



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MONALISA RIBEIRO GAMA

QUEM É O MEU PRÓXIMO?
Afiliação religiosa e constituição de redes sociais de solidariedade

CAMPINA GRANDE, PB
NOVEMBRO DE 2019

MONALISA RIBEIRO GAMA

QUEM É O MEU PRÓXIMO?

Afiliação religiosa e constituição de redes sociais de solidariedade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, pertencente à linha de pesquisa Sociologia da Religião e área de concentração Cultura e Identidades, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientador: Profº Drº Lemuel Dourado Guerra

CAMPINA GRANDE, PB
NOVEMBRO DE 2019

G184q

Gama, Monalisa Ribeiro.

Quem é o meu próximo?: afiliação religiosa e constituição de redes sociais de solidariedade / Monalisa Ribeiro Gama. – Campina Grande, 2022.

142 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2022.

"Orientação: Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra".

Referências.

1. Religião e Sociedade. 2. Pentecostalismo. 3. Redes de Solidariedade. I. Guerra, Lemuel Dourado. II. Título.

CDU 2(043)

MONALISA RIBEIRO GAMA

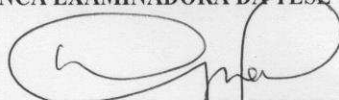
QUEM É O MEU PRÓXIMO?

Afiliação religiosa e constituição de redes sociais de solidariedade

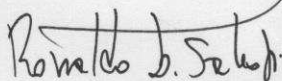
Defesa realizada no dia 22 de novembro de 2019.

Conceito: APROVADA

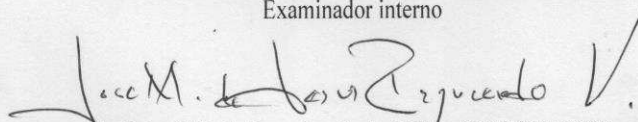
BANCA EXAMINADORA DA TESE



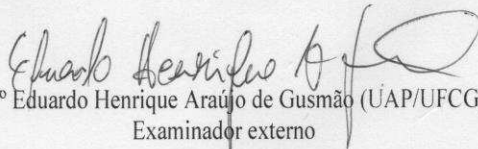
Prof. Lemuel Dourado Guerra (PPGCS/UFCG)
Orientador



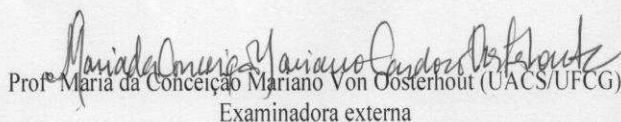
Prof. Ronaldo Laurentino de Sales Junior (PPGCS/UFCG)
Examinador interno



Prof. José Maria Jesus Izquierdo Villota (PPGCS/UFCG)
Examinador interno



Prof.º Eduardo Henrique Araújo de Gusmão (UAP/UFCG)
Examinador externo



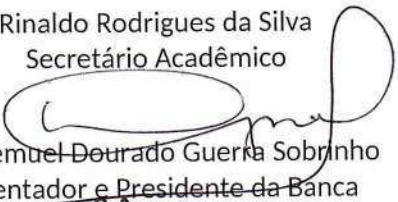
Prof.ª Maria da Conceição Mariano Von Oosterhout (UACS/UFCG)
Examinadora externa


Ata da Sessão Pública de Defesa de Tese de Doutorado da aluna Monalisa Ribeiro Gama do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

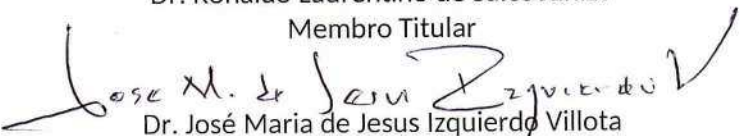
Aos vinte e dois dias do mês de novembro do ano de dois mil e dezenove, às 09:00 horas, no Auditório Fábio Freitas - CH/UFCCG, campus de Campina Grande, reuniu-se, na forma e termos dos artigos 63, 64 e 65 do Regulamento Geral dos Cursos e Programas de Pós-Graduação "Stricto Sensu" da UFCCG, Resolução nº 02/2006 da Câmara Superior de Pós-Graduação da UFCCG, a Banca Examinadora, composta pelos professores, Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho - PPGCS/UFCCG, na qualidade de Presidente e Orientador, Dr. Ronaldo Laurentino de Sales Júnior (PPGCS/UFCCG - examinador interno), Dr. José Maria de Jesus Izquierdo Villota (PPGCS/UFCCG - examinador interno), Dr. Eduardo Henrique Araújo de Gusmão (UAP/UFCCG - examinador externo) e Dra. Maria da Conceição Mariano Cardoso von Oosterhout (UACS/UFCCG - examinadora externa), na qualidade de Membros Titulares, para julgamento da Tese de Doutorado da aluna Monalisa Ribeiro Gama, intitulada "QUEM É O MEU PRÓXIMO? Afiliação religiosa e constituição de redes sociais de solidariedade". A sessão pública foi aberta pelo professor Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho. Após a apresentação dos integrantes da Banca Examinadora, a candidata iniciou a exposição do seu trabalho, sendo este seguido das arguições dos examinadores. O professor Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho convidou o professor Dr. Eduardo Henrique Araújo de Gusmão para iniciar a arguição e os professores Dra. Maria da Conceição Mariano Cardoso von Oosterhout, Dr. Ronaldo Laurentino de Sales Júnior e Dr. José Maria de Jesus Izquierdo Villota prosseguiram com as arguições. Em seguida, a banca examinadora solicitou a retirada da Assembleia para, em sessão secreta, avaliar a candidata. Após análise da Banca Examinadora foi atribuído o conceito APROVADA, conforme o artigo 65 da Resolução 02/2006 da Câmara Superior de Pós-Graduação da UFCCG. Nada mais havendo a tratar, eu, Rinaldo Rodrigues da Silva, Secretário, lavrei a presente Ata que, lida e aprovada, assino com os membros da Banca Examinadora.


Campina Grande, 22 de novembro de 2019


Rinaldo Rodrigues da Silva
Secretário Acadêmico



Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho
Orientador e Presidente da Banca


Dr. Ronaldo Laurentino de Sales Júnior
Membro Titular


Dr. José Maria de Jesus Izquierdo Villota
Membro Titular


Dr. Eduardo Henrique Araújo de Gusmão
Membro Titular


Dra. Maria da Conceição Mariano Cardoso von Oosterhout
Membro Titular


Monalisa Ribeiro Gama
Aluna

À minha avó, Leontina Francisca da Silva (in memoriam) e
minha tia Antônia Ribeiro da Silva (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar os meus agradecimentos às pessoas e entidades que cooperaram para a concretização desta pesquisa, em especial:

Ao Professor Dr. Lemuel Dourado Guerra, meu orientador, pela generosidade, compreensão e dedicação na condução deste trabalho.

Aos membros da banca, em especial ao Prof. Dr. Ronaldo Laurentino de Sales Junior, pelas reflexões e contribuições sobre religião e pela solidariedade, ao Prof. Dr. José Maria Jesus Izquierdo Villota, pelas sugestões e críticas, Prof. Dr. Eduardo Henrique Araújo de Gusmão e a Profa. Dra. Maria da Conceição Mariano Von Oosterhout que aceitaram prontamente fazer parte da apreciação e avaliação desta tese.

Às amigas Gisele Pereira de Oliveira e Maria Luiza Kerst pelo apoio e fraternidade em minha trajetória de vida e acadêmica.

À Bruna Gomes Menezes, primeiramente pela amizade, dedicação e parceria nas conversações acadêmicas e artísticas.

À Thelma Flaviana Santos, pela amizade, conversas e iluminações no percurso da pesquisa.

Ao amigo e parceiro de muitas conversas e trabalhos Diego Rocha Guedes de Almeida.

Aos Professores do curso de Ciências Sociais da UFCG, especialmente Gabriel Côrrea, Mércia Batista e Luís Henrique Cunha.

Aos funcionários da secretaria do PPGCSL/UFCG, em particular, Rinaldo e Claudiana, pelo auxílio e consideração no desenvolvimento dos estudos.

À minha mãe, Maria da Conceição Ribeiro da Silva, e meus irmãos, Diego Platini e João Vitor, pela compreensão e carinho.

A todos, o meu muito obrigada.

*“Escrever sobre solidariedade e cooperação significa escrever, ao mesmo tempo, sobre
rejeição e desconfiança”.*

Mary Douglas, na introdução de “Como pensam as instituições”

QUEM É O MEU PRÓXIMO?

Afiliação religiosa e constituição de redes sociais de solidariedade

Resumo

Nesta tese discutimos a produção de redes de solidariedade social com base na afiliação a sistema de valores em geral e mais especificamente, na afiliação religiosa enquanto uma variável definidora de modos de interação – aproximação e afastamento; e de cooperação - inclusão/exclusão dos que serão considerados como ‘próximos dignos e ‘gentios indignos’ da participação nas redes mencionadas. A **perspectiva teórica** se baseia no debate sociológico clássico e contemporâneo sobre a produção de solidariedades sociais. Como **contribuição original**, propomos um modelo típico-ideal para analisar o *modus operandi* da configuração de redes de solidariedade com base em *laços de consanguinidade simbólica*, mais particularmente focalizando a influência da variável supracitada na construção de redes sociais de solidariedade. A **metodologia** utiliza como dados primários para a construção do modelo proposto a pesquisa empreendida na nossa dissertação de mestrado (GAMA, 2015) e a observação sistemática realizada em comunidades pentecostais entre os anos de 2015-2017, em Campina Grande – PB, a partir das quais identificamos nas comunidades religiosas pesquisadas a produção de *gramáticas emocionais* e sua capacidade modeladora de redes sociais de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa. Ao fim e ao cabo, a partir das fontes citadas, apresentamos o modelo explicativo tipificado em três zonas: (1) a zona institucional da solidariedade (ZIS); zona experiencial de solidariedade (ZES); e zona de solidariedades dissonantes (ZSD).

Palavras-chave: Religião e sociedade; Pentecostalismo e *gramáticas emocionais*; Redes de solidariedade; zonas típico-ideais de solidariedade mediada pela afiliação religiosa

WHO IS MY NEXT? Religious Affiliation and Social Solidarity Networks

Abstract

In this thesis we discuss the production of social solidarity networks based on value system affiliation in general and more specifically, religious affiliation as a defining variable of modes of interaction - approach and withdrawal; and cooperation - inclusion / exclusion of those who will be considered as 'worthy next' and 'unworthy Gentiles' from participating in the networks mentioned. The theoretical perspective is based on the classic and contemporary sociological debate on the production of social solidarity. As an original contribution, we propose a typical-ideal model to analyze the modus operandi of the configuration of solidarity networks based on symbolic consanguinity ties, more particularly focusing on the influence of the aforementioned variable on the construction of social solidarity networks. The methodology uses as primary data for the construction of the proposed model the research undertaken in our master's dissertation (GAMA, 2015) and the systematic observation made in Pentecostal communities between 2015-2017, in Campina Grande - PB, from the which we identified in the religious communities surveyed the production of emotional grammars and their capacity for shaping social networks of solidarity mediated by religious affiliation. After all, from the sources cited, we present the explanatory model typified in three zones: (1) the institutional zone of solidarity (ZIS); Experimental Solidarity Zone (ZES); and zone of dissonant solidarity (ZSD).

Keywords: *Religion and Society; Pentecostalism and Emotional Grammars; Solidarity Networks; Typical-ideal Zones of Solidarity Mediated by Religious Affiliation*

SUMÁRIO

Introdução	10
CAPÍTULO I - A SOLIDARIEDADE NA SOCIOLOGIA E SUA INTERFACE COM O FENÔMENO RELIGIOSO.....	18
1.1 A solidariedade baseada em normas e valores compartilhados	18
1.3. Solidariedade em rede: a composição entre o “eu-nós” e o “eles” à luz da Sociologia Figuracional	35
CAPÍTULO II: PENTECOSTALISMO, POBREZA E REDES DE SOLIDARIEDADE NO BRASIL: traçando um percurso da pesquisa sobre a temática no campo da Sociologia da Religião	42
2.1 Francisco Cartaxo Rolim	42
2.2 Cecília Mariz	51
2.3 Joanildo Burity	66
CAPÍTULO III: OS INIMIGOS DO POVO DE DEUS: A ‘CARNE’ (‘O EU’), O ‘MUNDO’ (‘O OUTRO’) E SATANÁS (‘O INTANGÍVEL’)	85
3.1 O laço do ‘mundo’	86
3.2 O laço da ‘carne’	94
3.3 O laço do Diabo	99
3.4 Estar no mundo <i>sem ser do mundo</i> : a produção de normas de evitação de origem religiosa	106
CAPÍTULO IV - A INFLUÊNCIA DA AFILIAÇÃO RELIGIOSA SOBRE A DELIMITAÇÃO DAS FRONTEIRAS E DOS FLUXOS E CONTRAFLUXOS DAS REDES DE SOLIDARIEDADE SOCIAL	111
4.1 Simbolismo e redes de solidariedade: a retórica do sangue como recurso a da produção da indiferença social.....	112
4.2 As gramáticas pentecostais referidas aos fluxos e fronteiras nos níveis de solidariedade	117
4.3 As três Zonas de Solidariedade mediada pela afiliação religiosa: pensando as redes sociais de solidariedade em termos do dentro-fora	119
Considerações finais	128
ANEXO.....	141

QUEM É O MEU PRÓXIMO: Afiliação religiosa e constituição de redes de solidariedade

25 E eis que se levantou um certo doutor da lei, tentando-o e dizendo: Mestre, que farei para herdar a vida eterna? 26 E ele lhe disse: Que está escrito na lei? Como lês? 27 E, respondendo ele, disse: Amarás ao Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento e ao teu próximo como a ti mesmo. 28 E disse-lhe: Respondeste bem; faze isso e viverás. 29 Ele, porém, querendo justificar-se a si mesmo, disse a Jesus: E quem é o meu próximo? 30 E, respondendo Jesus, disse: Descia um homem de Jerusalém para Jericó, e caiu nas mãos dos salteadores, os quais o despojaram e, espancando-o, se retiraram, deixando-o meio morto. 31 E, ocasionalmente, descia pelo mesmo caminho certo sacerdote; e, vendo-o, passou de largo. 32 E, de igual modo, também um levita, chegando àquele lugar e vendo-o, passou de largo. 33 Mas um samaritano que ia de viagem chegou ao pé dele e, vendo-o, moveu-se de íntima compaixão. 34 E, aproximando-se, atou-lhe as feridas, aplicando-lhes azeite e vinho; e, pondo-o sobre a sua cavalgadura, levou-o para uma estalagem e cuidou dele; 35 E, partindo ao outro dia, tirou dois dinheiros, e deu-os ao hospedeiro, e disse-lhe: Cuida dele, e tudo o que de mais gastares eu te pagarei, quando voltar. 36 Qual, pois, destes três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores? 37 E ele disse: O que usou de misericórdia para com ele. Disse, pois, Jesus: vai e faze da mesma maneira.

(Lucas 10: 25-37)

Introdução

Expressões tais como *irmão vota em irmão*, *irmão compra a irmão*, *ajudar primeiro aos irmãos da fé* são recorrentes entre evangélicos em geral, como modos de enunciar a solidariedade que se espera seja produzida entre *crentes* em geral, e sobretudo entre pentecostais tradicionais no Brasil. Duas pesquisas recentes, que deram origem aos artigos *Religião no Debate das Classes: Pentecostalismo e as frações da classe trabalhadora* (GAMA & GUERRA SOBRINHO, 2015) e *A Nova Classe C e os Novos Pentecostais: Reconfigurações das relações entre o pentecostalismo tradicional e a política* (GAMA & ALMEIDA, 2016), nos quais discutimos o uso dos laços decorrentes da afiliação religiosa como critério para a configuração de redes de solidariedade (e, portanto de

inclusão/exclusão, atendimento/não atendimento, ajuda/não ajuda), nos impulsionaram a pensar os modos pelos quais a participação em igrejas pentecostais influi nas disposições individuais para envolvimento interpessoais relativos a, por exemplo, com quem se relacionar/não se relacionar, se casar/não se casar, se divertir/se evitar, se envolver/ manter distância, com que pessoas se solidarizar/ com quais não se solidarizar.

A questão subjacente a essas preocupações foi sendo delineada no sentido de focalizar as maneiras pelas quais a mobilização de substratos correspondentes a um tipo residual de *retórica do sangue* (Cf. HERTZFELD, 2016), aqui definida em termos de parentesco simbólico mediado pela religião, reforça, na prática a distinção entre um *nós* e um *eles*, engendrando não apenas possibilidades de envolvimento e confiança, como também de distanciamento e indiferença entre pessoas e grupos, incidindo sobre os níveis de solidariedades sociais.

Partimos do entendimento da ação solidária como um tipo de agência moral que possui um duplo aspecto e que se manifesta tanto em termos de estruturalidade (mediada por forças externas aos indivíduos) como na forma de uma agência pessoal (abrangendo mecanismos autorreflexivos e autorreguladores). Neste sentido, seu exercício está previamente estruturado em ambientes de ação compartilhados e assimilados como mecanismos psicossociais pelos quais os indivíduos orientam suas práticas. A solidariedade é então compreendida como efeito de relações de interdependência entre a conduta individual subjetivamente moldada e as propriedades estruturais de dinâmicas institucionais.

Através de processos de autorregulação, as pessoas monitoram sua conduta e as condições em que elas ocorrem, atuando sob a tendência de evitar que violem os padrões morais que as inspiram. Entretanto, ao contrário do que se poderia pensar do ponto de vista de uma abordagem mais solipsista/utilitarista, as pessoas não agem como agentes morais autônomos e racionais isolados. As ações que se encontram no escopo do que se define enquanto solidariedade social são produtos das interações sociais e afetivas recíprocas, em que os indivíduos estão engajados. No desenvolvimento de um ‘eu moral’, os indivíduos adotam padrões de certo e errado que lhes servem para *guiar* e *dissuadir* condutas.

Guiadas por justificações de ordem moral, as ações solidárias são objeto das operações de autorregulação na medida em que sejam ativadas por um agenciamento supraindividual, estandardizadas em um conjunto de relações materiais conectadas a um regime de signos que lhes dá fundamentação.

Moldando sistemas de estabelecimento de relações e de não-relações, as ações de solidariedade e não solidariedade determinadas pela afiliação religiosa são precedidas pela construção de barreiras, pontes e limites, pelo conflito com outras formas de moldagem de redes de solidariedade, dependendo de elementos específicos referidos a retóricas de fraternidades simbólicas. Relações puras, perfeitamente centrípetas e harmoniosas de associação entre indivíduos são empiricamente inverossímeis, ocorrendo nos processos concretos de solidariedade social na forma também de conflito, sob a ação de forças centrífugas e eventualmente permeadas pela possibilidade de desarmonia, nos termos de dialéticas irresolvíveis, conforme nos diz Simmel (1964), em cujo âmbito as dinâmicas sociais acontecem.

O gradual crescimento dos números referidos aos protestantes em geral e, especificamente, das religiões pentecostais no país (IBGE, 2000; IBGE, 2010), tem sido entendido a partir da capacidade desses modelos de religiosidade expressarem os anseios de estratos sociais subintegrados ao processo de modernização capitalista (Cf. ROLIM, 1985). Com Cavenaghi e Carvalho (2017, pp. 222), pensamos que:

Sem dúvida, o pentecostalismo cresce na base da pirâmide social, mas a pobreza em si não explica sua expansão. Para Mariano (2001), a ideia de que o crescimento pentecostal se dá com base na conquista do migrante desenraizado e vivendo em situação de anomia no meio urbano tende a ser simplificadora. Também é pobre a equação que relaciona catolicismo com sociedade tradicional, patrimonialismo e sacralização e protestantismo com sociedade moderna, democrática e secular. O fato é que a transição religiosa no Brasil é um processo complexo e não cabe no escopo deste trabalho o aprofundamento de toda a discussão sociológica e antropológica sobre a forma como se dá o crescimento das correntes evangélicas.

O crescimento dos grupos e subgrupos acima citados também se faz acompanhar de mudanças em termos de modos de experienciar as interações sociais mediadas pela religiosidade, abrindo-se o estoque de símbolos e de experiências para experimentações subjetivas que incorporam elementos mais ou menos difusos de sociabilidade, confiança, envolvimento e participação social.

Partindo desse quadro mais geral, a tese aqui defendida é a de que a atuação das igrejas pentecostais em termos da disponibilização de sistemas-guias de valores, a que identificamos como *gramáticas emocionais*, afeta a configuração de redes de solidariedade social, orientando os indivíduos em suas configurações interacionais através da construção de tipos de personalidade dos sujeitos desejáveis e indesejáveis no espaço social, cuja composição é determinada pela afiliação religiosa.

Ao invés da busca por elementos de unicidade nas redes de solidariedade, esforço que marcou importantes trabalhos sobre o tema no Brasil (ROLIM, 1985; MARIZ, 1991; BURITY, 1994), nesta tese busca-se problematizar e abordar os modos de produção da inclusão/exclusão moral seletiva nos processos de constituição das redes de solidariedade social mediadas pela afiliação religiosa, fazendo um exercício de modelização a partir da reflexão teórico-metodológica e usando dados coletados a partir da observação sistemática de dinâmicas de duas comunidades pentecostais de Campina Grande-PB: uma da Assembleia de Deus e outra da denominação ‘Pentecostal da Fé’.

O modelo típico ideal aqui proposto pretende traduzir processos através do qual o grupo produz, com base em elementos orientadores da construção de critérios limitadores, de protocolos de acesso, de modos de localização cartográfica no espaço simbólico-imaginários socialmente partilhados, os espectros dos considerados como participantes das malhas *eu-nós* e *nós-eles*, orientadas pela afiliação religiosa, definindo condições de possibilidade e probabilidades de contato e da evitação do contato entre indivíduos no espaço social.

A discussão aqui proposta, a respeito dos limites das fronteiras de inclusão/exclusão nas malhas e redes de solidariedade social a partir da consideração do contexto da comunidade religiosa – através das quais são ativadas e desativadas forças geradoras de

conexão e repulsa, de proximidade e de distanciamento – servirá de ilustração dos mecanismos mais gerais de operacionalização das dinâmicas de funcionamento que afiliações a sistemas de valores em geral e mais especificamente os de caráter religioso mediam a vida social, estabelecendo núcleos de reconhecimento mútuo e confiança, por um lado, e de exclusão e indiferença de outro, em contextos sociais menos e mais amplos, marcados níveis diferenciados de diferenciação social.

Pretendendo contribuir para a compreensão de como se exerce a força da afiliação religiosa sobre a modelagem de formas e possibilidades de envolvimento/solidariedade e distanciamento/indiferença entre pessoas – propomos um modelo típico-ideal de abordagem das dinâmicas de construção de redes de solidariedade social, apontando para a moldagem de processos interacionais mediada pela afiliação religiosa em três níveis: (1) zona institucional da solidariedade (ZIS); zona experiencial de solidariedade (ZES); e zona de solidariedades dissonantes (ZSD).

Essas zonas de solidariedade mediadas, no caso aqui focalizado como exemplo, pela afiliação ao pentecostalismo, descrevem/categorizam: (1) seus modos de constituição e objetivos institucionais; (2) as formas pelas quais configuram espaços experienciais de negociação de contatos e fronteiras nas interações sociais entre afiliados e não afiliados ao pentecostalismo; e (3) as tipificações daqueles que estão no espaço do ‘dentro/fora’ das redes de solidariedade social mediada pela afiliação religiosa citada.

Nossa tese se refere a uma intenção de ativar um potencial de generalização teórica do tipo weberiano (*Cf.* ROTH & SCLUCHTER, 1979), baseando-se no investimento na construção de um modelo típico-ideal mais geral, relativo ao poder de determinação que a afiliação a sistemas de valores em geral e especificamente a referida aqueles de cunho religioso, exerce sobre a configuração de redes de solidariedade social. Nossa abordagem exercita uma reflexão microsociológica da construção dos sujeitos *crentes* – constituídos através das dobras sobre os indivíduos de *gramáticas emocionais* apreendidas através da inserção de indivíduos nas comunidades pentecostais.

Mesmo sendo o trabalho de construção do modelo ora proposto centralmente resultante dos modos pelos quais fomos afetados pelo contato com a discussão teórico-

metodológica sobre a produção de malhas e redes de solidariedade social, cabe reconhecer aqui a contribuição de dados de pesquisa coletados em dois momentos distintos: um anterior ao doutorado, que resultou em minha pesquisa de mestrado, intitulada *O Preço da Conversão: Análise das trocas simbólicas e dos mecanismos de subjetivação entre os Conversos da Assembleia de Deus* (2015); e um segundo momento, após o ingresso no doutorado, as incursões etnográficas em comunidades pentecostais e cursos bíblicos que resultaram nos artigos ‘Religião no debate das classes: pentecostalismo e as frações da classe trabalhadora’ (GAMA & ALMEIDA, 2015) e ‘A Nova Classe C e os Novos Pentecostais: Reconfigurações das relações entre o pentecostalismo tradicional e a política’ (GAMA, GUERRA SOBRINHO, 2016). Ambos processos de pesquisa para as produções citadas nos encaminharam à identificação de retóricas e *gramáticas emocionais* definidoras das fronteiras e limites que mapeiam a constituição de redes de solidariedade entre os pentecostais, com base na observação de práticas religiosas institucionais e não institucionais que modelam e mobilizam símbolos e retóricas de solidariedade e não solidariedade, os quais atuam como parâmetros na representação do *nós-eles*, assimiladas através das dobras da consanguinidade simbólica sobre os sujeitos conversos, através de cujos efeitos orientam formas de ser, pensar e agir na busca por uma ‘vida santificada’, experienciada *no mundo mas fora do mundo*.

O texto da tese está estruturado em quatro capítulos que se sucedem a essa introdução: no primeiro capítulo, intitulado *A solidariedade na Sociologia e sua interface com o fenômeno religioso*, busca-se articular discussão clássica sobre o tema da solidariedade à luz dos clássicos da Sociologia, e dos seus desdobramentos na acepção mais atual de redes de solidariedade com base na sociologia figuracional, de Elias (1998).

No segundo capítulo, intitulado *Pentecostalismo, Pobreza e Redes de Solidariedade no Brasil*, apresentamos uma revisão da literatura sobre a temática, apresentando um balanço de interpretações clássicas sobre a expansão do pentecostalismo nos país em sua afinidades eletivas com o debate das classes e a constituição de redes de solidariedade na sociedade envolvente, especialmente no suporte que este segmento religioso ofereceu, no início de suas dinâmicas expansivas, às camadas sociais alijadas do processo de

‘modernização’ capitalista na economia nacional, encontrando-se em estado de depauperação social.

No terceiro capítulo, intitulado *Os Inimigos do povo de Deus: a carne (o eu), o mundo (o outro) e Satanás (o intangível)*, analisamos os discursos institucionais elaborados pelos pentecostais, vistos como operacionalizadores da delimitação das fronteiras do grupo do *eu-nós* e do *outro-eles*, articulando uma análise de materiais bibliográficos produzidos pela Assembleia de Deus, do conteúdo de sermões e de cursos bíblicos sobre seus principais ‘inimigos’, fazendo uma análise sociológica de concepções inspiradas em interpretações pentecostais de textos bíblicos as quais categorizam os *inimigos* do “povo de Deus”, definindo os principais *oponentes do crente na batalha espiritual* e sobre a necessidade destes reconhecerem a sua *natureza pecaminosa* e resistirem às *tentações da carne*; a proposta de *negar a si mesmo, negando o mundo*, como o princípio de uma experiência *no mundo, mas apartada do mundo*, resultando em uma biografia *santificada*; sobre as estratégias para *vencer Satanás, o inimigo mais sutil do crente*, uma vez que opera no nível no intangível como quaisquer ameaças externas que possam vir a por em cheque a supremacia de *Deus e sua Palavra* na condução da vida do fiel.

No quarto capítulo, intitulado *A influência da afiliação religiosa sobre a delimitação das fronteiras e dos fluxos das solidariedades sociais*, mobilizamos as reflexões sobre *retóricas simbólicas de sangue*, de Michael Hertzfeld (2016), nas quais o *sangue* é empregado como a metáfora-chave na representação do parentesco na Europa Ocidental; capaz de produzir uma identidade comum, ao passo que serve como base de diferenciação entre as nações– quem ele inclui e exclui – funcionando como um parâmetro unívoco para estabelecer os de ‘dentro’ e os de ‘fora’, estabelecendo as bases para a transposição dessa proposta analítica para o que chamamos de ‘consanguinidade simbólica’, em seus agenciamentos das dinâmicas de conexão e de rupturas observadas em termos do poder determinante da afiliação religiosa enquanto mediadora das redes da solidariedade social. Neste capítulo também conversamos com as contribuições de Suzanne Durão (2003) referentes ao papel exercido pelo simbólico/cognitivo na colocação em curso de gramáticas sociointeracionais de reconhecimento e confiança, bem como de

modos de distanciamento e de exclusão de indivíduos do campo da ação solidária. Por fim apresentamos as linhas gerais de nossa proposta de modelo típico-ideal para analisar a força e a qualidade dos laços/rupturas sociais mediados pela afiliação religiosa.

Seguem-se as considerações finais, a lista de referências e os anexos.

CAPÍTULO I - A SOLIDARIEDADE NA SOCIOLOGIA E SUA INTERFACE COM O FENÔMENO RELIGIOSO

A solidariedade esteve desde sempre na preocupação dos teóricos da Sociologia. À medida que os fenômenos da industrialização, urbanização, individualização, globalização, migração, intensificação da densidade moral em suas várias dimensões, dentre outros, têm dado os contornos do surgimento das sociedades modernas e da contemporaneidade, os sociólogos têm pensado e formulado conceitos de ‘solidariedades’, em tentativas contínuas de compreender a ação coletiva, as atitudes e os modos de vida solidários em sociedades em constante mudança.

Preferimos usar o termo *solidariedades* no plural – *solidariedades sociais* – conforme apresentado por Oosterlynck e Bouchaute (2013), em razão das diferentes tradições sociológicas que analisaram e teorizaram os fundamentos, causas, circunstâncias e formas de constituição e funcionamento do vínculo social.

À medida que a realidade social se transforma, emergem alternativas novas nas ciências sociais para explicar a mudança e a permanência. No atual contexto, novos desafios epistemológicos são postos. As variáveis sociais, econômicas, políticas, em sua interface com a poderosa variável da religião, impulsionam novos modos de solidariedade, desafiando as Ciências Sociais a repensar as redes de solidariedade e os modos de construí-las e reproduzi-las. Reivindica-se à socioantropologia uma retomada do conceito de redes de solidariedade, a fim de compreendê-las a partir dos novos arranjos que as atravessam, em cujo âmbito se delinham.

Passamos a discutir o referido conceito à luz dos clássicos e de teóricos contemporâneos da sociologia, buscando entender seus desdobramentos na acepção mais atualizada de *redes*, para, em seguida, aproximar essa discussão em sua relação com o fenômeno religioso contemporâneo.

1.1 A solidariedade baseada em normas e valores compartilhados

Um dos tratamentos notáveis do conceito de solidariedade na sociologia encontra-se na obra de Durkheim, que o discutiu em detalhes em sua tese doutoral, intitulada *De la division du travail Social* (1893), podendo ser visto como um elemento central ao longo de sua carreira (Cf. CROW, 2002). A questão básica da sociologia durkheiminiana, a saber, quais e como funcionam os fundamentos do vínculo social, o conduziu a uma abordagem da solidariedade como sendo a totalidade dos laços que nos unem uns aos outros e à sociedade, mantendo a coesão e a reprodução sociais.

Sua tese construiu-se em certa medida a partir da crítica às posições utilitaristas, segundo as quais as relações entre os indivíduos se assentariam em trocas espontâneas guiadas pelo interesse próprio. Para Durkheim, a sociedade não é e não pode ser o produto do interesse individual racional (reduzido ao aspecto mercadológico ou econômico) ou do contrato social (reduzido ao Estado ou à esfera política). Para ele, arranjos sociais não sustentados pela solidariedade baseada em fundamentos morais e na interdependência entre os envolvidos seriam vulneráveis e suscetíveis à dissolução.

Contra-pondo-se ao modelo do *homo oeconomicus*, a abstração sociológica do *homo sociologicus* construída por Durkheim enfatizou como mecanismo responsável pela reprodutibilidade do vínculo social a cooperação complementar entre os indivíduos, operacionalizada através de associações não-econômicas, estatais e paraestatais, as quais teriam como substrato dados conjuntos de valores morais e crenças partilhados.

Esse autor identificou duas possíveis fontes de solidariedade: a similitude das consciências individuais e a interdependência das unidades constituintes de organismos menos ou mais complexos, operacionalizada pela divisão social do trabalho. As duas variantes das solidariedades sociais relacionam-se ao que Durkheim apontou como dinâmicas da *densidade moral*, resultado da relação entre o nível de diferenciação social atingido pela formação social, a quantidade de pessoas de uma sociedade e o *quantum* de interações que se produzem entre elas.

A *solidariedade mecânica* ocorreria em sociedades pequenas, simples, nas quais as pessoas vivem em pequenos grupos com nenhuma ou pouca diferenciação de funções ou papéis sociais. Em sociedades pré-modernas, com baixos níveis de especialização, a solidariedade se fundamenta em uma afinidade por semelhança (indivíduos fazendo o mesmo trabalho, lutando contra as mesmas ameaças naturais *etc.*). O termo *mecânica* se

define pela força que a consciência coletiva exerce sobre os sujeitos, dando pouca margem para o desenvolvimento da personalidade individual, a qual, nas sociedades nas quais a coesão se dá pelo incipiente nível de diferenciação social, que resulta em baixa densidade moral, seria subsumida pela consciência coletiva. O vínculo social decorrente da solidariedade mecânica,

...só pode ser forte na medida em que as ideias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassam em número e intensidade as que pertencem pessoalmente a cada um deles. Portanto, esta solidariedade apenas pode crescer na razão inversa da personalidade...Essa solidariedade não consiste apenas em um vínculo geral e indeterminado do indivíduo ao grupo, mas também torna harmônicos os detalhes dos movimentos. (DURKHEIM, 2013, p. 69)

Nessa modalidade de funcionamento da *cimentação do muro do social*, as motivações coletivas são partilhadas em sua totalidade, produzem os mesmos efeitos em todos os indivíduos, orquestrando a mobilização das vontades de modo a produzir o equilíbrio e a harmonia sociais. O pressuposto é o nível incipiente de diversidade entre os indivíduos e um tipo de coesão entre indivíduo *análogo àquele que une entre si elementos dos corpos brutos, por oposição àquela que constitui a unidade dos corpos vivos* (DURKHEIM, 2013, p. 125), como veremos a seguir, quando trouxermos o conceito de solidariedade *orgânica*.

O funcionamento de uma sociedade na qual a força do vínculo social é devida à semelhança entre os indivíduos é análogo ao da solidariedade mediada pela religião, em uma sociedade em que ocorre a situação de monopólio religioso de uma religião sancionada pelo Estado, o que significaria um ambiente em que as interações entre os indivíduos tivessem como substrato simbólico um mesmo conjunto de crenças e de parâmetros éticos. Com a desregulamentação complexificadora do mercado religioso e a emergência de modelos diversos de religiosidade, emergem zonas de aproximação e de distanciamento interindividual e intergrupais mediadas pelas preferências religiosas diversificadas dos indivíduos colocados em contato no espaço social, como veremos no modelo típico-ideal a ser apresentado no IV capítulo.

A intensificação da diferenciação social faz emergir novas demandas em termos do *modus operandi* da construção e reprodução do vínculo social. Durkheim faz corresponder à complexificação do tecido social decorrente da divisão social do trabalho o delineamento de um novo tipo de solidariedade, a *orgânica*, observada em sociedades, grupos e campos sociais complexos, nas quais a diferenciação entre seus membros é elevada, os códigos morais não são totalizantes e existe uma ampla variedade de *orientações morais* e de sistemas de socialização em disputa.

A passagem da solidariedade do tipo *mecânica* para a solidariedade do tipo *orgânica* é acionada pelo aumento da densidade física/social/moral, fenômeno que dá origem a um crescente conjunto de novas necessidades, a uma crescente competição por empregos e outros valiosos recursos, o que corresponde a uma gradualmente mais complexa divisão do trabalho. As diferenças nas condições de vida e nas visões de mundo produzem um alargamento do espaço ocupado pela consciência individual nas mentes dos sujeitos, ao mesmo tempo em que a divisão do trabalho suscita a necessidade de mais interação e cooperação entre os indivíduos, aumentando a interdependência entre eles.

