



AGENTES RELIGIOSOS E BENS SIMBÓLICOS: (NEO)PENTECOSTALISMO E SEMIÓTICA SOB UM OLHAR BOURDIANO

Valdevino de Albuquerque Júnior

Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e bacharel em Jornalismo pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF). Membro dos grupos de pesquisa “Religião, modernidade e ecologia” da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas) e “Núcleo de estudos em protestantismos e teologias” (Neprotres) da UFJF. Bolsista da Capes.

E-mail: jr.albuquerque@gmail.com

RESUMO

Com base nas análises de Pierre Bourdieu sobre o campo religioso, sobretudo as *relações de transação* entre os agentes específicos abordados pelo autor, intenta-se, nesta breve reflexão, um engendramento de ideias sob um viés interdisciplinar, no sentido de perseguir uma compreensão sobre o processo comunicacional intersubjetivo – e seus elementos constituintes – que, em tese, compõe o corpo de *bens simbólicos de salvação* ao qual o sociólogo francês faz alusão em seu texto. Portanto, procura-se aqui análise sucinta de alguns aspectos das *relações* estudadas por Bourdieu, na busca de um olhar compartilhado com a semiótica de Peirce, na tentativa de contribuir no processo de compreensão sobre um elemento importante nos atos religiosos: os *bens simbólicos* como *instrumentos de transfiguração*, signos articulados que processam a “significação do mundo”, conferindo sentido à existência enquanto sacralizam a ordem das coisas, ao mesmo tempo fortalecendo a legitimidade do *monopólio de produção dos agentes especializados*.

PALAVRAS-CHAVE

Bens simbólicos; semiótica; experiência religiosa; agentes religiosos; evangélicos.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Utilizar a teoria do campo religioso de Pierre Bourdieu para fazer uma análise de um espaço específico em que ocorrem

transações de bens religiosos mostra-se uma atividade desafiadora, uma vez que o referido postulado revela-se instigante, bem articulado e passível de extensões analíticas devido às muitas possibilidades de complementações e, por assim dizer, “subarticulações teóricas”, também passíveis de sugestão ante as diversas proposições do autor, ao longo de toda a estrutura do artigo.

No entanto – e partindo de considerações mais acessíveis do ponto de vista analítico, portanto captáveis e de possível desenvolvimento –, embora sob a ressalva das limitações do autor deste trabalho, pretende-se aqui uma breve reflexão sobre alguns aspectos do campo religioso, a saber, uma dada situação, observada na experiência e interesse no trabalho de campo, referindo-se a um olhar mais atento aos elementos estruturais constituintes de parte do campo religioso: algumas igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais e neopentecostais.

Trata-se de breve consideração sobre as relações entre os agentes religiosos no referido campo e a respectiva implicação dessas relações no reforço das crenças de grupo e consequente manutenção de seu *ethos* e visão de mundo¹, sob um olhar revestido de certo conhecimento teórico sobre o artigo objeto de referência desta reflexão, e que pode contribuir no estímulo à reflexão sobre o processo de articulação e concatenação das ideias bourdianas sobre o campo religioso.

Nesta tentativa, buscar-se-á um compartilhamento teórico com a semiótica de Charles Sanders Peirce, no sentido de perseguir a compreensão de alguns aspectos estruturais do processo de formação de sentido, aspectos suscitados a partir de uma observação analítica sobre a implementação da alquimia ideológica, processo de “intersubjetivação de consensos”, ou seja, instauração de uma receptividade passiva às situações sociais (e portanto naturais) dadas por intermédio de um efeito de consagração exercido pela religião, através da ministração

¹ Adota-se aqui, nas expressões *ethos* e “visão de mundo”, o conceito da antropologia interpretativista de Clifford Geertz (2008). Na concepção desse autor, a primeira expressão se refere “ao tom, caráter, [...] qualidade de vida, estilo moral e estético de um grupo”, enquanto a segunda diz respeito ao “quadro que o grupo elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade” (GEERTZ, 2008, p. 93-103). Tal abordagem diverge, em alguns termos, do “olhar antropológico *sui generis*”, em que o primeiro termo se absorve, como lembra o próprio Geertz (2008), nos “aspectos morais e estéticos”, e o outro, “nos aspectos cognitivos e existenciais”.

dos bens de salvação, bens simbólicos religiosos manipulados, produzidos e distribuídos por agentes especializados, no sentido de atender a uma demanda específica, os agentes consumidores do campo religioso.

