

O DIABO COTIDIANO: UM OLHAR SOBRE A CORPORALIDADE DO MAL

*Felipe Bier Nogueira**

Cite este artigo: NOGUEIRA, Felipe Bier. O diabo cotidiano: um olhar sobre a corporalidade do mal. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p.104-116, dezembro. 2010. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 31 de dezembro de. 2010.

Resumo: O presente trabalho pretende sintetizar a experiência de pesquisa de iniciação científica empreendida entre Agosto de 2007 e Julho de 2008. Irei demonstrar de que forma as inquietações etnográficas se desdobraram e inseriram a atividade religiosa de ambas as igrejas aqui estudadas – a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Nazareno – em meio a discussões mais amplas no âmbito da Antropologia. Da mesma forma, exporei a maneira através da qual o objeto empírico foi envolvido pela discussão teórica mobilizada com o intuito de demonstrar a maneira como os corpos carregados de história são envolvidos pelas práticas e cosmologia religiosas ao mesmo tempo que as envolvem.

Palavras-chave: Antropologia da religião, corporalidade, memória

1. Introdução:

Desde o início, a pesquisa foi concebida com vistas a explorar a tensão existente entre cosmologia religiosa e prática social. Pensando exatamente nesta relação, a figura do Diabo foi escolhida como objeto justamente porque, através dela, abre-se uma perspectiva interessante do ponto de vista analítico: sendo, na tradição cristã, Satanás o Senhor deste mundo (cf. NOGUEIRA, 2000), a vida cotidiana dos homens se imbricaria necessariamente com uma complexa rede cosmológica. Nas primeiras idas a campo nas duas igrejas aqui abordadas – a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Nazareno, ambas localizadas na região central da cidade de Campinas – já foi possível perceber que o corpo exercia um importante papel neste jogo simbólico: a maneira como era entendida a ação do Diabo no mundo estava intimamente ligada ao modo como esta entidade agia sobre a carne. Mas, em oposição ao que se esperava ao início da investigação, ao invés de se mobilizarem as figuras cosmológicas cristãs para se articularem visões de mundo, ethos e práticas sociais, notava-se o grande peso dado às narrativas que tomavam como base a memória. Concomitantemente, percebia-se a importância do corpo crescer, mas de uma forma que ainda se mostrava muito turva: era necessário, para o fiel andamento da pesquisa, que se acedesse a uma concepção de corpo que condissesse com o material encontrado em campo.

Através do contato com a obra de antropólogos que mantêm uma relação com a abordagem fenomenológica, pude preparar a minha própria conversão teórica. Como coloca

Csordas (1994), qualquer antropólogo é familiar com a definição de Geertz sobre a religião: “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (GEERTZ, 1989, p.67). Mas, para uma fenomenologia cultural, “a segunda e mais obscura parte da definição de Geertz deve receber igual peso – a de que religiões agem no sentido de estabelecer inclinações e motivações de longa duração” (CSORDAS, 1994, p.5, tradução livre) [1]. De fato, esta sutil observação de Csordas demonstra que a religião não deve ser *apenas* pensada como um sistema lógico e ordenado de símbolos; ela também age no sentido de criar disposições duráveis que, na maior parte das vezes, dependem menos da leitura e interpretação cosmológica para orquestrar a ação dos fiéis e mais de uma inclinação intuitiva – e, neste sentido, mais corporal e menos abstrata. Com efeito, não é possível separar abruptamente cosmologia e prática social. No entanto, o esforço deste trabalho é o de apontar para a matização necessária ao olhar sobre as cosmologias religiosas em se tratando do estudo sobre as corporalidades na religião: se o encontro com o sagrado é essencialmente um encontro com o Outro – aquilo que se define pelo que nós não somos -, ele se dá exatamente nos nossos limites existenciais; a saber, através da nossa âncora no mundo: nossa natureza incorporada. Assim, tentar-se-á tratar os construtos simbólicos caros às duas igrejas aqui estudadas de modo a inseri-los num intrincado movimento, que envolve as trajetórias de vida dos fiéis e o arranjo dos elementos do sagrado, secretados de maneira diferente pelas igrejas, e que tem o corpo em contato com o mal como seu principal eixo de rotação [2].

Reivindicando um aporte que conjugue a vivência social à experiência incorporada, Thomas Csordas reflete sobre a concepção de *self*: “O *self* não é substância ou entidade, mas uma indeterminada capacidade de engajar-se ou orientar-se no mundo, caracterizada pelo esforço e reflexividade. Neste sentido, o *self* se dá como a conjunção de experiências corporais pré-reflexivas, mundo ou meio cultural constituídos, e especificidade situacional do *habitus*” (CSORDAS, 1994, p.5, tradução livre) [3]. A partir desta definição, pode-se perceber que o que Csordas chamará de „*self processes*” está intimamente ligado à maneira como os corpos expressam sua intencionalidade no processo de engajamento em um mundo constituído culturalmente; a saber, a maneira como os corpos se inclinam no mundo em direção a uma *potência* de prática: meu corpo se torna meu lugar no mundo; ele ganha espessura história através da sedimentação de mundos culturalmente constituídos. Assim, a construção de um sujeito entretecido socialmente é a construção de uma disposição corpórea – em forma de hábitos, uma espécie de memória incorporada – que o levará a encontrar no outro que lhe é semelhante um „outro eu”. Mas, neste tecido de intencionalidades, sempre há espaço para objetivação do mundo e do Outro: ao objetivar o corpo de outrem, passa-se a poder objetivar o seu próprio corpo; sendo assim, ao se abrir para o mundo através da percepção, o mundo inunda o *self* de história; estes elementos culturais historicamente processados serão fundamentais para a inclinação pré-objetiva do *self* no mundo e para a objetivação do próprio corpo como *pessoa*. Chega-se, deste modo, a duas noções que se mostraram fundamentais na

compreensão do entrelaçamento entre corporalidade e religião: a de *pessoa*, entendida aqui como a concepção racionalizada que se faz do seu próprio ser, neste caso compreendido como *self*, reflexo inegável do engajamento do sujeito no tecido social [4].