Durkheim pensou originalmente que ele poderia explicar a solidariedade orgânica apenas como um efeito da divisão social do trabalho, mas depois, no prefácio da segunda edição de *De la division du travail social*, ele reformulou essa visão e passou de um foco mais objetivista, centrado na determinação dos fundamentos morais pelas condições histórico-materiais em que as sociedades se produzem e reproduzem, para outra que agregava a importância da legitimação subjetiva dos grupos em relação às clivagens relativas à interdependência como mecanismo de reforço da coesão social. Diz ele:

No corpo desta obra, dedicamo-nos a mostrar que a divisão do trabalho não [...] produz necessariamente a dispersão e a incoerência, mas que as funções, quando estão suficientemente em contato umas com as outras, tendem *por si mesmas* a se equilibrar e a se ajustar. Contudo, *essa explicação é incompleta*. [...] Porque as funções sociais [...] só se tornam uma regra de conduta se *um grupo o consagra com sua autoridade*. (DURKHEIM, 2013, p.IX-X, *grifos nossos*)

A solidariedade orgânica não é suficiente em si mesma para produzir a regulação da sociedade, necessitando o sistema social da ação imprescindível dos fundamentos morais para que o vínculo social se mantenha. Foi a partir da preocupação com a eficiência da interdependência entre diferentes para a manutenção dos laços sociais e para a contenção dos estados de anomia da vida econômica, que Durkheim passou a se interessar pelos componentes simbólicos e emocionais da vida social, os quais manteriam unidos grupos e sociedades. Seu último grande trabalho, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* ([1912]1996), em que ele analisou a força unificadora que as crenças comuns sobre o que é sagrado e o que é profano têm sobre os membros de um coletivo, resulta deste interesse (Cf. ORTIZ, 2002). É nesta obra que Durkheim desenvolve um ponto de vista já presente em forma embrionária no início da sua carreira, a ideia segundo a qual a explicação da vida social precisa levar em conta não só o fundamento material, mas também o mundo dos sentimentos, ideias e imagens que moldam o comportamento individual.

Embora seu interesse em interdependências mútuas e individualismo moral certamente implique uma visão mais liberal sobre as solidariedades sociais, é por seu argumento subsequente sobre os limites das interdependências mútuas e a importância da consciência coletiva e da integração moral da sociedade, que o contributo de Durkheim para o nosso entendimento de solidariedade nas sociedades modernas é aqui categorizado na abordagem da força das *normas e valores compartilhados*.

Segundo Mocellim (2011), a comunidade, em Durkheim, não toma forma apenas de uma organização social, mas também orienta a cognição, o modo através do qual se pensa. A força da comunidade discutida na tipologia da solidariedade mecânica e orgânica é retomada nas *Regras do Método Sociológico* ([1895] 1977), como um atributo dos fatos sociais. É no fenômeno da vida comunitária – por meio das normas e da moralidade – que se expressa tudo que é social, implicando a força do vínculo social na dobra da sociedade sobre os indivíduos. Através da internalização de condutas e pensamentos, das restrições consideradas adequadas e necessárias pelos membros de um mesmo grupo, a coesão social é garantida. Dada a sua ênfase na integração moral e na assimilação cultural, a contribuição de Durkheim se alinha mais ao que chamamos aqui de *pensamento comunitário* sobre as solidariedades sociais.

Pensamos com Durkheim (2016) que as solidariedades sociais constituem fenômenos referidos à esfera da moralidade, dos regulamentos socialmente estabelecidos, não importa a partir de que fontes originadoras. Sendo assim, elas não podem ser observadas ou medidas de modo completamente exato, objetivo. Para realizar tanto a classificação quanto a comparação dos tipos de solidariedade social, é preciso, pois, agregar aos dados referidos à esfera subjetiva da moralidade, elementos externos que os simbolizam, de modo a acessar os primeiros através dos segundos.

O sentido de solidariedade considerado no esforço de modelização típico-ideal aqui apresentado não perde de vista os tensionamentos provocados pelo agenciamento dos indivíduos existentes nas dinâmicas de negociação de acesso, circulação e permanência destes nas redes interacionais construídas com base na afiliação religiosa.

Discutimos a influência da afiliação religiosa na operacionalização de um tipo de solidariedade social – bem como do seu oposto – propondo-nos a observar as taxinomias elaboradas pelas instituições e a assimilação destas pelos agentes envolvidos em relação aos elementos que se constituem como ativadores das cartografias da proximidade e do distanciamento recomendados em termos de configuração de redes interacionais.

As solidariedades sociais mediadas por afiliações a sistemas de valores em geral e às cosmologias religiosas em particular, são operadas em termos de substratos imateriais, modos de estruturação de dinâmicas de reconhecimento e negação de reconhecimento social. O funcionamento da afiliação religiosa enquanto critério organizador das predisposições para a conexão e afastamento interacional produz agenciamento e contra-agenciamentos entre indivíduos a partir da partilha objetiva de sistemas de crenças, visões de mundo e atitudes, bem como da percepção da intensidade dessa partilha, a qual se reflete em autorização moral da posição de proximidade declarada da comunhão em termos simbólico-religiosos, quaisquer que sejam as escalas consideradas, intensificando as oportunidades de interrelação ou de afastamento no espaço social.

A força das solidariedades definidas em termos de pertencimento fraterno dos vários tipos – aos moldes da metáfora básica e crua dos laços sanguíneos – coloca os indivíduos em relações de interdependência e sob a força de campos e fluxos aproximacionais. De maneira oposta, os que não possuem as características que fundamentam a fraternidade, a ‘consanguinidade simbólica’, são lançados em campos da evitação, nos fluxos em certa

medida não explícitos, mas nem por isso menos eficazes, do não-contato e da forclusão relativa – na medida em que estes, estando fora das redes interacionais definidas pela afiliação religiosa, farão parte do interior do campo interacional possível, se considerado o espaço em que se exercita o proselitismo, a ‘busca das almas perdidas’.

Quanto mais exclusivistas os membros de uma fraternidade baseada em relações de *consanguinidade simbólica*, mais eles tendem a construir redes sociais de sociabilidade por interdependência filtrada pela similitude. A inclusão ou exclusão das redes interacionais mediadas pelas afiliações em termos de sistemas de valores em geral, e religiosos em particular, dependem diretamente da formulação e partilha dos marcadores dos grupos do eu/nós e dos outros/eles.

Pensando em termos heurísticos com Durkheim, argumentamos que uma maneira de observar sociologicamente como se constituem as redes sociais de solidariedades mediadas pela afiliação a sistemas de valores em geral e particularmente aos religiosos, é estudando os operacionalizadores simbólicos institucionais e experienciais a partir dos quais as comunidades de crença a que se afiliam os indivíduos marcam limites e negociações entre os que pertencem ao grupo do *eu-nós* e aqueles que pertencem ao grupo dos *eles-outros*.

Como veremos posteriormente, em termos comparativos, o nível de exclusividade presente nas cosmologias dos sistemas de valores em geral, e naquelas de instituições religiosas mais particularmente, determina a força que a afiliação religiosa exerce sobre a definição das redes de solidariedades sociais por ela mediadas.

As linhas do nosso modelo típico-ideal de explicação da força que a afiliação a sistemas de valores em geral exerce sobre as solidariedades está parcialmente definida: precisamos classificar os sistemas de valores e as instituições que se formam em torno deles no que produzem de operacionalizadores das condições de pertencimento, de *consanguinidade simbólica*. Feito isso, para avaliar em que medida a afiliação religiosa incide sobre a configuração de redes de solidariedade sociais, basta comparar os operacionalizadores supracitados no que se refere ao rigor com que estabelecem as condições para os indivíduos fazerem parte do grupo do *eu-nós*.

1.2 Solidariedades e a sociologia do conflito: as contribuições de Marx e Weber

A abordagem durkheimiana das solidariedades sociais privilegia uma visão da sociedade em termos de suas necessidades de coesão social. Esta visão minimiza o papel das relações conflituosas de poder e de dominação na estruturação das sociedades, desdobrando-se em uma chave analítica que enfatiza os mecanismos que produzam algum tipo de integração social. Em paralelo à abordagem durkheimiana, na sociologia e sua interface com movimentos sociais se foi estabelecendo outra tradição diferente, concentrada nas tensões relativas ao imperativo da solidariedade em suas dobras relativas às profundas divisões internas nas sociedades modernas (CROW, 2002, pp.23-28).

A chave do conflito assume um papel de destaque na análise da vida social, concebendo-se através dela as diferenças sociais como potencialmente geradoras de fricções e instabilidade, ao mesmo tempo em que atua na produção subjacente de cooperação e ação coletiva, portanto de solidariedade entre os que questionam os arranjos sociais em seus elementos hierarquizadores e excludentes.

Na tradição sociológica do conflito, as contribuições de Marx e Engels apontam para os agenciamentos e contra-agenciamentos referidos às lutas de classes, observados nos diversos modos de produção econômica anteriores e no capitalismo moderno, pressionando as relações interdependentes de solidariedade social, através das quais os indivíduos estavam associados. No que se refere ao capitalismo, Marx afirma que os trabalhadores e os capitalistas são interdependentes, mas os primeiros *dependem mais dos segundos* (MARX, 2010, p, 27).

Para Collins (2009), tanto conflitos quanto alianças se dão entre classes sociais que perseguem diferentes interesses econômicos. Aqui o sentido de solidariedade relaciona-se diretamente às circunstâncias sociais e materiais de existência, implicando que cada classe social possui uma cultura própria e uma visão particular sobre o mundo, o que influencia na conformação de interesses de classe e ações coletivas distintas. “As ideias e as crenças de cada período histórico e de cada setor da sociedade são determinados pelo posicionamento específico das classes, consideradas as relações de produção e os modos de produção em que se inscrevem” (COLLINS, *idem*, p. 63).

O caráter “material” da solidariedade pode ser observado em sociedades capitalistas e também em sociedade autodeclaradas socialistas (STEGGER, 1994). Na medida em que a

sociedade se complexifica, as forças produtivas atuam no sentido de atender as necessidades concretas dos indivíduos e comunidades. Segundo Lessa (1999, p.06):

Na esfera da reprodução social, as novas necessidades e possibilidades geradas pelo trabalho vão dar origem a novas relações sociais que se organizam sob a forma de complexos sociais. *A fala, o Direito, o Estado, a ideologia* (com suas formas específicas, como a filosofia, a arte, a religião, a política *etc.*), os costumes, são *complexos sociais* que surgem para atender às novas necessidades e possibilidades, postas pelo trabalho, para o desenvolvimento dos homens. Estes novos complexos sociais não se confundem com o trabalho, embora com ele se relacionem constantemente. Enquanto o trabalho visa à transformação da realidade para a produção dos bens necessários à reprodução material da sociedade, os outros complexos sociais buscam ordenar as relações entre os homens. [itálicos nossos]

A forma de organização e o *modus operandi* desses complexos sociais, que se distinguem da esfera laboral pelas funções que exercem na produção e reprodução do vínculo social, são determinados, em termos de produção da solidariedade social, pelas relações de dominação-subordinação. Os modos de relações, produzidas no seio dos complexos sociais acima mencionados, corresponderão a uma base concreta sobre a qual se eleva, sendo a infra e superestrutura – interdeterminantes da solidariedade social.

Nessa direção interpretativa, sobre os motivos pelos quais os camponeses alemães, embora mais numerosos, foram derrotados pela aristocracia, Collins (2009, p. 70) chama a atenção para o espectro religioso de suas demandas, argumentando que: “como os camponeses tinham apenas uma consciência mistificada sobre o mundo social, eles não possuíam os meios materiais para se organizarem no combate político”. Por esse motivo, “a consciência camponesa tomou a forma do misticismo, já que essa era a única linguagem que o povo compreendia na época” (LÖWY, 1998, p. 67).

Para analisar as tensões constitutivas do vínculo social nas sociedades capitalistas modernas, Marx e Engels propõem considerá-los – ao lado do Direito, da Moral, da metafísica, das ideias políticas e de outros elementos da superestrutura – em termos de ideologia, ou seja, da produção de ideias, representações e formas de consciência,

necessariamente *invertidas* a respeito das relações sociais, sempre condicionadas pelas relações de forças na produção material e as relações sociais que lhe correspondem.

Segundo a analítica do conflito, a produção e reprodução do vínculo social, diferentemente do que encontramos em Durkheim, estariam relacionadas aos agenciamentos e contra-agenciamentos ativados pelos mecanismos de estratificação social, cujos fluxos e contrafluxos envolvem processos eufemizadores de relações de poder, de confrontos de interesses e de exercício da coerção intencionada por parte das classes dominantes. Nos processos de eufemização das relações de poder, necessários à continuidade dos marcos do vínculo social, Marx destaca o papel da religião:

A religião não passa de reflexo do mundo real; uma sociedade em que o produto do trabalho toma a forma de mercadoria [...] encontra no cristianismo [...] o complemento religioso mais convincente. [...] E só poderá desaparecer quando as condições do trabalho e da vida prática apresentarem ao homem relações transparentes e racionais com os seus semelhantes e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento. (MARX, 2013, p.216)

Para explicar a produção e reprodução do vínculo social em termos dos desdobramentos das relações de conflito, Marx considera a contribuição da religião em sua vinculação com modos de produção específicos de cada sociedade (suas condições materiais de existência).

A religião, na visão marxiana, atua para a manutenção das estruturas sociais em termos de ideologia, mas também como instância em que se expressam os *suspiros dos oprimidos*, em termos que podem favorecer ou questionar os interesses das classes dominantes. Ela pode contribuir para a eufemização das contradições sociais existentes, sendo vista primeiramente em sua faceta alienante, mas também como espaço de reflexão em termos proféticos, de modo a questionar as estruturas de dominação (Cf. GRAMSCI, 1991).

Para pensar a produção e reprodução da solidariedade social nos moldes das relações capitalistas a partir das contribuições de Marx, podemos recorrer a sua definição de sociedade como uma coletividade clivada pelas relações de trabalho, de posições de classe e frações de classe, as quais moldam os conflitos em relação ao acesso dos indivíduos aos direitos e ao controle social. Segundo Crow (*apud* OOSTERLYNCK & BOUCHAUTE, 2013, p.17):

Marx reconheceu que os interesses por si só não fornecem uma base estável para a solidariedade. O seu conceito de solidariedade, portanto, combina aspectos instrumentais e normativos. Os primeiros são os interesses ‘objetivos’, que os trabalhadores compartilham uns com os outros, os últimos são valores e normas comuns e sentimentos fraternos que são criados através de práticas políticas conjuntas e de luta. Enquanto Marx combinava esses dois elementos, cada um deles inspirou duas tradições diferentes na teoria socialista da solidariedade: a tradição leninista desenvolveu as dimensões instrumentais do conceito marxista de solidariedade, enquanto a abordagem social-democrata enfatizou seus aspectos normativos e afetivos¹. [Tradução livre do Inglês, feita pela autora]

Sendo assim, podemos afirmar que, a partir de Marx, pensar relações de solidariedade implica pensar nas semelhanças de interesses de classes, expressos como produto das práticas políticas que os traduzem na esfera da luta pelo poder.

Embora na pesquisa sociológica sobre estratificação social, Weber e Marx são muitas vezes vistos como antípodas, ambos viram a sociedade como atravessada por assimetrias de poder – pelas relações entre dominantes e dominados. Isso tem implicações acerca de suas perspectivas de solidariedade. Assim como Marx, Weber reconheceu que a solidariedade não só une, mas também divide, no sentido de que estabelece fronteiras entre os que farão parte das redes de relações e aqueles que ficarão fora dela.

¹ *His solidarity concept therefore combines instrumental and normative aspects. The former are the ‘objective’ interest that workers share with each other, the latter are the common values and norms and fraternal feelings that are nurtured through joint political practices and struggle. While Marx combined these two elements, each of them inspired two different traditions In socialist theory on solidarity: the Leninist tradition developed the instrumental dimensions of the Marxist concept of solidarity, whereas the social democratic approach stressed its normative and affective aspects.*

Para Weber, a classe social proveria uma base potencialmente instável para o vínculo social geral, uma vez que a mobilidade e a estabilidade das posições de classe diferem bem como os interesses a elas correspondentes. As classes não são necessariamente comunidades solidárias, representando uma *possível, e frequente, base para a ação social* e as relações sociais (WEBER, 1994, pág. 176), representando apenas uma possibilidade contingente, na medida em que não haveria uma conexão direta entre posição de classe, consciência de classe e solidariedade. Segundo este autor, as associações de membros de uma classe – organização da classe – podem emergir com base em todas as classes (WEBER *apud* BOTTERO, p.39, 2005).

Embora as classes não sejam, em si, comunidades, as situações de classe surgem somente no solo de relações comunitárias. Para Weber esses reagrupamentos estão geralmente à parte dos enrijecimentos institucionais, sendo, portanto, o resultado de um processo de integração cujo fundamento é um sentimento de pertencimento grupal/comunitário experimentado pelos participantes, cuja motivação se baseia em partilhas de sistemas de valores, dando origem a *comunidades emocionais* com base em *Denk Kollektiff* (comunidades de pensamento ou universos grupais [Cf. DOUGLAS, 1998, p. 29]).

Para Weber, posição econômica e identidade social não são categorias interproducentes, relacionando-se com o fenômeno da solidariedade social de forma peculiar no tempo e no espaço. Segundo ele, o desenvolvimento de uma relação associativa ou pelo menos de uma ação social a partir de uma situação de classe comum, “não é, de modo algum, um fenômeno universal” (Cf. WEBER, 1994, p.178). Isto em parte se deveria ao caráter diferenciado e instável do posicionamento dos indivíduos, consideradas as diversas ordens a que se refeririam, associado à existência de outras bases de relações sociais e de ação de grupos sociais, atravessadas por interesses econômicos e dinâmicas correspondentes aos diversos posicionamentos dos indivíduos no espaço social, construídos em termos mais de malhas sociais do que de redes ou mesmo estruturas sociais.

Pensando solidariedade em termos das dinâmicas de associação entre indivíduos, pode-se afirmar, em concordância com Weber, que o potencial ativador dela, considerada uma determinada sociedade se relaciona com

A existência de sistemas formalizados de autoridade, que garantem à sociedade ou comunidade a condição de redes de associação. A associação não “existe” fora da probabilidade de que um curso de ação orientado a expressar verdadeiramente o significado das leis que governam o grupo tenha lugar, ou seja, uma determinada forma de pessoas agirem orientadas neste sentido quando a ocasião o exigir (um *dever ser*). (WEBER, 2002b, p.88)

Para Weber, o vínculo social resultaria de dinâmicas colocadas em curso por grupos de *status*, considerados como agências ativadoras potenciais de ação coletiva, somente eventualmente em congruência com a ação orientada para a classe. O *status* é um fenômeno da ordem social referido a agrupamentos *reais* de indivíduos, agregando a determinação econômica da classe a avaliações intersubjetivas de honra e prestígio.

As associações entre indivíduos – potencialmente ativadoras de solidariedade social – se dão pela valorização de características sociais diversas, incluindo as referidas aos recursos econômicos possuídos pelos indivíduos, sendo, em termos weberianos, uma decorrência da partilha de valores e da mobilização dos determinantes dos níveis de influência e de poder de que os indivíduos dispõem, relacionados a variáveis tais como: nível educacional, etnia, religião, gênero, ou mesmo padrões de beleza e de força física, dentre outras.

Os grupos de *status* desenvolvem distâncias e proximidades sociais e condições de exclusividade e níveis diferentes de afinidades eletivas entre os indivíduos com base na similaridade das posições ocupadas pelos seus componentes e relativa às diferenças em relação às posições partilhadas por grupos de *status* diferentes, estabelecidas a partir dos *quanta* de honra e prestígio, os quais definem como as redes de relações sociais serão estabelecidas.

Os grupos de *status* constroem mecanismos distintivos através da qualificação de estilos particulares de vida – modos de vestir, de andar, de falar, de morar, de se divertir, de comer, gosto estético, dentre outros – os quais se desdobram na construção simultânea de *pontes* e de *muros* entre os indivíduos, na medida em que estabelecem condições de acessibilidade e restrições interacionais. Seguindo a visão weberiana, as redes sociais de solidariedade, constituídas com base nos grupos de *status*, se construiriam de forma a

estabelecer protocolos de acesso para a participação em círculos de amigos; o agenciamento de encontros entre parceiros sexuais; as condições de acasalamento e de partilha de espaços de frequentação em geral.

Weber estava convencido de que as pessoas não percebem o mundo através de noções abstratas, a exemplo da de classe, delineando identidades coletivas à medida que se confrontam com oponentes visíveis, com concorrentes diretos na disputa por poder, reconhecimento e privilégios. Seu conceito de *status* implica a noção de que grupos sociais distintos *reforçam sua solidariedade* interna erguendo pontes diversas entre os que estão *dentro* deles e fronteiras impeditivas relativas aos que estão *fora* deles.

As relações de *status* se articulam com processos de identificação entre grupos específicos de referências e seus estilos de vida distintivos, funcionando como uma base para a construção de redes interacionais exclusivas, nas quais as relações sociais são moldadas de forma a enfatizar a distinção relacionada aos estilos de vida partilhados. Essas relações sociais envolvem atitudes de aceitação e rejeição, reconhecimento e negação, aprovação e desaprovação de outros com base na adoção dos estilos de vida dominantes nos grupos colocados em relação (SCOTT, 1996).

Fundamental na perspectiva de Weber sobre a solidariedade é a disputa entre grupos de status no nível microssocial. Diferente da visão durkheimiana da solidariedade, concebida em termos macroestruturais, Weber centrou-se no significado que os atores atribuem às suas ações sociais em contextos sociohistóricos específicos e às relações sociais nas quais estão envolvidos em seus cotidianos, pensando que as suas motivações e significações seriam governadas por interesses materiais e ideais.

Ainda sobre a concepção weberiana de solidariedade, vale destacar a análise que ele propõe com base na distinção de Tönnies entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, distinguindo entre relações comunais (*Vergemeinschaftung*) e societárias (*Vergesellschaftung*). As primeiras seriam os processos ou elementos/características que aproximam uma coletividade de valores ligados à pessoalidade, proximidade, semelhança; a segunda se refere a processos/ características, elementos que aproximem um coletivo do modelo de impessoalidade, racionalidade, planejamento, distância social.

Na concepção de Weber, a *comunidade* atavaria relações sociais baseadas em um sentido de solidariedade construído como resultado de ligações emocionais; a *sociedade*

ativaria relações sociais baseadas na contratualidade e no equilíbrio de interesses motivados por juízos racionais em relação a valores ou a fins (Cf. WEBER, 2002b). O modelo de redes de solidariedade social mediada por afiliação religiosa que será aqui proposto centraliza sua formulação em relações do tipo comunais, baseadas no sentimento de pertença emocionalmente orientados.

O sentimento de fazer parte de um *nós* é uma forte característica do relacionamento de solidariedade, mas também implica um fechamento para os de *fora*. A solidariedade em grupos sociais é reforçada pela identificação de um adversário reconhecível. É provável esperar que um grupo tome por base características externamente identificáveis de outro grupo de concorrentes (reais ou potenciais) – raça, idioma, religião, origem local ou social, residência *etc.* – como pretexto para estabelecer critérios de sua exclusão em relação ao espaço interacional construído entre indivíduos.

Quando os grupos procuram aumentar as vantagens de sua situação, monopolizando recursos e restringindo o acesso a pessoas de fora, isso resulta em um processo de fechamento social, expresso na instauração de processos de subordinação dentro de uma hierarquia, abrindo-se oportunidades para os de *dentro* e fechando oportunidades para os de *fora*, reconhecidos pelos de *dentro* como *inferiores e inelegíveis*. Segundo Weber:

A associação e as relações sociais que possibilita serão do tipo *fechada* ao exterior, sempre e quando, devido ao sentido da ação e as regulamentações que a regem, a participação de certas pessoas for excluída, limitada, ou sujeita a condições restritivas. O caráter aberto ou fechado de uma relação social pode depender da tradição ou de atitudes afetivas, ou condicionado racionalmente por valores ou fins. É provável que seja fechado por razões racionais quando uma relação social pode prover aos participantes a oportunidade de satisfazer muitos interesses diversos, sejam satisfações espirituais ou materiais, através da cooperação ou da conciliação de interesses. Se a admissão de estranhos representar para a relação social uma melhora de sua situação no grau, na espécie, na segurança ou no valor da satisfação, terão interesse em mantê-la aberta. Se, inversamente, estiverem interessados em melhorar sua posição através de práticas monopolistas tenderão a favorecer uma relação fechada. (2002b, p.79)

Para Weber (*idem*), é mais provável que as identidades coletivas se desenvolvam contra os oponentes visíveis e confrontados diretamente do que contra entidades macrossociais mais abstratas, como as classes. A categoria de fechamento/abertura social é um aspecto importante na análise da solidariedade social e central para compreender o *status* como um atributo tipicamente usado pelos grupos para legitimarem sua superioridade e fecharem as oportunidades a não membros. Quer seja em termos dos desdobramentos das crenças adotadas pelos indivíduos nas condutas econômicas, quer em outras áreas da vida, a ideia central da argumentação de Weber referente às relações acima indicadas é a de que uma das mais poderosas matrizes de inspiração e determinação da moralidade das práticas e ações dos indivíduos em sociedade, em termos culturais e práticos, é a religião.

Em *As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo* ([1946] 2002a) Weber discute os resultados de uma pesquisa empreendida nos Estados Unidos, observando que a filiação religiosa a grupos protestantes era considerada uma *qualidade humana*, capaz de influenciar no sucesso ou fracasso de interações em geral e especificamente nas de caráter comercial. Segundo notou Weber,

A admissão à congregação é considerada como uma garantia absoluta de qualidade morais, especialmente as qualidades exigidas em questões de comércio. O batismo garante à pessoa os depósitos de toda a região e o crédito ilimitado sem qualquer concorrência. Ele é um “homem feito na vida”, [portanto] quando um membro de uma seita se transferia para lugar diferente [...] leva consigo o certificado de sua congregação; assim, tinha não só contato fácil com os membros da seita, mas, acima de tudo, encontrava crédito em toda parte. (p.214)

As seitas protestantes se utilizam de sua autoavaliada superioridade pautada na ideia de santificação e distanciamento do mundo, para legitimar e restringir as possibilidades de solidariedade social.

Em síntese, para os fins dessa pesquisa, identificamos três pressupostos que contribuem para o alargamento do delineamento de propostas clássicas de análise da solidariedade, a saber: uma leitura unitária e que se manifesta na ênfase da coesão social por meio da força das normas e dos valores compartilhados; uma leitura que enfatiza o

papel da consciência de classes circunscritas pela produção material em seus efeitos sobre o conjunto de relações sociais que lhe correspondem; e ainda outra, racionalmente orientada cuja ênfase se projeta no reconhecimento grupal, de status, cuja qualidade e nível dos envolvimento implica no fechamento para os de fora ou de *stati* diferentes.

A *ênfase na coesão social* produz uma concepção de solidariedade assentada na visão da sociedade em termos do equilíbrio e homeostase social, sendo naquela as contradições naturalizadas como parte do funcionamento da estrutura social. O consenso é definido em termos do ajustamento dessas contradições a uma normatividade fundamentada na integração moral, níveis desejados de integração e regulação social, os quais resultariam na produção e reprodução da coesão social. Essa concepção implica em um monismo social dogmático, a partir do qual a solidariedade é concebida a partir de um consenso relativamente rígido e unitário, ao abrigo das construções arbitrárias, do pluralismo fundamental da realidade social e de sua agonística.

A *ênfase na consciência de classe* incorpora o elemento conflitivo aos laços solidários, posicionados não num arbitrário filosófico, mas pensados a partir de um contexto historicamente situado de lutas e antagonismos, sobretudo de classe. Os limites se colocam na visão unidimensional e objetivista das classes, vistas como determinadas de modo central pelas relações de produção, as quais repercutiriam na constituição das dimensões cultural e simbólica e seu funcionamento em termos de produção de processos de representação, classificação e constituição das interações no mundo social. Nesses termos a solidariedade social é lida a partir da hermenêutica dos movimentos no âmbito das condições histórico-materiais – ela mesma determinada por estas – o que leva à consideração do fenômeno em termos internos às classes sociais *em si e para si* – entendidas com base no funcionamento de ideologias e seus mecanismos produtores e reprodutores de estados de assimetria social, nos quais os sistemas de posições de dominados e dominantes comporiam o substrato do vínculo social a cada momento histórico e espacialidade considerados.

A *ênfase no reconhecimento grupal* propõe a compreensão da solidariedade social enfatizando que as pessoas não percebem o mundo apenas através de noções abstratas e determinantes objetivos de classe, propondo alternativamente uma análise centrada na categoria de *grupos de status*, os quais legitimariam sua superioridade e fechariam as

possibilidades de solidariedade social a não membros. Aqui a solidariedade ganha um alargamento a partir do entendimento dos aspectos conflitivos em termos de reconhecimento grupal e fechamento para *os de fora*, na medida em que provê e nega reconhecimento, classificando os que serão incluídos/excluídos no campo da solidariedade e da não solidariedade. Sendo assim, ao passo que possibilita modos de reconhecimento e confiança entre os indivíduos, em virtude de propriedades particulares que o caracterizam, a solidariedade com base na afiliação religiosa produz efeitos sociais não-intencionais, tais como exclusão, distanciamento e estigmatização social.

O conceito de solidariedade social com o qual trabalhamos leva em consideração os referenciais institucionais morais que se sobrepõem aos indivíduos e operam na modelagem nos laços sociais nos seus aspectos abstratos, bem como em seus traços de conflitividade relativos à hierarquização social. Juntar pessoas não produz necessariamente solidariedade social. Esta só emerge quando níveis de integração moral orientados por padrões de comportamento que se expressam em formas de reconhecimento recíproco e deferência, estabelecem critérios de respeitabilidade social mensuradas intersubjetivamente a partir de sistemas valorativos partilhados.

Para captar com se processam essas dinâmicas de aproximação e distanciamento compreendemos a produção social da solidariedade não mais fechadas em unidades autônomas – igreja, família, classe, grupo de status etc. – mas num *continuum* de princípios socializadores heterogêneos, ao longo do qual as diferenças e contradições se constituem também em termos de relações de força e de tensões, experimentadas como influências de peso no arranjo das *redes interacionais*. Propomos a seguir um modelo alternativo à leitura da produção social da solidariedade, assentada no uso eliasiano do conceito de *rede* enquanto metáfora para mensurar os laços interindividuais.

1.3. Solidariedade em rede: a composição entre o “eu-nós” e o “eles” à luz da Sociologia Figuracional

O uso da perspectiva das redes como método de análise científica atravessa diferentes áreas do conhecimento – psicologia, sociologia, antropologia, matemática e estatística – e tem como foco apreender quantitativamente a qualidade das interações

sociais. A Análise de Redes Sociais - ARN (*Social Network Analysis – SNA*) apresenta como uma de suas vantagens a possibilidade de formalização gráfica e quantitativa de conceitos abstraídos a partir de propriedades e processos característicos da realidade social (SOUZA & QUANDT, 2008).

Segundo Silva & Saragoça (2013), o conceito de rede social tem para as Ciências Sociais e Humanas um caráter polissêmico e de difícil delimitação conceitual. Atentos a isto, e tendo em vista os fins desta pesquisa, focalizaremos o uso do referido conceito no campo das Ciências Sociais, mais especificamente na Antropologia, o qual data de meados dos anos 1950, nos Estados Unidos e na Inglaterra, impulsionada pela rejeição aos modelos formais do estrutural-funcionalismo, sobretudo das bases desenvolvidas por Radcliffe-Brown. Através de pesquisadores como Max Gluckman (1987), desenvolveram-se vários trabalhos empíricos, utilizando o conceito de rede como categoria social descritiva – e não mais apenas metafórica –, privilegiando análises de dinâmicas interacionais de grupos restritos, a exemplo de partidos, comunidades religiosas e de parentesco. Foi dentro desse ambiente acadêmico que J. Barnes e Elizabeth Bott lançaram, em 1954 e 1957 respectivamente, os primeiros trabalhos sobre redes sociais na Antropologia. Segundo Mitchell, em *El Concepto y el Uso de las Redes Sociales* (1969, p.9):

A estrutura na qual Barnes e Boll estavam trabalhando naquela época foi fortemente influenciada pela abordagem estrutural, cujos exemplos mais sofisticados foram representados pelo trabalho de Evans-Pritchard e Fortes na década entre 1940 e 1950. Nessa abordagem - refletida também em grande parte da sociologia americana no mesmo período - o comportamento das pessoas foi amplamente interpretado em termos de pertencer a grupos "limitados" e sua participação em instituições sociais ou, do outro lado da escala, em pequenos grupos, em termos de interação diádica². [Tradução livre da autora da tese]

² *El marco en el que Barnes e Boll estaban trabajando en aquel entonces estaba fuertemente influenciado por el enfoque estructural, cuyos ejemplos más sofisticados estaban representados por el trabajo de Evans-Pritchard y Fortes en la década entre 1940 y 1950. Em este enfoque – reflejado también en mucha de la sociología norteamericana en el mismo período – el comportamiento de las personas se interpretó en gran medida en función de su pertenencia a grupos “limitados” y de su participación en instituciones sociales o, en el otro lado de la balanza, en pequeños grupos en términos de la interacción diádica (MITCHELL, 1969, p. 9).*

Embora se buscasse a ruptura com os pressupostos do estrutural-funcionalismo, essa, segundo Mitchell (*idem*), foi apenas relativa, uma vez que ambos os autores mantiveram em suas análises uma preocupação com elementos normativos de comportamento que as análises da corrente acima citada propunham.

Trabalhos posteriores do próprio Mitchell (1969) e de Jeremy Boissevain ([1974] 2010), passaram a enfocar como os indivíduos manipulam as redes de relações para obterem vantagens práticas para si, enquadrando-as como um circuito de relações usadas pelos atores sociais para atingir certos objetivos, como o de construir coalizões para seu auxílio. Segundo Boissevain (2010, p. 211), numa crítica direta aos autores funcional-estruturalistas, as pessoas:

Dentro dos parâmetros sociais, culturais e ecológicos, [...] decidem seus modos de agir baseadas no que é melhor para elas e não [...] somente baseadas nas normas de comportamento aceitas e sancionadas. Portanto, o homem é também um manipulador, um operador com interesses próprios, do mesmo modo que um ser moral.

Aqui, ao pensar as ligações humanas apenas em termos dos contextos institucionalizados em que se dão as interações, reduzem-se os sujeitos, homens e mulheres, a papéis sociais momentâneos e fragmentados, cujas ações descansam sobre a satisfação de necessidades, concretização de metas, resolução de problemas e finalidades dessa ordem. Neste caso, a concepção do homem enquanto sujeito racional e egoisticamente orientado nos faz esquecer de que muitas vezes a luta que cada um trava pela satisfação própria é ela mesma orientada, desde o início, para os outros. Nem mesmo a satisfação mais íntima deriva inteiramente da nossa subjetividade isolada – também depende dos outros.

Reconhecendo essa interdependência constituidora da ontologia do social, afastamo-nos das concepções de redes em seus vieses estruturalista e individualista por considerarmos que os indivíduos não são fechados em si mesmos, nem determinados apenas estruturalmente, mas interligados e orientados uns aos outros de diversas maneiras, dadas as suas trajetórias individuais.

O *transformar-se em si mesmo* só pode ser definido e interiorizado de maneira ativa, através de esquemas que os sujeitos encontram na cultura e que lhe são propostos, sugeridos ou impostos pela sociedade ou grupo social de que participam. Fazer parte de uma rede social, mais que manipular pessoas e recursos para atingir certos fins, é fazer parte de um *eu-nós* que se constitui mutuamente, haja vista que, ao se produzirem numa coletividade, indivíduos ou grupos também produzem os outros de suas relações, impulsionados por conflitos contínuos com grupos rivais interdependentes, que se reconhecem e se relacionam como antagônicos.

Aproximamo-nos assim de uma abordagem *figuracional* das redes, compreendendo-as como cadeias de interrelações que os indivíduos constroem, às quais eles se atam e que vão modelando quadros sociais de entendimento de si, do mundo e do outro nas interações sociais – e não apenas para atingir fins específicos. O que propomos é um modelo alternativo na leitura das redes, assentada no uso eliasiano da rede como metáfora para mensurar os laços de solidariedade, focalizando mais especificamente o caso do funcionamento da afiliação religiosa a comunidades pentecostais enquanto mediadora de enlaçamentos e desenlaçamentos entre indivíduos.