2. REFLEXÃO (SEMIÓTICA) SOBRE AS “RELAÇÕES” NO CAMPO RELIGIOSO – FLUXOS SÍGNICOS?

Pierre Bourdieu (2009) inicia seu artigo salientando alguns elementos que, mais à frente, poderiam ser considerados células-base para o que viria a ser o esqueleto da articulação temática sobre o qual se “encarnaria”, por assim dizer, os esquemas de construção conceitual propostos pelo sociólogo francês. Além disso, a ideia de Bourdieu, como salienta Oliveira (2003, p. 177), seria a de propor uma “teoria da religião [que englobasse], de modo original, as contribuições de Marx, Durkheim e Weber”. Nesses termos, Bourdieu (1989, 2009) traz a reboque a importância dos elementos de compreensão acerca das estruturas de pensamento, ratificando a importância capital que a esfera *sígnica*/simbólica representa em meio às complexas estruturas que compõem os sistemas de formação de sentido.

Bourdieu (2009) enxerga a religião como linguagem, portanto produtora de sentido e sistema simbólico de comunicação e pensamento. Nesse caminho de interpretações, o autor toma de empréstimo a Lévi-Strauss (1975) a expressão “eficácia simbólica”, fazendo, além disso, observações sobre a importância e contribuição desse autor no processo de desenvolvimento de ferramentas teóricas e metodológicas que permitissem a identificação da lógica imanente do mito ou do rito. No entanto, faz-se necessária uma observação, em termos de compreensão, do que viria a ser *semiótica* na reflexão pretendida neste trabalho.

Afirma Bourdieu (2009, p. 28):

[A primeira tradição] trata a religião como uma língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor,

enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade de forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir².

Diferentemente da semiologia estruturalista saussuriana, circunscrita à esfera linguística, a expressão semiótica aqui empregada refere-se a Peirce, portanto implica uma abordagem mais abrangente, que não apenas se refere a elementos linguísticos e textuais. Antes, trata-se de uma ferramenta teórica de análise e investigação dos signos de maneira geral, possibilitando exames minuciosos dos processos de comunicação referentes a quaisquer elementos, materiais ou imateriais, como ressalta o próprio Peirce (1972, 1994).

Evitando digressões, todavia cabe aqui, resumidamente, uma ideia geral do processo primário da semiótica peirciana. Bem lembra Santaella (2004) que o núcleo dos estudos de Peirce sobre a esfera sígnica está pautado no que o autor denominou relação triádica dos signos, a qual se subdivide em até dez sub-relações, que não firmam objetivo na proposta desta reflexão.

Trata-se de três elementos principais, constituintes das estruturas simbólicas: signo, objeto e interpretante, em que signo diz respeito (basicamente) ao “signo em si”, ou seja, aquilo que representa algo ou alguém e, portanto, referencia “alguém” ou “outra coisa”. Na obra supracitada, Santaella (2004, p. 11-31) afirma haver certo reducionismo nessa definição de signo. Todavia, os fins justificam os meios, e o sentido aqui disposto cumpre o papel legítimo de informar. Já o objeto se refere ao “sujeito” (ou a outro elemento qualquer, como um fenômeno), representado pelo signo. Em relação ao interpretante, é importante, desde já, ressaltar uma questão: não se trata do intérprete. Este diz respeito ao sujeito (de fora) que analisa o signo, na relação triádica.

² Mais à frente no texto, Bourdieu (2009, p. 30) faz alusão diretamente à *semiologia* de Saussure, bem como a uma comparação entre a lógica inerente ao estruturalismo linguístico, em que lembra que a validade do postulado semiológico (estruturalista) “restringe-se ao nível fonológico da língua, haja vista”, prossegue ele, “tratarem todos os sistemas simbólicos como meros instrumentos de comunicação”.