A simbologia envolvendo o Diabo, desta forma, só faz sentido quando se reconstrói a experiência de corpos em um dado mundo de onde ela emergiu: a saber, através da experiência pré-objetiva do medo, da incerteza, da dor e do desamparo. Na tentativa de reconstruir esse movimento em que as pessoas são percebidas como um „outro eu” por uma consciência talhada pelo mundo (ou o que Merleau-Ponty (2006) chamará de „arco intencional da consciência”), determina-se também a relação fundamental com o sagrado; a saber, se os corpos dos fiéis estão entretecidos em uma relação intersubjetiva e pré-objetiva, o contato com os limites do corpo é o contato com o sagrado. Isto é, se os fiéis são „outros eus” , o sagrado é necessariamente um „não-eu” .

2. A dialética da libertação e do esquecimento:

Igreja Universal:

Se há algo que chama a atenção de qualquer um que passa pela Avenida João Jorge, no centro de Campinas, é a grandeza do templo da Igreja Universal do Reino de Deus. A primeira coisa que se sente ao passar pelas grandes colunas douradas e ao adentrar o templo com seu enorme pé-direito é uma desconfortável sensação de pequenez. De fato, nossos corpos são ínfimos diante do que se passa ali. Nos cultos dedicados à libertação, principalmente os de terça-feira e os de sexta-feira, o clima que se instaura é de extrema tensão. Muitas vezes, os fiéis dão as mãos à medida que o pastor ora em um tom cada vez mais alto e agressivo; seu discurso gira em torno dos revezes causados pela ação do Diabo na vida destas pessoas – o vício, o adultério, doenças, homossexualidade etc. Ao mesmo tempo, obreiros percorrem todo o templo fazendo o gesto tipicamente pentecostal de „deitar a mão” sobre a cabeça dos fiéis. Junto com tal técnica corporal, eles oram muito proximamente à orelha dos fiéis: esta oração tem como objetivo irritar os encostos com a palavra sagrada e incitar a manifestação das entidades que podem habitar o corpo de tais pessoas. Enquanto alguns manifestam, os outros acompanham a oração do pastor, que pede para todos colocarem as duas mãos no topo da cabeça e gritarem [5] “sai”, expulsando assim qualquer força maligna que opera em suas vidas. Posteriormente, a música abaixa e o pastor fala em um tom mais compreensível (a oração anterior era praticamente uma avalanche de sentenças justapostas). Aqueles que manifestaram se dirigem, „amarrados” , ao púlpito. Lá, ele fala diretamente com os demônios que estão ali manifestados: a saber, demônios que encontram um correspondente imediato na Umbanda. Portanto, fala-se com a Pomba-Gira, com o Exu da morte, Exu-tranca-rua, etc. Durante o interrogatório, o pastor pergunta com veemência qual é a ação deste espírito do mal na vida dessa pessoa. Após descobrir-se qual é o nome do demônio em questão e qual é a sua ação nefasta no destino daquele fiel, o pastor inicia o processo de expiação queimando o espírito com o fogo divino. Neste momento, os corpos daqueles que manifestaram contorcem-se e soltam gritos como se, realmente, tivessem seus corpos em chamas.

Csordas (1994) chama a atenção para o fato de que muito pode se dizer sobre uma experiência religiosa através de seus demônios. Tal afirmação é verdadeira. Com efeito, as aflições de um fiel da Universal são decorrentes dos contextos sociais que eles percorrem e os demônios as simbolizam muito bem. Mas como se pode pensar nestas possessões sem incorrer numa simplificação? Como entender esta complicada relação entre elementos da cosmologia religiosa e os corpos? A agonia que caracteriza a vivência religiosa dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus é justificável: afinal, o que se coloca a cada terça e sexta-feira é uma verdadeira batalha entre o bem e o mal. Mas, se a análise desta experiência ficar demasiadamente atrelada a esta afirmação, pode-se incidir sobre conclusões perigosas. A saber, que o momento da possessão seria uma espécie de transe causado pelo estímulo simbólico exagerado; ou seja, induzir-se-ia o transe através da excitação dos símbolos ligados àquela cosmologia religiosa específica. Tentarei mostrar, mais à frente, que o „transe” na Universal não é forjado como um momento em que os símbolos religiosos ganham mais textura e, por isso, induzem um estado de não-consciência. O Demônio, na Universal, não surge através da interpretação simbólica, mas configura-se essencialmente como um processo corporal pré-objetivo: ele acompanha os corpos dos fiéis todos os dias. Dito isto, torna-se perceptível como os humanos estão fadados a um fardo que é pesado demais para ser carregado sozinho, sem o auxílio da igreja. Qual é, afinal, este fardo e o que significa este anseio por libertação?