Para Elias (1989), os seres humanos são interdependentes e apenas podem ser entendidos como tais; as suas vidas se desenrolam e são moldadas por processos dinâmicos próprios em constante fluxo, atravessados pela frequência de redes diversas. Nas palavras do autor citado: “o tecido das interdependências entre homens é aquilo que os liga uns aos outros. São elas que constituem o núcleo daquilo que se designa aqui como *figuração* – uma *figuração* de homens orientados uns para os outros” (ELIAS, 1989, p.45).

Os laços construídos de forma *figuracional* constituem pelos e entre os agentes canais atravessados por fluxos de informações, pensamentos, convicções, afetos, necessidades, disposições culturais, preferências, comportamentos e de interações. De acordo com Elias (*idem*), as relações de interdependência apresentam duas características que devem ser salientadas: a primeira, a de que quando elas são intencionais podem apresentar consequências não intencionais, não planejadas - do entrecruzar de ações de muitas pessoas emergem resultados intencionados e também os que ninguém planejou; e a segunda, a de que essas relações de interdependência intencionais podem ter sido originadas de relações de interdependência humanas não intencionais. Tomando aqui esse

primeiro aspecto, observamos que, para além de canais de agenciamento mútuo entre indivíduos de uma sociedade, Elias (1998) também apontou o carácter ambivalente e paradoxal das redes de interdependência, ao produzirem e serem produzidas a partir de seus resultados não intencionais.

Em “Envolvimento e Alienação” (1998), Elias nos permite pensar as redes de solidariedade como redes de interdependência formadas a partir de um jogo de ligações, que também configuram distanciamentos:

É estranho observar que, em todo o mundo, grupos de pessoas, sejam grandes ou pequenos, se associam e, com brilho nos olhos e um aceno de íntima compreensão, asseguram-se mutuamente o quanto são maiores, melhores e mais fortes do que algum outro grupo em particular ou, quem sabe mesmo, do que os demais grupos humanos. Secretamente ou não, todos possuem um vocabulário correspondente de difamação, dirigido aos outros. (p.18)

Nesse jogo do *eu-nós* e do *eles-outros* se forma o espaço *dos de fora* (os dos *outsiders*) e o *dos de dentro* (dos *estabelecidos*). A categoria *outsider* designa aquele que está excluído do grupo dos estabelecidos a partir da mobilização, em relação aos primeiros, de avaliações que o desqualificam. As estratégias de exclusão funcionariam, como uma arma *ideológica*, sendo exercitadas a partir da adoção e hegemonização de um sistema de atitudes e crenças que enfatiza e justifica a superioridade do grupo do *nós* sobre o dos *outros*, ao identificar e rotular os *outros* como ‘inferiores, exatamente por não participarem das redes interacionais estabelecidas no tempo e no espaço e eventualmente por não partilharem das mesmas normas e valores que definem os classificadores como *superiores* (Cf. ELIAS & SCOTSON, 2000).

Para Elias (2004, p. 30), as sociedades caracterizam-se pela existência de “contradições, tensões e explosões”, sendo sua constituição não evidente, nem sua estrutura tangível. Assim, sua análise passa obrigatoriamente pela compreensão das dinâmicas e modos como se estruturam as relações entre os indivíduos, isto é, as redes de relações que estabelecem ao longo de suas trajetórias.

O fato de estarmos cada vez mais interconectados implica também que tenhamos que nos confrontar, de algum modo, com nossas próprias preferências em relação com as preferências das outras pessoas, o que significa que,

o indivíduo não é redutível ao ‘seu protestantismo’, ao ‘seu pertencimento de classe’, a seu ‘nível cultural’ ou a seu sexo. É definido pelo conjunto de suas relações, compromissos, pertencimentos e propriedades, passados e presentes. (LAHIRE, 2004, p. XI)

Compreendemos as redes de solidariedade não mais fechadas em unidades autônomas – igreja, família, classe, grupo de *status etc.* – mas num *continuum* de princípios socializadores heterogêneos, ao longo do qual as diferenças e contradições se constituem também em termos de relações de força e de tensões, experimentadas como influências de peso no arranjo das redes interacionais.

Os conflitos e tensões não acontecem somente na relação entre grupos sociais em disputa por recursos, mas afeta as dinâmicas internas das redes intragrupo. A própria homogeneidade interna ao grupo, assegurada pelo fechamento social, estaria constantemente ameaçada pela diferenciação rigorosa e decisiva não só dos papéis sociais que desempenhamos, como também da multiplicidade de impulsos e afetos que os participantes mobilizam nas interações das quais participam.

As relações que uma pessoa mantém com as outras são de diferentes tipos. Vão desde almoços em família até à adesão a associações de vários tipos; da escolha da pessoa a quem se recorre para tomar conta dos filhos, ao ‘bom dia’ ao vizinho, passando pelo futebol, lugares frequentados e companhias escolhidas para o exercício do lazer e outros tipos de contatos. Quando trazemos a análise dessas redes para o plano das interações sociais, enxergamo-las como realidades prováveis, marcadas por práticas da ordem da ambivalência e de possibilidades cuja previsão totalizante é impossível.

No caso da mediação da identidade religiosa em geral – e aqui, particularmente a pentecostal – enquanto variável de articulação de redes sociais, focalizamos um dos fatores que afetam a sociabilidade em redes de atores sociais. Através da operacionalidade do critério da afiliação religiosa, laços são formados, ressignificados, recusados e reafirmados.

Nosso interesse é pensar como o compartilhamento de crenças religiosas define a inclusão e exclusão dos indivíduos em redes de solidariedade.

A análise aqui proposta do fenômeno das redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa é uma alternativa ao que foi produzido na literatura especializada sobre o tema. Para fundamentar a formulação do nosso modelo explicativo típico-ideal das *zonas de solidariedade*, dedicamos nosso próximo capítulo à discussão de três autores da sociologia brasileira que se dedicaram ao estudo da religião e sua interface com o fenômeno da pobreza, somadas às análises presentes nos artigos ‘Religião no Debate das Classes: Pentecostalismo e as frações da classe trabalhadora’ (GAMA & GUERRA SOBRINHO, 2015) e ‘A Nova Classe C e os Novos Pentecostais: Reconfigurações das relações entre o pentecostalismo tradicional e a política’ (GAMA & ALMEIDA, 2016).

CAPÍTULO II: PENTECOSTALISMO, POBREZA E REDES DE SOLIDARIEDADE NO BRASIL: traçando um percurso da pesquisa sobre a temática no campo da Sociologia da Religião

Neste capítulo apresentamos um balanço da literatura sociológica clássica sobre a expansão do pentecostalismo e sua afinidade com o debate das classes e a constituição de redes de solidariedade no Brasil, especialmente no suporte em que este segmento religioso ofereceu as camadas sociais aliadas do processo de modernização e socialmente depauperadas.

Para esta revisão abordamos as contribuições de três autores da Sociologia da Religião que se debruçaram na análise das mudanças macrossociais ocorridas no Brasil desde o final dos anos de 1930 e suas implicações na esfera religiosa: Francisco Cartaxo Rolim, Cecília Mariz e Joanildo Burity.

2.1 Francisco Cartaxo Rolim

Francisco Cartaxo Rolim dedicou grande parte do seu interesse acadêmico ao estudo do fenômeno religioso, com destaque para o pentecostalismo em sua relação com a sociedade. É devido à reflexão que ele faz sobre a funcionalidade da proposta pentecostal de religiosidade em termos de construção de redes de solidariedade que ele foi escolhido como autor com que estabelecemos uma interlocução nesta tese.

Ligado à fé cristã durante toda sua vida, sua obra de maior fôlego ‘Pentecostais no Brasil, uma interpretação sócio-religiosa’, foi publicada em 1985, e ainda hoje figura como uma das principais fontes de referência para os estudiosos da temática.

Nesta obra, Rolim realiza uma revisão bibliográfica extensa detendo-se na análise crítica das obras mais importantes e representativas sobre o surgimento e, posterior, crescimento do pentecostalismo no Brasil. Dentre elas, o autor dá destaque às análises pioneiras de Emílio Willems (1967), Christian Lalive d’Epinay (1970), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1968, 1973), Beatriz Muniz de Souza (1969, 1973) e Waldo César (1974). Segundo o autor, o emprego da noção de anomia, visando demonstrar as funções

de “integração” e “ajustamento” social desempenhadas por esse modelo de religiosidade no meio urbano e nas áreas de fronteira, indica o viés teórico funcionalista que perpassa as contribuições dos autores sobre os quais ele se debruça.

Para esses, a anomia se manifesta como sintoma dos intensos processos de mudanças sociais, culturais e econômicas ocorridos a partir da década de 1930, a saber: a industrialização, a urbanização e a migração de grandes contingentes rurais para as cidades. Diante desse contexto, na visão dos autores focalizados por Rolim (*idem*), o papel do pentecostalismo seria o de mediar a criação de comunidades fraternais, contribuindo para a “integração social” dos estratos pobres, urbanos e marginalizados, os quais, oriundos das regiões agrárias dominadas pelo latifúndio e pelas oligarquias tradicionais, precisavam se ajustar aos desafios da vida na moderna nas grandes cidades.

Segundo Mariano (2001) a necessidade de reconstruir um sistema significativo de relações primárias em uma sociedade individualizada, assujeitaria estes grupos ainda mais aos problemas sociais resultantes da mudança sociocultural por eles experienciada, lançando-os em ambientes marcados pela anomia, e nos quais se tornou significativa a proposta de religiosidade pentecostal. Do grande fluxo migratório associado à rápida urbanização de cidades industriais - polos eram recrutados, segundo os pesquisadores focalizados por Rolim (*idem*) os que se afiliariam ao pentecostalismo nas grandes cidades.

Para esse autor, a tese de que o pentecostalismo é *um fenômeno essencialmente urbano* não tem correspondência com a realidade, uma vez que, analisando a incidência do protestantismo nas diferentes regiões do Brasil, os dados apresentam uma variação desse crescimento que não se faz acompanhar pelo mesmo ritmo da urbanização. Nas suas palavras:

As taxas de urbanização por Regiões, relacionadas com as de protestantes, nos anos de 1950 e 1970, aparecem de certa forma associadas com o protestantismo proselitista, mas não com o de caráter étnico-cultural. Na Região Sul, naquelas duas datas cresceram as taxas de urbanização, não, porém as do protestantismo. Onde, entretanto, espalhou-se o evangelismo proselitista, o Nordeste aparece com taxas de protestantes situadas aquém das de outras Regiões. Mas as taxas de urbanização acompanham muito de perto as destas mesmas Regiões. Por outro

lado, o Centro-Oeste, que sofreu transformações, mostra em 1970 uma taxa de protestantes praticamente igual à do Sudeste, onde a taxa de urbanização é a mais expressiva. (ROLIM, 1985, p.106)

Questionando a associação direta entre a urbanização e o crescimento pentecostal no Brasil, o autor também se afasta da perspectiva teórica funcionalista, então predominante nas análises sociológicas sobre esse modelo de religiosidade no Brasil do final dos anos 60 e começo dos 70. Na contramão dessas análises, Rolim (*idem*) propõe uma interpretação de inspiração teórica marxista, segundo a qual as dinâmicas do subcampo do pentecostalismo teriam sido determinadas por relações sociais de classe no âmbito da sociedade envolvente (ROLIM, 1985).

Para Rolim (*idem*), o pentecostalismo se relacionava com as tensões causadas pela expansão do capitalismo na América Latina, às mudanças socioestruturais dela decorrentes, descrevendo-o como um modelo de religiosidade que expressava, por excelência, os anseios de estratos sociais subintegrados ao processo de modernização capitalista, e não mais como uma via de “ajustar os crentes, através de suas igrejas, à sociedade urbana como resposta a uma situação de anomia”.

Dentre as denominações pentecostais analisadas, Rolim (*idem*) destaca as igrejas pioneiras desse subcampo religioso no Brasil, a ‘Congregação Cristã’ e a ‘Assembleia de Deus’, que surgem no país na primeira década do século XX. Essas Igrejas foram originárias dos *movimentos de santidade* que eclodiram nos Estados Unidos nessa mesma época. A primeira, fundada em 1910, no bairro do Brás, em São Paulo, foi a Igreja pentecostal “Congregação Cristã do Brasil”, seguida, em 1911, da fundação da Igreja Assembleia de Deus “AD”, em Belém do Pará, pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (‘Berg’). Estas duas denominações, fundadas nos extremos opostos do país formam o marco inaugural do pentecostalismo brasileiro, propondo novos tipos de Igrejas evangélicas e de experiência religiosa no campo dos ‘protestantes’.

A AD nasceu de uma cisão da Igreja Batista, sendo atualmente a maior Igreja pentecostal brasileira, em números de adeptos (TEIXEIRA, 2013). É considerada como uma Igreja de ‘primeira onda’³.

A análise histórica do surgimento e desenvolvimento do pentecostalismo mostra que, desde seu início, ele nunca foi monolítico. Como mostra o autor supracitado, as duas primeiras Igrejas pentecostais brasileiras – Congregação Cristã e Assembleia de Deus, já apresentavam diferenças institucionais e doutrinárias em sua fundação e, ao longo do tempo, exercitaram formas e estratégias de evangelização e de inserção social diferentes. As ondas pentecostais se sucederam com êxito cada vez maior, especialmente pela inserção cada vez mais orgânica no campo religioso popular brasileiro (Cf. SANCHIS, 1977).

A chegada do *fervor pentecostal* ao Brasil, trazido por missionários suecos marcou o campo dos evangélicos no país pela forte ênfase na oração pietista e na experiência da *glossolalia* (falar em *línguas estranhas*). Desde seus primórdios, quando, ainda no Pará, nasciam seus primeiros traços, a ênfase na glossolalia se configurava como a que viria a se tornar a doutrina diferencial dessa denominação, figurando, na análise de Rolim (1985), como o ‘acontecimento’ que “sacudiu o campo religioso brasileiro. Berg e os Vingren⁴ chegam ao Brasil trazendo também toda uma cosmovisão que determinará por décadas a formação teológico-pastoral de seus líderes. Segundo Freston (1993, p. 91), aqueles

Pertenciam a uma minoria religiosa marginalizada. Desprezavam a igreja estatal com seu alto *status* social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social Democracia, ainda

³ Freston (1996) apresenta a analogia com “ondas” para referir-se ao início e expansão desses movimentos religiosos ao longo do tempo. Segundo sua tipologia, existiriam três períodos – ondas – do subcampo dos pentecostais no Brasil, as quais corresponderiam cronologicamente: a primeira, na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911) (...); a segunda onda aos modelos de religiosidade dessa linha que surgem nos anos de 1950 e início dos 1960, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza a três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962); e a terceira onda, que começaria no final dos anos 70 e ganharia força nos anos 80, da qual as principais representantes seriam a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Uma dificuldade encontrado por Freston sendo a dificuldade do modelo a separação de Igrejas e movimentos de segunda e terceira onda, já que as características acabam por se fundir em muitos pontos.

⁴ É importante frisar que nos relatos históricos não-oficiais da AD uma nova personagem surge na origem da denominação: Frida Vingren, esposa de Gunnar Vingren, que teria exercido papel fundamental na consolidação da igreja (Cf. CARVALHO, 2013).

tingida pelo secularismo [...] por isso, eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. [...] Acostumados com a marginalização, não possuíam a preocupação com a ascensão social tão típica dos missionários americanos formados no denominacionalismo. [...] Em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural.

Avessos à erudição teológica e ao intelectualismo, os assembleianos de maneira geral resistiam até poucos anos atrás ao estudo sistemático da Bíblia Sagrada, alegando o mesmo ser *prejudicial à fé*. Criou-se um *habitus* assembleiano que tornou motivo de orgulho os tropeços gramaticais ou ênfases errôneas, a exemplo das expressões recorrentes na AD, “bença do Senhor”, ao invés de “benção do Senhor”; “grória”, em lugar de “glória”, e assim por diante (Cf. BITUN, 2009).

Textos como os do Apóstolo Paulo à Igreja de Coríntios (ICor. 1:18-21 e 8:1) são destacados e interpretados como se o apóstolo, como o próprio Deus, desprezasse o intelecto, a reflexão e o conhecimento. Também inspirou o anti-intelectualismo assembleiano o trecho de II Coríntios 3.6: “o qual nos habilitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do espírito; porque a letra mata, mas o espírito vivifica”. Esse e outros trechos foram muito utilizados para confirmar, biblicamente, que *o conhecimento traz a reboque o orgulho* e somente o amor é capaz de edificar, como categoricamente enfatizam, “a letra mata, mas o espírito vivifica” (Cf. BITUN, 2009).

O modelo *humilde, pobre e marginalizado* trazido pelos missionários suecos, delineou por muito tempo a formação teológico-pastoral das Assembleias de Deus no Brasil, aproximando-os das camadas populares desprivilegiadas. Assim, em contraposição ao que a sociedade lhes “negaria”, estas camadas, ao abraçarem o pentecostalismo, receberiam um conjunto de bens, a exemplo da ascensão social no interior do grupo religioso (exceto para as mulheres); tratamento simétrico em termos da aplicação das ‘regras e costumes’; liberdade de pregar e anunciar o evangelho (exceto para mulheres); anulação da barreira entre letrados e não letrados; possibilidade, para todos, de iguais condições de subirem aos cargos de direção (mediante um procedimento seletivo; restrito

aos homens); liberdade e espontaneidade nas orações (para temas que digam respeito ao evangelho); acesso aos ‘dons do Espírito’. Apesar do caráter ambíguo quanto à mobilidade e a igualdade de acesso a esses bens, por todas essas razões o crescimento da AD se dá de modo vertiginoso, desembocando num processo denominado por Rolim (1985, p.130) de ‘nucleação’.

Ou seja, a germinação de pequenos grupos, compostos de reduzidas pessoas (3, 5 ou 9) foi o processo de que, desde o início, lançou mão a Assembléia para sua rápida expansão. (...) Seu dinamismo está na iniciativa de cada crente. (...) Muitas casas de crentes foram a matriz da nucleação. Nas moradias simples, a leitura da Bíblia atraía os vizinhos e o interesse despertado levava a um novo encontro. O povo simples, que na época não tinha ocasião de escutar em sua cultura oral as narrações bíblicas, tinha diante dos olhos o fato novo: gente simples lendo ou contando para ele episódios da Bíblia.

Visto desse ponto, o sucesso do pentecostalismo entre os membros das classes populares não se deu em razão da adequação dos fieis às propostas religiosas deste segmento, mas, pelo contrário, a capacidade destas se adequarem aos interesses dos seus interlocutores. Assim, para apreender o significado dessas novas experiências deveria se levar em conta estes dois aspectos: as origens do pentecostalismo brasileiro e as relações de classes, constituindo-se essas, para Rolim (1985), um dado indispensável na compreensão da gênese do pentecostalismo no Brasil.

As novas figurações religiosas trazidas pelo pentecostalismo não cruzaram apenas experiências religiosas tradicionais – o catolicismo e o protestantismo – no Brasil. Sua gênese está intimamente ligada, social e historicamente, ao contexto sociopolítico dos últimos decênios do Estado Oligárquico no país.

Usando uma chave analítica de inspiração marxista, Rolim (1985) aborda as dinâmicas da esfera da religião em sua relação com as transformações na infraestrutura do Brasil no início do século XX, sobretudo as relativas às implicações da passagem de uma economia agropecuária exportadora para a de uma industrialização substitutiva. As repercussões destas na superestrutura foram, de acordo com o autor citado, um fator importante para o surgimento e o crescimento do pentecostalismo no país.

Rolim (1980) reconhece que esta não deve ser uma abordagem determinista e generalista, haja vista que, em países como Chile e Argentina, onde as dinâmicas econômicas apresentaram traços semelhantes, o pentecostalismo se desenvolveu de formas distintas do observado no Brasil. Para dar conta dessa diversidade configuracional do pentecostalismo na América Latina, ele aponta para as relações de classe como “nexos estruturais e estruturantes da junção orgânica da infra com a superestrutura”.

Referindo-se à situação brasileira, Rolim, em *Religião e Classes Populares* (1980) afirma que:

O pentecostalismo se difundiu em todos os estados e territórios nacionais graças ao ardoroso proselitismo de pedreiros, carpinteiros, faxineiros, motoristas, serventes, trabalhadores de enxada e de empregadas domésticas. [...] são os elementos saídos das camadas pobres que enchem os templos pentecostais. [...] a gente de minguados recursos, semianalfabeta, de muito reduzida qualificação profissional se dirigiu [a princípio] o pentecostalismo, trazendo muitos à fé no poder do Espírito, ao contrário das demais igrejas evangélicas que quase nenhuma penetração tiveram nas camadas pobres. (ROLIM, 1980, p.08)

Segundo Rolim, a urbanização e suas consequências por si só não explicariam a aceitação das camadas pobres ao modelo de religiosidade pentecostal tradicional. Para ele, a “estrutura econômica capitalista, que domina, expropria e oprime os estratos pobres da população, condiciona os interesses religiosos e a necessidade de salvação de indivíduos das camadas pobres da população, aproximando-os do pentecostalismo” (ROLIM, 1980, p.09).

Segundo sua abordagem, a filiação das camadas pobres ao pentecostalismo estaria associada aos processos de exclusão social produzidos pelo capitalismo, havendo um “nexo orgânico entre as contradições inerentes à nossa sociedade capitalista e o fenômeno pentecostal” (ROLIM, 1985, p. 354).

A partir dessa linha de análise, o autor ressalta que a implantação do pentecostalismo se fez acompanhar de um contexto social e politicamente caracterizado por conflitos de classes, em que as “camadas populares urbanas faziam parte, como um

personagem novo no cenário brasileiro, em busca de sua identidade de classe”. O enraizamento e o crescimento do pentecostalismo no Brasil se apresenta como “resposta” aos interesses de camadas pobres da população.

Além da inspiração marxista, Rolim (1985) dialoga com a sociologia weberiana da religião, em sua reflexão sobre a divisão social do trabalho religioso, mobilizando a tipologia do campo de produção de bens religiosos, no qual se destacam os sacerdotes, os profetas e suas relações com os leigos, cujas necessidades constituem o fator moldador principal dos modelos de religiosidade. A partir dessa visão, Rolim (*idem*) constrói sua interpretação das condições de aceitabilidade social construída em torno do pentecostalismo.

Ao aproximar o fenômeno religioso das relações de classe, o autor agrega à análise marxista a visão weberiana, segundo a qual “toda necessidade de salvação expressa uma indigência e que por isso a opressão econômica e social é uma fonte eficiente de seu nascimento, embora não exclusiva” (WEBER, *apud* ROLIM, *idem*, p.133). No caso pentecostal, como no das demais religiões de salvação⁵, os interesses que impulsionam seu crescimento são, destaca Rolim (*idem*), os das “camadas pobres”.

Um diferencial importante da contribuição dada por Rolim à compreensão do fenômeno pentecostal no Brasil foi entendê-lo não somente como uma *estrutura estruturada*, como assim fizeram os teóricos funcionalistas, reduzindo o fenômeno apenas ao papel de instrumento de ajustamento e integração social, mas como um instrumento de poder e dominação, ao considerar os elementos econômicos e políticos, sobretudo no tocante aos antagonismos de classe, que estruturam em certa medida as dinâmicas do campo religioso. Caudatário das análises de Marx e de Weber, Rolim (*idem*) introduziu o conflito e a polissemia onde recorrentemente somente se via o desafio da anomia e o papel ‘amortecedor’ da religião em relação às contradições do modo de produção capitalista.

⁵ No que concerne à relação classe ou estrato socioeconômico e religião, Weber constata que grupos desprivilegiados têm uma "esperança de compensação" (no devir) e os privilegiados compõem uma "teodicéia da boa fortuna" (do ser), buscando legitimação para sua condição.

O autor questiona a interpretação unidirecional da religião proposta tradicionalmente por autoalegados marxistas, destacando a força do econômico, mas reconhecendo a importância do simbólico. Ele destaca que o pentecostalismo funciona em termos de sua eficácia simbólica como modo de significação do sofrimento experienciado pelos efeitos dos problemas sociais nas trajetórias dos indivíduos das camadas pobres, amontoados nas periferias desassistidas das cidades, ao mesmo tempo em que aponta para o potencial de superação das injustiças e desigualdades sociais 'neste mundo' pela via religiosa.

Em Rolim (*idem*) encontra-se um espaço bem delimitado à experiência ou à vontade do agente social e do peso explicativo que estes trazem de suas trajetórias acerca da realidade. Nele a experiência religiosa pentecostal, está não somente atravessada, mas determinada pela emergência do proletariado, no contexto de capitalização das relações de trabalho nas grandes metrópoles, sendo as classes sociais os traços vinculadores da estrutura básica com a superestrutura.

Contudo, para esse autor, as classes sociais são vistas como posições socialmente construídas, a partir das quais as pessoas ocupam no espaço das relações sociais, inserindo-se em campos de ações possíveis, o que torna suas experiências subjetivas não limitadas à dimensão do seu posicionamento no campo econômico. A essa se agregaria também a dimensão das negociações práticas e simbólicas, que incluem e extrapolam a condição de classe, o que aponta para uma visão da mediação religiosa da produção e reprodução da vida social.

O painel explicativo do pentecostalismo em suas relações com os indivíduos definidos em termos de seu lugar na produção oferecido por Rolim (*idem*) nos ajuda a compreender as redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa, na medida em que ele propõe que elas sejam vistas em seu caráter de realidades objetivas, estruturadas como redes de contato, de pontos a partir dos quais o tecido social se altera, se dobra, redobra e desdobra, operando como entidades semiautônomas na produção da solidariedade. Sua visão nos ajuda a encarar as redes de solidariedade construídas com base na afiliação religiosa como o efeito de lugares estruturais ocupados pelos agentes e ao mesmo tempo

como efeito da estruturação das experiências interacionais, cuja moldagem se localiza dialeticamente no campo das vontades individuais e no arranjo estrutural em que elas acontecem.

2.2 Cecília Mariz

Assim como Rolim, a socióloga Cecília Mariz empreende suas discussões acerca de como as crenças religiosas se associam às condições econômicas e estilos de vida materiais, focalizando na mediação religiosa das estratégias ativadas pelos indivíduos em suas experiências de construção de redes de solidariedade social através das quais lidam com a pobreza. Essa autora analisa os efeitos da afiliação religiosa sobre a vida material dos conversos, buscando mostrar como o enfrentamento da pobreza se relaciona com um determinado material disponibilizado pelos modelos de religiosidade.

Mariz (1994) entende a pobreza como um problema multidimensional. Considera os elementos estruturais de classe social e a relação dos contextos econômicos e políticos internacionais como indispensáveis para o entendimento dela, abordando-a enquanto experiência vivida em termos pessoais. Disso decorre uma análise que se debruça sobre as formas de enfrentamento da pobreza no nível microssocial, o das famílias. Segundo a autora, ao propor uma microabordagem da pobreza:

Nossa análise enfatiza o ponto de vista dos próprios pobres, para os quais a pobreza é *uma experiência cotidiana*. As ações de nível micro têm objetivos limitados, imediatos e específicos. [...] Fatores como as atitudes organizacionais e culturais dos pobres podem ajudar a superar um problema material específico ou mais geral. Embora mais limitadas em suas consequências do que medidas políticas maiores, essas tentativas diárias de melhorar as condições de vida de pequenos grupos dos pobres e de suas famílias são igualmente importantes⁶. (MARIZ, 1994, p. 04) [Tradução livre nossa, do Inglês; itálicos nossos].

⁶ “Our analysis stresses the standpoint of the poor themselves, whose poverty is an everyday experience. Micro-level actions have limited, immediate, and specific goals. (...) Factors such as the organizational and cultural attitudes of the poor may help to overcome a specific material problem or more general ones. Although more limited in their consequences than larger political measures, these everyday attempts to improve living conditions by small groups of the poor and their families are equally important”.

Ao optar pela abordagem microssocial para o entendimento das formas através das quais os indivíduos lidam com situações de pobreza, a autora reconhece o peso que as ações dos indivíduos organizados exercem sobre a estrutura social, enfatizando como estas modificam e modelam as estruturas, evitando reduzi-las a uma consequência direta dos fatores macrossociais. Isso significa levar em consideração o significado cultural que as pessoas atribuem às suas ações. Ao buscar na cultura brasileira as motivações e condições simbólicas para a mudança social, Mariz se aproxima da esfera religiosa.

Embora a religião componha uma parte importante de qualquer cultura, Mariz (*idem*, p. 05) defende que, no Brasil, “a religião é ainda mais importante do que na maioria das sociedades”. Ao mencionar as mudanças ocorridas ao longo da década de 1980, e que modificaram significativamente o cenário religioso no país, chama a atenção para as maneiras pelas quais elas afetaram a vida dos pobres brasileiros afetando grandemente tanto seu estilo de vida quanto sua cultura em geral e, portanto, as estratégias microssociais que estas pessoas desenvolveram e desenvolvem para lidar com a pobreza.

Esse tema foi objeto da tese defendida por Mariz em 1989, na Boston University, e publicada em 1994, sob o título *Coping With Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. A pesquisa de campo ocorreu no estado de Pernambuco, principalmente nos bairros Alto José do Pinho e Alto dos Carneiros e na região metropolitana de Recife, e em *favelas* no estado do Rio de Janeiro. O *corpus* analisado foi composto por 56 histórias de vida de pessoas pobres de diferentes tradições religiosas - membros de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da Igreja Católica; das religiões afro-brasileiras e pentecostais, além de entrevistas com lideranças religiosas, observação das liturgias e análise do material doutrinário das religiões estudadas. Além da tese de Mariz, iremos utilizar dois dos artigos dela resultantes, intitulados “A Religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil” (1991) e “Igrejas Pentecostais e estratégias de sobrevivência” (1990).

Em sua tese, Mariz discute o problema da pobreza como uma dimensão fundamental para o entendimento das mudanças que se operam no campo religioso brasileiro. Sua problemática de pesquisa se inscreve no conjunto de discussões que fazem a

crítica aos processos de modernização e industrialização em sua pretensão enunciada de serem eficientes para a superação da vulnerabilidade social.

Reconhecendo a centralidade do problema da pobreza entre planejadores e cientistas sociais, especialmente do ponto de vista estatístico, considerando parâmetros como a taxa de mortalidade infantil, para medir a eficácia das políticas públicas formuladas para sua superação, ao tratar da relação entre pobreza e religiosidade, Mariz contribui para sua compreensão de sua dimensão experiencial, levando em consideração fatores como níveis de mobilização social e a mobilização de elementos culturais em sua contribuição para os modos pelos quais os indivíduos enfrentam privações materiais que lhes são socialmente impostas.

Caudatária da reflexão weberiana sobre como os modelos de religiosidade afetam a vida cotidiana das pessoas, Mariz adota uma perspectiva microssociológica, focalizando, do ponto de vista das famílias e organizações das comunidades socialmente vulneráveis, como o enfrentamento da pobreza se relaciona com a organização de base e as mudanças culturais promovidas pela religião (MARIZ, 1994).

Na análise proposta por essa autora, a religião não é abordada em termos das relações entre classes. Para ela, as classes desfavorecidas – os pobres – não são monolíticas, o que implica em considerar a pobreza em termos de gradações, as quais, atravessadas pelos sistemas de valores aos quais os indivíduos se filiam, produzem *maneiras de lidar com a pobreza*. As estratégias pelas quais os indivíduos lidam com a pobreza podem ser compreendidas em seus objetivos planejados, mas também em termos das suas consequências não planejadas, eventualmente potencializadoras ou impeditivos de mudanças macrossociais. Segundo Mariz (1994, p. 34),

Apesar das limitadas oportunidades de melhoria financeira entre os pobres no Brasil, algumas famílias são mais bem sucedidas na solução de seus problemas econômicos do que outras. Algumas pessoas são capazes de superar a pobreza ou, pelo menos, oferecer a seus filhos a chance de se ascensão social. *A questão é se a religião*

*tem alguma influência sobre esse processo*⁷. (Tradução livre nossa, do Inglês; itálicos nossos)

Ao tratar das experiências subjetivas de ‘ser pobre’, Mariz aponta uma estratificação interna aos setores de baixa renda, oferecendo uma abordagem das especificidades relativas aos diferentes estratos, através da qual a autora observa em que medida algumas características individuais se associam com a hierarquização interna às camadas pobres da população, e como a religião intervinha nos modos pelos quais os indivíduos lidam com a pobreza.

Mariz (1994) focaliza indivíduos pobres estratificados em três grupos religiosos – (1) o dos pentecostais; (2) os das CEBs; e (3) os adeptos de religiões de matriz afro-brasileira – e suas respectivas situações socioeconômicas, a fim de oferecer um panorama das diferentes estratégias de enfrentamento da pobreza pelos grupos mais pobres da população e como essas experiências de pobreza se relacionam com a afiliação religiosa.

Aqui nos concentramos na apresentação da comparação feita por Mariz (*idem*) entre os dois primeiros grupos, uma vez que os resultados obtidos na pesquisa se mostraram não-significativos em termos da apreensão de tendências relativas aos modos pelos quais a religiosidade dos espíritas/adeptos de religiões afrobrasileiras influenciavam seu comportamento em relação à sua situação socioeconômica.

Mariz (1994) aponta a existência de certo consenso em uma vertente significativa dos estudiosos da relação entre religião e status socioeconômico, fortemente influenciados pela teoria weberiana a respeito das vantagens econômica proporcionadas pela afiliação ao protestantismo. Nos segmentos de fiéis comuns e lideranças pentecostais a associação entre o sistema de crenças e o desempenho econômico apareceu de modo significativo, mesmo que “não haja pesquisa que dê suporte empírico a essa hipótese” (MARIZ, 1994, p. 47).

⁷ “Despite limited opportunities for financial improvement among the poor in Brazil, some families are more successful in solving their economic problems than others. Some people are even able to overcome poverty or, at least, to offer their children a chance to become upwardly mobile. The question is whether religion has any influence on this process”.

Apesar do crescimento e enriquecimento das igrejas pentecostais e de alguns de seus pastores, as condições materiais de vida da maioria dos pentecostais não mudaram substancialmente, revela a autora. A maioria dos fieis, no entanto, declara que há uma melhora em outros aspectos das suas vidas, tal como ‘paz espiritual’, melhoria na saúde e uma economia pessoal e familiar mais estável, como consequência da superação de problemas práticos cotidianos, tais como o alcoolismo.

O perfil socioeconômico dos pentecostais participantes da pesquisa de Mariz (*idem*, pp. 35-36) indica que “a situação econômica dos pentecostais imediatamente antes de sua conversão tende a ser a mais precária e instável entre os pobres”. Além da condição econômica mais precária, aqueles que se tornam pentecostais tendem a apresentar mais problemas pessoais do que aqueles que se engajam nas CEBs, o que pode indicar ser o pentecostalismo mais atraente a essas pessoas, por se apresentar como capaz de oferecer soluções mais imediatas para seus problemas. Entre os sujeitos pentecostais que participaram do estudo de Mariz, verifica-se um número mais elevado de mulheres do que homens, assim como de pessoas mais idosas do que jovens (nos dados do censo de 1980, utilizado pela autora em sua tese, observa-se entre pentecostais uma sobrerrepresentação de pessoas com 50 anos ou mais, e uma sub-representação de pessoas entre 20 a 29 anos de idade)⁸.