Na situação ora abordada (na análise do fenômeno religioso da troca de bens simbólicos, à luz da teoria dos signos de Peirce), interpretante se refere ao processo cognitivo que torna possível o fenômeno da compreensão da mensagem, ou seja, é a fase de decodificação sofrida pela mensagem no sistema cognitivo do receptor, quer dizer, é o agente da chamada semiose, processo, por assim dizer, de “cognição sógnica”.

Esses pontos se mostrarão mais claros à frente.

Admitindo a religião como um sistema de produção de sentido, Bourdieu (2009) prossegue em sua análise densa fazendo uma observação que cristaliza sua concepção funcional em relação ao fenômeno religioso, a saber, o autor aponta, como lembra Pedro Oliveira (2003, p. 179), a “especificidade da religião de unir cada evento particular à ordem cósmica”. Nesse sentido, mostra-se a função da religião em termos de um “mecanismo produtor de significados”, ou, numa expressão propriamente bourdiana, um sistema simbólico, que confere sentido à existência.

Se a religião “une” os eventos ordinários a uma dada ordem cósmica, isso se faz possível mediante a construção e articulação de elementos sógnicos que compõem uma dada estrutura simbólica. Tal estrutura, segundo Bourdieu (2009), é arquitetada por um *corpus* de agentes do campo religioso: os agentes especializados que, munidos de um capital de autoridade que lhes confere o poder de gerir os bens sagrados promovem a operacionalização dos bens simbólicos de salvação com vistas a consubstanciar a “ordenação simbólica” que a religião opera na sociedade; e isso se dá de várias maneiras.

Por “maneiras” entendam-se também “instrumentos”.

Se há um processo de ordenação cósmica (diga-se também simbólica), imposta à sociedade via produção de sentidos, e se essa ordenação obedece aos interesses de certas classes, então tais interesses são inseridos num “processo de sistematização de verdades absolutas”, isto é, em se tratando de religião, no sistema doutrinário e de crenças que confere legitimidade às instâncias reguladoras religiosas.

Fato é que essa peça, que compõe uma engrenagem muito maior no mecanismo de disposição de sentidos para a existência, a saber, essa “camuflagem sagrada” da qual se reveste tal processo de investimento de autoridade àquelas instâncias,

encontra sua legitimidade na transfiguração operada pela mensagem pregada pela autoridade constituída.

Tal transfiguração consiste na “transformação” (implícita) da realidade natural (sociologicamente dada) em uma realidade “transcendentalmente designada”. Ou seja, através de um sistema simbólico constituído por signos articulados de forma a convergirem para vieses ideológicos determinados com a finalidade de produzir e reforçar uma dada situação em que, de um lado, as diferenças entre as realidades existenciais dos agentes sociais encontram sua razão de ser e, de outro lado, essa mesma realidade natural (sociologicamente dada) mostra-se revestida pelo manto sagrado da alquimia ideológica, que cumpre a função simbólica de “tornar santo” o que é “propriamente humano”.

Quer dizer, é quando a religião encontra sua força estruturante, evidenciando a plenitude de sua eficácia na ação “eminente política” (OLIVEIRA, 2003) de instaurar nas consciências individuais a ideia de que a ordem natural é uma ordem sagrada, predeterminada e imutável.

Se, por um lado, têm-se os agentes especializados, revestidos de um capital de autoridade que lhes outorga a prerrogativa de produzir e distribuir os bens religiosos de salvação, já que tal prerrogativa encontra seu nascedouro na plausibilidade assentada sobre a consciência social, uma vez que a ordenação operada pelo maquinário religioso requer uma compatibilidade estrutural com o sistema social em si mesmo³, por outro lado, tem-se a representatividade do ramo que absorve os “produtos etéreos”, ou seja, necessariamente há os agentes consumidores que, também necessariamente, precisam estar munidos do *habitus*⁴ religioso, a saber, ter um mínimo de competência religiosa para a utilização dos bens simbólicos de salvação (BOURDIEU, 2009).