Igreja Nazareno:

A sensação que se tem ao adentrar a Igreja Nazareno é completamente diversa da pequenez sentida diante das grandes colunas da Universal. A Nazareno central não se situa numa grande avenida, apesar de estar localizada a algumas quadras do cruzamento entre as Avenidas Orozimbo Maia e Glicério, no bairro Botafogo, também localizado na região central [6]. Da mesma forma, ela não é completamente visível para quem anda na calçada: ao contrário da Universal, não se tem a impressão de estar adentrando um local de uma estranha imponência. A disposição das cadeiras e do púlpito também é diferente. Na Universal, tem-se uma imensidão de poltronas espalhadas horizontalmente, apontando com um ângulo tímido para o grande altar, que se encontra num nível acima dos olhos até mesmo do mais alto homem de pé. Na Nazareno, persiste a impressão de que se está adentrando um teatro: há dois andares de poltronas; no térreo, as cadeiras são dispostas num declive que leva necessariamente todos os olhares ao palco. Logicamente, o púlpito fica abaixo de qualquer fiel e o pastor, quando ministra o culto de pé, acaba se posicionando na mesma altura das outras pessoas presentes.

Após este breve comentário sobre o espaço do templo, passarei à descrição do culto de terça-feira, intitulado „Terça da Vitória” . Focarei minha atenção neste culto em especial por acreditar que ele é representativo para a compreensão do sistema religioso da Nazareno [7]. Antes do início do culto, muitas pessoas se acomodam em seus lugares e, sozinhas, lêem a bíblia ou fazem uma oração. Causou-me estranhamento, no entanto, a maneira como essas pessoas postavam seus corpos e oravam: ao contrário do que acontece na Igreja Católica, todos que se dispõem a orar antes do culto viram-se de costas para o púlpito: esta posição – agachada, com as costas curvadas, as mãos próximas ao peito, com os olhos fechados e as costas para o

púlpito – mostrar-se-á relevante à medida que outros elementos deste sistema religioso forem revelados. Com o aproximar das 19h30min, o templo recebe cada vez mais fiéis até, enfim, ficar completamente cheio. Finalmente o pastor chega, pede para todos se levantarem e abrirem suas bíblias no trecho que será o tema daquele culto. Começa, então, o seguinte movimento: o pastor lerá duas ou três frases deste excerto e fará perguntas retóricas aos fiéis. Ele segue afirmando com veemência que a Bíblia sempre terá uma resposta. Através desta dinâmica, pode-se ver como funciona a primeira fração do culto „Terça da Vitória” . Parafrazeando a bíblia, o pastor jogará perguntas que contêm, em si, a sua resposta (como, por exemplo, „o que teria acontecido se Jesus tivesse ouvido os apelos da carne quando foi tentado pelo Diabo no deserto?”). Com isso, ele dará prosseguimento à pregação que girará em torno da onipotência divina e da proteção que ela oferece àqueles que lhe são fiéis. É dada ênfase à ação divina na manutenção da ordem na vida dos fiéis; isto é, ao invés de confiar a atenção ao Diabo e aos males causados, somente se agradece a Deus por endireitar as vidas destas pessoas. À medida que sua pregação ganha uma cadência mais agressiva, as pessoas fecham os olhos e oram baixo. A pregação se fecha com um unísono “Amém” e, sem seguida, inicia-se uma série de músicas.

As músicas exercem um papel importante no culto da Nazareno. Da mesma maneira que se arquiteta um ambiente de ansiedade nos cultos da Universal, as músicas da Nazareno – intercaladas com pregações – emocionam muitos que ali estão presentes. Desta forma, a partir de camadas, as letras das músicas e o conteúdo das pregações tendem a exaltar o poder divino e pregar a necessidade da intimidade da relação do fiel com Deus. A tensão que corta o ar não é, aqui, uma tensão angustiante, mas uma sensação muito grave de carência substancial. Em meio a pedidos para oração que são entregues aos pastores, surgem temas como perda de emprego, envolvimento com drogas, turbulência familiar etc. A resposta mais comum é: „aquietai-vos” , Deus tem um propósito para cada um. Passa-se, assim, a imagem de que o fiel da Nazareno está guardado por esse Deus que é fortaleza; as coisas nefastas e mundanas, portanto, são passageiras. Além disso, o sofrimento é considerado uma provação – não à maneira católica, cuja ênfase é no sofrimento em si – mas no sofrimento como algo que *deve* ser ultrapassado. Há, na igreja Nazareno, o inverso da ética protestante descrita por Weber (2004). Não se trata de poucos escolhidos cujo sucesso é uma auto-afirmação da escolha divina. Na Igreja Nazareno, todos são potencialmente vencedores: àqueles que estão caídos, falta somente a fé e a sabedoria da palavra. Onde se esconde, portanto, a libertação na Igreja Nazareno? Certamente ela não é tão evidente como na Universal. Da mesma forma, o Diabo se encobre, assim como o próprio corpo neste processo de libertação.

3. História incorporada ou o templo que se abre:

Antes de voltar à interpretação dos cultos, acho conveniente deixar suspensas as perguntas que ficaram carentes de respostas. Exponho, agora, os meandros do outro lado da pesquisa de campo: as entrevistas. Com essa manobra, espero fazer com que os perfis sociais dos fiéis de ambas as igrejas se construam diante dos olhos do leitor à medida que as histórias de vida forem reveladas, fazendo com que a análise dos cultos e das narrativas, posteriormente, se complete.