Mariz (1994) traz diferentes falas de entrevistados confirmando a importância do pentecostalismo no enfrentamento de situações difíceis, tanto no espectro econômico, quando pessoal familiar. Por exemplo, Creuza conta da sua melhora econômica após a

⁸ Em um rápido comparativo com os dados do censo de 2010, o pentecostalismo continua atraindo mais as mulheres (55,6%), mas se modificou em termos do perfil etário cuja idade média dos membros passa a ser de 27 anos, menor se comparado aos demais grupos religiosos. 63% dos que se identificam como pentecostais estão em domicílios com uma renda *per capita* igual ou menor do que o salário mínimo, enquanto que entre os católicos esse número é reduzido para 55,8%, entre os evangélicos de missão cai para 48,2%. Quanto ao nível de instrução o censo de 2010 apontou que enquanto 9,3% da população brasileira possuem nível superior completo apenas 4,1% dos evangélicos chegaram a este nível de instrução. Quanto à raça e etnia os pentecostais se destacam por ser o grupo religioso que mais se considera pardo, perfazendo o total de 48,9% dos membros filiados. Os dados disponíveis sugerem que, apesar do crescimento exponencial porque passaram às igrejas pentecostais (crescimento de 140% em comparação aos anos 2000, e de 240% comparado aos anos 90), estas continuam sendo a opção religiosa majoritária entre os pobres, ressalvada a heterogeneidade do subcampo (MARIZ & GRACINO Jr., 2013).

conversão, relatada como *bênção* de Deus. Nos trechos da sua fala apresentados por Mariz (*idem*), ela explica como ‘trabalhava duro e tinha seu próprio negócio em uma pequena cidade no nordeste do Brasil. Depois, em busca de uma vida melhor, migrou com o marido e filhos para o Rio de Janeiro. Chegando lá seu marido passa muito tempo desempregado, e nesse ínterim ele se torna alcoólatra. Finalmente, quando Creuza fica doente e não pode trabalhar, eles se encontram numa situação de grande desamparo, sem poder prover nem ao menos alimentação para seus cinco filhos. Para comer, ela narra que passava por ‘muita humilhação’. Assim, ‘humilhada e desesperada’, recorre a religiões afro-brasileiras para tentar conseguir um emprego para o seu marido. Sem sucesso, ela decide fazer uma promessa ao *Deus dos crentes*:

Ô, ‘Deus dos crentes’, dê a meu marido um emprego. Não permita mais que eu mendigue, e dá-me o suficiente para comer. Dê ao meu marido um trabalho, e eu serei uma crente. Eu não vou mais cortar meu cabelo, não vou mais usar maquiagem e vou usar apenas com mangas compridas⁹. (Creuza, *apud* MARIZ, 1994, p.38) (Tradução livre nossa, do Inglês).

No dia seguinte, segundo Creuza, um parente ofereceu emprego ao seu marido. Ela cumpriu sua promessa e interpreta suas conquistas como ‘*bênção* de Deus’, tanto pelo seu trabalho árduo, quanto pelo seu comportamento ascético. Mariz interpreta o caso de Creuza como um exemplo de que o pentecostalismo apenas deu sentido e apoio a suas habilidades anteriores. Ela se tornou pentecostal porque acreditava que sua promessa a Deus era responsável pelo fato de seu marido ter conseguido um emprego. Mariz conclui: “O pentecostalismo pode tê-la ajudado a superar uma crise, mas apenas indiretamente ajudou-a a alcançar suas posteriores conquistas” (*idem*, p. 38).

A autora frisa que, para os pobres do Brasil, no período de sua pesquisa, havia poucas oportunidades de melhoria econômica e pouca mobilidade ascendente: “A falta de oportunidade era ainda maior para as famílias cujos chefes de família são doentes,

⁹ "O God of the Believers, give my husband a job. Do not allow me to beg anymore and allow me to have enough to eat. If you give my husband a job, I will be a believer. I will not have my hair cut anymore, I will not wear makeup anymore, and I will dress only with long sleeves".

alcoólatras, idosos ou solteiros” (MARIZ, 1994, p. 40). Segundo a autora, quando a vida das pessoas melhora, como na família de Creuza, o potencial de mobilidade ascendente é limitado, na maioria das vezes, restrito ao âmbito da classe em que nasceram. Alguns pentecostais, no entanto, não são capazes de melhorar sua situação, mesmo dentro dos limites de sua classe. Mas, frequentemente, eles conseguem lidar com a pobreza bem o suficiente para sobreviver, mesmo sem mobilidade social ascendente ou descendente. Muito poucos alcançam um padrão de vida de classe média ou podem proporcionar aos filhos a oportunidade de alcançá-lo. Mesmo com um diploma universitário, as chances de ganhar dinheiro suficiente para desfrutar de um padrão de vida de classe média são muito improváveis para crianças nascidas da pobreza. Há, no entanto, mobilidade intraclasses; isto é, aqueles que terminam seus estudos geralmente se tornam a elite de sua classe.

Independentemente de suas opções religiosas, a maioria dos pobres do Brasil está motivada para melhorar sua condição, estudar e adotar comportamentos que se mostrarão funcionais em uma sociedade industrial, como hábitos de trabalho disciplinado e algum acúmulo de poupança. O pentecostalismo ajuda as pessoas a acreditarem que podem superar suas dificuldades, podendo parece mais útil para aqueles em crise do que para aqueles cuja vida econômica é mais estável. Como Bryan Roberts (1968 *apud* MARIZ, 1994) sugere, os pentecostais parecem suportar a pobreza melhor do que indivíduos dos outros grupos religiosos estudados, embora isso não signifique necessariamente que eles estejam melhor preparados para superar sua pobreza.

Em sua tese, a autora aqui comentada teve certa dificuldade em traçar o perfil socioeconômico dominantes entre os fiéis das CEBs, haja vista a diversidade dos grupos que podem ser definidos com esse rótulo no momento da realização do seu trabalho de campo: CEBs rurais, CEBs urbanas, CEBs em áreas de conflito social aberto e forte, e CEBs vivendo em meio a menos conflitos sociais, parecem recrutar membros com características distintas. Os dados utilizados por Mariz foram coletados através dos registros aferidos dos encontros nacionais de CEBs do Sétimo Intereclesiástico, realizado em Caxias, no Rio de Janeiro, em 1989, e na Sexta Reunião Intereclesiástica de CEBs, realizado em Trindade, em Goiás, em 1986. Os dados registram apenas a lideranças da CEB e não descrevem o membro comum desses grupos. Para descrever o perfil social das

pessoas da CEB em uma área de Recife, a autora aplicou cinquenta questionários a participantes de uma reunião, representantes de dezesseis CEBs, em Igarassu/PE. Os dados mostram que mais mulheres (36) participavam da reunião do que os homens e que mais pessoas estavam sem emprego do que empregados. Apenas 17 dos sujeitos da pesquisa eram economicamente ativos; destes, 12 eram ‘autônomos’ e 5 eram empregados. A maioria dos envolvidos em atividades não remuneradas eram donas de casa (33), enquanto os desempregados chegavam a 25 e os aposentados eram 4. Esses dados, no entanto, diferem dos dados coletados nas reuniões nacionais anteriormente mencionadas. Em Caxias, por exemplo, o número de desempregados e aposentados era proporcionalmente mais baixo, havendo uma participação muito maior de pessoas empregadas (43,1%) (MARIZ, *idem*, p.45).

Os anos de estudo dos participantes na reunião em Igarassu foram maiores do que a média entre os pobres em geral, mais da metade dos participantes apresentam pelo menos alguns anos no nível ginásio ou superior, o que significa que eles tinham cinco ou mais anos de escolaridade. As pessoas nas reuniões locais de liderança também tinham uma situação econômica e situação melhor do que a maioria dos pentecostais comuns entrevistados. Mas sua situação econômica parecia não ter sido afetada por sua afiliação nas CEBs, afirma Mariz (*idem*).

Dos membros da CEB entrevistados nenhum relatou qualquer melhoria no emprego ou na saúde após ingressarem na CEB. Em contraste com as descobertas entre os pentecostais, nenhum membro da CEB entrevistado havia sido alcoólatra, e apenas uma mulher relatou ter um marido alcoólatra. Apesar de enfrentarem dificuldades econômicas e estarem conscientes de sua relativa pobreza e posição menos privilegiada na sociedade, os membros da CEB sabem que estão em melhor situação do que a maioria das pessoas em sua vizinhança e, por isso, às vezes referem-se aos vizinhos como “os outros”.

Mariz também verificou que, em geral, as atividades da CEB não visam ajudar as pessoas com seus problemas pessoais, frequentemente demandando que os membros dediquem parte do tempo disponível para as necessidades da comunidade. Segundo Mariz (1994), portanto, o foco em problemas pessoais tenderia a impedir as pessoas de

participarem das CEBs, em vez de atraí-las para esses grupos, como é o caso das igrejas pentecostais. Uma das mulheres entrevistadas pela autora explicou que quando sérios problemas de saúde ocorriam em sua família, esses problemas a impediam de participar das CEBs.

Em contraste com os pentecostais, os membros da CEB não atribuem suas realizações pessoais e familiares à sua afiliação religiosa e à fé. Em vez disso, eles conectam suas atividades religiosas a uma melhoria geral de sua vizinhança. Aninha (uma das entrevistadas por Mariz), por exemplo, apontou para melhorias na infraestrutura de serviços de bairro como resultado de seu trabalho na CEB. Ela mencionou a pavimentação da rua, a iluminação pública e a coleta de lixo, entre outras melhorias para as quais a CEB trabalhou. Segundo Mariz (*idem*), quando alguns se queixaram de que seus bairros não eram tão desenvolvidos quanto o de Aninha, ela explicou como todas essas melhorias foram o resultado da luta e organização da CEB. No Alto José do Pinho, bairro pobre do Recife, Odete e Ernestina (entrevistadas por Mariz) falaram sobre como a nova escola pública foi obtida por meio dos esforços da CEB. Maria Omar (entrevistada por Mariz) disse que “a luta do povo da Igreja Católica e especialmente das pessoas das CEBs é responsável por mais melhorias na sua área”. A entrevistada narrou sobre a luta por “um melhor transporte público e um melhor abastecimento de água”. Segundo notou Mariz (*idem*), a maioria das pessoas entrevistadas parece ter aderido a uma CEB apenas depois de resolver problemas pessoais ou familiares ou depois de alcançar certa estabilidade econômica. Assim, parece que as CEBs e as igrejas pentecostais parecem funcionar para resolver problemas diferentes e satisfazer necessidades diferentes. As pessoas das CEBs parecem já ter melhorado suas vidas dentro das limitações de sua classe. Os pentecostais, pelo contrário, tendem a converter-se por causa de suas dificuldades em lidar com problemas decorrentes da pobreza.

Ao analisar as diferentes estratégias empreendidas pelos pobres enquanto práticas sociais para lidar com a pobreza, Mariz as classifica de acordo com três meios básicos de utilização: a natureza material, política e cultural dessas estratégias. Segundo a autora:

As estratégias materiais geram diretamente renda ou bens, seja por transferência de recursos, geração de novos empregos ou criação de

grupos de ajuda mútua. As estratégias políticas enfrentam a pobreza através de movimentos sociais e organizações políticas diversas ou ainda pela simples prática do clientelismo com a tradicional troca de votos por favores. As estratégias culturais atuam no nível subjetivo dos valores, da moral e da motivação dos indivíduos. (1991, pp.14-15)

Em seu artigo intitulado “A religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil” (1991), a autora busca analisar a relação entre afiliação religiosa e as estratégias de enfrentamento da pobreza no Brasil, a partir da comparação dos instrumentos econômicos, políticos e motivacionais que as igrejas pentecostais, CEBs e os grupos de religiosidade afrobrasileiras oferecem aos pobres para solucionar suas carências materiais.

A afiliação religiosa se insere no campo das práticas cotidianas dos pobres como uma das estratégias de enfrentamento da pobreza, tornando-se materialmente útil na luta pela sobrevivência das populações carentes, categorizadas por Mariz (1991) em três eixos: (1) através das ações de caridade; (2) na remuneração das lideranças; (3) na produção de redes de solidariedade e apoio mútuo.

As estratégias voltadas para a chamada caridade são mais comuns no catolicismo tradicional e nas religiões afro-brasileiras do que entre as igrejas pentecostais que tendem a valorizar menos a ‘ajuda aos mais pobres’. Entre essas por sua vez, são estratégias para a sobrevivência de alguns líderes a remuneração que lhes é dada pelo exercício de suas funções (MARIZ, 1991). Quanto a este aspecto, tanto as igrejas pentecostais quanto os terreiros de Candomblé e Umbanda representam uma maneira de acesso a renda para indivíduos advindos de camadas pobres da população (MARIZ, 1991), o que não ocorre nas CEBs, nem na Igreja Católica, conforme observou a autora, haja vista que seus líderes em geral partilham de uma situação econômica mais estável do que a maioria da população.

Quanto às configurações de redes de solidariedade, elas ocorrem nos diferentes grupos religiosos estudados por Mariz (1991). As redes de solidariedade com base na afiliação religiosa tendem a alargar as redes tradicionais de apoio, a exemplo das compostas pela parentela e pela vizinhança, embora ofereça em relação a estas uma vantagem, por possuírem maior alcance geográfico e social.

Mariz (1991) identifica nas CEBs a preferência pelas estratégias políticas, fundamentadas na compreensão de que a Igreja Católica ‘Progressista’ tinha do problema da pobreza, enfatizando as mudanças sociais e defendendo os interesses das classes trabalhadoras. As CEBs buscavam criar uma identidade coletiva de pobre e de classe explorada, o que implicava no oferecimento de apoio tanto através de um processo de “conscientização” política e participação dos membros em movimentos sociais, como através de assessorias oferecidas a esses movimentos por pastorais específicas da Igreja.

Interessante notar que no período das pesquisas realizadas por Mariz aqui comentadas, os pentecostais pregavam a ‘neutralidade política’ das suas igrejas e negavam, em princípio, uma motivação religiosa para qualquer atividade política” (*idem*, p.16), mas já citavam a identidade religiosa como motivação de votos e ações políticas que defendiam os interesses do grupo.

Quanto aos centros afro-brasileiros, a autora não identificou entre os entrevistados nenhuma ideologia política clara, estando seu comportamento e opinião política vinculada a interesses pessoais e a trocas de favores.

No que se refere ao caráter cultural das estratégias usadas pelos fiéis para lidar com a pobreza, a autora destaca três recortes motivacionais: primeiro, as motivações, atitudes e práticas dos entrevistados em relação à pobreza; segundo, o papel das experiências subjetivas de cada grupo no enfrentamento da pobreza; e, terceiro, os comportamentos pentecostais que se revelaram vantajosos na luta cotidiana pela sobrevivência.

Em relação à pobreza, a atitude dos membros nos três grupos religiosos analisados foi a de negação. Nenhum significado religioso ou redentor foi atribuído à situação de pobreza, e o desejo de superação estava presente em todos os entrevistados por Mariz (1991; 1994).

A condição de baixa renda entre os pobres brasileiros desperta neles a valorização da poupança e do trabalho (MARIZ, 1991). Apesar de Mariz ter identificado a ausência nesses grupos de uma ‘ética religiosa do trabalho’, até mesmo entre os pentecostais, poderíamos

dizer que, em relação a este grupo, tomando por base nossa pesquisa de mestrado¹⁰, os sinais da passagem pelo processo de conversão devem ser expressos em todos os âmbitos da vida do converso, afinal “todos devem saber acerca da transformação que Deus operou em sua vida”, inclusive na esfera do trabalho. Essa preocupação pode ser observada durante o processo de discipulado¹¹ em que o material didático da escola dominical destinado ao público dos recém-conversos – àqueles que passaram pelo ritual de aceitação pública e que estão pleiteando a condição de membro através do batismo nas águas – apresenta em suas primeiras lições os novos comportamentos e atitudes do *crente* frente ao ‘mundo’. Este novo *comportamento* seria um reflexo de sua conduta moral cristã, que deve, segundo a Revista do Discipulado, se fazer presente na sua *nova vida*:

Nas finanças, na palavra empenhada, na sinceridade no lidar com superiores e imediatos, na retidão no cumprimento das normas, no não comprometimento com valores mundanos e no apego à ética cristã a toda prova. Jesus disse: “Se a vossa justiça não exceder a dos escribas e fariseus, de modo nenhum entrareis no reino os céus” (Mateus 5:20). [Revista do Discipulado, 2014, p. 7]

No que toca às relações de trabalho, a Revista do Discipulado traz: “Se você é empresário, lembre-se de ser justo com os seus funcionários, não defraudando os salários daqueles que trazem progresso à sua empresa. Se você é empregado, *busque dedicar-se como se estivesse fazendo para o Senhor, que certamente vai recompensá-lo*” (2014, *grifo nosso*, p.6). Neste sentido identificamos a presença não somente de uma ética religiosa *no* trabalho, como uma ética religiosa *para* o trabalho, expressa nos estilos de vida dos convertidos através da incorporação de valores como disciplina, obediência e projeção no futuro pela via do trabalho.

¹⁰ GAMA, M.R. *O Preço da Conversão: Análise das Trocas Simbólicas e dos Mecanismos de Subjetivação entre os Conversos da Assembleia de Deus*. Dissertação de Mestrado, UFCG, 2015.

¹¹ Momento institucionalizado de *aprendizagem* do *ethos* religioso assembleano, que envolve estratégias de pedagogia para a aquisição de uma nova *fala*, uma nova *mente* e uma nova *corporalidade*. O ensino no discipulado não está ligado apenas a uma explicação da doutrina, mas a um processo de aquisição de um novo *habitus* religioso, através do treinamento para a *nova vida de membro converso*.

Concordamos com Mariz quanto ao efeito não intencional das estratégias de superação de pobreza obtida pela afiliação ao pentecostalismo, sendo esta alcançada graças à severa disciplina religiosa sobre o convertido. “A ética pentecostal não é produzir mais, mas consumir menos” (MARIZ, 1991, p.18).

Quanto às chamadas experiências subjetivas dos diferentes grupos religiosos, Mariz se apoiou na compreensão de uma estrutura de plausibilidade subjetiva e não somente objetiva na adoção de novos padrões cultural e comportamentais dos grupos, dependendo assim do contexto cultural de origem e da experiência psicológica dos sujeitos na sua prática e posição social. As experiências subjetivas úteis no enfrentamento da pobreza são entendidas por ela a partir de dois tipos básicos: as que se referem ao combate à sensação de anomia e às consequências desestruturantes da situação de extrema privação; e as que dizem respeito ao pertencimento e ao fortalecimento da autoestima.

Essas experiências conferem aos indivíduos participantes de comunidades pentecostais e de CEBS, força e poder, através do senso de coerência construído e continuamente reforçado pelo suporte comunitário, bem como pela cosmovisão teleológica baseada na providência divina, segundo a qual “os acontecimentos irracionais e sofrimentos da vida têm um sentido e obedecem a uma lógica maior, graças à qual o bem sempre vencerá” (MARIZ, 1991, p.19).

Além da experiência nomológica que as religiões fornecem, Mariz identifica uma segunda experiência útil para o enfrentamento da pobreza, mediadas pelos modelos de religiosidade dos pentecostais e das CEBS: as experiências modernizantes ou racionalizantes. Estas são apresentadas em três tipos: (1) na experiência de renovação ou conversão; (2) na experiência de uma religião intelectual e sistemática com ênfase na leitura; e (3) na partilha de uma ética fundamentalista, com reflexos práticos no cotidiano (MARIZ, 1991).

No que diz respeito ao grupo pentecostal, Mariz identifica uma inovação em relação aos tipos de motivação e experiências subjetivas que desperta nos seus adeptos, enfatizando o estilo ascético de vida e a dedicação à família como sendo úteis no enfrentamento da pobreza, na medida em que oferecem estratégias motivacionais que se adequam mais à

situação dos pobres nas sociedades capitalistas modernas do que aquelas desenvolvidas nas religiões tradicionais.

Ainda sobre os pentecostais, modelo cujos efeitos da afiliação religiosa sobre a configuração de redes de solidariedade nos dedicamos a analisar nesta tese, Mariz dedicou um artigo intitulado *Igrejas Pentecostais e estratégias de sobrevivência* (1990). Neste artigo dedica-se a compreender o valor instrumental do pentecostalismo na luta pela sobrevivência a partir da tipificação de duas estratégias de sobrevivência oferecidas pelas igrejas pentecostais, sendo elas: as estratégias de tipo estritamente econômicas e as estratégias psicossociais.

No tocante às estratégias de sobrevivência puramente econômicas, a autora identifica na amostra da pesquisa ao menos dois níveis em que elas se configuram: o primeiro, o *nível Institucional* - as igrejas pentecostais não desempenham trabalhos na área de assistência social destinadas aos seus membros mais carentes, embora apresente algumas exceções nos casos de igrejas mais abastadas. De modo geral, as possibilidades de ganho econômico para os fiéis das igrejas pentecostais são restritas àqueles que desempenham funções de liderança, especialmente os pastores. Portanto, a ajuda material mediada pela igreja são possíveis, mas dependem da posição de liderança do indivíduo; o segundo, o *nível não-institucional*: atuam fortemente como redes informais na obtenção de recursos materiais para seus membros, na provisão de remédios, empréstimos e até mesmo empregos para familiares. As redes pentecostais de solidariedade são somadas às redes familiares, de vizinhança e de amigos já existentes, funcionando como uma rede alternativa no enfrentamento da pobreza. Para Mariz (1990), apesar de sua significativa atuação nesse modelo de estratégias de sobrevivência, a rede de apoio informal pentecostal não difere muito da que é oferecida por outros grupos religiosos, tais como os grupos dos espíritas e das afro-brasileiras.

Quanto às estratégias do tipo psicossociais a autora se refere àquelas que motivam comportamentos que implicam sacrifícios no presente que possam ser revertidos em vantagens econômicas futuras. Não se limitam às estratégias que levam a comportamentos ativos com vistas à mudança de vida, mas também as que criam formas de resistência

simbólica, subjetiva, emocional às condições adversas. Dentre as estratégias produzidas pelas igrejas pentecostais, Mariz (1990) destaca: (1) a motivação para o trabalho e para o consumo racional: “a ênfase da ética pentecostal não é no trabalhar mais, mas no consumir menos” (*idem*, p.101); (2) motivação para poupar, produzida através das pregações e ensinamentos bíblicos, da ênfase no ascetismo refletido no comportamento anticonsumista dos fiéis e da inculcação da ideia segundo a qual pela fé e comportamento econômico racionalizado projetos almejados podem ser alcançados; (3) motivação para o abandono do alcoolismo, através da ênfase na cura do corpo e do espírito pela via da conversão. Entre pentecostais Mariz (*idem*) encontrou o fortalecimento da autoestima dos indivíduos, ao possibilitar ao crente sentimentos de distinção diante daqueles considerados ‘do mundo’; e (4) a motivação para a ‘paternidade responsável’, o que evita a incidência de mães solteiras e a separação dos casais, refletindo-se numa menor deteriorização do padrão de vida das populações carentes (MARIZ, 1991).

Diante dos suportes oferecidos pelas igrejas pentecostais às populações mais carentes do país, Mariz os considera mais instrumentais para a sobrevivência das camadas pobres do que os outros grupos religiosos analisados. Mesmo que este papel seja, de modo geral, informal, não planejado e não intencional, e seu suporte esteja menos relacionado à capacidade de gerar motivação ou instrumentos para aumentar os recursos do que gerar resistência às pressões e frustrações criadas pela falta de recursos, ao oferecer um *nomos* e uma solidariedade social particularmente fortes.

Encaminhando nosso comentário mais especificamente sobre a análise da autora a respeito da mediação da afiliação religiosa da produção das redes de solidariedade, destacamos que ela dá ênfase às maneiras pelas quais estas se traduzem em estratégias úteis de resistência e superação das condições de pobreza. Mesmo ressalvando que esses efeitos não aconteçam de modo intencional, Mariz argumenta que eles terminam por se mostrar eficazes na vida cotidiana dos indivíduos conversos, ao fornecer motivações e comportamentos que auxiliam no enfrentamento das situações de pobreza entre os crentes. Ao considerar a dimensão experiencial da relação entre pentecostalismo e pobreza, Mariz nos possibilita uma complexificação na compreensão desse fenômeno, mais referida às práticas do que aos sistemas símbolos que os modelos de religiosidade disponibilizam. Ao

compreendê-lo *relacionalmente*, a autora conecta a esfera devocional a elementos cruciais como a disciplina no trabalho e a capacidade de condução da vida práticas dos indivíduos.

Apesar de considerar a dimensão experiencial da relação entre pentecostalismo e pobreza a partir da aceitação de regulamentos de vida úteis ao enfrentamentos e à superação da condição de pobreza, a ênfase de Mariz (1990, 1991, 1994) à solidariedade pentecostal referida às condições materiais de existência, não contempla a produção de *gramáticas emocionais*, de sistemas de valores, crenças e atitudes partilhadas postos em operacionalização na produção de sentidos e relações que conectam dimensões sociais, políticas e pessoais que extrapolam a polarização centro-periferias e as condições de classe.

Não sendo apenas fenômenos mentais ou psicológicos mas também sociais, as emoções possuem um caráter coletivo, pondo “em ação sentimentos e ideias coletivas, com a vantagem de nos deixar entrever o grupo, a coletividade em ação ou mesmo em interação” (MAUSS, 1979 p. 149).

Coube a nós, na presente tese, refletir sobre a produção da solidariedade como expressão não apenas de uma dimensão particular da experiência no enfrentamento da condição de pobreza, mas comunicando algo sobre as relações sociais em geral, pronunciadas coletivamente e que expressam não apenas o que o indivíduo sente, mas as estruturas das gramáticas emocionais – sintaxe e léxico – que são acionadas para que pessoas *renascidas em Cristo* organizem suas redes interacionais, falem sobre suas experiências em uma sociedade ‘corrompida pelo pecado’ e construam suas visões e parâmetros de atuação social, o que pode os ajudar a compreender os desdobramentos macrossociais da afiliação religiosa.

As gramáticas emocionais implicadas nos modelos de religiosidade podem dar elementos para a inteligibilidade de processos sociais, da produção de ações coletivas e da produção de modos de classificação dos de *dentro*, dos *de fora*, da moldagem de subjetividades que resultam em movimentos de *envolvimento* e *distanciamento* no campo das interações sociais.

2.3 Joanildo Burity

Joanildo Burity marca o debate sobre as relações entre religião e sociedade no Brasil, ao considerá-la expressão de novas modalidades de ação coletiva definidas pela metáfora das redes, rompendo com entendimento usual da solidariedade social com base na associação entre a afiliação religiosa – pobreza – periferia. Ele buscou analisar os novos papéis desempenhados por grupos religiosos na arena social, no contexto da década de 90, focalizando o cenário configurado após o processo de reforma do Estado e os ajustes macroestruturais que definiram seu encolhimento e sua abdicação em relação às funções de provisão e proteção social. O autor argumenta que se tornou imprescindível à sociedade civil se organizar e redefinir suas funções de modo a prover o que não seria mais provido pelo ‘novo Estado’. Nessa conjuntura, as entidades religiosas se redefinem para compor “novas modalidades de ação coletiva até então consideradas ‘externas’ à esfera institucionalizada da política” (BURITY, 2003, p.03).

Esse autor desenvolve análises que pretenderam explicar os novos posicionamentos tomados pelos grupos religiosos (em especial, os evangélicos), vistos por ele não mais como restritos ao estoque delimitado das mensagens religiosas fundamentadas na Bíblia, mas em interface com elementos políticos e socioculturais da conjuntura brasileira no cenário mais amplo, traduzida na tomada de posições para o exercício da influência firme na esfera pública. Não pretendemos aqui revisitar o conjunto completo das contribuições de Burity, mas buscar trazer para o debate aquelas feitas em relação às redes de solidariedade entre os evangélicos, apontando eventuais tensionamentos nas problemáticas por ele levantadas.

Para compor este percurso recorreremos a três artigos publicados pelo autor: “Redes sociais e o lugar da religião no enfrentamento das situações de pobreza: um acercamento preliminar” (2003); “Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil (2007); e Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina (2009)¹² – que versam sobre a temática da presença dos grupos religiosos no cenário nacional pós-80, e que nos permitem vislumbrar três possíveis horizontes de análise sobre os novos papéis desempenhados na sociedade pela religião:

¹² A análise dos artigos não corresponderá necessariamente à ordem cronológica das publicações.

1. O percurso traçado pelas instituições religiosas (igrejas, movimentos religiosos e agências para-eclesiásticas) para se inserirem nas redes de articulação social para o enfrentamento da pobreza;
2. A relação que constituem entre elas e os grupos não-religiosos com que interagem;
3. A consignação dos valores ou objetivos religiosos na relação com os grupos não-religiosos, no desenho das ações de enfrentamento das situações de pobreza.

Diante do passivo social deixado pelo processo de “modernização autoritária e tecnocrática” do país, emergem novas redes de atores plurais redefinidas para assumir o ônus das funções não desempenhadas pelo Estado, através das quais se ensaia, segundo o autor,

[...] uma ambiciosa, porém pragmática articulação entre ampliação da cidadania, reforço da malha associativa, reconstrução dos laços de solidariedade e reciprocidade entre indivíduos e grupos e reinvenção da cultura democrática para combinar pluralismo e diferença com ética e ênfase na inclusão econômica, social, cultural. (BURITY, 2003, pp.04 – 05)

A sociedade civil passa, neste momento, a assumir funções de provisão vicária em relação ao Estado, e apresenta *pari passu* respostas alternativas para a questão do reformismo, assentadas numa lógica não-utilitarista e não-politicista, em que pesem as articulações de estratégias associativas com base em valores coletivos como meios de enfrentamento da exclusão, ensaiando com isso novas práticas de cidadania. Em vista deste cenário, um grande número de organizações populares e não governamentais orientados por valores e interesses distintos da lógica do Estado (representação política) e do mercado (competitividade com vistas ao lucro), mas não inteiramente rejeitados, organizam-se em torno do que Burity nomeia de ‘lógica comunitária do dom’, a qual assumiria três características importantes:

1. A necessidade de incremento da auto-organização das comunidades e grupos na coordenação e articulação de ações e recursos necessários à superação da crescente zona de exclusão e de fragilização social deixada pelo Estado, recompondo de forma pragmática e policêntrica, novas experiências de sujeitos;

2. A retomada de um vocabulário anacrônico – o do voluntariado, da solidariedade, do dom – para redescrever as condições de emergência de práticas de enfrentamento da exclusão e de promoção da cidadania, reformuladas numa dimensão de cidadania ampliada, civil, política, social e especialmente, multicultural;
3. O confronto com a porosidade das fronteiras entre as identidades e organizações, clivado por um complexo jogo de alinhamentos entre diferentes setores da vida social, condição necessária para a sobrevivência dessas organizações, já que os atores envolvidos contam com recursos escassos e altamente desiguais.

É neste quadro que, segundo Burity (2003), emerge um imaginário da conectividade do qual a noção de rede é o núcleo, ao mesmo tempo como metáfora e “forma”. A relacionalidade do processo de formação da identidade traduz-se na ideia de rede, que se converte numa proposta de sociabilidade com base na interdependência, na eficiência na gestão de recursos escassos, expressando uma nova tendência estruturante das dinâmicas institucionais na contemporaneidade. As redes, segundo o autor “apontam para a gestão duma pluralidade de atores e seus valores e concepções da ação, a partir de questões (ou adversários) percebidas como comuns” (BURITY, 2003, p. 07).

Nesse cenário, as religiões vão se consolidando como campo multifacetado de intervenção social no enfrentamento das situações de pobreza, sob a prerrogativa de dar resposta à crise cada vez mais grave da sociedade humana, “que degrada a qualidade de vida, isola as pessoas e estreita seus horizontes de realização” (BURITY, 2003, p.10).

Por outro lado, passam a figurar para seus integrantes como novos meios de expressar e perseguir coletivamente seus interesses, valores e demandas, não somente fundamentadas na Bíblia, mas em interface com elementos políticos e socioculturais da conjuntura brasileira no cenário mais amplo. A respeito da efetiva inserção da religião no cenário social e político contemporâneo, ressalva Burity (2003, p. 09):

Terão maiores chances de “afirmar suas formas de vida” aqueles grupos que souberem se inserir no mercado e explorar os interstícios que se abrem na cena social e política para a participação de atores tradicionalmente marginalizados ou de atores que, dadas às novas orientações político-ideológicas, perderam espaço nos últimos anos. *Inversamente, grupos fixados em*

identidades convencionais e estratégias baseadas na resistência externa ao sistema político e econômico têm suas chances diminuídas. (itálicos nossos)

Aqui, a ênfase dada pelo autor aos grupos religiosos emergentes, se inscreve no contexto pós década de 1990, apresentando novos elementos a respeito da relação entre religião e sociedade, os quais se distanciam das contribuições fornecidas por Rolim e Mariz no final da década de 1980 e 1990. Observamos esse distanciamento a partir de três pontos que consideramos principais: (1) se, para Rolim, o protagonismo da religião (em particular o dos pentecostais) neste cenário se dá em razão dos conflitos de classe em curso, Burity destaca a necessidade de esses grupos adotarem padrões de aproximação com modelos não-religiosos, correspondendo a formas de *aggiornamento*¹³ que possibilitem o intercâmbio de valores e práticas diferenciadas, impulsionado pelo múltiplo pertencimento e inserção nas redes de combate à pobreza; (2) enquanto, para Rolim, o enraizamento e o crescimento dos grupos religiosos no Brasil vai se dar em razão de sua capacidade de adequação aos anseios das classes subintegradas ao processo de modernização capitalista, Burity dá destaque ao lugar da religião em ações que promovam a inclusão de grupos marginalizados no exercício da cidadania a partir da constituição de múltiplos canais de comunicação (as redes).

Diferentemente de Mariz, Burity não reduz a religião a um instrumento da luta de classes ou a um instrumento prática no enfrentamento da pobreza, mas como uma das inúmeras formas de agenciamento coletivo que emergem no contexto da década de 1990, a fim de dar conta do passivo social legado pelo ‘novo Estado’. Segundo o autor (2003, p. 6):

De várias maneiras, a nova situação provocou uma forte, porém descoordenada reação de um grande número de organizações populares e não-governamentais, *norteadas por valores distintos da luta por representação política ou pela competitividade com vistas ao lucro* – reciprocidade, solidariedade, altruísmo, cidadania e justiça, pluralismo e diferença, cultura e identidade. (itálicos nossos)

¹³ Uma análise dos desdobramentos acerca dos movimentos de ajuste dos grupos religiosos contemporâneos à dinâmicas não-religiosas, nos quais a ideia de *aggiornamento* aparece como estratégia de conservação da plausibilidade dos modelos de religiosidade, em um contexto de crescente competitividade, pode ser lida em Guerra (2003).

Aqui, a ação coletiva mobilizada por novas formas de agência coletiva – incluindo a religiosa – não se limita ao fenômeno da luta de classes nem se reduz a dar respostas a uma classe social em particular. Ela se redefine e se complexifica, a partir de anseios, demandas e interesses irredutíveis às lutas sociais classistas – ligados, por exemplo, à ecologia, gênero, igualdade étnico-racial, geração, orientação sexual e religião – configurando-se em novos espaços de construção do reconhecimento social, reescrevendo as tradicionais formas de reivindicação política em uma dimensão pública crescente de disputas identitárias.

O distanciamento analítico entre Burity e Rolim se expressa mais claramente em seu artigo intitulado “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina” (2009), no qual a dimensão cultural aparece inextricavelmente ligada à dimensão política, tanto no sentido simbólico como no institucional. Ela se refere ao processo de inscrição simbólica das demandas e das formas de identificação coletiva que estão na formação dos atores coletivos que as reivindicam, como também na tradução em termos de projetos, ações e políticas que este processo assume, ao “naturalizar” a dimensão cultural na condição de “identidades”, “culturas” e “produção cultural.” A cultura aparece então conectada a identidade, a partir de três linhas:

(a) a ênfase no caráter constitutivo da dimensão simbólica na configuração da realidade social; (b) a clássica ideia antropológica de cultura como modo de vida, que remete a práticas sociais das quais a produção estética é apenas uma das formas de expressão; (c) o caráter relacional e antagonístico da formação e a transformação das identidades. Associada à observação das modalidades de ação coletiva que tal articulação traz à luz na dinâmica social, esta perspectiva visualiza na própria evidência de um discurso sobre a cultura, ou em seu nome, na cena contemporânea, os contornos de novas formas de vivência e reconstituição do vínculo social. (BURITY, 2009, p.185)

Segundo Burity, os processos de crise instalados pelo relativo desencanto com o retorno à democracia – em função de sua impotência para enfrentar, nessas primeiras décadas de seu retorno, os desafios de enfrentamento das desigualdades no Brasil, e de recuperação dos níveis de bem-estar pré-ditadura, no caso argentino – e com os efeitos perversos da lógica privatista implantada com as políticas neoliberais dos anos 1990 e

início dos anos 2000, aliaram-se à profunda transformação do discurso da esquerda (partidária e movimentalista), dando lugar a uma “politização da cultura”.

Ainda neste artigo, Burity dedica algumas páginas à emergência dos pentecostais¹⁴ na esfera pública brasileira, ao seu êxito eleitoral, o qual só foi possível graças a uma habilidade dos pentecostais se conquistarem hegemonia no subcampo dos evangélicos no Brasil, consolidando espaços de representatividade a partir da construção de uma “identidade protestante em seus próprios termos e linguagem” (p.190), projetando-se enquanto instituições religiosas nas esferas de interlocução e participação públicas. Na conclusão do referido artigo, Burity chama a atenção para dois fatos inegáveis a respeito dos pentecostais: o primeiro, a sua notória autonomia em definir uma agenda e uma forma de intervenção política eficaz; e o segundo, o reconhecimento por atores não-religiosos na mídia, no Estado e na sociedade civil, da sua atuação no campo das ações sociais.