³ É o que Peter Berger (1985, p. 139-164) chama de *plausibilidade* das representações religiosas.

⁴ Conforme destaca Arnaldo Huff Jr. (2008, p. 52), *habitus* diz respeito a “um sistema de disposições adquiridas para a prática, o fundamento de condutas regulares e, logo, da regularidade das condutas. Não se origina, porém, em uma regra ou lei explícita, mas obedece ao confronto improvisado, a uma lógica prática, como produto de histórias individuais e coletivas. Assim, como sentido do jogo, o *habitus* é o próprio jogo social incorporado, transformado em natureza [...]”.

Tal competência parece inscrever-se no rol de “aptidões” para usufruir um, por assim dizer, “capital de fé”, quer dizer, um mínimo conhecimento religioso. Nessa trilha analítica, Bourdieu (2009, p. 59) ressalta a necessidade de um mecanismo burocrático de “administração da fé”, ao afirmar que:

A gestão do depósito de capital simbólico (ou sagrado), produto do trabalho religioso acumulado, e o trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação desse capital garantindo a *conservação* ou a *restauração* do mercado simbólico em que o primeiro se desenvolve, somente podem ser assegurados por meio de um aparelho de tipo burocrático que seja capaz, como por exemplo a igreja, de exercer de modo duradouro a ação contínua (*ordinária*) necessária para assegurar sua própria reprodução ao reproduzir os produtores de bens de salvação e serviços religiosos, a saber, os leigos (em oposição aos infieis e aos heréticos) como consumidores dotados de um mínimo de competência religiosa (*habitus religioso*) necessária para sentir a necessidade de seus produtos.

Se há necessidade de que uma ordem burocrática opere a gestão dos bens simbólicos, tal atividade é desenvolvida e operacionalizada pelos agentes especializados, com vistas a atender à demanda dos agentes consumidores (ou leigos). A esta altura, cabe uma pertinente análise, em termos de uma observação prática: com referência às denominações objeto desta reflexão, sobretudo as igrejas pentecostais, mostra-se de forma mais evidente o poder que os elementos simbólicos desempenham na estrutura da igreja.

Por suas características, o universo propriamente pentecostal apresenta-se imerso num “oceano sógnico” de representações, estas cristalizadas nos seus vários sistemas de doutrina que, de uma forma ou de outra (e com variações diretamente dependentes das ressalvas culturais e do contexto em que se encontra a denominação) estabelece os parâmetros do *modus vivendi* coletivo (o *ethos*), através de um *modus operandi* (a visão de mundo) pautado num reforço contínuo de seu corpo de crenças.

Quer dizer, por meio de estratégias de inserção de verdades, agentes especializados imprimem nas consciências individuais

(OLIVEIRA, 2003) o conjunto de crenças doutrinariamente estabelecido e positivado na correlação entre seu livro de fé e prática (a Bíblia, e a respectiva literalidade que o olhar pentecostal confere ao compêndio mítico) e seus estatutos próprios (também produzidos e distribuídos sob o verniz da transfiguração), de onde se pode apreender a eficácia simbólica da religião, já que o comportamento coletivo vê-se imantado pelas forças impostas por via das relações de transação mediadas pelos bens simbólicos.

3. SIGNOS QUE “UNIFICAM INSPIRAÇÕES” (POR UMA “SEMIÓTICA DO CONSENSO”?)

Repousando sob a lógica inerente deste verdadeiro campo de forças que constitui o espaço religioso, encontra-se um jogo de tensões que determina, em si mesmo, tal lógica: ao produzirem e distribuírem os bens simbólico-religiosos, os agentes especializados, representados pelas figuras dos líderes das igrejas locais (que, por sua vez, representam elementos ainda mais notórios socialmente, a saber, a figura do pastor presidente, geralmente em condições e classes sociais consideravelmente superiores àqueles, já que são responsáveis, via de regra, pela gestão dos bens sagrados em nível das grandes sedes administrativas das respectivas denominações e que, por conseguinte, contam com um aspecto característico que se soma ao poder eclesástico-sacerdotal legitimado pela instituição, a saber, certo carisma⁵, que sublima tais lideranças a um *status* que ultrapassa a esfera puramente respeitosa referente às autoridades), implementam, tão logo os bens de salvação sejam (por eles próprios) ministrados, um discurso (que também representa um bem simbólico) no sentido de produzir reflexão nos fiéis a fim de orientar-lhes doutrinariamente⁶

⁵ “Carisma” no sentido weberiano (cf. WEBER, 1982, p. 283-291).