Durante os meses de pesquisa, muitas vezes tive a oportunidade de conversar com os fiéis de ambas as igrejas. Enquanto as perguntas que deveriam ser feitas ainda não me eram claras, via-me às voltas com narrativas que pouco diziam sobre o que eu gostaria de ouvir: o Diabo. De fato, de forma cada vez mais acentuada, pude notar que, prescindindo de explicações teológicas sistemáticas, as lembranças tinham um papel extremamente importante na explicitação do funcionamento metafísico de cada uma das igrejas. Mas, enfim, o que lembranças com ares tão pessoais podem dizer sobre uma determinada experiência social? Certamente é possível dizer que a vivência presente depende em grande medida de experiências do passado (cf. CONNERTON, 1993). O mundo no qual se habita hoje não é entendido como completamente apartado daquele em que se vivia ontem; com efeito, cada momento tende a se firmar em nossa vida como sedimentação de vivências. Cabe à memória, portanto, fazer com que nossa experiência não caia num „eterno presente” . A memória, de fato, infiltra-se em todos os aspectos de nossa vida mental e corporal, daquilo que é mais abstrato e cognitivo para o que é mais físico e inconsciente. Sendo assim, a penetração nas lembranças dos fiéis das diferentes igrejas pode ser muito reveladora: a saber, poder-se-á vislumbrar quais foram os mundos sedimentados nas memórias de tais pessoas. Será possível também ver de que maneira estas memórias ficaram incrustadas em seus corpos e de que forma as representações construídas acerca de uma lembrança são constitutivas do engendramento do *self* e de sua objetivação, a *pessoa* [8].

Pôde-se observar, nas entrevistas [9], algumas recorrências que me permitiram traçar perfis que ajudam a entender a experiência religiosa específica de ambas as igrejas. Primeiramente, com exceção de uma fiel, todas as pessoas entrevistadas com mais de quarenta anos têm em comum o fato de terem sido criadas em fazendas ou propriedades rurais. Notou-se também que todos os relatos eram marcados por um contato mais ou menos intenso com o catolicismo durante a infância. E, por último, todas as histórias deram ênfase à experiência da migração. Dados estes parâmetros, é possível traçar algumas diferenças entre os fiéis das duas igrejas e, assim, esboçar as diferentes *incorporações* de *habitus* religiosos – o que acaba por lançar luz tanto à etnografia dos cultos como à própria especificidade destas experiências religiosas. Os relatos das fiéis da Nazareno deixam claro um contato mais intenso com o catolicismo, uma infância tranqüila, a migração visando a continuidade dos estudos e uma vontade de manter uma relação de maior intimidade e proximidade com Deus; os fiéis da Universal, por sua vez, relataram infâncias conturbadas, situações de perda e de doenças graves, contato superficial com o catolicismo e com a bíblia, impossibilidade de freqüentar sistematicamente a escola e, por fim, a necessidade de migrar em busca de empregos e uma maior intimidade com outras práticas religiosas, principalmente com a Umbanda. A contraposição clara entre as narrativas de dois fiéis, Cid – fiel da Universal – e Nilza – fiel da Nazareno – mostra de maneira especial como se dão as escolhas feitas por um *habitus*. Ambos passaram tanto pela Nazareno como também pela Universal. Esta última, para Nilza, pareceu-lhe muito hostil; ela mesma diz que nunca conseguiu se acostumar com a gritaria e com a pouca atenção dada ao estudo bíblico. Ao contrário, Cid, ao passar pela Nazareno, contou que sentiu uma necessidade maior de libertação, coisa que esta igreja não proporcionava. Sua sensação, ao

participar dos cultos da Nazareno, se assemelhava ao que ele sentia quando ia a missas católicas: ele diz que entrava e saía de lá da mesma maneira. Os relatos demonstram como, ao tratar o corpo como memória social, os contextos sociais confiam na incorporação de seus valores através de singelos detalhes. De fato, o que se observa com as narrativas é que, apesar de serem muito pessoais e impregnadas de subjetividade, tais lembranças não são, de maneira alguma, herméticas. Através das narrativas, pude perceber que os trajetos percorridos por essas pessoas se entrecruzam de maneira instigante: ao adentrar neste domínio da subjetividade, notei com mais clareza de que forma a história, em seu sentido amplo, é muito próxima à vida cotidiana dos agentes sociais. Ao tratar o *habitus* como memórias sociais incorporadas, é possível que tais corpos sejam vistos em meio a relações contraditórias, em meio a mundos sedimentados historicamente. Assim sendo, o acesso a tais narrativas é também o acesso a uma história em movimento, aos momentos de encruzilhada nos quais possibilidades transformam-se em necessidades. Ao mesmo tempo em que o mergulho nas narrativas individuais dos fiéis permite que elas se ampliem para outras esferas da vida social, o mesmo acontece com a etnografia dos cultos. Sem as histórias de vida, a descrição das reuniões ganharia o tom de algo fechado sobre si mesmo, de um sistema religioso necessariamente isento de contradições e, portanto, inerte a transformações históricas. Da mesma forma, a maneira como os corpos estão entretidos nas relações sociais constitutivas dos cultos, assim como o modo como eles engendram sua libertação, pareceria algo que, em relação à estrutura dos cultos, seria auto-evidente. Meu intento é demonstrar como que as narrativas pessoais não só abrem os corpos para a história, mas também inserem as igrejas em processos de transformações que são mais profundos que seus funcionamentos internos.