Assim, o tom apocalíptico e autolegitimatório que cercava tanto sua autoapresentação pública como a reação de seus adversários sociais, intelectuais ou políticos, vai dando lugar ao reconhecimento, à valorização e à construção de alianças mais ou menos pragmáticas, através das quais se dá a incorporação desses atores outrora marginais ao *mainstream* da vida pública.

Dentre as questões que emergem em relação aos papéis que a esfera da religião passa a desempenhar nos anos 1990 e início do século XXI, podem ser citadas as seguintes: (1) Como as instituições religiosas (igrejas, movimentos religiosos e agências para-eclésiásticas) têm se inserido nas redes de articulação social para o enfrentamento da pobreza? (2) Que relação se constitui entre as instituições religiosas e os grupos não-religiosos com que interagem? (3) Como a religião ou a religiosidade se expressam nas práticas das instituições laicas e no conteúdo das ações de enfrentamento da pobreza efetivadas pelas redes consideradas? (4) Há uma preocupação de consignar valores ou objetivos religiosos na relação com os grupos não-religiosos e no desenho das ações de instituições religiosas na esfera pública?

¹⁴ A relação entre e emergência deste segmento no cenário político nacional foi tratado mais tarde em parceria com a socióloga Maria das Dores Campos Machado, tendo como resultado o artigo intitulado “A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos” (2014).

Visando responder estas questões, Burity discute vários casos de articulação entre iniciativas de ação social de igrejas e ONGs religiosas e parceiros governamentais e da sociedade civil, no seu artigo “Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil” (2007). Elaborado a partir de pesquisa realizada em três cidades brasileiras, representativas de contextos regionais, políticos e religiosos distintos – Recife, Rio de Janeiro e Porto Alegre – o artigo supracitado traz a análise do material coletado na primeira das cidades, onde foram identificados projetos sociais ou ações de política pública de iniciativa federal, estadual ou municipal, nos quais a presença religiosa em parceria ou rede com atores não-religiosos estava claramente definida. Ver-se-á, por meio do trabalho desenvolvido, que será no campo das políticas públicas, sobretudo as da área social, que se dará, de forma mais expressiva, o socioativismo religioso, manifestando-se este especialmente na ação filantrópica em dois formatos principais, segundo Burity (2007, p.22):

o de pequenas iniciativas originadas em congregações, centros espíritas ou terreiros, que se mantêm dentro do perfil caritativo tradicional; e projetos sociais mantidos por organizações relativamente autônomas aos locais de culto – para-eclesiásticas, ONGs, associações civis de diversas naturezas – nos quais há uma fertilização por ou inserção nas redes de ação social ligadas a discursos participativos e de promoção da cidadania e da inclusão social.

O autor considera dois níveis de análise – o das iniciativas que congregações locais tomam na prestação de assistência a famílias e grupos específicos; e o da atuação mais complexa das organizações religiosas em redes ou parcerias com atores governamentais e não-governamentais.

Quanto às iniciativas do primeiro tipo é apresentado o levantamento feito junto a 66 comunidades evangélicas em 4 cidades da região metropolitana do Recife – Recife, Olinda, Jaboatão dos Guararapes e Camaragibe – realizado em novembro 2004. Em linhas gerais, a pesquisa revela a pouca sensibilidade social das igrejas do subcampo citado, traduzido pela escassez de recursos humanos e materiais destinados ao ‘trabalho social’. Ele também aponta para a incipiente percepção dos problemas sociais pelos participantes das igrejas

pesquisadas, relatando a inexistência de práticas e iniciativas filantrópicas na maioria das comunidades pesquisadas.

Dentre aquelas que apresentam algum tipo de trabalho social, a maior parte das ações não parece produzir impacto significativo na localidade, restringindo sua reverberação aos próprios membros da comunidade de fé. Das 66 igrejas pesquisadas, 42 distribuem cestas de alimentos, o tipo mais comum das atividades de assistência social por elas realizadas. Aparecem ainda, residualmente, atividades educativas ou de apoio escolar; cursos semiprofissionalizantes; ações de distribuição de medicamentos; distribuição de sopão; atendimento a deficientes; ações de assistência médica ambulatorial.

Em termos de articulação com outros atores fora das igrejas pesquisadas, apenas 13 possuem alguma parceria, sendo 11 delas localizadas em Recife. A “ausência de parcerias ou apoios é absolutamente generalizada fora do Recife” (BURITY, 2007, p.35). As ações sociais quando desempenhadas apresentam dificuldades de serem quantificadas ou mesmo qualificadas na análise. Em muitos casos, “trata-se apenas de uma percepção de que as atividades facilitaram o relacionamento com a comunidade ou evangelização” (BURITY, *idem*, p. 37). Em apenas 7 dos casos indicam alguma compreensão do contexto social mais amplo em que se insere a ação social da igreja para além dos motivações pessoais filantrópicas ou proselitistas.

Sobre este primeiro tipo de ação social, desempenhada pelos grupos religiosos considerados no caso do Recife, o autor conclui que os projetos são pequenos, com pouca estrutura organizacional, com predomínio do voluntariado, e que por isso tendem a beneficiar poucas pessoas.

Quanto ao segundo tipo de intervenção, a pesquisa selecionou projetos mantidos por organizações laicas, da sociedade civil ou programas governamentais que envolvessem parcerias com grupos religiosos. No levantamento realizado nas três cidades pesquisadas foram encontradas cerca de 30 entidades religiosas não-governamentais laicas e governamentais nas áreas sociais e culturais. O autor analisa três dos nove casos observados

no Recife¹⁵: Associação de Apoio à Criança e ao Adolescente (inicialmente Associação de Amparo ao Menor Carente) – AMENCAR –, a Cáritas e a Diaconia.

O primeiro caso, o da AMENCAR, é um projeto que leva em consideração a perspectiva cristã, mas não está condicionada a ações ou a filiações religiosas. A maioria dos parceiros são movimentos não ligados à estrutura eclesial e não católicos, além de contar com parcerias com grupos e projetos que não são religiosos, mas têm origem religiosa.

A Cáritas Regional Nordeste 2 é uma instituição de orientação católica que se identifica como ONG da área da Assistência Social, vinculada à Conferência Nacional dos Bispos no Brasil. Desempenha iniciativas em relação à provisão de diversos itens em situações de emergência social e atividades assistenciais, atuando também na área educacional, com vistas a estimular o protagonismo dos beneficiários por meio do esclarecimento, da mobilização e da participação. Ligada à Igreja Católica, pauta sua atuação na promoção e defesa dos desfavorecidos e marginalizados independente da raça, cor, gênero, credo religioso ou político, não delimitando suas ações apenas para o público religioso.

A Diaconia se apresenta como uma ONG evangélica. Surgiu através de uma convocação da Confederação Evangélica Brasileira, no ano de 1967, com o objetivo de combater a fome através de ações de caráter filantrópico emergencial. Hoje se encontra vinculada a algumas denominações evangélicas.

A partir da apresentação desses dados o autor encaminha algumas considerações conclusivas, buscando apontar as tendências recentes no cenário das ações sociais das instituições religiosas, em três direções:

1. A emergência de um novo tipo de ação social religiosa assumida por outras organizações que não as católicas e, a exemplo que foi visto na segunda modalidade

¹⁵ Além das contempladas na análise, o autor menciona outras seis instituições participantes do processo de pesquisa no Recife: Visão Mundial; Centro Social Dom João Costa; Instituto Espírita Semeadores da Fé; Candomblé Kuê Sejá Ewe Lo Koassi/Casa da Nação e Folha do Povo de Oxossi/Afoxé Ilê de Ebá.

que foi apresentada, a participação massiva das ONGs religiosas em parcerias com instituições internacionais e nacionais de grande e pequeno porte, incluindo outras organizações civis e agências governamentais. Muito embora considere que as práticas filantrópicas não sejam novidade nem entre os evangélicos nem entre os espíritas, a diferença é que essa inscrição se dá em outro marco tanto de organização do campo religioso – rompendo o monopólio católico – quanto da forma de atuação desses grupos – a partir da adoção cada vez maior de uma pluralidade religiosa e diversificando sua interpelação a outras religiões, além da atuação em rede e a busca de inserção nos formatos institucionalizados de participação de setores organizados da sociedade civil;

2. Em segundo lugar o autor aponta para o claro processo de “onguizacao” por que passam os grupos religiosos, refletido no conjunto de práticas de planejamento monitoramento e avaliação que fazem penetrar no discurso religioso formas de pensar e de executar típicas de ONGs e, em certos casos, o incremento do discurso do terceiro setor. Como efeito disso, há o que Burity vai chamar de um tipo de “abertura ecumênica” dessas entidades tanto em relação ao seu público-alvo, numa crescente sensibilidade pluralista no qual, mesmo a diferença de credo, não impede o acesso aos serviços, quanto em termos de suas interlocuções, cujas afinidades são buscadas mais no nível da convergência de estratégias do que de identidades próprias.
3. Como último ponto, de um panorama mais geral, o autor reconhece que não apresentando a maioria dos grupos religiosos que se envolvem em projetos sociais uma resistência explícita ao envolvimento com ações sociais e parceiros não-religiosos, muitas das iniciativas não passam muitas vezes de ações filantrópicas ou caritativas, trazendo questionamentos sobre a efetiva contribuição das religiões para inclusão social de grupos em situação de vulnerabilidade, exclusão e marginalização sociais. Nesse sentido, somente por meio das ONGs é que se veria efetivamente incorporado muitas das dimensões das intervenções da sociedade civil e dos governos no campo da ação social das religiões, posicionando-se e reivindicando para si uma representatividade dos campos católico, evangélico, espírita ou afro-brasileiro, de modo mais articulado.

Apesar de compor presença minoritária nesse processo, Burity ressalta que essas ONGs, articuladas em redes ou promovendo/ inserindo-se em parcerias com outras entidades, acabam tendo o impacto maior do que seu relativamente reduzido tamanho e número, consolidando novos papéis para os grupos religiosos dentro do escopo das novas modalidades de ação coletiva até então consideradas externas à esfera política institucionalizada.

Os dados que Burity nos traz indicam que a esfera da religião tem se articulado para a construção de uma presença para além já mencionadas fronteiras de classes, na direção da conquista de espaço público, através de formas de articulação que produzem porosidade nas suas fronteiras, o que tem se traduzido em termos da análise socioantropológica no debate em torno da emergência de uma *religião pública*.

Em relação à contribuição desse autor para a compreensão das relações entre religião e sociedade, destacamos três pontos de tensionamento:

1. As camadas atingidas pelo pentecostalismo têm mudado muito, na direção para cima;
2. A atuação social/assistencial das igrejas pentecostais em geral combinam motivações relativas ao proselitismo religioso com os interesses de constituição de visibilidade e representação política conservadora e reformista;
3. O *modus operandi* do funcionamento da afiliação religiosa, como critério de construção das redes de solidariedade, parece funcionar mais na direção de gramáticas emocionais que têm como substrato a retórica da fraternidade, que orienta os movimentos de aproximação e de afastamento interacional solidário, nos moldes da metáfora crua dos ‘laços de sangue’ – transposta em termos do que pode ser definido como uma ‘consanguinidade simbólica’.

Para compor a discussão dos dois primeiros pontos, trazemos, sinteticamente, os resultados de duas pesquisas desenvolvidas na cidade de Campina Grande- PB, entre os anos de 2015 e 2016, e que resultaram em dois artigos cujos títulos já foram citados anteriormente, os quais passamos a comentar.

A respeito do perfil socioeconômico das igrejas pentecostais, este segmento se destaca desde seu surgimento, segundo a literatura especializada, como uma *religião dos pobres*: pessoas de baixa escolaridade, submetidas a altos níveis de vulnerabilidade social, em espaços sociais marcados pela ausência do Estado enquanto agente provedor de serviços e de controle social da violência. Buscando as correspondências existentes no debate sobre religião e estratos subintegrados ao processo de modernização capitalista, concentramo-nos numa análise que desse conta de explicar as experiências de mobilidade econômica ascendente dos afiliados a esse modelo de religiosidade. Mais especificamente, as camadas egressas de uma situação definida como de *pobreza*, e que passaram a compor estratos da classe média¹⁶. Conscientes do perigo de generalizações, sobretudo se tratando do segmento pentecostal, direcionamos nossa pesquisa para o subcampo religioso das Igrejas Assembleias de Deus (AD) vinculadas à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) e que são regidas pelo Estatuto Geral das ADs, mais precisamente, aquelas pertencentes ao ‘Ministério de Belém’, criado pelos pioneiros, em 1911 e que procura manter conservados – não sem tensionamentos e necessárias concessões – as ‘leis e costumes’ originários.

Compreendendo os indivíduos da pesquisa envoltos em suas próprias tramas sociais, suas comunidades, suas famílias, seus ambientes de trabalho, e mantendo em perspectiva as particularidades da afiliação a igrejas pentecostais, não foi difícil perceber a centralidade que a opção religiosa tinha na condução da vida social dos fieis, mesmo após terem experimentado mobilidade social ascendente. Mais que isso, a afiliação religiosa estava nas explicações que os entrevistados construía das suas trajetórias.

Mesmo pesando o fato de que a afinidade encontrada entre pentecostais e suas experiências de mobilidade social refletem apenas um dos diversos outros aspectos que modelam de forma diferenciada a composição dessas experiências de indivíduos que têm na comunidade de fé o fundamento central para a busca por uma ‘mudança de vida’, na análise que fizemos de 6 trajetórias de mobilidade social, encontramos que a afiliação à AD conferiu não apenas envolvimento em redes de solidariedade social, mas também de

¹⁶ Fenômeno de expansão da chamada “nova classe média”, segmento que perfazia 54% da população brasileira (NERI, 2008).

empoderamento, valorização da individualidade e de busca de ‘transformação da vida’. Os discursos proferidos apontaram para o sentimento de ‘fortificação’, de ‘providência’, de superação ‘por meio do empoderamento que Deus confere ao crente’.

A ascensão social não é narrada como algo mágico, limitado ao espaço da igreja. Segundo os sujeitos estudados, requer uma mudança calcada numa forma prática de conduzir a vida, reforçada a partir de um determinado tipo de *ethos* religioso pentecostal. Essa sensação de empoderamento mediada pela afiliação religiosa é verificada nos relatos dos entrevistados, que experimentaram mobilidade social ascendente, saindo de lugares de marginalização ou de desvalorização social. Do ponto de vista dos entrevistados, sua melhoria de vida estaria associada a um processo de autovigilância, de transformação individual intermediada pela imersão no universo religioso pentecostal.

A interface entre o pentecostalismo e as experiências descritas como de mobilidade social ascendente estudadas apontou para os seus aspectos imateriais. Seus protagonistas constroem suas trajetórias relacionando suas motivações religiosas com os novos papéis de provisão social que as igrejas pentecostais são chamadas a desempenhar, em resposta às demandas dos *novos* pentecostais, não mais oriundos das camadas economicamente mais desfavorecidas, que passam a ocupar os bancos da igreja.

Esses novos papéis não buscam minorar a pobreza nem a desigualdade social em geral, mas estão orientadas para aquilo que Burity (2007) já havia evidenciado: as ações voltadas para a assistência aos próprios membros da comunidade de fé, sem impactos significativos direcionados para a localidade envolvente, tratando-se, em muitos casos, apenas de uma percepção de que as atividades desenvolvidas pela igreja facilitaram o relacionamento com “a comunidade” (sem que se explicita em que sentido ou os porquês) ou a evangelização. Isso nos conecta ao segundo ponto de tensionamento referido ao espaço macrosocial: a ‘ação social’ das igrejas pentecostais em geral tem muito pouco de politização para além do que é motivado pelas mensagens religiosas/morais – as que constituem as pautas conservadoras da bancada da Bíblia (PRANDI, 2017).

Ao longo da pesquisa realizada com as lideranças de diferentes igrejas pentecostais – Assembleia de Deus, Deus é Amor e Pentecostal da Fé - sobre a atual produção, circulação e recepção de conteúdos simbólicos referentes ao tema da política nas instituições religiosas de matriz pentecostal, verificamos que, embora exista uma tentativa

de manter certo distanciamento da arena política, visando à manutenção de legitimidade religiosa, os líderes apontam para a busca crescente da negociação de eventuais apoios a candidatos, realizada com base em troca de promessas de ganhos para as instituições citadas. Esse dado aponta para o poder político representado pelas igrejas evangélicas, as quais, com seu crescimento e sua coesão em torno dos pastores, se constituem em espaços-alvos do interesse de políticos.

Do ponto de vista das lideranças, nas duas ocasiões de nossas pesquisas acima citadas, menções ao imaginário da política como campo de *homens corrompidos* foi recorrente, sendo a presença de “homens de Deus, que deem testemunho, de boa reputação” e coerência com os princípios religiosos compartilhados, vista como possibilidade de ‘moralizar’ a esfera política. Observamos uma preocupação entre os líderes entrevistados de evitarem prejuízos de ordem simbólica, no que diz respeito à identificação que a comunidade tem com o testemunho de integridade moral que o líder deve ter. Ao usar o espaço da igreja para angariar votos, isto pode ser usado pelos candidatos concorrentes aos cargos públicos, nos jogos de poder por capital religioso, para prejudicar a imagem dos que defendem candidatos explicitamente, isso porque em grande medida as representações coletivas dessas comunidades acerca do campo político julgam-no como essencialmente corrupto e corruptor. Diante do perigo de perder prestígio, tanto o agente religioso, quanto o agente político no campo religioso são instados a elaborar estratégias veladas de negociações, que possam a vir beneficiá-los mutuamente.

No entanto existe uma variável que não pode ser facilmente controlada e é causa de desconfiança por parte da autoridade religiosa com relação à inserção no ‘mundo da política’, que é a conduta política de líderes religiosos no poder, a qual pode ser impactada pelas negociações que acontecem dentro dos jogos das esferas parlamentares e do executivo, comumente associados a atos de corrupção, seja ela passiva ou ativa.

Os líderes religiosos entrevistados indicaram que, para proteger sua legitimidade, buscam harmonizar a relação entre a política e seus princípios religiosos, de modo tal que, mesmo não se mantendo neutros, ou totalmente afastados das negociações políticas, não desagradem os fiéis de suas comunidades. Embora tenham declarado quererem ficar longe da política partidária, todos concordaram que é importante ter políticos que defendam os valores cristãos, que lutem contra projetos ofensivos aos ‘valores evangélicos’.

O que observamos em termos das dinâmicas da presença dos evangélicos na arena política foi o interesse e acordos feitos por candidatos com líderes das comunidades religiosas e suas redes de solidariedade, construídas com base na sociabilidade comunitária, como meio de ambos os sujeitos acumularem capital político, através das habilidades de negociação por parte dos líderes e o atendimento de demandas desse segmento religioso, por parte dos políticos apoiados pelas igrejas.

O ganho que as lideranças religiosas veem na aliança com políticos se refere à possibilidade de conseguir benefícios para a comunidade, seja pela defesa no âmbito político dos valores religiosos compartilhados, ou na elaboração de políticas públicas que beneficiem as instituições religiosas. Assim, as igrejas do subcampo pentecostal, consideradas no escopo da pesquisa realizada em 2016, orientam-se para fora do religioso, traçando aproximações com o campo político em troca do favorecimento de seus interesses.

Diante desse quadro, encaminhamo-nos para nosso terceiro tensionamento: o *modus operandi* da afiliação religiosa como critério de construção das redes de solidariedade. Ela funciona através da mobilização de uma retórica do sangue – o sangue de Jesus, o elemento que abre o caminho para a ‘*fratria* em Cristo’, para a saída da condição de simples ‘criatura’, para a de ‘filho de Deus’, para a condição de ‘irmão em Cristo’ –, orientando em termos simbólicos a proximidade e o afastamento nos moldes da metáfora crua dos laços de sangue.

As redes de solidariedade religiosa, constituídas pelos grupos pentecostais se orientam para dentro da própria comunidade de fé, restringindo essas redes de provisão – material, social, política, emocional e simbólica – àqueles que partilham do mesmo *ethos* religioso, os “irmãos” em Cristo. O sentimento de fazer parte de um *nós* é uma forte característica dos relacionamentos de solidariedade e também implica um fechamento para os *de fora*. Orientadas neste sentido, ações destinadas *aos de fora* das redes associativas¹⁷, localizados em termos da malha do social, são realizadas com fins de conquistar as

¹⁷ Pensando a solidariedade em termos weberianos, enquanto dinâmicas de associação entre indivíduos, cujo potencial associativo se relaciona com “a existência de um sistema formalizado de autoridade [e] que garante à sociedade ou comunidade a condição de associação. A associação não “existe” fora da probabilidade de que um curso de ação orientado a expressar verdadeiramente o significado das leis que governam o grupo tenha lugar, ou seja, uma determinada forma de pessoas agirem orientadas neste sentido, quando a ocasião o exigir (um dever ser)” (WEBER, 2002b, p.88).

“ovelhas perdidas” para o rebanho, de trazer de volta o ‘filho pródigo’, ao caminho da ‘vida santificada’, por meio do processo de conversão. Essas interações apresentadas como de ação solidária também se constituem como estratégias de proselitismo apontando para o ‘fora’ das redes de solidariedade e o ‘dentro’ da malha social.

A “abertura” das redes de solidariedade para *os de fora*, tal qual apresenta Burity, quando trata das ações filantrópicas, dirigidas para a assistência a famílias e grupos específicos, não explora a extensão das interações mobilizadas no provimento material oferecido – distribuição de cesta de alimentos, sopões, campanha de donativos *etc.* – aos que não são considerados “irmãos”. A estes, a quem se dirige *o povo eleito de Deus*, resta o esquadramento de sua condição social como reflexo da sua condição espiritual, dividindo-se os indivíduos entre os que são “criaturas de Deus” e os que são “filhos de Deus”. Assim, a interação com aqueles que “vivem em pecado” não se traduz propriamente em uma inclusão efetiva nas redes de solidariedade pentecostais, consideradas aqui não apenas como modos de interação com vistas à provisão material e/ou emocional, mas como modos de associação em que se traduz o “nós” em vínculos emocionais de confiança, reciprocidade, reconhecimento mútuo e igualdade.

As ações filantrópicas dirigidas ao ‘outro’ expressam um objetivo de potencial inclusão *na igreja*, mediada pelo pagamento do *preço* de se submeter ao processo de conversão, para assim poder ser efetivamente incluído nas redes de solidariedade da comunidade de fé. Estas só estão abertas para os membros legitimados pelo batismo, e que, por sua vez, pagaram o *preço* necessário para esta inclusão.

As ações sociais realizadas pelas igrejas em benefício daqueles ‘de fora’ funcionam como estratégias de conquista de fieis, relacionadas com os objetivos de crescimento de sua força e espaço no campo religioso, com pouca aproximação interacional significativa em relação aos ‘perdidos’.

Nosso ponto é que as ações filantrópicas dos pentecostais dirigidas aos *de fora* não se referem à inclusão deles em suas redes de solidariedade, na medida em que para a composição dessas são considerados os sentimentos não só de ajuda mútua, ou caridade, mas também os sentidos produzidos em torno daquilo que se compartilha como sendo comum a todos de um mesmo grupo, um sentimento de irmandade, de pertencimento, que

instaura as bases para a efetividade da retórica do sangue, da consanguinidade simbólica dos “irmãos na fé”, os transformados de ‘criaturas de Deus’ em ‘filhos de Deus’.

Na abordagem que propomos das redes de solidariedade com base na afiliação religiosa buscamos o desvelamento das suas formas sutis de constituição – levando em consideração não só sua dimensão material, mas também simbólica e emocional. É pensando de modo polidirecional, compreendendo as dinâmicas a partir do princípio gerador das regularidades em termos de construção estrutural de sistemas de interação entre indivíduos, que produzimos nossa compreensão das maneiras pelas quais são constituídas as redes de solidariedade mediadas pela religião.

Trabalhos como de Rolim, Mariz e Burity mostram como a solidariedade religiosa é bem-sucedida no sentido de oferecer apoio material e emocional às classes populares, associando-se, inclusive, à melhoria das condições de vulnerabilidade social dessas camadas. Entretanto, ao passo que fornece aos indivíduos diferentes recursos para seu enfrentamento da pobreza, a afiliação religiosa também põe em funcionamento gramáticas emocionais de reconhecimento que transbordam os elementos clássicos de interação como a condição de classe, apontando para um tipo de reconhecimento pautado numa *retórica do sangue*. Os efeitos produzidos pelas classificações sociais mediadas pela afiliação religiosa sobre as respostas referentes à questão sobre *quem é o meu próximo* que se incluirá e o distante que se excluirá, ainda não foram suficientemente submetidos a uma investigação científica, negligenciando-se, assim, seus desdobramentos correntes como produtores de sentidos na vida social dos indivíduos.

A definição de *com quem eu me solidarizo* não diz respeito apenas a uma rede de contatos de apoio mútuo com vistas à superação de situações adversas. Argumentamos que tais valores orientam e mantêm a existência dessas redes, operando como meios de categorização dos indivíduos, situando os agentes sociais em mapas cognitivos construídos sob o signo da alteridade – graças à qual o *outro* é constituído pela figura do ‘não-irmão’, “do mundo”, daqueles definidos não como ‘filhos de Deus’, mas apenas como “criaturas de Deus”, os “perdidos”, os “incrédulos”, dentre outras dessa natureza.

O contato mais estreito com indivíduos de comunidades pentecostais, no trabalho de campo realizado, nos permitiu entrever que, na configuração das redes de solidariedade

mediadas pela afiliação religiosa, alguns desfrutam do reconhecimento de que são merecedores da fazer parte do circuito de privilegiamentos, sendo gradativamente modeladas relações de distanciamento em relação àqueles que se deve evitar, sob o risco de contaminação e perda da possibilidade de continuar fazendo parte dos definidos como ‘próximos’ – dignos de receber a ajuda e o suporte da rede.

Com vistas à compreensão das maneiras pelas quais a afiliação religiosa em geral conforma laços e desenlaços sociais, analisaremos em nosso próximo capítulo os discursos institucionais elaborados pelos pentecostais, vistos como operacionalizadores da delimitação das fronteiras do grupo do *eu-nós* e do *outro-eles*, articulando uma análise de materiais bibliográficos produzidos pelas comunidades religiosas selecionadas para a pesquisa, do conteúdo de sermões de cultos aos quais assistimos e de cursos bíblicos nelas oferecidos, sobre os principais ‘inimigos’ dos pentecostais, fazendo-se uma análise sociológica da concepção bíblica dos *inimigos* do “povo de Deus”, segundo a qual se definem os principais ‘oponentes do crente na batalha espiritual’ e de marcadores dos que devem e não devem fazer parte da rede de solidariedade dos fiéis, embora neste ‘fora’ se localizem no dentro da malha dos que serão objetos do esforço de evangelização a ser diuturnamente empreendido pelos ‘salvos’.

CAPÍTULO III: OS INIMIGOS DO POVO DE DEUS: A ‘CARNE’ (‘O EU’), O ‘MUNDO’ (‘O OUTRO’) E SATANÁS (‘O INTANGÍVEL’)

“Certamente Ele te livrará do laço do passarinho, e da peste pernicioso”.

(SALMOS, 91:3)

Neste capítulo apresentamos os ‘inimigos dos cristãos’, pontos basilares que orientam os movimentos de afastamento e de fronteirização dos que fazem ou não parte das redes de solidariedade mediada pela afiliação religiosa pentecostal.

Eles estão tipificados em três categorias: *O mundo (o outro)*, *a carne (o eu)* e *Satanás (o intangível)*. Estes aparecem como os principais *oponentes do crente na batalha espiritual*, decorrendo daí a ênfase discursiva presente nas comunidades pentecostais sobre os pontos a serem identificados e combatidos.

No universo pentecostal, para conquistar ‘uma vida santificada’, deve-se ao mesmo tempo *negar o mundo*, como o princípio de uma experiência *no mundo*; resistir às *tentações da carne* e, por isso, *negar-se a si mesmo*, o que é visto como capacitador para a construção de uma trajetória de ‘santificação’, na qual se luta diuturnamente contra a ‘natureza pecaminosa’ e para ‘vencer Satanás, o inimigo mais sutil do crente’, visto como um ser que opera no nível do intangível, ameaçando a supremacia de Deus e de ‘sua Palavra’ na condução da vida do fiel.

A definição das fronteiras entre o mundo dos ‘salvos’, a ser habitado pelos indivíduos conversos e, o mundo dos ‘perdidos’, a ser evitado, são delimitações elementares na produção institucional dos laços de solidariedade entre os pentecostais. A tipificação das tentações mundanas a serem combatidas, sob o risco de contaminação dos convertidos, os auxiliam a uma melhor identificação dos contatos a serem estabelecidos, bem como aqueles a serem evitados na busca pela ‘vida santificada’. A pedagogização dessa tipificação de inimigos do ‘crente’, executada na literatura e música *gospel*, em sermões, cursos bíblicos e outras atividades providas pelas igrejas e pelas denominações pentecostais, produzindo não somente uma base que orienta os processos interacionais de

reconhecimento mútuo – norteadores de modos particulares de ser, agir e pensar no mundo – como também construindo um inimigo tripartite a ser combatido pelos fiéis e instituições, cujo reconhecimento implica na mobilização de gramáticas de inteligibilidade, emoções e de percepção, as quais são engenhosamente articulados nas *performances*, rituais e práticas discursivas ativadas no espaço das comunidades pentecostais.

Foi no 18º Encontro da Consciência Cristã – considerada uma das maiores conferências evangélicas da América Latina – ocorrido no ano de 2016 e sediado na cidade de Campina Grande, PB, que tive meu primeiro contato com uma obra recorrentemente citada em sermões e textos usados nas reuniões de estudo da Bíblia nas comunidades pesquisadas: “O mundo, a carne e o diabo“, de Russell P. Shedd (1995), teólogo ligado à Igreja Batista. Segundo ele, “o mundo se infiltra na Igreja, tornando-a indistinguível da cultura e dos valores ao redor” (p.25). Essa infiltração ‘sorradeira’ borra as fronteiras simbólicas entre o mundo das ações legitimadas e o mundo das ações mundanas. Shedd (*idem*) chama a atenção dos ‘salvos’ para a contínua necessidade de retomar e reforçar os limites entre os “os homens de Deus e o mundo”, os quais têm passado por um processo de esmaecimento. Tal necessidade é frisada na crítica que o autor faz “à *mentalidade aberta* [que] acomoda novas crenças, tais como o espiritismo e a macumba, dentro de sua estrutura teológica” (SHEDD, 1995, p.48) – uma crítica às práticas do neopentecostalismo e aos ‘Novos Movimentos Religiosos’, ambos vistos como ativadores de um intenso trânsito de signos e valores externos ao campo religioso evangélico em seu interior.

O ‘mundanismo’, a ‘carnalidade’ e o ‘demônio’ são vistos como fontes contaminadoras da Igreja, atuando de forma sutil e paulatina, o que torna ineficazes os instrumentos vigentes de defesa. Para vencer tais ‘forças do mal’, “os cristãos precisam conhecer profundamente esses inimigos e criar novos planos para se manterem incontaminados” (SHEDD, *idem*, p.53).

3.1 O laço do ‘mundo’

“Certamente Ele te livrará do *laço do passarinho*, e da peste perniciososa” (SALMO, 91:3). O laço do passarinho é uma armadilha feita de linha semi-invisível,

que é colocada no chão para pegar pássaros. A linha é estendida em forma de um laço no chão, coloca-se dentro dela algum alimento que atraia a espécie de pássaro do interesse do caçador, que aguarda escondido. Quando pousa no laço o pássaro do seu interesse, o caçador aguarda que ele coma um pouco da ração, até que se distraia. O caçador puxa o laço com agilidade e destreza, de modo que um pé ou os dois pés do pássaro fiquem presos.

A passagem Bíblica expressa no versículo 2 do Salmo 91 confere ao laço do passarinho um sentido metafórico: o de artimanha ou estratégia aplicada ao entendimento no campo espiritual, pelo Diabo; o chamamento ao engano das seduções do ‘mundo’, que faz com que os homens sejam enlaçados no engano, no erro, no pecado ou até mesmo em alguma dificuldade ou provação. O Presbítero Diego Platini, liderança na Assembleia de Deus, no Estado da Bahia, nos fornece um exemplo:

Conjugalmente falando, a questão do adultério. A mulher adúltera é um *laço* para destruir o casamento, entendeu? O homem se *encantar* por uma mulher bonita, é um *laço* para que ele caia na promiscuidade. Esse laço produz danos, sejam psicológicos, emocionais ou espirituais. (Entrevista concedida em Julho de 2017, *itálicos nossos*).

Ao cair no enlaçamento do mundo o homem dá espaço para sua ‘natureza pecaminosa’ À “tendência ao erro e ao pecado” chamado, segundo o Presbítero Platini, de *natureza adâmica*, na qual os humanos estariam sem a conversão, o que os coloca em estado de simples ‘criatura divina’, fora do *status* de ‘filho de Deus’, e portanto indignos de participar da *fratria* que delimita o espaço do ‘próximo’ a ser abarcado pelos laços de solidariedade.

O estado de natureza adâmica remete a uma situação ontológica marcada pela animalidade, refratária à vontade divina, o que justifica a exortação ao afastamento, à desconexão em relação aos que nela se encontram. Sobre isso, Paulo, escrevendo a Timóteo, declara:

Sabe, porém, que nos últimos dias haverá tempos difíceis; pois os homens serão amantes de si mesmos, serão gananciosos, arrogantes, blasfemos, desobedientes aos pais, ingratos, ímpios ou injustos, sem afeição natural, incapazes de perdoar, caluniadores, descontrolados, cruéis, inimigos do bem, traidores, inconsequentes, orgulhosos,

mais amigos dos prazeres do que amigos de Deus, com aparência de religiosidade, mas rejeitando-lhe o poder. *Afasta-te também destes.* (2 Tm, 3.1-5, itálicos nossos)

Segundo a doutrina pentecostal, a única maneira de vencer a natureza adâmica é submetendo-se ao senhorio de Jesus Cristo. Nos sermões nas comunidades observadas foi recorrente o uso da citação de Gálatas, cap. 2, versículo 20: “Não é possível vencer a nossa estirpe humana a não ser pela natureza de Cristo Jesus”. “Aí não mais *nós* vivemos, mas Cristo vive em nós”, complementa Shedd (1995, p.16). Por esta razão, “se alguém está em Cristo, nova criatura é, as coisas velhas já passaram, e eis que tudo se fez novo” (2 Co. 5.17). Pela conversão, o indivíduo se torna ‘filho de Deus’, portanto irmão de Jesus Cristo, habilitado para a comunhão e desfrute dos laços de consanguinidade, os quais o inserem no ‘dentro’ das redes de solidariedade, escapando dos movimentos de afastamento referido ao perigo representado pelos ‘eles-outros’.

Para Shedd (*idem*) para usar estratégias de evitação e combate dos inimigos é necessário entender a natureza destes inimigos. Daí a necessidade de tipificá-los à luz das escrituras, construindo os parâmetros tanto referidos às concepções sobre a vida, o mundo e as coisas, quanto em relação às atitudes e comportamentos ligados à ‘velha natureza’, ao ‘mundanismo’.

Nos sermões, classes da Escola Bíblica Dominical e na literatura *gospel*, o mundanismo aparece como uma tendência de introdução, no campo eclesial, de ideias e de comportamentos considerados pelos especialistas na gestão dos bens sagrados como referidos à natureza adâmica do homem. A figura do mundanismo se constrói como o lugar externo à comunidade dos ‘filhos de Deus’, aquele espaço dominado pela ‘cobiça da carne, a cobiça dos olhos e a ostentação dos bens’ (1 João, 2: 15-17, *apud* SHEDD, p. 68). Nesse trecho, o amor ao ‘mundo’ leva à exclusão da esfera dos *justificados* pela ‘Palavra’.

A oposição ao ‘mundo’ e o afastamento dos que ‘são do mundo’ aponta para o modelo calvinista de ascetismo intramundano, definido por Weber como o inaugurador do sujeito moderno, visto como tributário da instauração de comunidades de pensamento e de *performances* baseadas na afirmação do oposto ao social e culturalmente prescrito.

