também para a vida terrena e não mais somente para a salvação espiritual. Como apontava Weber, a prosperidade material encontra então sua justificação divina, pois já não mais se opõe aos preceitos da Igreja, mas, ao contrário, é esta que a promove e a regula. Outro aspecto que merece destaque nesta análise com relação às mudanças é *a volta para o presente*:

Coincidentemente, hoje no Brasil vem se falando na tendência à (neo)pentecostalização no conjunto do campo religioso. Poderíamos, então, associar essa “pentecostalização” a outros elementos ligados à destradicionalização, como a ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação (Velho, 1997, p. 143).

Nesse sentido, entendemos que é possível trabalhar com a hipótese de que o mundo das técnicas corporais adquire centralidade, por ser um meio eficaz para promover a vivência do agora. Além disso, a aproximação e a ruptura com a dualidade

dicotômica “céu e terra” também nos permite pensar que a problemática da saúde, cindida no início da modernidade entre “problemas do corpo” e “problemas da alma” também sofre uma alteração. Já não há mais separação de esferas e instituições que se ocupam com cada um desses tipos de problemas de saúde, a biomedicina e a igreja respectivamente. Nos parece que a incorporação do discurso da saúde no contexto do discurso religioso também responde a esse processo. Nesse contexto, o corpo torna-se o espaço privilegiado da morada de Deus. Portanto, os rituais de purificação e cura se encontram em um mesmo patamar, isto é, a necessária distinção que se realizava em tempos anteriores entre doenças da alma e doenças do corpo para determinar a quem correspondia intervir, o homem religioso ou o médico, agora perde o seu sentido.



© Alberto Molire

A homologia entre salvação e cura é um dos pilares nos quais se constrói o conjunto de técnicas que tomam o corpo como um espaço privilegiado de intervenção religiosa. O jogo ambivalente de mostrar e ao mesmo tempo controlar o corpo é fundamental nos cultos destes movimentos religiosos. Nesses cultos podem ser observados diversos momentos nos quais há uma plena identificação dos fiéis com a

divindade, especialmente com o Espírito Santo. Nesses momentos de possessão, os fiéis são orientados a se entregarem plenamente ao poder do Espírito (ou em alguns casos de Jesus). Além disso, a ação do Espírito é ao mesmo tempo geral e individual. Geral porque age em todos os presentes, e particular porque cada fiel terá um tratamento específico para os males que o afligem. O homem que nesse momento alberga em seu corpo a divindade, deixa no seu corpo atuar o poder do divino. Esse processo de completa identificação com a divindade é entendido no presente trabalho como um mimetismo psíquico. Segundo o antropólogo mexicano Gabriel Weisz:

O mimetismo psíquico responde ao impulso por representar uma força determinada. O agente humano se deixa possuir por uma manifestação distinta da sua natureza para capturar melhor uma energia, que, de outra maneira, resultaria demasiado volátil e, em certas ocasiões, francamente destrutiva (Weisz, 1993, p. 29).

Esta tendência presente nos movimentos religiosos pentecostais de tornar o corpo um templo cria um espaço de indiferenciação, uma vez que o corpo pertence e não pertence ao indivíduo, sendo o local de interseção entre o céu e a terra. O processo de sacralização corporal segue, então, um processo de aproximação e de distanciamento do sujeito com relação ao seu corpo. Aproximação porque é numa experiência corporal que ele se comunicará com Deus, e de distanciamento porque é esse mesmo Deus que habita esse corpo.

A centralidade ocupada pelo Espírito Santo nestes movimentos religiosos, como foi apontado anteriormente, torna-se fundamental para compreendermos essa relação, visto que o Espírito Santo é a figura eminentemente irracional da Santa Trindade. Ele é quem revela, quem possui o indivíduo, quem queima e purifica com seu

fogo, e quem revela sem nenhuma mediação racional, sem nenhuma mediação lingüística. Sintetizando essas idéias, podemos dizer que o Espírito Santo é a força divina agindo no mundo. A partir dessas colocações podemos compreender porque o momento culminante dos cultos dos novos movimentos religiosos é marcado por rituais de purificação nos quais o indivíduo precisa “tomar a decisão” de “deixar Deus entrar nele, e habitar no coração”, o que permitirá ao fiel conduzir sua vida conforme os ditames divinos. Se é Deus que habita o corpo dos fiéis, então não haverá outra possibilidade a não ser agir conduzido pelas normas divinas. Nesse sentido, entendemos que o corpo nos novos movimentos religiosos torna-se um espaço privilegiado para a formação da nova ética (não somente protestante) do capitalismo (pós-industrial).

T & M

Texto recebido em março de 2005.
Aprovado para publicação em julho de 2005.

5. SOBRE O AUTOR

Santiago Pich é Mestre em Ciência do Movimento Humano pela Universidade Federal de Santa Maria. Aluno do Curso de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal de Santa Catarina. Professor da Faculdade de Pato Branco - Paraná (FADEP). Endereço eletrônico: santiagopich@yahoo.com.



© Pedro Hernández

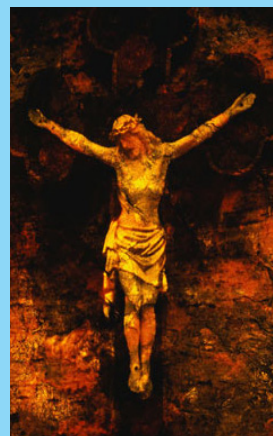
Interior de Igreja Pentecostal



© Mary Zeths



© Luciana Amâtes



© Carlos Fontana

6. REFERÊNCIAS

JUNGBLUT, A. L. “Os domínios do maligno e o seu combate: notas sobre algumas percepções evangélicas atuais acerca do mal”. In: *Debates do NER* – IFCH/UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 4 - N. 4 - Porto Alegre - 1995 - pp. 35-41.

MARRAMAO, G. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

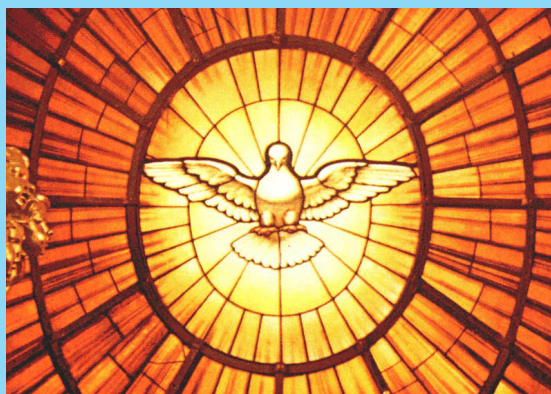
MAUÉS, R. H. “Bailando com o Senhor - técnicas corporais de culto e louvor: o êxtase e o transe como técnicas corporais”. *Revista de Antropologia*. São Paulo - Universidade de São Paulo - 2003 - vol. 46 - n. 1 - p. 10-40.

PIERUCCI, A. F. “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Junho/1998, vol. 13, n.37, p. 43-73. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=isso>. Acesso em: 12.abr.2005.

VELHO, O. “Globalização, antropologia e religião”. *Revista Mana*. Rio de Janeiro – Abril/1997 - vol. 3 - n. 1 - p. 133-154.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEISZ, G. *El juego viviente: indagación sobre las partes ocultas del objeto lúdico*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1993.



© Roberto Dias