4. Conclusão ou Corpos em esquecimento:

Se os corpos, através de suas trajetórias de engajamento no mundo, ganham espessura histórica, de que maneira pode-se entender este prosaico processo de lembrar o que deve ser esquecido? Isto é, se tais corpos carregam em suas memórias os Demônios que devem ser extirpados para se alcançar a libertação, não é por acaso, portanto, que a maioria dos efeitos que os demônios da Igreja Universal podem exercer sobre a vida de alguém é de ordem física: a saber, insônia, dores de cabeça, visão de vultos e audição de vozes, câncer e AIDS. A partir de tal perspectiva, torna-se perceptível que a construção de um *habitus* coerente com o ambiente social que vigora na Igreja Universal requer uma representação do corpo – ou seja, a construção da noção de *pessoa* – calcada principalmente no apartamento estrito da carne e do espírito. Desta forma, o corpo é visto através de um prisma desolador: ele sempre estará entretendo a ação livre do *self*. Retoma-se, assim, o sentido da dor como algo mais amplo; ou seja, a dor faz com que as limitações do ser-no-mundo fiquem evidentes a cada instante. A dor se esparrama sobre todas as esferas da vida de quem sofre: tomado pela consciência da dor, da fraqueza, da inaptidão, o corpo é visto como meio para a ação do *self* (cf. BENDELOW; WILLIAMS, 2003), que deve proporcionar ao corpo – através do treino, do hábito, da memória transformada em ação – condições para que seus desejos de se engajar no mundo não sejam entravados pelos limites corporais. Mas a doença, a velhice, a depressão, o desejo de suicídio e a própria morte,

no sistema religioso da Igreja Universal, são vistos como barreiras incontornáveis, sobretudo quando se tem em mente o indivíduo que passa ao largo da intervenção pastoral. Tais entraves que o corpo oferece são corroborados por uma prática, no culto de quarta-feira (que é ulterior ao do descarrego) de destruição do *self*. Trata-se de um culto que tem como objetivo um contato embebido de humildade com o espírito santo. Ao final da reunião, de forma emblemática, todos pisam num coração de gesso que lhes havia sido entregue na semana anterior. Sendo assim, o culto de quarta-feira acompanha e completa os de terça e sexta-feira. O *self*, constrangido e literalmente estilhaçado perde sua ação voluntária sobre o corpo objetivado: a necessidade fundamental de libertação surge deste impasse aparentemente insolúvel.

A partir deste ponto é interessante voltar para os elementos centrais do ritual de libertação dos encostos para que seja possível entender qual é o desdobramento possível para esses corpos em aflição. Retorna-se, assim, ao início da descrição dos cultos de descarrego, nos quais uma atmosfera de tensão impera. Qual é o sentido de se recriar um ambiente carregado de emoções? É correto dizer que a música sombria e as palavras gritadas pelo pastor num ritmo alucinante incitam o transe? Eu responderia que sim e que não. O engendramento de um culto emotivamente intenso é extremamente necessário para que as pessoas „manifestem“ . Contudo o que pretendo argumentar é que a música e a oração frenética não servem para estimular as manifestações, mas são elas mesmas a própria manifestação do Diabo. Se se produz um ambiente em que a dor, a inaptidão social, a doença e a angústia tornam-se emoções reais, pressupõe-se, naquele ambiente emotivo, também o encontro com o próprio Satanás. O Diabo não entra em cena porque é convidado pela tensão do culto: ele é a própria tensão de corpos em culpa, em raiva e em aflição; ele é o câncer e a sua dor física, ele é a AIDS que a ciência diz ser incurável, ele é o desapontamento amoroso, o insucesso do trabalhador etc. Destarte, é através da fricção entre um *self*, angustiado e definhado, e sua representação – uma noção de *pessoa* que pressupõe o total apartamento da carne e do espírito – que as emoções trazem consigo o próprio Satanás e sua manifestação em forma de encosto. Certamente o contato anterior com religiões afro-brasileiras é um elemento fundamental para a formação de uma *hexis* corporal compatível com as manifestações do encosto. Portanto, não é nenhuma surpresa que o Diabo se expresse através das entidades da Umbanda – uma vez que a Igreja Universal se coloca em verdadeira guerra contra ela. Se o *habitus* pode ser considerado uma memória social incorporada, é correto dizer que ele é constitutivo da representação de *pessoa* que se ergue a partir do *self*. Logo, a correlação mais do que aparente entre a manifestação do encosto com a *hexis* corporal da Umbanda é fato; mas a análise não pode parar por aí.

É possível destacar, dentro da Universal [10], três cultos que, juntos, formam um sistema: os cultos de terça e sexta-feira, e o culto de quarta-feira. Os dois primeiros voltados para a libertação e o terceiro para o abatimento do *self*. Os cultos assim entendidos fecham-se num ciclo vicioso de libertação, incapacidade, carência de reação, e libertação. Quando há a manifestação de um encosto, a angústia e a dor engendradas por um culto carregado fazem com que seja levada ao extremo a separação entre carne e espírito presente na representação de *pessoa* da Igreja Universal. Desta forma, torna-se mais evidente aquilo que já foi exposto