A funcionalidade do ‘mundo’ como um elemento fronteirizador se baseia na sua capacidade de dobrar-se ontologicamente sobre os sujeitos convertidos ao pentecostalismo, constituindo um contexto/cenário em que o antagonismo entre as ‘criaturas’ e os ‘filhos de Deus’ ganha sentido. O mundanismo representa um conjunto de concepções e práticas a serem evitadas, sob pena de desabonar o fiel que abandona sua firmeza ascética, colocando-o em estado de desconexão da rede de solidariedade ativada pela partilha das crenças, visões de mundo e de práticas dos ‘filhos de Deus’. O mundanismo representa a possibilidade de ‘queda’ de *status* do indivíduo convertido, exigindo dele uma postura firme, sempre vigilante, de negação do que nele o aproxima, o atrai no ‘mundo’.

O desafio do pentecostal é, portanto, o de resistir às ‘ilusões’ que o ‘mundo’ oferece, nos moldes do apresentado na recorrente referência aos três grupos de tentações propostas pelo diabo a Jesus: o poder, a vaidade e a submissão às demandas do corpo (SHEDD, 1995).

Quanto à tipificação das tentações externas, Shedd (1995, p. 45) esclarece:

Estamos falando de formas de entretenimento mundano: novelas, televisão, tempo de lazer, área de distração. Em que o mundo se manifesta como fonte de prazer. Vigiai-vos. O mundo é fonte de distração e distanciamento com Deus.

Tais práticas de divertimento não são apropriadas para o crente, a não ser que sejam usadas para a ‘glória de Deus’:

O crente não vai à praia para se distrair, mas para glorificar a Deus. Nenhuma experiência mundana é uma distração, mas um meio de glorificação a Deus. A contemplação ao luar não é para lua, que seria uma distração, mas um meio pelo qual eu me aproximo de Deus e me alegro no Senhor. (SHEDD, 1995, p. 50)

Dentre todas as tentações mundanas, alerta Shedd, a mais perigosa é a tentação do consumo, “a ilusão de poder e da capacidade de controlar este mundo se objetifica no apego material” (p.52). Tal tentação faz menção ao ‘amor às coisas disponíveis para o consumo material’, vivido como uma ilusão de que elas trazem a ‘verdadeira felicidade’, colocando

nas mentes humanas a lógica de que precisamos sempre ganhar mais, ter mais. Questiona o teólogo, citando trechos da Bíblia:

Do que vale ganhar o mundo e perder sua alma? Pense bem antes de vender a sua alma em troca do mundo, já que será necessário fazer um acordo com o Diabo. Deus não é contra a riqueza”, Mas os que querem ser ricos caem em tentação, e em laço, e em muitas concupiscências loucas e nocivas, que submergem os homens na perdição e ruína. (idem, p.54).

O afastamento do ‘mundo’ é visto como condição posta para alcançar a vida santificada. Vejamos o que diz o Pastor Gilson, da Congregação Pentecostal de Fé, em Campina Grande, PB:

O mesmo acontece no Brasil: *de uma moda, uma linguagem transmitida pela televisão e pelas escolas do pensamento secular que encucam na cabeça dos cristãos valores anti-bíblicos. Por exemplo: No meio do curso universitário, o que está sendo falado? É importante identificar esses elementos que estão formando uma consciência secular e chegando inclusive às igrejas, porque o povo de Deus está sendo corrompido por esses valores seculares.* (Entrevista concedida em Julho de 2017, itálicos nossos)

A impregnação dos valores mundanos na comunidade religiosa é interpretada pelas lideranças como o resultado do que trazem fiéis que circulam em campos interacionais externos, o que muitas vezes o fariam assimilar valores contrários aos da comunidade de irmãos na fé, interferindo no campo religioso pentecostal, seja de modo a produzir tensionamentos entre fieis e lideranças ou influenciando no ‘afrouxamento’ de suas doutrinas.

Se comparados os dados do IBGE, nos anos 2000 e 2010, a presença do segmento pentecostal na universidade cresceu cerca de 260%, enquanto a dos protestantes de missão cresceu cerca de 102,3%. O grupo que mais se aproximou do observado em relação aos pentecostais foi o de espíritas, com aumento de cerca de 149,4%, seguido pelos ‘sem religião’, com aumento de cerca de 122,8% (IBGE *apud* SILVA, 2018). Isso explicaria o eventual conflito entre disposições incorporadas na socialização religiosa com as disposições geradas no contexto acadêmico.

No esforço de esmiuçar o inimigo “mundo”, o pastor Shedd aponta três nomes que têm influenciado o pensamento cultural da década de 1990 e que devem ser combatidos: Karl Marx, Charles Darwin e Sigmund Freud. No tocante ao pensamento marxista, critica seu ateísmo e sua defesa do comunismo. Chama a atenção para a proliferação de um tipo de pensamento antibíblico ancorado na perspectiva marxista, denominado de Marxismo Cultural¹⁸, cujo objetivo giraria em torno da destruição dos valores tradicionais, especialmente os cristãos. Quanto a Darwin e Freud, os acusa de combaterem a crença na existência de Deus em dois sentidos, respectivamente: no tocante a negação de Deus, na construção do mundo e do homem, pela teoria evolutiva; e ao considerá-lo apenas como projeção mental dos indivíduos. Segundo o Pr. Shedd, estes pensadores seriam *profetas do maligno* que operam dentro das escolas e que precisam ser terminantemente combatidos.

Ao tipificar o ‘mundo’ como inimigo, os discursos institucionais pentecostais situam-no no momento histórico atual, frisando a crescente secularização cultural, graças à qual a igreja passa de ‘guardiã da verdade’ para apenas um ‘campo de conhecimento privado’. Assim, diz Shedd (1995, p. 60), “enquanto que no passado a igreja tinha a última palavra, agora a Bíblia é entendida apenas como uma questão de opinião, uma vez que a verdade já não se encontra na ‘Palavra de Deus’, mas na ciência”.

Essa preocupação aparece nas falas de lideranças pentecostais das igrejas pesquisadas em Campina Grande, PB. Os líderes também demonstram preocupação com a secularização e seus efeitos de ameaça aos valores cristãos tradicionais. Foi o que observamos no 7º Encontro de Educadores Cristãos, Pais e Líderes Infantis, da Igreja

¹⁸ Marxismo cultural é uma expressão que vem sendo difundida nos círculos conservadores e da extrema-direita estadunidense desde a década de 1990. Refere-se a uma suposta forma de marxismo, alegadamente adaptada de termos econômicos a termos culturais pela Escola de Frankfurt, que teria se infiltrado nas sociedades ocidentais com o objetivo final de destruir suas instituições e valores tradicionais através do estabelecimento de uma sociedade global, igualitária e multicultural. De acordo com essa teoria conspiratória, a Escola de Frankfurt seria a origem de um movimento contemporâneo da esquerda mundial para destruir a cultura ocidental. Essa teoria tem recebido apoio de um *think tank* norte-americano chamado "Free Congress Foundation", e é divulgada majoritariamente por conservadores como Pat Buchanan e William S. Lind. No Brasil seu principal proponente é Olavo de Carvalho, além de Marcel Van Hattem do Instituto Liberal, Rodrigo Constantino do Instituto Millenium, os proponentes do Escola sem Partido, o padre católico Paulo Ricardo, e o atual presidente Jair Bolsonaro e vários membros do seu governo, dentre eles o ex-ministro da educação, Ricardo Vélez Rodríguez e o das relações exteriores, Ernesto Araújo.

Evangélica Assembleia de Deus, realizado entre os dias 6 e 7 de agosto de 2016, no qual as palestras tinham como proposta alertar sobre a violência contra crianças e a doutrinação mundana nas escolas. O Encontro contou com a participação de Damares Alves, atual ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, que iniciou sua fala apontando a temática do aborto enquanto violência silenciosa que atenta contra a vida de milhares de crianças no Brasil. Em suas palavras:

Somos o quarto país no mundo que mais mata crianças e adolescentes, e nós vamos precisar rever esses números. Essa é uma nação cristã, e por ser cristã tem que ser a primeira do mundo a proteger crianças e adolescentes. Eu diria que aqui está o cerne, aqui está o alicerce daquilo que a igreja precisa de fato ouvir. Não estamos falando de um evangelho só celestial, estamos falando de um evangelho prático, um evangelho vivido aqui: a defesa de valores cristãos, a defesa de uma educação de qualidade, nossos filhos cresçam de fato, em uma cultura que glorifique a Deus. (Damares Alves, palestra de abertura do 7º Encontro de Educadores Cristãos, Pais e Líderes Infantis, da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, realizado entre os dias 6 e 7 de agosto de 2016)

O presbítero Tiago Rosas, 2º superintendente da Escola Bíblica Dominical (EBD) do Templo Central da AD/CG, em uma das palestras do mesmo evento, salientou:

Nossa intenção é despertar professores, pais e líderes de todos os departamentos para leis que estão sendo elaboradas com base na destruição da família e extinção de valores que norteiam nossas crianças. É preciso que haja um despertar em defesa da criança e da família! Uma posição clara contra o mundanismo que ameaça a Igreja de Cristo.

Isso se alinha ao pensamento de Shedd (1995), segundo quem “este mundo é um jazigo do inimigo ou maligno” (p.58). Diante dessa ameaça, como vencer o ‘mundo’, estando nele? A resposta se relaciona à prática de ‘estar no mundo sem pertencer-lhe’, o que se associa com o fortalecimento de fronteiras das redes de solidariedade, a partir das quais os fiéis seriam expostos o mínimo possível às influências mundanas. Corten atribui a negatização do ‘mundo’ entre evangélicos à influência da filosofia de Santo Agostinho na teologia protestante:

A influência agostiniana continua sendo muito grande na distinção entre mundano e extramundano: “é preciso escolher entre Jesus e o mundo”,

dizem os pentecostais. O “mundo” são “as festas, a maquiagem, os cabelos curtos, as joias, uma maneira de se vestir, a prostituição (entenda-se as relações sexuais fora do casamento), a bebida, a droga”. O “mundo” é também a política. A política é “suja”; o cristão não se implica na política. (CORTEN, 1996, p. 228)

“Quando alguém está em Cristo ele não está no mundo”, argumenta Shedd (1995, p. 87). Habitar no mundo secular significa uma luta constante para resistir às tentações postas, para não compactuar com ele, reconhecido como ‘controlado e governado por Satanás’.

Lançando mão da Bíblia, menciona o texto do apóstolo João, quando diz: “[...] todo o que é nascido de Deus vence o ‘mundo’; e esta é a vitória que vence o ‘mundo’, a nossa fé” (1 João 5:4). Ainda em menção a Paulo, cita: “Mas longe esteja de mim gloriar-me, a não ser na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo” (Gálatas, 6:14). A crucificação do mundo significaria a recusa em partilhar formas de pensar e de se comportar que pressionam o cristão dentro do ‘mundo’.

Um trecho de entrevista com o Pastor Gilson, da Igreja Assembleia de Deus, ilustra esse ponto:

Um aluno universitário que defende a verdade pautada na Bíblia, contrariando o professor, estaria agindo igualmente a Paulo, crucificando o mundo, contestando a verdade do mundo. Diante de Deus ele estaria crucificando mundo, sendo uma maneira de se manter firme diante das pressões exercidas pelo “todo mundo faz e pensa assim, mas eu não, porque eu pertença ao Senhor da Glória”. (Entrevista concedida em Julho de 2017)

Esse estar no ‘mundo’ sem ser do ‘mundo’ constitui um dos elementos centrais de um tipo específico de gramática emocional que busca constantemente promover a aprendizagem de palavras, sentimentos e percepções que orientam o delineamento de fronteiras entre os ‘filhos de Deus’ e aqueles que são apenas ‘criaturas de Deus’; entre os que são ‘irmãos em Cristo’. De certo que um caráter moral está diretamente implicado na gramática emocional e que perfazem um conjunto de valores e regras de ação que devem ser sentidos e incorporados pelos fiéis a partir dos jogos de linguagem partilhantes. Nesse sentido, o que está em vista para os interlocutores é a constituição do sujeito moral capaz de conduzir a si

mesmo tendo como referência os elementos prescritivos que constituem um determinado código moral. Como parte dessa aprendizagem, os agentes religiosos direcionam a atenção dos membros para a ação dos outros em decorrência no aumento de interdependência entre as pessoas, em um duplo sentido: 1. Configurando uma rede de solidariedade pautada numa consanguinidade simbólica dos *irmãos de fé*; 2. E os que estariam fora da rede de solidariedade em suas diversas manifestações, enquadrados como *pessoas do mundo*.

3.2 O laço da ‘carne’

“A carne milita contra o Espírito, e o Espírito contra a carne, porque são opostos entre si”.

(Carta de Paulo aos Gálatas, cap. 5:17)

Como se opera a diferenciação entre a ‘carne’ e o ‘mundo’, enquanto ‘inimigos do cristão’ e ativadores de aproximação e distanciamento entre os pentecostais e os ‘gentios’? A ‘carne’ é definida como um território físico e simbólico, o qual constitui a subjetividade humana. Nela “facilmente germina o pecado” (Pr. Gilson). A luta contra o pecado se opera na batalha travada entre o espírito e a ‘carne’, expressa na ‘carne’ enquanto terreno dos ‘desejos impuros’.

De acordo com Bornscheim (2017), o apóstolo Paulo, uma das principais fontes inspiradoras da teologia pentecostal, usa a expressão ‘carne’ de duas maneiras: uma moralmente neutra e outra num sentido negativo, como uma realidade antagônica a Deus. De uma forma moralmente neutra, Paulo usa o termo de diversas maneiras, mas o uso mais comum é como uma força negativa, oposta a Deus e ao Espírito de Deus. No conceito paulino, a “carne” não é algo no homem, mas é o próprio ser humano, na plenitude de sua realidade ontológica, descartando a submissão a Deus e assumindo de forma arrogante o controle autônomo de sua vida. Desta maneira, não é possível “estar na carne” e “estar no Espírito” de forma simultânea. O cristão não está mais na carne, não anda mais segundo a carne. Contudo, também nesta área se evidencia a realidade do “já, mas ainda não”. O cristão não está mais na carne, mas pode voltar a praticar as obras da carne. Devido a isto, faz parte do viver cristão a constante luta contra a ‘carne’ e o afastamento dos que vivem segundo ela.

Imschot (1987, p. 248) expõe que em muitos momentos a “carne significa a natureza humana, fraca, perecível, limitada, o homem na sua fraqueza. (...) Assim, carne encontra-se em oposição ao que é forte, imperecível, divino”. Ele conclui afirmando que em S. Paulo carne indica geralmente a fraqueza e transitoriedade do homem. A visão teológica do apóstolo Paulo acerca da carne é negativa. Esta visão vai desde indicações sutis, até aos sons fortíssimos de afirmações como: “eu sou carnal, vendido à escravidão do pecado” (Rm. 7:14), “segundo a carne” (sou escravo) da lei do pecado” (Rm. 7: 25) e “a carne milita contra o Espírito, e o Espírito contra a carne, porque são opostos entre si” (Gl. 5:17).

A ‘carne’ tem uma conotação negativa, pois é a realidade da natureza humana naquilo que tem de efêmero, frágil e predisposto ao pecado, em oposição ao Espírito de Deus e às realidades espirituais, divinas e eternas. Deve-se observar que a expressão “segundo a carne”, ou “de acordo com a carne”, conforme Bultmann (2004, p. 297), nas cartas paulinas, quando acompanhada de substantivos ou nomes próprios, tem conotação neutra. Entretanto, quando acompanhada de um verbo, assume um sentido negativo. É o caso de expressões como: “viver segundo a carne” (Rm. 7:5), “andar segundo a carne” (Rm. 8:4), “se inclinar para a carne” (Rm. 8: 5), “deliberar segundo a carne” (2 Cor. 1:17), “lutar segundo a carne” (2 Cor. 10:3), “se gloriar segundo a carne” (2 Cor. 11:18).

A “carne” é o ser humano, na totalidade de sua realidade ontológica, que, atingido pelo pecado, se torna frágil, corrompido, sujeito a pecar e voltado para a busca de si mesmo. O homem não tem uma “natureza pecaminosa”, ele é uma “natureza pecaminosa”. Vários autores entendem a carne neste sentido, conforme podemos observar nas citações abaixo (Cf. BORNSCHEIN, 2017):

- “A carne é “a natureza humana, caída, pecaminosa”, “natureza adâmica”, ou “esfera ou sistema que governa a raça que se originou com Adão” (SHEDD, 1995, p. 52);
- “A carne é a existência do homem à parte de Deus”. Significa “o próprio homem na medida em que se entrega aos seus próprios alvos em oposição aos de Deus” (SEEBASS, 1981, p. 358);

- “Carne (...) não é uma parte do homem, que ele pode depor ou ‘mortificar’, mas é ele mesmo, todo inteiro”(STOEGER, 1973, p. 179);
- “A carne denota a personalidade inteira do indivíduo, organizada na direção errada, pois está dirigida para propósitos terrenos e não para servir a Deus” (MORRIS, 2006, p. 212);
- “Quando Paulo fala em ‘carne’ está se referindo ao todo que compõe a nossa natureza humana, vista como corrupta e irredimida, ‘nossa natureza caída e egocêntrica’, ou o ego dominado pelo pecado” (STOTT, 2001, p. 267);
- “A carne é a natureza humana corrompida e controlada pelo pecado” (MURRAY, 2003, p. 312);
- O “dualismo entre carne e espírito” mostra o “sentido de carne como confiança independente na realização própria em vez de dependência de Deus e submissão a seus preceitos” (ERICKSON, 2008, p. 181);
- “Paulo nunca usa ‘carne’ com um sentido simples (...). O uso teológico que Paulo faz deste termo vai de um significado neutro até a um sentido negativo (ou ético): a vida humana, ou o mundo material, considerado como independente de ou em oposição ao reino espiritual” (MOO, 1996, p. 47);
- “Paulo resume no termo ‘carne’ tudo o que opõe a *pneuma*, isto é, a Deus e ao seu agir, e que o pecado do ser humano pode igualmente ser atribuído à ‘carne’. (KÜMMEL, 1974, p. 19).
- “O termo (carne) descreve claramente o campo de força oposto ao Espírito de Deus: ‘viver segundo a carne’ é a antítese da vida cristã; a carne é o solo que produz a corrupção” (DUNN, 2003, p. 82);
- “A carne denota simplesmente a natureza humana aparte da influência divina e, portanto, propensa ao pecado e oposição a Deus” (THAYER, 2018, p.385);

De acordo com Bultmann (2004), o indivíduo que se orienta pela ‘carne’, que vive na ‘carne’, age por conta própria e confia nas próprias forças e no que está à sua disposição. De forma categórica afirma que a vida orientada pela ‘carne’, quer se trate, pois, de uma entrega leviana a seduções e gozos mundanos em leviandade ou na tempestade das paixões,

quer se trate do zelo de um ativismo moral e religioso — em todos esses casos a vida na ‘carne’ é uma negação de Deus e um se voltar para a criação e para a própria força, portanto, de ‘inimizade contra Deus’ (Rm 8: 6), desobediência à vontade de Deus (Rm 8: 7; 10:3; 2 Cor. 10: 5).

Ao mesmo tempo em que o corpo é visto como aquilo que aproxima o homem do pecado (carne), pode ser observada a santificação vindo através daquilo que seria o “Corpo de Cristo”, o sofrimento daquele que essencialmente seria santo. Desse modo, a corporalidade não é um mal absoluto do qual devemos nos liberar, mas uma fonte permanente de tentações, contra as quais se deve combater e as quais devem ser vencidas diuturnamente, no interior do indivíduo.

A desqualificação da ‘carne’ observada entre pentecostais se fundamenta na representação que se faz da oposição entre a ‘natureza humana pecaminosa’ e a ‘nova vida em Cristo’ (BORNSCHEIN, 2017). É por meio de um mecanismo de subjetivação da construção de uma consciência de si advertida de suas próprias fraquezas, suas tentações, “sua própria carne, através da constituição dessa subjetividade, que o cristianismo conseguiu fazer funcionar essa moral” (FOUCAULT, 2006, p.71). O que é carne, então? Ela é a própria subjetividade do corpo introduzida por um mecanismo de saber dos indivíduos, sobre eles próprios e em relação a eles próprios.

O cristão precisa, a todo instante vigiar sua ‘natureza carnal’ (SHEDD, 1995). Cada pensamento, palavra e conduta devem ser observados com desconfiança. O ‘desejo impuro’ pode esconder-se atrás do mais singelo e ingênuo gesto (BULTMANN, 2004). Por isso, é preciso vigiar-se constantemente para evitar sua manifestação. A técnica da vigilância de si, proposta pela instituição religiosa, é adotada pelos fieis para ‘afastar o perigo que as paixões representam’. Prescreve-se aos fiéis perscrutar cada ideia que surge, cada sentimento que aparece, cada movimento simples do corpo, através de técnicas de observação da “carne”, afim de não se deixar capturar por ela. Tudo deve ser examinado com atenção a fim de captar o desejo, que pode se manifestar discretamente.

Segundo Foucault (2001), a observação de si e a decifração do desejo são antigas prescrições cristãs por meio das quais se busca banir a sexualidade não normalizada dos pensamentos, imaginações, palavras e ações. Nas comunidades pentecostais, a tese foucaultiana se confirma: os cristãos devem esquadriñar incessantemente as vontades do

coração e os anseios da “carne”, a fim de conhecê-los e eliminá-los. “Somente uma autovigilância contínua pode assegurar ao fiel que ele não está sendo vítima de sua própria inclinação pecaminosa ou das artimanhas do diabo” (MARIANO, 1999, p.191).

É preciso, pois, percorrer os labirintos da alma e os lugares mais recônditos do interior de si para verificar se há vestígios de pecado. É recomendado esquadriñar incessantemente as vontades do coração e os anseios da “carne”. O desejo precisa ser observado, “dissecado” e analisado. As seduções, fantasias e tentações da sexualidade fora do casamento e dos desejos carnis em geral encontradas devem ser rejeitadas. O fiel obediente, portanto, realiza sobre si um intenso trabalho de inspeção para em seguida repudiar o que lhe parece vulgar e devasso. Uma verdadeira “hermenêutica do desejo” é proposta pelo cristianismo a partir da “elucidação de si” visando o controle dos prazeres e a renúncia da “carne”. Só através da “decifração de si” torna-se possível abandonar o desejo.

Em *O Mundo, A Carne e Satanás*, o pastor Shedd fala que se apaixonou e que por causa da paixão perdeu vários quilos, chamando o amor de ‘doença’. “Estava louco”, diz ele (*idem*, p.73).

A Bíblia usa a expressão ‘paixões da carne’ para falar do pecado. Na Primeira Carta de Pedro, capítulo 2, versículo 11, encontramos: “Exortai-vos como peregrinos e forasteiros, a vos abster dessas paixões da carne, a força negra cria micróbios e bactérias na carne fecunda pecado”. No Evangelho de Pedro: “por dentro do coração dos homens em que procedem os maus desígnios a prostituição, os homicídios, os adultérios, a avareza, as malícias, o dolo, a lascívia, a soberba e a blasfêmia. Todos esses males vêm de dentro e não de fora”. (I Pedro, 07: 21).

A ‘carne’ se distingue do ‘mundo’ na medida em que se refere ao espaço da internalidade do sujeito, indicando a ‘natureza humana pecaminosa’. Uma das inconveniências da ‘carne’ é sua ‘fraqueza’, oposta à ‘força’ do espírito. “Não satisfareis à concupiscência da ‘carne’. A ‘carne’ pega as melhores armas contra o espírito para afastar o espírito da sua vida” (Gal. 6: 5). A batalha travada contra a carne se localiza no interior dos homens. E para obter a vitória sobre a carne é necessária a ‘aceitação de Cristo como salvador’. A partir dessa decisão ‘Jesus toma a orientação da vida do fiel e a ‘carne’ não domina mais” (Pr. Gilson). Anuncia-se a vitória sobre a carne quando “a carne vem

assolar e tentar, mas eu, crucificado com Cristo não vivo mais, mas Cristo vive em mim” (SHEDD, 1995, p. 89).

A prospecção da medida em que alguém vive sob o domínio da ‘carne’ ou do ‘espírito’ ativa fronteiras e ergue pontes, funcionando como parâmetro de inclusão no grupo do *eu-nós*, dos ‘próximos’ e os do lado de fora das redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa às comunidades pentecostais.

3.3 O laço do Diabo

Considerar-se eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo, torna-se um dever. (WEBER, 2004, p. 101)

No pentecostalismo o demônio serve como sistema de explicação das coisas, especialmente das coisas inexplicáveis. Serve também de motivação para ações individuais e comportamentos coletivos (RIVERA, 2007). O grau de importância do demônio varia segundo o contexto social e cultural do país ou da região, ou mesmo segundo as circunstâncias e a conjuntura social e econômica.

No Brasil, propostas religiosas de evangélicos, e mais especificamente as pentecostais, têm tornado a representação do demônio quase corriqueira. Observam-se eventos de exorcismo nos cultos neopentecostais a qualquer hora do dia. Exorcizar qualquer presença demoníaca tornou-se algo comum.

O diabo adquire consistência explicadora da realidade onde as pessoas não conseguem encarar e superar as dificuldades. Uma pesquisa do pentecostalismo clássico na Guatemala (PÉDRON-COLOMBANI, 1998) constata no discurso dos pastores referência constante à presença do diabo e à luta dos fieis para se livrar dele. Não há sermão que não evoque essa luta cotidiana contra Satã, que adquire formas diversas: é ele que incita os homens a fumar, a beber, a fazer festa, a praticar o adultério, a participar de cultos idolátricos ou a escutar rock. O diabo é também explicação da doença. Para o caso da Guatemala, lembra Pédron-Colombani (1998, p.157), o pentecostalismo se desenvolve numa cultura religiosa fortemente permeada por concepções indígenas da cultura maia. O mundo maia é povoado de entidades sobrenaturais, que além de divindades são forças que

agem na vida das pessoas. A construção religiosa pentecostal, longe de se furta a esse sistema de representação aparece perfeitamente compatível com ele. As forças sobrenaturais em ação adquirem aspecto e espíritos diabólicos, quando causam algum tipo de mal.

No pentecostalismo contemporâneo o diabo é personagem onipresente, polimorfo e real no cotidiano das pessoas. Daí o seu potencial como sistema explicador da realidade. Em um dos sermões aos quais assisti em uma Igreja Deus é Amor (Malvinas, Campina Grande/PB, 2017) o pastor disse:

O diabo nos engana, e quando estamos em suas mãos nos coloca doenças, dor, brigas, bruxarias... Tudo isso é parte de Satanás. Por isso as doenças, os acidentes. Porque obedecemos a Satanás e não obedecemos aquele que nos dá vida. As doenças não são de Deus, são do 'inimigo'.

Na teologia pentecostal não há um diabo, mas muitos, e ao dizer deles, a exegese bíblica o comprova. A demonologia pentecostal mudou também a ética religiosa. O homem não é o autor único da falta contra Deus. O crente não é o único responsável. Grande parte da responsabilidade é do diabo. O crente é vítima das ações demoníacas. O pecado não apenas se comete, mas, se sofre. Assim, os fieis são premiados com uma ressalva simbólica em termos de sua responsabilização. Não é apenas culpa deles. Eles foram enganados, e não está neles a solução. A solução está na Igreja, no exorcismo exercido no contexto do culto e pela palavra do pastor (MARIANO, 2003).

Machado (2007) citando a argumentação de Mariano (*idem*) destaca que:

Uma das diferenças entre os cultos neopentecostais e aqueles das primeiras duas ondas do movimento pentecostal no país, seria justamente a “hipertrofia da guerra entre Deus e o Diabo”. Para esse autor, os neopentecostais radicalizaram a luta contra o mal que já se fazia presente entre os pentecostais clássicos e o diabo tornou-se o braço direito das igrejas que o combatem. Nessa linha de interpretação, a importância da figura do demônio nos cultos, crenças e práticas, restringiria a capacidade de autodeterminação dos homens e reduziria a importância das concepções de livre arbítrio, minimizando a dimensão ética valorizada por outros segmentos evangélicos. Como num gradiente que teria nos extremos a ética e a magia, os neopentecostais se encontrariam no polo oposto ao dos protestantes históricos que apresentam interpretações mais racionalistas do mal. (p.16)

A realidade do diabo é indiscutível na opinião dos fieis pentecostais. A realidade demoníaca é construída nos cultos nos sermões e ritos. Os fieis confirmam essa realidade nas visões, sonhos, revelações, doenças, e em todo tipo de problemas, como vemos no trecho ilustrativo abaixo:

O diabo existe, moça. Preste atenção. Eu estava aqui, neste lugar. E o diabo me jogou para lá, para esse canto da sala. A gente tem que tá firme na luta contra ele. Firme na Palavra, na oração e na fé. (Dona Lúcia, da Igreja Deus é Amor - das Malvinas, Campina Grande/PB, em entrevista realizada em 2017)

Outra mulher que entrevistamos, na comunidade Pentecostal da Fé em que realizamos pesquisa em 2017, Dona Maria, 85 anos, vê o diabo em situações banais e nos objetos da casa. Conta ela que chegou atrasada ao culto porque não encontrava o pente para arrumar o cabelo. Procurou o pente pela casa toda e não o achou. De repente observa que o pente estava ‘bem ali em cima da mesa’. A explicação imediata dela foi a seguinte: “é o capeta que colocou o rabo encima do pente para que eu não comparecesse ao culto, mas meu Pai pode mais que ele”. Dona Maria é viúva e analfabeta, vive da pensão que recebe, tem boa saúde e não precisa de médico. Afirma que Deus é quem cuida da saúde dela, mas nunca deixa de tomar seus chás para dor de cabeça. Ela diz que o capeta não pode com ela, mas nele encontra explicação do filho alcoólatra e do desemprego de filhas e netos. Mais do que um sistema explicador das coisas, o diabo é o melhor argumento para Dona Maria tentar levar a família toda de volta para a Igreja.

“O diabo é um ‘inimigo’ difícil de se tratar”, adverte o pastor Shedd (1995). É preciso então estar consciente da atuação do inimigo das forças demoníacas que operam no mundo, para que o ‘inimigo’ não se apodere do cristão. Isso pode acontecer, quando este ‘não conhece a palavra de Deus’, quando não se crê que a palavra de Deus é o meio de proteção contra o demônio. Esse desconhecimento da Palavra pode se dar por falta de fé ou genuíno desinteresse. Se Adão e Eva, nos diz pastor Shedd (1995, p. 124), “tivessem crido na Palavra, e não somente conhecido, Satanás não poderiam tê-los derrubado”.

Entre os pentecostais, a maior artimanha do Diabo é a ‘ilusão’, “a ilusão de satisfazer as mais profundas necessidades do coração humano. As ciladas satânicas se

revestem de ilusões às quais as pessoas se apegam “acreditando que encontrarão algum tipo de felicidade, tornando os indivíduos fáceis vítimas das ciladas satânicas” (SHEDD, *idem*, p.126) Há vários meios de que o Satanás utiliza para se tornar sedutor, elencados pelos Pastor Shedd (*idem*) na ordem que se segue:

1. ***Satanás é mentiroso:*** ele é o pai da mentira. Quer induzir em nossas cabeças crenças contrárias ao que Deus realmente fala em ‘sua Palavra’, se manifestando na mídia, na televisão para criar uma consciência nas crianças e nos indivíduos em geral que fere, que agride, que se opõe diretamente aos ensinamentos que estão nas escrituras sagradas. É assim que o diabo opera na produção e divulgação das suas ilusões, fazendo com que os indivíduos, atraídos por essa falsa ideia de satisfação, de felicidade, sejam enlaçado. No plano imanente, a mentira do Diabo é veiculada pelos falsos mestres, que penetram sutilmente nas igrejas: estes que julgam falar a verdade diferente da que está na Bíblia. As mais perigosas ciladas do demônio são as mentiras, as ilusões, as aparências que não têm substância na Revelação Divina. Os falsos profetas estão contradizendo a palavra de Deus. Falsos Cristos operando sinais e prodígios para enganar, se possível, os *próprios eleitos*, ou seja, aqueles que, mesmo antes da fundação do mundo, Deus preparou para sua glória. Satanás tem como sua grande arma criar cegueira nos homens, ele tem cegado os entendimentos dos incrédulos para que eles não creiam. Satanás cega o entendimento, obscurece a iluminação do conhecimento que só pode vir através do entendimento fornecido pela Bíblia (SHEDD, 1995, p.129).
2. ***O Diabo é acusador.*** Ele não somente seduz da terra, ele também acusa os irmãos. Ele é o promotor no céu. É a palavra de Deus que ilumina e traz esclarecimentos que nos protege do Satanás. A batalha entre Deus e Satanás acontece na alma e ele ganha caluniando o crente. As fofocas que destroem as relações dentro da igreja é uma forma de dar a mão a Satanás (SHEDD, 1995, p. 130).
3. ***O Diabo é Opositor:*** Além de mentiroso, sedutor e caluniador, o satanás é o opositor de Deus. Ele é o adversário da igreja, responsável por sua falência. A

grande vitória de Satanás é criar passos de impedimento. Segundo o pastor Gilson, tais impedimentos se expressam em amarrações tais como: atacar com doenças físicas homens de Deus para impedir a concretização da vontade de Deus na vida do crente. Paulo chama de “espinho” essa barreira. Algumas das teorias mais populares da interpretação do espinho incluem uma tentação, um problema ocular crônico, malária, enxaquecas, epilepsia e uma deficiência na fala. Alguns até dizem que o espinho refere-se a uma pessoa, como Alexandre, o latoeiro, que fez a Paulo “muitos males” (2 Timóteo 4:14). Paulo também diz que a aflição veio de ou por um “mensageiro de Satanás”. Assim como Deus permitiu que Satanás atormentasse Jó (Jó 1:1-12), Ele permitiu que Satanás atormentasse Paulo para o bom propósito de Deus (SHEDD, 1995, p. 131).

4. ***Satanás é acima de tudo tentador***: Satanás toma um desejo legítimo nosso, como exemplo, uma moça que deseja se casar, e usa desse desejo para agir, convencendo essa moça a conviver junto com um rapaz qualquer. A tentação é uma cilada. Cilada que Satanás encontrou para alcançar o coração de Davi. E logo Davi está assassinando seus grandes soldados. E Davi se encontra em grande desespero assassinando seus soldados, que segundo pastor se trata de uma vingança de Deus por conta de seu comportamento desapropriado deixando o Satanás agir pelas vias da fragilidade da carne. É importante então identificar essas ciladas para poder combater os inimigos do cristão. Davi está sofrendo um ataque de Deus em sua vida que não vai acabar nunca por causa do pecado que Satanás encucou na sua cabeça usando de sua carne fraca para que ele caísse nessa cilada. Daí a importância de saber quais são essas ciladas e essas estratégias (SHEDD, 1995, p. 132).

“Para não se tornar presa fácil do Diabo, é necessário que o cristão tenha bom testemunho da comunidade de fé, a fim de não cair na vergonha e no ‘laço do Diabo’” (Pastor Gilson, da Igreja Pentecostal da Fé, em entrevista realizada em 2017). Para vencer Satanás não é suficiente somente conhecer suas estratégias. Para que o cristão saia vitorioso dessa batalha Satanás precisa ser vencido através de uma resistência diuturna. “Resista ao

diabo e ele fugirá de vós” (Tiago 4:7). Tal resistência só se concretiza pela fé (SHEDD, 1995).

As tipificações dos inimigos do Cristão não operam apenas no plano do simbólico, como imagens abstratas, mas atuam de modo direto na conformação de elementos classificadores pelas quais os pentecostais capturam a si e ao outro. No processo de construção de sentidos para a ação de envolvimento e/ou evitação entre os pentecostais e “os de fora”, e/ou dentre os membros da própria comunidade de fé, percebe-se *pari passu* a produção de coordenadas pelas quais as pessoas envolvidas se orientam num tipo de mapa social, através de um processo cognitivo de compreensão, classificação e agenciamento da realidade. Será por intermédio da posição pretendida ou ocupada neste mapa moral, constituído na relação comunitária religiosamente orientada, que os indivíduos conversos se perceberão, no sentido do que são e onde estão.

Nessas dinâmicas de enquadramento de si e dos outros, os conversos passam a identificar elementos de assemelhação, assim como elementos morais de dissociação, exercitando, na prática, um conjunto de gramáticas morais e emocionais mobilizadas nas negociações de contato e de não-contato, as quais se refletem nos níveis e na qualidade de envolvimento entre indivíduos.