anteriormente: a saber, que a relação do *self* com o corpo, uma vez quebrada sua harmonia imediata, dá lugar a uma relação de objetivação e subordinação do primeiro sobre o segundo. A doença, a inaptidão amorosa e financeira etc. são encaradas como entraves que emergem de um corpo incapaz de se engajar no mundo da maneira como desejava o *self*. Tais corpos – no momento de maior aflição e dor (momento que é em si o próprio Demo) – rebelam-se contra o *self* e completam o seu total apartamento. Por tal motivo, prefiro não usar a palavra „transe” para descrever o que ocorre quando se manifestam os encostos, exatamente por ela remeter a uma dualidade entre a situação de normalidade e a situação de uma estranha não-consciência. Como venho tentando demonstrar, o momento de manifestação dos encostos – nos quais os corpos retorcem-se e soltam gritos e risadas diabólicas – é o cume de um processo que se arrasta durante todo o cotidiano. Isto é, a construção de um *habitus* religioso que representa a carne e o espírito como atributos completamente separados. Concomitantemente a isso, tem-se um *self* que tenta dominar o corpo, mas é incapaz. Não só o corpo apresenta barreiras intransponíveis – tal qual o câncer – como o próprio *self* perde o seu poder de ação quando, no culto de quarta-feira, exige-se dele uma humilhação completa diante do espírito santo. Portanto, quando se tem uma manifestação demoníaca, tem-se o ápice de apartamento entre *self* e corpo: o primeiro perde total controle sobre o segundo; resta-lhe a opção de deixar agir aquilo que se põe entre os dois, o próprio Diabo incorporado. Na Igreja Universal não há uma grande ênfase nos testemunhos [11]. Mas há uma maneira muito prosaica de se efetuar aquilo que Csordas (1994) chamou de „healing of memories”. Ao fazer o interrogatório com os encostos amarrados, o pastor não conversa com a pessoa endemoniada; mas sim com a própria entidade. Ela conta o que fez na vida daquela pessoa, o que está se passando de mal: ela auto-evidencia sua ação [12]. Portanto, desta forma, os encostos seguram em seus dentes a própria memória do endemoniado. O Demônio sabe o que ele fez na vida daquela pessoa; logo, é dele o testemunho. No entanto, o arremate desta narrativa é contado pela igreja e sua autoridade: ao se queimarem os encostos, cura-se um fragmento da memória da pessoa sob a influência do Mal e emancipa-se o corpo dos grilhões que impedem-no de agir no mundo. Através do sacrifício do Diabo, se completa a libertação, que se estende a todos os demais fiéis presentes. Todavia, logo no dia seguinte, seus *selves* serão estilhaçados sobre seus pés. Seus corpos apresentarão entraves com os quais se tornará mais insuportável a vida; o *self* fragmentado ansiará por controle, mas, exatamente por estar definhado, sua tentativa ampliará a angústia. O Diabo, na Igreja Universal, não entra nos corpos dos fiéis quando estes estão longe de Deus, não lêem a bíblia ou cometem algum pecado. O Diabo existe neles sempre como potência. Potência que, como um Deus espinosista, é pura ação. Só que, neste caso, uma ação dolorosa e angustiada.

Na Igreja Nazareno – ao contrário da Universal – os testemunhos têm um papel e um lugar dentro do culto muito mais bem definidos. Quando a reunião caminha para o final, o pastor lê algumas histórias de pessoas que passaram por adversidades e que as superaram através da intervenção divina direta. Após a leitura do testemunho, chama-se a pessoa autora da história para que ela seja abençoada na frente de todos. Com isso, fecha-se este testemunho e parte-se para outro. É necessário que se pense que as lembranças, quando assim compartilhadas, exercem um duplo papel: estendem a benção daquele cuja memória foi curada

aos outros fiéis, legitimando, ao mesmo tempo, o poder da igreja como real fonte de cura. Desta forma, através do testemunho, é possível acompanhar uma série de movimentos. Primeiramente, momentos de adversidade – encarados pré-objetivamente – tornam-se, através da perscruta das lembranças, objetos de reflexão: são, assim, mobilizados em forma de um discurso com formato conhecido que emerge em uma situação social à qual ele convém e da qual ele é constituinte. Ora, qual é então o sentido de se ler o testemunho de alguém e dar-lhe a bênção na frente de todos? Vê-se que a lembrança que estava guardada, ao ser compartilhada, torna-se uma memória coletiva. Ou seja, retribui-se à igreja uma lembrança que por ela foi engendrada. O testemunho não só cria um *ethos* comum e uma forma específica de entender o funcionamento do culto: ao ampliar a experiência de salvação, ele *testemunha* a ingerência divina e a autoridade relegada à igreja. Com uma lembrança retirada do *continuum* da memória, aquela narrativa passa a ser uma representação – quase uma imagem mental. Tal representação, ao ser curada, é colada novamente à memória do fiel e de todos ali: é através, portanto, deste jogo de bricolagem que a Igreja Nazareno constrói sua salvação. Ou seja, o movimento de libertação da Nazareno está também fortemente enraizado no rompimento da harmonia entre *self* e corpo. No entanto, seu funcionamento está calcado na maneira como é construído o seu *habitus* religioso e, conseqüentemente, na maneira como é levantada sua representação de *pessoa*. Se na Igreja Universal, a carne está completamente apartada do espírito, na Nazareno ocorre exatamente o inverso. Constrói-se a noção de *pessoa* através da relação estreita entre carne, espírito e alma. A primeira seria aquilo que nos é imposto por nossa condição humana: portanto, a carne estará sempre levemente inclinada ao pecado. A alma está em relação direta com a carne: ela é o resultado mental das volições carnis. Ou seja, se a carne está fraca ou desprotegida, a alma levantará, nesta pessoa, desejos de traição, cobiça, luxúria etc. Já o espírito é entendido como nossa essência, aquilo sem o qual o homem sucumbe. É exatamente o espírito, portanto, que pode se encher de conhecimento da palavra e da ação divina: que pode ser „remendado” através da cura da memória. Percebe-se aqui algo que rondava as entrevistas mobilizadas na pesquisa: via de regra, há uma diferença grande entre o capital cultural dos fiéis da Nazareno e o dos fiéis da Universal. Não só o culto da Nazareno pressupõe como pedra fundamental o entendimento da palavra, mas a própria noção de *pessoa* erigida pelo *habitus* religioso desta igreja implica em um controle do intelecto sobre a carne. Todas as ações da Nazareno, portanto, refletem esta preocupação de fortalecimento do *self* através da noção de *pessoa*, isto é: utiliza-se, num movimento circular de retro-alimentação, da noção tripartida de *pessoa* (dividida em carne, espírito e alma) para endossar-se o *ethos* religioso.

O mesmo processo corporal descrito para a Universal vale também para a Nazareno. Quebrada a imediaticidade entre *self* e corpo, o último passa a ser objetivado como instrumento de ação no mundo e, assim, torna-se projeto humano no seu duplo sentido: projeção do homem com suas necessidades e planejamento em função destas. Desta forma, o corpo objetivado será levado ao seu limite de incorporação de práticas para satisfazer os anseios do *self*. O descompasso – a dor, o insucesso, a angústia, a doença e a morte – atingirá sempre *self* e corpo; mas, de certa forma, ele sempre será visto como uma revolta do corpo contra o *self*; algo que demandará uma nova espécie de relação de harmonia entre eles – mesmo que esta seja uma

harmonia forjada e temporária. Certamente exemplos como a dor e a doença iluminam de forma mais imediata o que se quer dizer com um *self* constrangido a agir por um corpo que se volta contra ele. Quando se diz, então, que o *self* é constrangido pelo corpo, deve ser explicitado que tal constrangimento é um entrave de ordem da práxis. Retoma-se assim o que Csordas chamou de „*self processes*“ : a saber, uma inclinação a agir no mundo que, muitas vezes, é travada pelo próprio corpo e suas limitações: a velhice, a doença, a dor, a angústia etc. Mas não só isso. Quando se diz que há um desajuste entre corpo e *self*, isso também pode ser entendido como contradições da própria história incorporada. Ou seja, contradições de um *habitus* que não está em afinação com os contextos sociais pelos quais ele circula. Desta forma, pode-se perceber a importância que é dada às migrações nas narrativas tratadas anteriormente; da mesma forma, é possível estender estas contradições às relações de trabalho, algo que afasta diametralmente as duas igrejas.

Na Igreja Universal, muitas vezes foi insinuado que aquele que tem posses, mas que não crê em Deus tem alguma ligação escusa com o Diabo. Ou seja, pensando-se no caso da Dona Diva, empregada doméstica e fiel da Universal, a casa onde ela trabalha provavelmente é fruto de uma obra diabólica e que, exatamente por isso, não tem sustentação. Logo, é de se esperar que, apesar das posses, as relações familiares sejam fragmentadas e conflitantes. Assim, a própria cosmologia da Universal e o seu ciclo de dilaceramento do *self* e libertação do corpo tendem a instigar um conformismo. Afinal, não se ascende socialmente: dão-se pulos. Os testemunhos da Universal tendem a ressaltar estes saltos sociais – pessoas que não tinham nada e que, graças à intervenção da Igreja, hoje possuem uma grande casa, carros importados etc. No entanto, mesmo para os fiéis, este salto permanece um enigma – a distância entre uma posição subalterna à posição de patrão parece tão misteriosa e abissal quanto a própria distância entre os homens e Deus. Em oposição a isso, a noção imbricada de *pessoa* presente na Nazareno promove uma outra abordagem ao problema de entrave entre *self* e corpo. A relação de fortalecimento do espírito através do cuidado maior com a leitura bíblica, o fomento da confiança individual através da intimidade com Deus e a cura das memórias através dos testemunhos são formas de alargar o *self* e fazer com que ele consiga ter forças para domar novamente o corpo. Desta forma, é possível perceber que, da mesma maneira que um pianista doutrina seu corpo tendo em vista o momento em que o piano será uma extensão dele e, assim, o corpo que outrora oferecia resistência será o corpo por onde passarão as escalas musicais, os fiéis da Nazareno alcançam uma nova harmonia entre *self* e corpo através do fortalecimento do primeiro. É exatamente por isso que o culto dedicado ao crescimento do *self* chama-se „Terça da Vitória“ . Ora, não poderia haver outro nome: havendo barreiras, um *self* preenchido de confiança tem a *necessidade* de suplantá-las. Portanto, ao contrário da Igreja Universal, as contradições das relações trabalhistas não são vistas como obras do Diabo, mas sim como empecilhos a serem vencidos. Enquanto que a Universal fomenta o conformismo, a Nazareno – através de uma relação momentaneamente harmônica, mas que ainda implica em dominação – se orgulha de promover o empreendedorismo. Desta forma, é possível perceber que não é à toa que os fiéis que chegam mais cedo ao culto ajoelham-se de costas para o púlpito: o que se prega na Igreja Nazareno é um crescimento individual, é um voltar-se para si mesmo e encontrar a sua