Os laços de solidariedade mediados pela afiliação religiosa não são apenas referenciais pontuais a serem acionados no campo das ações, mas funcionam como prismas sociais através das quais os indivíduos se percebem a si, aos outros e ao mundo. A ativação da solidariedade é determinada pelo respeito a determinados tipos de sujeitos em virtude de propriedades particulares que o caracterizam, bem como a indiferença ou o afastamento se constroem em relação aos que são identificados como não possuindo as referidas propriedades indicativas da consanguinidade simbólica.

As propriedades da disposição para se solidarizar ou não com outros indevidos não são biograficamente individuadas, mas fornecido por um grupo determinado por *status* espiritual e culturalmente tipificado: é o seu “valor” resultante da avaliação que os participantes da *fratria* pentecostal fazem dos pontos de aproximação e distanciamento, pelos quais se mede também a habilitação protocolar para a participação/exclusão das redes

de solidariedade mediadas pela partilha da afiliação religiosa, mobilizando-se compaixão e o seu oposto, a indiferença social em relação aos indivíduos no espaço social considerado.

O padrão de reconhecimento estamental associado às simetrias do ‘de dentro’ opera com base em gramáticas emocionais orientadoras de disposições para imputações de desconexões, desenlace, evitação para com ‘os de fora’, bem como na produção de padrões organizacionais de respeito, cooperação e confiança emotiva para os ‘de dentro’. As referidas gramáticas mediam as dinâmicas de reconhecimento e solidariedade; de desconhecimento e de indiferença social (HERZFELD, 2016).

Na busca por uma vida santificada, deve-se ao mesmo tempo *negar o mundo*, como o princípio de uma experiência *no mundo*, mas *apartada do mundo*; resistir às *tentações da carne e por isso negar a si mesmo*, resultando em uma biografia ‘santificada’, batalhando-se diuturnamente contra a ‘natureza humana pecaminosa’; e na identificação das estratégias para ‘vencer o Satanás, o inimigo mais sutil do crente’, uma vez que opera no nível do intangível, como ameaças externas que podem vir a por em cheque a supremacia de *Deus* e da ‘sua Palavra’ na condução da vida do fiel.

A definição das fronteiras entre o mundo dos ‘salvos’, dos ‘filhos’, dos ‘irmãos em Cristo’, no qual devem caminhar os indivíduos conversos e, o mundo dos ‘perdidos’, dos que são simples ‘criaturas de Deus’, portanto sem os laços de consanguinidade simbólica, os que se deve evitar, são delimitações elementares na produção institucional dos laços de solidariedade entre os pentecostais.

No entendimento das configurações das redes interacionais mediadas pela afiliação religiosa, mobilizamos a reflexão proposta por Mary Douglas (1970) a respeito das ideias de ‘pureza’ e ‘perigo’, analisando o sentido objetivo que noções como a de ‘poluição’ e ‘sujeira’, de ‘material fora de lugar’ adquirem socialmente, servindo aos indivíduos e grupos de que participam como orientação para a construção de fronteiras de aproximação e de separações simbólicas, as quais funcionam como modos de aproximar os indivíduos do que considerado puro e de os distanciar do que é considerado impuro, perigoso, ativando-se os vetores de produção da solidariedade e da não-solidariedade entre os pentecostais em relação aos seus iguais e aos seus diferentes.

3.4 Estar no mundo *sem ser do mundo*: a produção de normas de evitação de origem religiosa

A tipificação das tentações mundanas a serem evitadas, sob o risco de ‘contaminação dos convertidos’, os auxiliam a uma melhor identificação dos contatos a serem estabelecidos, bem como daqueles a serem evitados, na busca da ‘vida santificada’. A elaboração dessa tipificação, transmitida através da literatura *gospel*, sermões e cursos bíblicos produz não somente um processo de reconhecimento mútuo – norteador de modos particulares de ser, agir e pensar no mundo – como um inimigo *inteligível* a ser combatido.

Em termos gerais, em ‘Pureza e Perigo’ (1970), Douglas oferece uma visão estrutural de como a *limpeza* e a *impureza* servem como marcadores orientadores simbólicos para o estabelecimento de fronteiras, limites e pontes entre grupos e indivíduos. Nosso modelo de zonas de organização das redes de solidariedades sociais mediadas pela afiliação religiosa pode ser visto também como um desdobramento transposicional dessa argumentação.

O argumento dessa autora, seguindo a concepção durkheimiana da relação entre sagrado e profano, compreende que a noção de profanação ou corrupção reflete a noção de transgressão dos limites sociais (isso pode ser visto, por exemplo, em como os tabus se relacionam com a impureza).

A dicotomia cultural e historicamente dependente entre puro e impuro, limpeza e sujeira é, em grande parte, um meio de reforçar normas, sendo elas próprias agentes de estabelecimento de estruturas e hierarquias sociais. Cada cultura estabelece suas noções de impureza, as quais opõe às noções de pureza, que representaria o que é socialmente desejado e legitimado.

Segundo Douglas (*idem*), a poluição/sujeira não é simplesmente o oposto da limpeza, operacionalizando-se segundo dinâmicas da economia da ambiguidade. Para essa autora, a sujeira é ambígua, causando instabilidade aos sistemas de relações ordenadas, definidas como “normais”, através das quais grupos e indivíduos entendem e significam o mundo. Assim ela escreve:

Para nós, a sujeira é uma espécie de categoria compendial para todos os eventos que ‘confundem’, ‘sujam’, ‘contradizem’ ou ‘desautorizam’ as classificações aceitas. Ela significa que o sentimento subjacente a um sistema de valores que é habitualmente expresso em um determinado arranjo de coisas foi violado. (DOUGLAS, 1970, p.13)

Toda sociedade/cultura tem a necessidade de impor padrões socioculturais de ordenação, de regulação normativa, fazendo-o de vários modos, a exemplo da disseminação, pela socialização, de regras dietéticas e de rituais de higiene; da construção de estratégias de produção de padrões de manuseio e apresentação do corpo físico (pelo trabalho sobre si proposto em relação à manutenção da ‘pureza do corpo’) e do corpo político (através das estratégias da proteção da integridade do grupo), atuando de maneira ao mesmo tempo histórica e lógica (DOUGLAS, 1970).

Para essa autora, a sujeira é definida como uma ‘matéria fora de lugar’, o que é visto enquanto ‘fonte de perigo’, mas, também, de poder, uma vez que o seu aspecto paratópico seja algo a ser ao mesmo tempo evitado, mas não condenada, na medida em que funciona como elemento de potencialização das regras e dos fundamentos do vínculo sociais. Sobre esse ponto, vejamos o que Douglas (1970, p.70) comenta:

Se é verdade que a desordem destrói o arranjo dos elementos, não é menos verdade que lhe fornece os seus materiais. Quem diz ordem diz restrição, seleção dos materiais disponíveis, utilização de um conjunto limitado de todas as relações possíveis. Ao invés, a desordem é, por implicação, ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. É por isto que aspirando à criação de ordem, não condenamos pura e simplesmente a desordem. Admitimos que esta destrói os arranjos existentes; mas também que tem potencialidades. A desordem é pois, ao mesmo tempo, símbolo de perigo e de poder.

Este quadro garante que as categorias às quais as regras normais de evitação dão o seu apoio não serão de forma alguma ameaçadas ou afetadas. No quadro ritual, a abominação é fonte de um poder tremendo e como tal é manipulada. Pensar sobre ‘pureza’, portanto, implica assimilar a poluição como experiência correlata e em seguida observar nesta correlação, entre pureza e poluição, o perigo à continuidade das estruturas de um

sistema social. Douglas (*idem*) defende que, quando em uma sociedade os comportamentos, ações, ideias, categorias sociais, instituições são ordenados, são também classificados como puros ou impuros de modo que o perigo da desestabilização social seja evitado. Neste sentido, o grau de organização e de estabilidade de uma sociedade reflete o nível de consenso e legitimidade alcançado pela ordenação e hierarquização de experiências, puras ou impuras, em si mesmas não unitárias, inerentemente ordenadas e desordenadas.

Pensar com Douglas (*idem*) a 'sujeira' como 'desordem' nos ajuda a entender as noções socioculturais de 'ordem' e de 'desordem'; de 'forma' e a de 'disforme', o que possibilita entender as lógicas de inclusão/exclusão ativadas na constituição de redes sociais de interação mediadas pela afiliação a sistemas de valores em geral e particularmente aos religiosos.

Sendo a sujeira definidora das coisas 'impuras', vinculadas diretamente à desordem, à não-forma, podemos entender porque a ambiguidade em termos axiológicos, a não partilha de valores e crenças em geral e religiosas em particular é considerada como perigosa. Visto que qualquer tipo de ambiguidade é contrário à 'ordem', à 'pureza', devendo a 'sujeira' e a 'impureza' serem afastadas, podemos focalizar as dinâmicas de construção do dentro/fora das redes sociais de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa, na medida em que as instituições religiosas trabalham para manter padrões de regulamentação da visão do mundo e da vida concreta dos fiéis, através dos rituais que mobilizam, a partir dos quais "selecionam a experiência", "focalizam a atenção", "moldam as percepções" dos fiéis, "formulam os contornos das experiências cotidianas".

Com base no exposto acima, as questões que nos colocamos para a análise e construção do modelo típico-ideal de redes sociais de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa foram, por exemplo: (1) quais os limites da solidariedade? (2) quem é incluído sem questionamentos ou restrições? (3) quem é deixado de fora? (4) quem é excluído das redes e por quais motivos?

Integrantes da rede de solidariedade baseada na afiliação religiosa provavelmente partilhem de relações conflituosas com outras esferas nas quais a variável-guia não seja a religiosidade, o que podem escapar às análises macrossociológicas da solidariedade, mas nem por isso deixam de estar presentes nos espaços de microinterações fora das comunidades de fé.

A ideia de tese central do modelo que aqui propomos é a de que as redes de apoio produzidas por grupos evangélicos têm como indivíduos preferenciais os *irmãos*¹⁹, observando-se a restrição da circulação de informações, benefícios e afinidades eletivas em termos de eventos interacionais ao grupo dos participantes da *fratria* em Cristo, gerando a ativação da consanguinidade simbólica a inclusão e ao mesmo tempo a exclusão social. Os níveis de coesão interna levam os fieis pentecostais a desenvolverem ligações cuja força dependerá da localização social dos indivíduos no espaço em que se realiza a prospecção da gradação da partilha de crenças e das concepções do mundo e das coisas, bem como dos seus desdobramentos em termos de práticas cotidianas.

As versões a respeito de si mesmos inspiradas nas gramáticas emocionais que compõem o espesso tecido da comunidade de pensamento correspondente à comunidade de fé, mobilizam expressões qualificativas, a exemplo das seguintes: ‘renascidos em Cristo’; ‘santificados’; ‘verdadeiros crentes’; ‘homens/mulheres de Deus’; ‘salvos em Cristo, ‘filhos de Deus’; ‘irmãos na fé’, as quais correspondem à desqualificação daqueles a quem eles não consideram próprio usá-las, descritos como: ‘pecadores’; ‘perdidos’; ‘do mundo’; os ‘inimigos’, as ‘criaturas de Deus’; os ‘impuros’; os gentios’, dentre outras, confirmando o observado por Elias & Scotson (2000), segundo os quais a construção da autoestima grupal corresponde à mobilização de léxicos de difamação e inferiorização dirigido aos grupos dos *outros*.

As redes de solidariedade não podem ser entendidas sem a projeção da diferença entre o presente e o passado. É nossa intenção chamar a atenção para o fato de que a solidariedade se move em redes extensas de cooperação e ajuda mútua, mas também de conflito e estigma, não devendo ser consideradas de forma estática e isolada. Cabe lançar luz sobre as redes de solidariedade constituídas pela afiliação religiosa ao pentecostalismo de modo a desocultar os processos que conectam as pessoas nessas redes, pensando os indivíduos como produzidos a partir de um estoque social de conhecimento, de

¹⁹ Um exemplo clássico dessa ideia é o que se observa em termos de comportamento político, como demonstra Fábio Lacerda, autor da tese “Pentecostalismo, Eleições e Representação Política no Brasil Contemporâneo” (2017), na qual o autor discute a recente ofensiva das igrejas pentecostais na esfera da política no Brasil, traduzida em termos de apoio cada vez mais definido pela participação dos candidatos comunidades pentecostais. Segundo seu estudo, publicado no ano passado, enquanto o número de candidatos evangélicos tem se mantido quase constante desde as últimas eleições, o número de eleitos vem aumentando.

experiências que eles acumulam ao longo de sua inserção em cadeias de interdependência nas quais adentram, as quais vão modelando suas formas de pensar, agir e sentir.

Vamos ao modelo de análise das redes de solidariedade com base na afiliação religiosa que propomos!

CAPÍTULO IV - A INFLUÊNCIA DA AFILIAÇÃO RELIGIOSA SOBRE A DELIMITAÇÃO DAS FRONTEIRAS E DOS FLUXOS E CONTRAFLUXOS DAS REDES DE SOLIDARIEDADE SOCIAL

Pesquisas como as de Rolim (1985), Mariz (1990) e Burity (2007) apontam para a compreensão do pentecostalismo brasileiro em três direções, respectivamente: (1) enquanto mecanismo de integração classista dos estratos alijados do processo de modernização; (2) como recursos assimilados pela experiência (*habitus*) e que mobilizam estratégias de superação da pobreza; e (3) nova modalidade de ação coletiva ‘externa’ à esfera institucionalizada da política, inaugurando novas práticas de cidadania, por meios de estratégias associativas e valores coletivos como meios de enfrentamento da exclusão.

Apesar de não negarmos a relação existente entre pobreza e pentecostalismo na gênese das redes de solidariedade postas em funcionamento nas periferias brasileiras, compreendemos que elas, ao longo de quase quatro décadas, funcionaram mais do que como instrumentos de enfrentamento da pobreza, produzindo um referencial moral compartilhado, um tipo de ‘olhar’ a um só tempo afetivo e cognitivo, que nutriu, entre os indivíduos partilhantes, comunidades de sentido e de valores, de reconhecimento e acolhimento. Sabendo que só se é alguém pela mediação do olhar alheio, que reconhece, valoriza e interpela em termos de ‘subjetividade reconhecida’ – dando *status* de ‘próximo’ a ser cuidado, respeitado, atendido em suas necessidades –, a matriz central do que chamamos de solidariedade social.

O crente, convertido, batizado e reconhecidamente renascido em Cristo, é alguém. Mas quem? Que tipo de pessoa? Impondo que tipo de “respeito”? Quais efeitos esse reconhecimento do ‘próximo’ produz nas dinâmicas operacionalizadas com base em uma cosmovisão que vê o ‘mundo’ como um inimigo a ser combatido? Cujas gramáticas transpõem as barreiras da congregação para os campos da política e das mídias sociais, compondo arquétipos para a compreensão do mundo social? Afinal, de quem se está falando quando dizem esse é ‘meu próximo’?

As ambiguidades presentes da composição das redes de solidariedade pentecostais nos abriu um caminho para compreender o que temos chamado aqui de manifestações simbólicas da metáfora e da ‘retórica do sangue’, como um tipo de simbolismo social que remete a uma dinâmica grupal análoga à lógica do parentesco, no que se refere à variável determinante da consanguinidade definida em termos espirituais, simbolizada pela identificação grupal dos ‘filhos de Deus’, portanto ‘irmãos de fé’, na constituição dos elos sociais entre os pentecostais e dos diversos graus de afastamento em relação aos não pentecostais.

Para melhor compreensão do uso do termo *retórica do sangue* cabe aqui esclarecer a utilização deste conceito formulado por Michael Herzfeld (2016), ao tratar da burocracia ocidental e dos instrumentos simbólicos com que esta produz, no âmbito das sociedades ditas democráticas, formas sutis de indiferença social.

4.1 Simbolismo e redes de solidariedade: a retórica do sangue como recurso a da produção da indiferença social

Por indiferença social, Herzfeld (*idem*) entende a rejeição da humanidade comum, a negação da probabilidade de empatia da espécie, a qual se desdobra na rejeição seletiva dos que são ‘diferentes’, sendo aquela destinada somente aos do grupo do *nós*, o dos mapeados enquanto ‘da família’. Sendo arbitrariamente seletiva, ela fornece, em um exemplo da aplicação ampla da *metáfora do sangue*, um alibi moral para a indiferença e hostilidade dos burocratas.

Em ‘A produção social da indiferença’ (2016), Herzfeld procura explicar o porquê de, em regimes democráticos, designados para beneficiar a todos os indivíduos considerados cidadãos, existem comportamentos mesquinhos de indiferença burocrática às necessidades e sofrimentos humanos, tornando-se grupos específicos de indivíduos objetos de uma negligência socialmente legitimada.

De modo aparentemente paradoxal, para Herzfeld (*idem*), a indiferença às aflições dos indivíduos que não fazem parte do grupo daqueles vistos como dos *da família* coexiste com a defesa de e mesmo crença assumida em ideais igualitários. Seu argumento é que isso se deve ao fato das pessoas se basearem em recursos comuns ao simbolismo dos estados-nação ocidentais, e àquele, há muito estabelecido, das formas cotidianas de exclusão social, cultural e étnico/racial. Ao tentar encontrar nas representações dos instrumentos de controle estatal, e mais particularmente nas variedades de escritórios e agências reunidos sob o rótulo genérico da “burocracia nacional” a chave para compreender a produção social da indiferença, Herzfeld toma para si a tarefa de empreender uma abordagem que ofereça uma perspectiva “sobre como as pessoas lidam com as forças que tentam controlar o que elas são e para quem destinarão sua empatia” (2016, p.24).

A ambiguidade simbólica é central na definição da burocracia moderna dos estados ocidentais, na medida em que se apresenta como *modus operandi* baseado na transposição, no nacionalismo, da gramática emocional da defesa aos da família:

A retórica do parentesco pode fornecer uma sólida base para a solidariedade cotidiana quando aplicada por funcionários imparciais, pode também servir a objetivos sinistros – sinistros, porque consistem na garantia dos interesses especiais que pretendem negar. A retórica do “bem comum” nem sempre serve ao bem comum. (HERZFELD, 2016, p.21)

As características comumente evocadas sob a rubrica de ‘Ocidente’ – democracia, governo racional, inventividade científica e tecnológica, individualismo, certos compromissos éticos e culturais – fornecer-lhe um idioma conceitual capaz de conferir a entidades imaginárias um poderoso significado na vida cotidiana. Ao tratar da gestão burocrática de identidade – nos planos nacional, social e pessoal – Herzfeld (*idem*) faz uma abordagem antropológica da identidade nacional que explora a relação entre esta e modelos referidos à esfera social e cultural. A explicação para a insensibilidade social colocada em curso em sistemas burocráticos, argumenta ele, está na compreensão do balanço entre a forma como eles se expressa, em seus símbolos unificados e o sentido prático com que as pessoas gerenciam e conceitualizam as relações burocráticas.

Herzfeld (*idem*) chama a atenção para o caráter análogo da burocracia do Estado-nação ao sistema ritual de uma religião, haja vista que ambos se fundamentam em um princípio de identidade: os membros de uma nação/religião são definidos como uma comunidade exclusiva, cujos defeitos/pecados individuais dos membros não podem solapar a perfeição última do ideal de nação/religião partilhado pelos conterrâneos/irmãos na fé. No desejo de obliterar a mácula de poluição gerada pela contingência histórica repousada sobre um simbolismo de ‘sangue puro’, a imagética do sangue, como substância e essência comum é capaz de produzir uma identidade e políticas de contato/afastamento nela baseadas. Menos que conformar uma unidade nacional, a questão mais importante para Herzfeld (*idem*) é apontar que os laços de consanguinidade biológica e simbólica incluem e excluem, o que funciona, segundo o autor, como uma extraordinária ferramenta de influência e de poder.

A retórica espessa do sangue aparece, na análise herzfeldiana, como fonte do caráter moral de uma nação, como metáfora fundamental para a definição da pessoa em muitas culturas europeias, como substrato obscuro do funcionamento concreto das burocracias, aplicando-se, todavia, para além da esfera da geopolítica e das dinâmicas referidas ao cotidiano dos quadros administrativos. Segundo Herzfeld (*idem*, p.33), “o simbolismo do sangue é um recipiente semântico vazio, capaz de ser preenchido com uma ampla variedade de mensagens ideológicas”.

Ao compreender a produção social da indiferença nas estruturas do Estado através das reivindicações conflitantes pelo direito de construir o “eu” e o “outro” cultural e social, identificamos semelhante evocação à taxonomia essencialista da consanguinidade simbolizada na *fratria* em Cristo nos processos de configuração dos laços de solidariedade social mediada pela afiliação às comunidades pentecostais de fé. Isso se revela na medida em que os pentecostais, aqui considerados os filiados às igrejas assembleianas, estabelecem critérios para inclusão de indivíduos em suas redes de interação solidária, no caso, cobrando o *preço* da conversão e usando a *moeda* da semelhança, nos moldes da linhagem pelo sangue, sobre a qual se estabelecem as bases da inclusão/exclusão dos indivíduos nas redes de solidariedade social, a partir de sua localização no grupo dos ‘irmãos em Cristo’ ou no grupo das apenas ‘criaturas de Deus’.

O *modus operandi* da afiliação religiosa como critério de construção das redes sociais de solidariedade replica, em termos simbólicos os termos daquele mobilizado com base na consanguinidade biológica, orientando a proximidade e o afastamento nos moldes da metáfora crua dos laços de sangue. A transponibilidade da metáfora biológica para o campo simbólico é feita mediada pelo reconhecimento da “irmandade” em termos espirituais, baseando-se a solidariedade na ‘fraternidade em Cristo’, estabelecida pela afiliação a sistemas particulares de crenças religiosas.

Diferentemente das relações de parentesco tradicionais, as relações de consanguinidade simbólica pode ser interpretada em termos de gradação da intensidade da noção de fraternidade, sendo “o próximo” aquele que mais se aproxima do tipo “irmão em Cristo”, o que nos inspira o uso da expressão ‘fraterentesco simbólico’, para descrever as afinidades/proximidades definidas com base na escala da consanguinidade simbólica, à luz do cálculo de maior e menor pureza com base na afiliação religiosa particular (e em termos gerais, afiliação axiológica – podendo-se estender o modelo aqui proposto em termos do potencial de mediação da solidariedade social para outros sistemas de valores, além dos religiosos).

Assim, uma pessoa que congrega na mesma denominação é considerada mais próxima do que aquela que congrega em outra denominação; se a congregação é do mesmo subcampo religioso, mais chances de inclusão nas redes de solidariedade social. As chances de inclusão/exclusão dos movimentos de conexão, enlace, aproximação variam de acordo com a distância em que eles se encontram na cartografia do campo religioso considerado. Por exemplo, se alguém é batista, é considerado, na retórica do ‘fraterentesco simbólico’, ‘mais próximo’, do que alguém que se autodeclara cristão ‘sem denominação’. A noção de “próximo” vai se fortalecendo ou enfraquecendo à medida em que pessoas do convívio interacional se aproximam ou afastam da partilha dos sentidos e das práticas que sustentam os laços de ‘fraterentesco simbólico’.

A nomeação dos ‘parentes’ no caso da afiliação religiosa divide o conjunto do espaço social em duas linhagens: de um lado, a dos indivíduos que são ‘filhos de Deus’, portanto ‘irmãos em Cristo’; do outro, os que são ‘simplesmente’ “criaturas de Deus”. A

consanguinidade simbólica, definida em termos de partilha da afiliação religiosa permite compreender a composição dos laços, conexões, interações nas diversas áreas da vida, definindo, por exemplo: em que se vota; com que os indivíduos ‘devem/podem’ casar; quem eles contratarão; a quem beneficiarão em situações de escassez de recursos *etc.*.

O modelo que ora apresentamos propõe pensar a afiliação religiosa em seu funcionamento como norteadora de dinâmicas interacionais que possibilitam a construção das redes de solidariedade, operacionalizadas através da recorrência a parâmetros pré-fixados de prospecção e avaliação dos indivíduos, cuja aplicação varia situacionalmente, consideradas as camadas diferentes de interações (expressadas na zona experiencial de solidariedade, conforme o modelo típico-ideal sugerido nesta tese).

Nosso objetivo é propor um modelo que possibilite medir a força e a qualidade dos laços/rupturas sociais mediados pela afiliação religiosa, considerando os campos institucionais como norteadores não estáticos e absolutos, mas com referência a dinâmicas interacionais internas e externas ao campo religioso, em movimentos de tensionamento e ajustamento a outros campos que compõem a vida social.

As dinâmicas de configuração das redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa são determinadas, a partir do que Herzfeld (*idem*) afirma em relação aos enlaçamentos e desenlaçamentos mediados pelas dinâmicas de funcionamento, por exemplo, da burocracia:

A despeito de seus apelos a uma racionalidade universal, os seus significados são culturalmente específicos, e sua operação é limitada pelos modos através dos quais seus operadores e clientes interpretam as suas ações. *A sua gestão da identidade pessoal e coletiva não pode romper livremente com a experiência social.* (HERZFELD, 2016, p.52) [Itálicos nossos]

As categorias de inclusão e exclusão nas redes de favorecimento, de solidariedade podem ser desafiadas, as classificações alteradas, sendo as fronteiras entre os ‘de dentro’ e os ‘de fora’ elas próprias, flutuantes. Assim, nas fronteiras demarcadas pela instituição religiosa, as margens estão sempre em movimento, encolhendo-se ou se alargando, em

negociação constante com os fluxos transicionais porque passam os fiéis em suas trajetórias de vida.

Pensando em termos típico-ideais as dinâmicas das zonas interacionais referidas à produção de redes de solidariedade, propomos um modelo a partir do qual se possam observar os modos pelos quais a consanguinidade simbólica – a espessa metáfora dos laços de sangue – afeta contextos interacionais diversos.

Nesta tese, a intenção é apresentar uma modelização possível da mediação da afiliação religiosa a comunidades pentecostais de fé em relação à produção de redes de solidariedade. Todavia a intenção PE alargar as possibilidades heurística do modelo proposto para o entendimento de dinâmicas interacionais mediadas pela partilha de sistemas axiológicos, propondo parâmetros para o entendimento da produção da proximidade e do afastamento, por exemplo, em situações ambíguas de interação, nas quais a lealdade institucional é afetada por movimentos de tensionamento ou de indecisão; ou as dinâmicas interacionais possibilitam o alargamento ou estreitamento das fronteiras da “matéria fora do lugar” (DOUGLAS, 2001), remodelando as taxonomias dos que serão incluídos/excluídos das redes de solidariedade social.

Pensando os espaços de negociação entre o plano simbólico e experiencial dos sujeitos envolvidos nas redes, que envolvem dubiedades nos esforços para serem definidos os limites entre o *nós* e os *outros*, nos quais as interações sociais são atravessadas pela indefinição momentânea, ou mais duráveis, incorporamos o conceito de gramáticas emocionais (DURÃO, 2007), levando em consideração aquelas disponibilizadas pelas instituições religiosas, com base nas quais os indivíduos tomam decisões em terrenos e situações interacionais em que a dubiedade media as práticas quanto à inclusão ou exclusão de indivíduos no campo de ação solidária dos pentecostais.

4.2 As gramáticas pentecostais referidas aos fluxos e fronteiras nos níveis de solidariedade

O cenário sociocultural da esfera da religião no Brasil contemporâneo, bem como o perfil de relação entre modelos de religiosidade e a estrutura de estratificação social não

deixa de afetar a cartografia das redes de solidariedade religiosa, alargando as regiões fronteiriças e a força de dinâmicas definidas em termos de hibridez e *bricolage*, exigindo dos estudiosos da relação entre religião e sociedade a revisão das relações entre crença-confiança-solidariedade. É nessa direção que nosso trabalho se inscreve, observando de modo particular as eventuais transformações em relação ao verificado por sociólogos clássicos da religião na área do estudo sobre o *pentecostalismo histórico* no Brasil.

Se em ‘A Divisão do Trabalho Social’, a pergunta geradora de Durkeim foi “o que torna o vínculo social, a coesão social possíveis?” respondida em termos da tipologia da solidariedade do tipo ‘mecânica’ e ‘orgânica’, as contribuições de Marx e Weber permitem pensar a mediação religiosa do vínculo social em termos de produção tanto de aproximações quanto de distanciamento social.

O crescente processo de diferenciação social e interna ao campo religioso no Brasil não marca apenas a complexificação das redes de interdependência entre os indivíduos e instituições, mas intensifica *pari passu* as divisões sociais nas sociedades modernas, tornando plausível uma visão dialética da função mediadora da afiliação religiosa na produção de redes de solidariedade social.

A partir das leituras e reflexões teóricas sobre o fenômeno aqui estudado, buscamos compreender a mediação das redes de solidariedade social exercida pela religião em seus aspectos de força centrípeta e centrífuga, de integração e separação social, em termos relacionais, explorando seus efeitos em termos de inclusão e exclusão dos que compõem redes sociais de solidariedade – através do delineamento de zonas de contato e de fronteira, de simetria e assimetrias – como mobilizadora de gramáticas emocionais de empatia e de indiferença.

A abordagem aqui proposta define a dimensão mediadora da religião sobre a solidariedade social em termos da “vida vivida em comum e que inclui compaixão, conflito, identidade e diferença” (DURÃO, 2003, p.882). A partir dessa autora, apropriamo-nos de dois conceitos centrais para compreender a pedagogia da solidariedade presente no modelo de religiosidade pentecostal, a saber, o de ‘gramática emocional’ e o de intersubjetividade ambíguas’. O primeiro se relacionaria com os resultados sutis de uma

pedagogia emocional que orienta os pentecostais para oferecerem solidariedade, abrirem portas para a inclusão em redes de ajuda com base na identificação da afiliação religiosa (construída em suas gradações, relativas à intensidade maior ou menor da partilha de crenças e visões do mundo, de si e das coisas); o segundo, faz referência a espaços nos quais as interações sociais são atravessadas pela indefinição momentânea, ou mais duráveis, constituindo um terreno em que a dubiedade passa a mediar as decisões práticas quanto à inclusão ou exclusão de indivíduos no campo de ação solidária dos pentecostais.

Agir ou não agir “solidariamente” apoia-se na forma como disposições éticas e culturais são acionadas ou inibidas, através da pedagogia de padrões emocionais partilhados pelos enquadramentos institucionais dos requisitos e parâmetros a partir dos quais se define quem é passível ou não de solidariedade, quem é ou não o ‘próximo’ a quem a empatia, os cuidados serão direcionados. .

O modelo típico-ideal aqui proposto foi elaborado com base em observações de comunidade pentecostais, em suas práticas de definição dos ‘próximos’ e dos ‘não próximos’, dos ‘mais próximos’ e dos ‘menos próximos’, dos que são incluídos e excluídos das redes de solidariedade social mediada pela afiliação religiosa.

Observamos como o mandamento fortemente difundido pelos cristãos em geral, o de “amar ao próximo como a si mesmo” se desdobra em práticas de classificação e produção de certos ‘tipos de gente’ com quem os pentecostais se solidarizam, se juntam, e outros com quem eles não se solidarizam, não se ‘misturam’, construindo mesmo estratégias de evitação ou destituição de potencial de deferência. Buscamos assim identificar quem é o “próximo”, analisando a força e a qualidade dos laços/rupturas sociais mediados pela afiliação religiosa, propondo um modelo típico-ideal, que apresentamos a seguir.

4.3 As três Zonas de Solidariedade mediada pela afiliação religiosa: pensando as redes sociais de solidariedade em termos do dentro-fora

Propomos aqui uma compreensão multidirecional da solidariedade com base na afiliação religiosa, focalizando situações e condições em que os laços de proximidade e

distanciamento interacional solidário se constituem nas práticas cotidianas. A solidariedade produzida entre os grupos não pode ser considerada descolada dos seus efeitos na vida social mais geral. Assim, ela também sustenta contradições que vão se produzindo *pari passu* à solidificação dos laços da comunidade envolvente.

No caso dos grupos pentecostais, por exemplo, a territorialização de circuitos de confiança e reciprocidade, de amizade e aliança se referencia em termos institucionais, da mesma maneira que a desterritorialização de “outros”, os não autorizados, os excluídos, reforçando práticas de violência simbólica, de exclusão e de indiferença. A condição ontológica do “nós” é a identificação do “eles”. Sendo assim, as comunidades em geral e especificamente as religiosas produzem, simultaneamente, o reconhecimento aos ‘de dentro’ e a indiferença aos “outros”, aos ‘de fora’.

Nosso modelo pretende escapar da tentação frequente de quando falamos em comunidade religiosa pensarmos em espaços estanques, com limites bem demarcados entre um “nós” e um “eles”, com um aspecto de uma miragem de superfície plana e completamente iluminada, marcada por traços de pessoalidade e pertencimento no modelo não-estriado e sem sombreamentos. Essa concepção produz uma redução pouco produtiva para a compreensão complexa das ambiguidades que geralmente se observam no terreno no simbólico, da cultura.

Nosso modelo de análise do modo de funcionamento da mediação exercida pela afiliação religiosa na construção de redes de solidariedade parte da concepção de que a abordagem fixista dos limites entre o “nós” e o “eles” deixa de acompanhar processos de mobilidades e fluxos das sociedades contemporâneas, das instituições em geral nelas existentes, impedindo de contemplar a pluralidade e polidirecionalidade dos contatos dos entre os indivíduos, estabelecidos no âmbito do campo religioso e em outros campos nos quais atuam, circulam, vivem, de modo concomitante, não verticalmente, mas horizontalmente experienciados.

Essa nossa compreensão parte do reconhecimento do anacronismo da concepção da comunidade religiosa como única estrutura de plausibilização da significação do mundo e

das coisas. A comunidade religiosa, embora se esforce para impor seus limites e dependa deles para sua própria existência, na contemporaneidade não pode se eximir da negociação e da disputa com outras esferas cuja influência sobre as definições da vida social – com meios de comunicação; campo escolar; com a pluralidade de modelos de religiosidades implicadas na ‘situação de mercado religioso’; e, inclusive, com a irreligiosidade, dentre outros competidores.

Nossa intenção na proposição do modelo ao qual chegamos é oferecer uma contribuição heurística que possibilite acompanhar as relações entre lugares e campos sociais diversos, mobilizando o entendimento das relações em redes de interdependência e interinfluências. É nosso objetivo contribuir para a compreensão de como a afiliação religiosa – ou a outros sistemas axiológicos – opera na prática, buscando acompanhar os indivíduos em suas redes de interação, em seus deslocamentos e movimentos de territorialização e desterritorialização, de produção de redes de solidariedade e de não-solidariedade, observando “manchas” de frequência, de intertravessamentos, de ativação/desativação de correntes interacionais, de afetação trajetorial exercida pela partilha de universos de sentidos, pela participação em comunidades de crenças e de pensamento.

Projetamos para trabalhos futuros nos quais submeteremos o modelo aqui proposto, abordar os movimentos de fluxo, mobilidade, recombinações e emergências referidas a redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa, a partir da perspectiva da construção de retratos sociológicos de famílias pentecostais, focalizando elementos estruturados e estruturantes das práticas dos pais e seus filhos, verificando como os indivíduos e suas famílias construíam redes de cooperação antes e depois da conversão e entrada nas comunidades religiosas.

Nosso interesse não é apenas o de definir os núcleos duros e flexíveis de cooperação entre os pentecostais, mas cartografar seus alicerces e fronteiras simbólicas mais significativas, os pontos em que suas identidades se sustentam, a partir dos quais o reconhecimento intragrupal se constrói (valores compartilhados, comportamentos decorrentes das éticas religiosas premiados, traços legitimados como afirmadores da sua

igualdade, para dentro, e da diferença, para fora) e se ativam pontes e barreiras com a alteridade.

O delineamento da cartografia das redes de solidariedade ativadas pelas famílias pentecostais a serem acompanhadas nos retratos sociológicos que pretendemos construir envolve o mapeamento de pontos de corte axiológicos entre o universo dos *irmãos* e o dos *outros*, pensando em linhas de frequência mais demarcadas, compondo o núcleo duro das redes de interações solidárias, um espaço de linhas limítrofes e outro de linhas externas.

A definição do *dentro*, do espaço fronteiriço e das *externalidades* às redes de solidariedade religiosas implica na observação de como se dão os fluxos entre os setores citados, os mecanismos que afetam as interações sociais de cooperação e intercâmbio de modo a lhes marcar com gradações de fixidez e de fluidez, de clareza e de dubiedades, pensando o que é objeto de afirmação interna, de negociação periférica e de *aquisição refratada* dos territórios *estranhos*.

Ao modelizar as teias interacionais dos indivíduos pentecostais, definindo os níveis de solidariedade e de não-solidariedade que as constituem, pretendemos contribuir para a apreensão das maneiras pelas quais as transformações na sociedade envolvente e as que ocorrem no campo religioso se entrecruzam na determinação do poder estruturante da afiliação religiosa ao pentecostalismo no que se refere à ativação de vetores de aproximação e distanciamento interacional.

Entendendo que a religião modela e simboliza *tipos de homem* particulares, construindo, simultaneamente, o conjunto dos que estarão habilitados para compor as redes de solidariedade e o conjunto dos outros não habilitados, finalizamos este texto propondo um modelo básico para mapear e cartografar as redes de solidariedade mediadas pela afiliação ao pentecostalismo, identificando suas fronteiras e fluxos na articulação de modos de envolvimento e distanciamento, reconhecimento e indiferença social, entre os sujeitos que serão incluídos e os que serão excluídos das redes de solidariedade. Para isso observaremos a força da ética religiosa pentecostal (aqui nos referindo ao estudo de uma comunidade religiosa particular) na produção de personalidades, de disposições individuais

e seus efeitos sobre a constituição de redes de solidariedade, baseadas primariamente no reconhecimento mútuo entre indivíduos em contato enquanto *irmãos*.

Para analisar em que medida a afiliação religiosa atua como mediadora na modelagem de formas e possibilidades de envolvimento/solidariedade e distanciamento/indiferença entre pessoas – propomos um modelo típico-ideal com três zonas de localização dos indivíduos, nas quais a força e a qualidade dos laços sociais serão consideradas a partir do potencial de produzir inserção/exclusão nas/das redes de práticas interacionais de solidariedade colocadas em curso por indivíduos pentecostais:

1 . Zona Institucional da Solidariedade (ZIS): entendemos que as barreiras, fronteiriças do grupo do *eu* e dos grupos dos *outros*, funcionam como marcos dos fluxos de solidariedade, eventualmente dificultadores de sua extensão aos *estranhos*, *não-irmãos*, *pecadores* e outras categorias que expressam os de *fora*. Incluímos nessa zona da rede de solidariedade constituída com base na afiliação religiosa ao pentecostalismo os tipos de relações mais densas em termos de durabilidade, intensidade e frequência dos contatos. O núcleo duro das redes de solidariedade ativadas, construídas pelos pentecostais leva em consideração a valorização e relações pessoais mútuas com base na ajuda mútua e no grau de confiança e estima entre o conjunto de sujeitos envolvidos. As variáveis-parâmetros a serem consideradas na definição dessa região das redes observadas são, por exemplo:

- (a) os perfis dos contatos;
- (b) a força e a intensidade dos contatos entre os sujeitos colocados em presença uns dos outros na performatização da rede de solidariedade estudada;
- (d) os atributos de elegibilidade para participar de círculos de contatos mais íntimos;
- (e) os níveis de reconhecimento mútuo exercitado entre os indivíduos em contatos interacionais na rede de solidariedade cuja construção e funcionamento serão estudados.

A proposta do modelo é fornecer parâmetros para avaliar em que medida a formulação institucional e discursiva dos critérios de aproximação ou de distanciamento se efetivam no campo do plano prático das relações, levando em consideração os

discursos institucionalizados que modelam e mobilizam símbolos e retóricas de solidariedade e não solidariedade, que constroem gramáticas emocionais de interações, para verificar até que ponto os fiéis pentecostais costuram entre si e com os *de fora* os laços interacionais;

2 . Zona Experiencial da Solidariedade (ZES): nesse espaço da montagem das redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa ao pentecostalismo, incluímos as potencialidades de negociação entre o plano simbólico e experiencial dos sujeitos envolvidos nas redes. Neste espaço será mensurada a força da instituição na condução da vida prática do fiel, em suas relações familiares e de vizinhança, no intercurso da adaptação da ‘vida santificada’ à atuação do crente “no mundo”. Nesse espaço cartográfico da rede são considerados movimentos de barganha e de negociação que envolvem dubiedades nos esforços para serem definidos os limites entre o *nós* e os *outros*, constituindo o que classificamos de potencial de mobilidade e de redefinição de fluxos dos contatos estabelecidos pelos indivíduos pentecostais e não pentecostais no âmbito do campo religioso e em outros campos nos quais o contato social se estabelece. Nosso interesse não é apenas o de definir os núcleos duros e flexíveis de cooperação entre os pentecostais e entre estes e os não pentecostais, mas fazer uma prospecção de espaços nas cartografias das redes que podem se constituir como mecanismos que alicerçam as fronteiras simbólicas mais significativas entre os *de dentro* e os *de fora*, levando em consideração tipos de interação que possibilitam maleabilidade e plasticidade do filtro representado pela afiliação religiosa. Nesse espaço das redes de solidariedade definidas a partir da afiliação religiosa os pontos em que as identidades se sustentam, o reconhecimento se constrói (valores compartilhados, comportamentos decorrentes das éticas religiosas premiados, traços legitimados como afirmadores da sua igualdade, para dentro, e da diferença, para fora) podem assumir um caráter de menor fixidez do que o orientado pela instituição, sendo ativadas pontes e barreiras com a alteridade como o resultado de variáveis da ordem da imprevisibilidade das necessidades contextuais. Nesse núcleo o tom das relações é dado pela ambiguidade e pelo jogo de interesses que eventualmente suspendem a fixidez dos parâmetros para a ativação de espaços legítimos de interação entre os

pentecostais e os não-pentecostais. Com relação a setores e tipos de atividades não definidos como essenciais e centrais, a ambiguidade se instaura na dimensão dos laços institucionalmente orientados, podendo se estabelecer entre pessoas com diferentes gramáticas emocionais e interacionais, alterando a dureza e o controle dos sistemas fechados de solidariedade, envolvimento e confiança. Nessa zona de flexibilidade das redes de solidariedade moldadas a partir da afiliação religiosa, torna-se mais provável a reinterpretação dos valores intragrupo no contato com pessoas de fora da comunidade de fé, constituindo-se espaços de retradução, reinterpretação das visões de mundo particulares através do contato com a alteridade. Esta é a zona da liminaridade, dos fluxos das fronteiras, na qual os sujeitos transitam entre diferentes núcleos semânticos de contato, sem que necessariamente abdicuem de proteger a manutenção de sua identidade. O nível flexível de integração não parte da ideia de uma falta de estrutura ou coesão entre as pessoas envolvidas em contatos interacionais. O que se estabelece nessa zona das redes de solidariedade construídas com base na afiliação religiosa potenciais de barganha e flexibilidade são os móveis dos laços que se colocam em jogo, o que pode criar uma maior abertura por parte dos pentecostais em relação aos não pentecostais. Para nos ajudar a compreender essas experiências compomos um diagrama de *fraterentesco* (baseado nas relações de fraternidade) focalizando numa escala gradativa de potencialidades dos laços de solidariedade – com polos extremos definidos como o de maior e menor chances de solidariedade. (Ver no anexo um esboço desse diagrama baseado em relações horizontalizadas de ‘fraterentesco’).

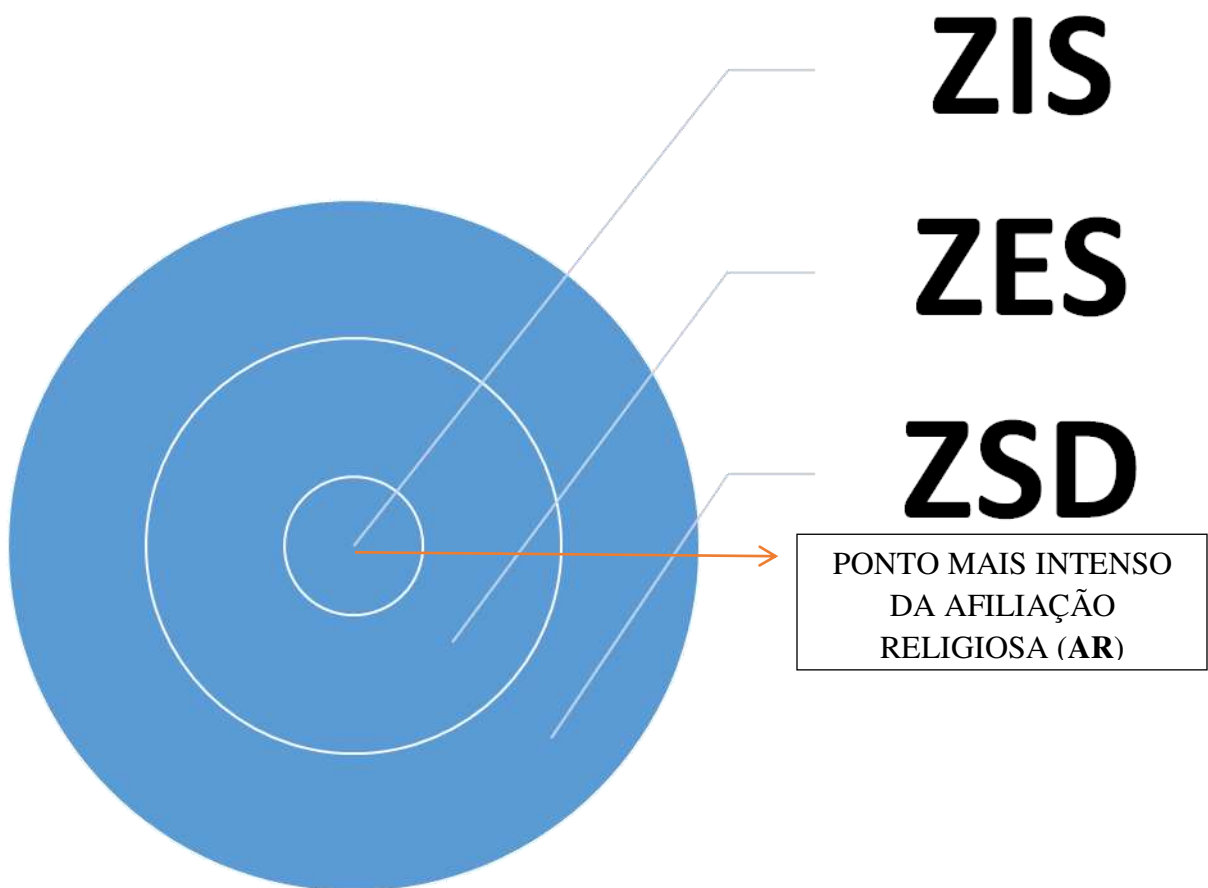
- 3 . Zona de Solidariedades Dissonantes (ZSD):** nesta região que mais rigorosamente falando é o espaço externo às redes de solidariedade constituídas com base na afiliação religiosa ao pentecostalismo, incluímos as relações que se encontram no extremo oposto da ZDS, referidas aos tipos de pessoas com as quais os pentecostais evitam contato, mantêm distância, por exemplo, pelo medo de contaminação, excluindo-as do campo potencial de seus círculos de contato. Nessa zona ficam os indivíduos típicos em relação aos quais não há potencial de negociação. Esse espaço de forclusão estabelece os limites do exercício da solidariedade pelos pentecostais, instaurando o espaço da exclusão de indivíduos dos circuitos de reciprocidade e

confiança erigidos em torno da afiliação religiosa. Essa zona é a da evitação social, produzida e mantida com referência aos propósitos de manutenção da coerência espiritual/religiosa, salvaguardar a identidade pessoal e o ambiente do definido *a priori* como o possível ou do negociável. Nessa zona chegamos à tipificação de atributos subjetivos que funcionem como elementos definidos pelos pentecostais como portadores de risco e de ameaça a sua identidade, de suas autoimagens. Todos os grupos sociais constroem atributos depreciativos imputados aos *de fora*, através de um conhecimento socialmente compartilhado, o qual serve de parâmetros para o estabelecimento de regiões fronteiriças e do espaço extrafronteiriço, elegendo tipos de pessoas que se deve evitar, dos quais se deve manter distância, sob o risco de contágio, de poluição, de degeneração. Na prática, buscamos identificar os *tipos de pessoas* com as quais os pentecostais não se envolvem, são indiferentes ou até mesmo hostilizam nas suas vidas cotidianas. Para a construção dessa zona não se preveem as interações, sendo ela definida a partir dos conteúdos simbólicos de cunho ideológico citados no campo discursivo dos participantes cujas regras e práticas de produção de solidariedade estão sendo observadas – no caso aqui focalizado, a partir de estratégias discursivas de rotulação ou estigmatização desse *outro*, a ser excluído das redes de solidariedade com base na afiliação ao pentecostalismo. Nas práticas, mas também nos discursos a construção dessas *identidades-tabus* pode ser apreendida nas representações mobilizadas dentro das redes, a partir da apreensão dos vocabulários de difamação e inferiorização a elas dirigidas. Notamos que nesta zona, os sujeitos identificados como indignos da solidariedade religiosamente orientada, também podem se constituir como sujeitos portadores de duas identidades, em razão de experiência-outras que produzem algo mais em razão dos seus fluxos truncados, do movimento de expansão e aprofundamento das experiências sociais. Com base nos deslocamentos, nos trânsitos e nos afetos que produzem, dois tipos de dissonância puderam ser observados nas pesquisas em que também nos baseamos: a representada pelo ‘crente reformado’ e o representada pelo ‘crente desviado’. Como zona de dissonância em relação às determinações institucionais e individuais das redes de solidariedade constituídas pela afiliação ao pentecostalismo, as dissonâncias experienciadas

podem encaminhar os sujeitos para um trânsito religioso sem o desligamento total das redes de solidariedade ou pode levar a um desvio sem retorno e abandono dessas redes.

Em termos diagramáticos o modelo pode ser assim representado:

**MODELO DE REDE DE SOLIDARIEDADE CONSTITUÍDA A PARTIR DA
AFILIAÇÃO RELIGIOSA AO PENTECOSTALISMO**



Considerações finais

Das tribos, aos estados-nação e às comunidades urbanas, o fenômeno da solidariedade permite-nos enxergar a intensidade e a qualidade dos laços humanos. A sobrevivência, os interesses políticos e econômicos, a necessidade de reconhecimento e confiança, costuraram as relações interpessoais, num triplo movimento: (1) são produzidas nas relações; (2) reproduzem as relações; e (3) ao passo que também são alteradas nos tensionamentos interacionais gerados pelos poros abertos que toda fronteira de agrupamentos sociais possui, através dos são afetados em suas internalidades pelas gramáticas sociais externas que os atravessam. A estrutura gerativa que acompanha os processos de contato e distanciamento no mundo social, revela o mecanismo de produção da sociedade e dos seus grupos dispostos em redes de contato resultantes desses entrelaçamentos.

A produção e manutenção dos laços operavam de modo menos tenso nas sociedades uni-segmentadas, nas quais os contatos com a alteridade eram mais restritos e as possibilidades de interferências externas era menores do ponto de vista da extensão de cadeias de interdependências nas quais se constituíam esses grupos, do que o observado nas sociedades polissegmentadas, com crescente nível intensificação da diferenciação social. A “assemelhação” que fundamentava a solidariedade pode ser vista como determinante do grau de porosidade nas fronteiras das referidas sociedades, as quais, isoladas por um fechamento social mais do que geográfico, conseguiam manter com maior precisão a delimitação entre os “de dentro” e os “de fora”.

A dialética assemelhação/diferença se observa nas sociedades complexas contemporâneas, podendo os fundamentos do vínculo social ser estudados considerando culturas e estados-nação altamente diferenciados e mesmo em arranjos sociais subculturais em tecidos urbanos amplos. As fronteiras entre ‘tribos urbanas’ se apresentam com alto nível de porosidade, sendo os jogos sociais jogados e mantidos pelo estabelecimento de

compatibilidades que agregam, unem, solidarizam pessoas em um sistema de valores partilhados. A intensificação das formas e oportunidades de contato e da porosidade das fronteiras, tornando seus limites frágeis a influências “externas”, ativando fluxos e contrafluxos de cooperação e a negociação entre campos diferentes relativamente autônomos, nos quais os indivíduos se envolvem.

Tal externalidade é ativada pelas práticas taxinômicas sociais operacionalizadas pelos grupos sociais em disputa, elicitadas no esforço de classificação e tipificação do mundo, de si e do outro. Essa externalidade, necessária à produção da unidade grupal, não opera de maneira isolada, mas em negociação com a de outros grupos e suas respectivas gramáticas emocionais socialmente providas. A pureza está sempre ameaçada pela porosidade da complexidade dos contatos entre os grupos concorrentes no espaço social, cujas fronteiras apresentam uma expansão em razão da incorporação de grupos distintos cooptados ou definidos como aliados.

A complexidade vista hoje na produção de solidariedades sociais torna obsoleta a chave analítica da “assemelhação mecânica”, nos encaminhando para percebê-las como redes de contato extensas e que não se produzem apenas por estratos sociais do tipo dominante ou dominado tais como concebeu Marx ao tratar as experiências e vivências comuns de classe como produtores da unidade, mas por identificações menos binárias, definidas em termos de *quanta* de partilha e aproximação axiológicas. Essas redes extrapolam as interações pautadas na condição de classe, unindo pessoas dos mais diferentes estratos, sob a rubrica dos “irmãos na fé”, da conquista da consanguinidade simbólica, construída pela participação em universos grupais de sentido, ou em comunidades de crenças, valores, pensamentos, pela partilha de gramáticas emocionais comuns.

Não desconsideramos com isso os tensionamentos internos próprios aos grupos, suas hierarquias e práticas mais ou menos intensamente denegadas de negociações. Porém, o que se observa do ponto de vista panorâmico desses laços é que eles conseguem se estender para além das comunidades religiosas locais e sua atuação objetiva na vida dos fieis, para se lançar como definidora de uma identidade coletiva construída por laços de

interdependências ao mesmo tempo mais complexas e mais sutis, no terreno espesso das gramáticas emocionais partilhadas.

Como já afirmamos, esse modelo é proposto aqui em termos do caso particular da força da afiliação religiosa enquanto mecanismo ativador de solidariedade e da indiferença social. Todavia esse modelo tem uma potencialidade de aplicação extensiva a outros tipos de afiliação axiológica. Por exemplo, para entender os movimentos de afastamento e de aproximação, de cooperação e conflito no mundo acadêmico, quer em torno de participação em congressos, encaminhamento e avaliações para publicação de artigos, livros; troca de convites para atividades universitárias, possibilidades de aprovação em concursos, processos seletivos, de projetos em editais *etc.* Vejamos um trecho ilustrativo do funcionamento da afiliação axiológica nas redes interacionais acadêmicas, em um relato de Gilberto Velho (1978, p.125, itálicos nossos) sobre experiências interacionais no referido ambiente:

Quantas vezes em encontros, seminários, conferências *etc.* de caráter internacional, não nos encontramos interagindo à vontade, de maneira fácil e descontraída com colegas vindos de sociedades e culturas as mais díspares? Lembro-me bem de uma vez que, chegando a uma universidade americana na hora do almoço, ter tido a oportunidade de sentar na mesma mesa com colegas norte-americanos, um francês, um argentino e um holandês. Quase todos estávamos nos conhecendo. No entanto, a conversação correu fácil, não só quanto ao tom, mas também com pequenas ironias e piadas implícitas, meias-palavras, referências *etc.* Tínhamos todos lido Alexandre Dumas, Walter Scott na adolescência e gostávamos de Beethoven e Rosselini. Comentou-se o filme do autor italiano, que seria exibido na universidade durante a semana e discutiu-se a Sétima Sinfonia, programadas para aquela noite. Esnobismo intelectual? Cultura ornamental cultivada pela intelectualidade acadêmica? É possível, mas se constituem em temas de conversa. [...]. Que tipo de conversa é mais real e verdadeira? O fato é que se está discutindo experiências mais ou menos comuns, partilháveis, que permitem um nível de interação específico. *Falar-se a mesma língua* não só não exclui que existam grandes diferenças no vocabulário, mas que significados e interpretações diferentes podem ser dados às palavras, às categorias ou expressões aparentemente idênticas..

Do mesmo modo que a teoria marxista das classes sociais indicou um mecanismo de unidade em oposição à identidade nacional ou cultural, propondo uma abordagem mais complexa da exercitada em termos culturalistas em relação aos movimentos socioculturais de identificação e desidentificação, Weber também revelou outra dinâmica desse mecanismo ao apontar o grupo de *status* como *modus operandi* das dinâmicas interacionais de aproximação e de afastamento.

Ao apontarmos a metáfora das redes e da consanguinidade simbólica, como substratos de interações em larga escala de contatos, a partir do estudo da solidariedade social nas comunidades pentecostais, revelamos outro mecanismo de identificação e reconhecimento mútuo, pautado num conjunto de prescrições e regras internalizadas, as quais orientam a aceitabilidade e potencial de plausibilidade de determinadas maneiras de ler o mundo e as pessoas se estendendo numa escala pós-institucional, pós-classista. Essas prescrições e regras não se limitam a um conjunto institucionalmente imposto, ou se constroem em razão das condições materiais de existência, mas são resultantes da partilha de gramáticas assimiladas nas trajetórias de subjetivação dos indivíduos, através dos processos contínuos de socialização a que todos são submetidos em suas biografias. As afiliações e sistemas de lealdades axiológicas orientam os jogos das interações intersubjetivas, de modo a costurar alianças, demarcar posturas e atar pessoas de modo emotivo, solidário, em redes extensas de contato, delineando fronteiras e protocolos de inclusão e exclusão continuamente ativados.

No processo de construção de movimentos de envolvimento e/ou evitação entre os pentecostais e “os mais e menos de fora”, e/ou os “mais ou menos de dentro” da própria comunidade de fé, percebe-se a produção de coordenadas pelas quais as pessoas colocadas em presença de outras se orientam, se localizam e são localizadas no espaço social, colocando em curso estratégias cognitivas de compreensão, classificação e agenciamento da realidade socialmente determinadas. As localizações nessa cartografia social, orientam, no caso das práticas de constituição de redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa, as maneiras pelas quais os indivíduos conversos e não conversos se perceberão. Nessas dinâmicas de enquadramento de si e dos outros, os conversos passam a identificar elementos morais de assemelhação, assim como elementos morais de diferenciação, graças

aos conjuntos de *gramáticas emocionais* mobilizadas nas negociações de contato e de não-contato, as quais afetam os tipos, níveis e na qualidade de envolvimento entre os indivíduos.

Estamos conscientes de que somente testes empíricos do modelo proposto darão a medida de seu potencial heurístico. Neste momento oferecemos sua primeira formulação, a qual deverá ser, a partir das pesquisas que eventualmente inspirará ser refinado e complexificado, possibilitando o vislumbre de mais dobras, do lançamento de outras luzes às superfícies estriadas do fenômeno das redes de solidariedade social, inclusive estendendo-se para a abordagem de outros tipos de afiliação axiológica em sua capacidade de produzir tanto o vínculo social, a empatia, quanto a indiferença e a exclusão social.

O modelo de redes de solidariedade mediadas pela afiliação religiosa se baseia na consideração desta enquanto uma linha que conduz o movimento entre indivíduos, a partir de estabelecimento de pontos de partida e de chegada, como a metáfora escolhida permite pensar. Outra possibilidade analítica é entender a força da afiliação religiosa – ou axiológica, em geral – enquanto um elemento/força de mediação de interações, trajetórias, movimentos dos indivíduos na configuração do tecido social, o que nos levaria a pensar em ‘malhas de solidariedade’, focalizando os movimentos de aproximação e distanciamento em termos de pontos dinâmicos, cuja ocupação pelos indivíduos afeta o tecido social.

Assim como no campo institucional, o campo experiencial, que envolve o exercício de assimilação, adequação e incorporação dos sentidos apreendidos pelos membros legitimados da comunidade de valores, crenças e pensamentos, também se estrutura em termos estriados, de sombreamentos e dobras. As estrias, as sombras e as dobras das redes de solidariedade e da produção social da indiferença exigem esforços contínuos de reflexão, em um cenário no qual de modo cada vez mais intenso e diverso os indivíduos são objetos de processos de socializações múltiplas – com suas correspondentes exposições a possíveis aquisições de gramáticas emocionais diversas pelos indivíduos contemporâneos.

Pensar como as interações sociais são forjadas pelos indivíduos e como estes são por elas forjados pode ser útil ao entendimento de como estudar a vida social e os vetores de aproximação e de distanciamento que nela atuam, e também sobre como não estudá-la.

Ou ainda, sobre como permitir que os atores tenham algum espaço para se expressarem. Modelos em rede ou em malha têm potenciais descritivos que podem indicar algo que se aparenta com uma rede ou uma malha – um estado mental individual, grupal, uma parte de um maquinário, um caráter ficcional, arquiteturas de metrô, de sistemas de encanamentos, de transmissão de dados via satélite, através do encontro dos olhos mediados pelas máquinas, pela afetação em termos de afundamentos, alargamentos, estreitamentos provocados pela ocupação dos pontos da malha da vida social pelos indivíduos, eles mesmos estruturados em malhas.

Nossa intenção foi mostrar como pensamos os fluxos e contrafluxos das interações sociais através de uma estratégia essencialmente negativa, sem pretender dizer nada categoricamente sobre a forma daquilo que o modelo permite descrever, porque o seu potencial heurístico depende inteiramente de quem o usa e possibilita ser ativado. Os indivíduos estarem conectados, partilharem sistemas axiológicos, sua interconexão, a maior ou menor heterogeneidade de processos de socialização experimentados não é o suficiente. Tudo depende do tipo de ação/interação que está fluindo no ponto da malha social considerado. Isso implica que reconhecemos que o caráter moldurar do que apresentamos deve ser relativizado, para que a ‘pintura’ das dinâmicas de funcionamento de vetores que afetam as interações que pretendemos oferecer não perca a centralidade, a favor da moldura em que eventualmente podemos querer colocá-las.

A tese termina sem oferecer uma explicação teórica específica e sem ser colocada em um quadro explicativo delimitado do funcionamento da afiliação religiosa enquanto mediadora da construção de redes de solidariedade e de indiferença social. Ela pretende *acrescentar*, a um certo conjunto de reflexões já feitas por outros, um texto que possa ser lido pela banca examinadora, talvez por alguns dos sujeitos sobre os quais falamos e dois ou três colegas de doutorado. Pretendemos que ela tenha certo grau de densidade desejável, ou seja, que ela não seja como uma vidraça transparente, que transporta as informações sobre o fenômeno das redes/malhas de solidariedade mediadas por afiliações religiosas e axiológicas em geral, sem pretender deformá-las. Nosso trabalho foi de tradução, de esquematização provocadora, portanto de transformação e de certa deformação, que pretendemos especularmente potencializadora. A tarefa de entender os mistérios do mundo

da cultura/do espírito (nos termos de Weber e Dilthey) e do vínculo social é interminável!
Aqui oferecemos o cumprimento de uma minúscula parte dela. Sigamos, sigamos...

Referências

ALVES, José Eustáquio; CAVENAGHI, Suzana; BARROS, Luiz Felipe e carvalho, Angelita A. de. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. *In: Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 29, n. 2, 2017, pp. 215-242.

BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando “Amigos de amigos”: redes sociais, manipuladores e coalizões. *In: Antropologia das Sociedades: métodos*. Bela Feldman-Bianco (Org). Editora Unesp: São Paulo, 2010, pp.205-233.

BORNSCHEIN, Fred Roland. O conceito de ‘carne’ na teologia paulina. *In: Revista Batista Pioneira*, vol. 6 n. 2 Dezembro/2017.

BOTTERO, Wendy. *Stratification: social division and inequality*. Routledge: Taylor&Francis Group, NY, 2005.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

BURITY, Joanildo A. Redes Sociais e o Lugar da Religião no Enfrentamento de Situações de Pobreza: Um acercamento preliminar. *In: CLACSO. INPSO-FUNDAJ*, Instituto de Pesquisas Sociais-Fundação Joaquim Nabuco, 2003.

_____. Organizações Religiosas e Ações Sociais: Entre as políticas públicas e a sociedade civil. *In: Revista Antropológicas*. v. 18, n. 2, 2007.

_____. A. Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina Ciências Sociais. *In: Unisinos*, vol. 45, núm. 3, septiembre-diciembre, 2009, pp. 183-195.

BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e continuidades no movimento pentecostal. *In: Estudos de Religião*, v.23, nº36, 61-79, jan./jun.2009.

CARVALHO, Osiel Lourenço de. Memória Coletiva e Pentecostalismo – Frida Vingren, a pioneira esquecida. *In: Revista Ciências da Religião: história e sociedade*, v. 11, n. 2, 2013, pp.58-70.

COLLINS, Randall. **As quatro tradições sociológicas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

CROW, Graham. *Social Solidarities: Theories, identities and social change*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 2002.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: EDUSP, 1998.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUNN, James D. G. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

DURÃO, Susana. Silenciamentos subtis. Atendimento policial, cidadania e justiça em casos de vítimas de violência doméstica. In: **Análise Social**, 209, xlviii (4.º), 2013.

DURKHEIM, Émile. **A Divisão do Trabalho Social**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico da Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Editora Nacional, 1977.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e Alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das Relações de Poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENGELS, Friedrich. **As Guerras Camponesas na Alemanha**. [Trad. Eduardo Nogueira]. São Paulo: Expressão Popular, 1996.

ERICKSON, Richard J. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph. (orgs.) **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008.

FRESTON, Paul. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

FONTES, Breno. Capital Social e Terceiro Setor: sobre a estruturação das redes sociais em associações voluntárias. In: MARTINS, Paulo H.; FONTES, Breno (Orgs.). **Redes Sociais e Saúde: novas possibilidades teóricas**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004, pp. 49-75.

FOUCAULT, Michel. *As Técnicas de Si*. Disponível em: < http://cognitiveenhancement.weebly.com/uploads/1/8/5/1/18518906/as_tcnicas_do_si_michel_foucault.pdf > [Acesso em: 09 de Outubro de 2017].

_____. **A Hermenêutica do Sujeito** (Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982). Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2001.

GAMA, Monalisa R. G., GUERRA SOBRINHO, Lemuel D. A *Nova Classe C* e os *Novos Pentecostais*: Reconfigurações das relações entre o pentecostalismo tradicional e a política. In: **40º Encontro Anual da ANPOCS, SPG28: Religião, Política e Direitos Humanos**. Caxambu – MG, 2016.

GAMA, Monalisa R. & ALMEIDA, Diego R.G. Religião no Debate das Classes: Pentecostalismo e as frações da classe trabalhadora. *In: Anais do 39º Encontro Anual da ANPOCS*, GT03: As Classes Sociais no Brasil Contemporâneo. Caxambu- MG, 2015.

GAMA, Monalisa R. **O Preço da Conversão**: análise das trocas simbólicas e dos mecanismos de subjetivação entre os conversos da Assembleia de Deus. Dissertação de Mestrado, UFCG, 2015.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In: FELDMAN- Bianco, B. (org.) Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Global, 1987.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. (vol. 4) [edição de Carlos Nelson Coutinho, com a colaboração de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUERRA, Lemuel. As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica. *In: Revista de Estudos da Religião – REVER*, São Paulo, n. 2, 2003.

HERZFELD, Michael. **A Produção Social da Indiferença**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

IANNI, Octavio. **A sociologia e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

IMSCHOOT, V. Carne. *In: BORN, A. Van den. (org.) Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

LACERDA, Fábio. **Pentecostalismo, eleições e representação política no Brasil contemporâneo**. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP. São Paulo, 2017.

LAHIRE, Bernard. **Retratos Sociológicos**: disposições e variações individuais. Porto Alegre: Artmed, 2004.

LESSA, Sérgio. **Introdução à Filosofia de Marx**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 1999.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *In: Lua Nova*, nº43, 1998.

MACHADO, Maria das Dores Campos. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. *In: Estudos de Religião*, Ano XXI, n. 33, jul/dez 2007, pp. 12-26.

MACHADO, Maria das Dores Campos. BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. *In: Dados* [online]. 2014, vol.57, n.3, pp.601-631

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. *In: Debates do NER*, Porto Alegre, ano 4, n. 4, julho de 2003, pp. 21-34.

MARIANO, Ricardo. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP. São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

MARIZ, Cecília. A Religião e o Enfrentamento da Pobreza no Brasil. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº33, Outubro de 1991, pp.11-24.

MARIZ, Cecília. *Copyng With Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

MARIZ, Cecília. Igrejas Pentecostais e Estratégias de Sobrevivência. *In: BRAGA, Júlio (Org.). Religião e Cidadania*. Coleção Cidadania, EGBA/UFBA, 1990, pp. 89-112.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **O Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. [1845-46]. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. *In: Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70, 2013.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAUSS, Marcel. *Sociology and psychology: essays*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

MITCHELL, James C. *El Concepto y el Uso de las Redes Sociales*. *In: [traduzido do original] Social Networks in Urban Situations: Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester, UK: Manchester University Press: Institute for African Studies University of Zambia, 1969, pp. 1-50.

MOCELLIM, Alan D. A Comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. *In: PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, 2011, pp.105-125.

MONTERO, Paula. Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. *In: Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2012, pp. 167-183.

MOO, Douglas J. *The epistle to the Romans*. Michigan: William B. Erdmans, 1996.

MOTTA, Manoel Barros da (org.). Michel Foucault: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. In: **Ditos e Escritos**. Vol. II. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

MORRIS, L. L. Carne. In: DOUGLAS, J. D. (org.). **O novo dicionário da Bíblia**. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 212.

MURRAY, John. **Romanos**. São José dos Campos: Fiel, 2003.

OSTERLYNCK, Stijn & BOUCHAUTE, Bart Van. *Social Solidarities: the search for solidarity in sociology*. Antwerp University Department of Sociology, 2013. Disponível em: http://www.solidariteitdiversiteit.be/uploads/docs/bib/00321431_1.pdf [Acesso em junho de 2018].

ORTIZ, Renato. Durkheim: um percurso sociológico. In: **Ciências Sociais e Trabalho Intelectual**. São Paulo: Olho d'água, 2002, pp. 123 – 148.

PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie. *Le pentecôtisme au Guatemala: conversion et identité*. Paris: CNRS, 1998.

PRANDI, Reginaldo. SANTOS, Renan William dos. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. In: **Tempo soc.** [online]. 2017, vol.29, n.2, pp.187-214.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento. In: **Estudos de Religião**, Ano XXI, n. 33, 42-58, jul/dez 2007.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Religião e Classes Populares**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

ROTH, Gunther & SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*. Berkeley: University of California Press, 1979.

SANCHIS, P. Pentecostalismo e Cultura Brasileira. In: **Revista Sociedade e Religião – ISER**. v. 18, n. 2, Rio de Janeiro: 1977, pp. 123-126.

SCOTT, John. *Stratification and Power: Structures of class, status and command*. Cambridge, UK: Polity, 1996.

SILVA, Carlos A. SARAGOÇA, Joaquim F. Análise de redes sociais e Sociologia da acção: Pressupostos teórico-metodológicos. In: **Revista Angolana de Sociologia – RAS**, nº 11, 2013, pp.91-106.

SOUZA, Queila. QUANDT, Carlos. Metodologia de análise de Redes Sociais. *In*: DUARTE, Fábio; QUANDT, Carlos & SOUZA, Keila (orgs.). **O Tempo das Redes**. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp.31-64.

SEEBASS, Horst. Carne. *In*: BROWN, Colin (edit.). **O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova,

STEGER, Manfred. *A perspective on solidarity in a 'post-socialist' world*. *In*: **History of European Ideas**, Volume 19, Issues 1–3, July 1994, pp. 325-331. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0191659994902313> [Acesso em janeiro de 2018].

SHEDD, Russell. **O Mundo, a carne e o Diabo**. São Paulo: Revista Vida Nova, 1995.

STOEGER, Alois. Carne. *In*: BAUER, Johannes B. (edit.). **Dicionário de teologia bíblica**. São Paulo: Loyola, 1973. Vol. 1.

STOTT, John. **Romanos**. São Paulo: ABU, 2001. (Série: “A Bíblia Fala Hoje”).

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento: o censo 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

THAYER. *In*: E-SWORD. **Programa eletrônico com recursos bíblicos**. Disponível em www.e-sword.net [Acessado em 28.05.2018].

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais**. [Trad.: Gabriel Cohn]. São Paulo: Ática, 2006.

WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. *In*: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2002a.

WEBER, Max. **Conceitos Básicos de Sociologia**. São Paulo: Editora Moraes, 2002b.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 3ª ed. Brasília: Editora UNB, 1994.

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

DIAGRAMA DE FRATERNESCO COM BASE NA INTENSIDADE DOS LAÇOS DE SOLIDARIEDADE
ENTRE OS PENTECOSTAIS DA ASSEMBLEIA DE DEUS – CAMPINA GRANDE, PB