intimidade com Deus através desta introspecção. Se a Universal funciona através de um movimento semanal de ruptura e libertação, de dominação do corpo objetivado sobre o *self* estilhaçado, a Nazareno supõe uma constante tensão entre *self* e corpo. À medida que o corpo objetivado oferece resistências, a igreja fomenta o fortalecimento do *self*, que se liberta ao abraçar o corpo novamente. Se o Diabo, na Universal, é interno e inerente ao processo de apartamento entre carne e espírito, o Diabo na Igreja Nazareno é necessariamente exterior. Se a tensão que carrega o ar dos cultos da Universal é o próprio Satanás, as músicas entoadas na „Terça da Vitória” demonstram exatamente o que o Diabo não é. Ou seja, a emoção que emerge neste culto é o próprio corpo se rendendo ao *self*: são as barreiras colocadas pelo Diabo – na forma de tentações sobre a carne – que, ali, estão sendo dissolvidas pelo poder divino. O esquecimento – a cura das memórias – é a própria dialética de negação do Diabo e engendramento de um *self* poderoso e capaz de atingir novas formas de harmonia. Entretanto, algo há de comum às duas igrejas. O Diabo é entidade fundamental às duas. Se na Universal ele é pura potência ativa, inerente à separação entre carne e espírito, na Nazareno ele cerca eternamente os fiéis, forjando um mundo que lhes é hostil mas que, ao mesmo tempo, precisa ser domado. 🌐

NOTAS:

* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas - UNICAMP (2009). Foi bolsista PIBIC/CNPq de agosto de 2007 a julho de 2008 sob a orientação da Profa. Dra. Heloisa Pontes. Atualmente é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária do IEL-UNICAMP sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Orlando Seligmann-Silva e bolsista CAPES. E-mail: felipebier@gmail.com

[1] “the second, more obscure part of Geertz” s definition must be given equal weight – that religion acts to establish long-standing moods and motivations.”

[2] Trabalha-se aqui com uma noção de relação entre corpos e simbologias religiosas que encontra inspiração na articulação entre os conceitos de *habitus* e *campo*, de Pierre Bourdieu (ver BOURDIEU 2000, BOURDIEU 1989). Com efeito, acredita-se ser possível se apropriar da inspiração advinda da teoria física do magnetismo, como atesta o sociólogo francês, e sustentar a hipótese de que os corpos se constituem de tal modo a ganharem espessura histórica e, assim, uma espécie de „carga” que os impeliria em movimentos de repulsa ou atração em relação aos „campos” simbólicos secretados pelas igrejas.

[3] “is neither substance nor entity, but an indeterminate capacity to engage or become oriented in the world, characterized by effort and reflexivity. In this sense, self occurs as a conjunction of prereflective bodily experience, culturally constituted world or milieu, and situational specificity of habitus.”

[4] É importante ressaltar que as noções de *self* e *pessoa* são tributárias, em larga medida, às contribuições de Thomas Csordas. Elas também devem ser lidas tendo em vista o eco do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu em tais delimitações conceituais.

[5] Um gesto bastante ambíguo, pois demonstra tanto a entrega à ação divina como também a subserviência a ela.

[6] Nota-se que, muito embora ambas as igrejas se localizem a pouca distância uma da outra, existe uma grande diferença entre os pontos da malha urbana em que foram erguidas. Enquanto a Igreja Universal se encontra numa grande e movimentada avenida – que se constitui, acima de tudo, por ser um local de passagem –, a Igreja Nazareno se situa incrustada dentro do bairro, numa região predominantemente residencial.

[7] Ao contrário da Universal, os cultos da Nazareno não têm uma grande variação de formato; muda-se, a cada dia da semana, o público ao qual ele se dirige.

[8] A discussão em torno da memória se mostrou essencial para que fosse entendido o jogo proposto entre *self*, enquanto história incorporada, e *pessoa*, enquanto construção consciente das disposições do próprio ser. Com efeito, o trabalho em torno da narrativa da memória faz com que se vislumbre uma engrenagem que toca, a um só tempo, o *self* e a *pessoa*.

[9] Foram entrevistados, ao todo, doze fiéis, seis de cada igreja. Tratou-se de entrevistas longas, de no mínimo três horas, nas quais buscava-se a reconstituição da história de vida do entrevistado com o enfoque dado aos seus percursos religiosos, histórico de conversões etc. Foram ouvidos cinco homens e sete mulheres com idades que variavam de vinte e cinco a sessenta e três anos. Não houve uma variação significativa no que concerne o estrato social que caracterizava a condição atual dos entrevistados (sendo que é possível afirmar que adinham, via de regra, da classe média baixa). Foi precisamente devido a esta constatação que se tentou encontrar, nos relatos ouvidos, nuances que permitiam as formações do *self* de modo a coaduná-lo com as escolhas religiosas feitas pelos fiéis em suas trajetórias de vida.

[10] Para uma visão mais detalhada do culto da Igreja Universal, ver ALMEIDA, 1996.

[11] Testemunhos são, grosso modo, relatos contados por pessoas que passaram por momentos difíceis e que, graças à intervenção divina chanceladas pela instituição, hoje gozam um momento feliz.

[12] Uma ação que, curiosamente, é uma anti-ação para o possuído, uma vez que ela entrava a ação livre do *self* sobre o corpo e o conseqüente engajamento devido e esperado no mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de, *A Universalização do Reino de Deus*. 1996, Dissertação (mestrado) em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 28/06/1996.

BENDELOW, Gillian; WILLIAMS, Simon. “Pain and the mind-body dualism” In: *The Body – Critical Concepts in Sociology, Vol IV: Living and Dying Bodies*. London and New York: Routledge, 2003.

BOURDIEU, Pierre. “Structures and the habitus” In: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: University Press, 2000.

BOURDIEU, Pierre. “A gênese dos conceitos de habitus e de campo” In: *O Poder Simbólico*. Rio De Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editoras, 1993.

CSORDAS, Thomas. *The Sacred Self – A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. Bauru: EDUSC, 2000.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