⁶ Essa *orientação doutrinária*, para além de um ato simplesmente ordinário e litúrgico de ensinamento sistematizado de crenças e regras práticas de conduta, constitui-se *instrumento de transfiguração* eficaz, na medida em que tal mensagem (portanto instrumento simbólico de teor discursivo com poder (talvez inconscientemente) persuasivo, dotado de signos

sobre a necessidade de estarem sempre “em comunhão”, a saber, “congregados”⁷.

Essa constante reafirmação de uma “necessidade de comunhão” realiza um efeito de consagração através de uma transfiguração, operando, inteligentemente, duas estratégias simultâneas: se, por um lado, 1. o incentivo à união constante do grupo (comunhão da igreja) traveste-se (sob o manto sagrado da transfiguração) de um cumprimento à ordem doutrinariamente aceita e legitimada no sistema de crenças (consagração de uma ordem sistematizada por agentes especializados – sistema doutrinário – mas, por vias transfiguradas, realocados à situação de elementos sobrenaturalmente predeterminados), por outro lado, essa ação traz, 2. imbricada consigo, a ação auxiliar de reafirmar, nas consciências, a necessidade de comunhão, circunstância que mascara o “desconhecimento” (e também a conseqüente destituição da capacidade de produzir bens simbólicos) dos agentes consumidores dos bens religiosos.

Ora, a

[...] religião exerce um *efeito de consagração* sob duas modalidades: 1) através de suas sanções santificantes, converte em limites legais os limites e as barreiras econômicas e políticas efetivas e, em particular, contribui para a manipulação simbólica das aspirações, que tende a assegurar o ajustamento das aspirações vividas às oportunidades objetivas; 2) inculca um sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob uma forma *transfigurada* e, portanto, *irreconhecível*, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social e que só consegue produzir a objetividade que produz (enquanto estrutura estruturante) ao produzir o desconhecimento dos limites do conhecimento que

previamente articulados para esse fim) escamoteia, no processo cognitivo dos agentes leigos, a realidade de que o sistema de crenças que faz convergir a anuência ideológica do grupo é o verdadeiro responsável pela “necessidade” de comunhão, e assim tal eficácia *redireciona o olhar coletivo da igreja*, no sentido de uma origem sobrenatural das verdades ensinadas pelos *agentes especializados*, produzindo a sensação, no ânimo dos fiéis, de estarem cumprindo um desígnio divino ao obedecerem aos estatutos doutrinariamente “impostos” pelos *especialistas religiosos produtores dos bens simbólicos de salvação*.

⁷ O termo *congregar* é consagrado no meio pentecostal e diz respeito ao estado de *membro ativo* do indivíduo.

torna possível, e ao contribuir para o reforço simbólico de suas sanções aos limites e às barreiras lógicas e gnosiológicas impostas por um tipo determinado de condições materiais de existência (efeito de conhecimento-desconhecimento) (BOURDIEU, 2009, p. 46).

Com efeito, e todavia, a evicção sofrida inconscientemente pelo agente consumidor se mescla a uma sensação de recomposição, ou melhor, uma sensação de compensação, haja vista que o corpo de agentes especializados, via processo de produção, articulação e posterior distribuição de bens simbólicos impetra, através de instrumentos de transfiguração, a saber, componentes do “aparelho sistematizador de sentidos da igreja” (ou da religião, se preferir), um novo olhar sobre o cosmos, no sentido de inocular novas perspectivas de existência em um agente imerso num *habitus* ao mesmo tempo “compensador de privações terrenas” e “produtor de sentido de vida e esperança para o futuro”.

Subjacente à “divina ordenança de comunhão” repousa um dos aspectos das relações de transação, quer dizer, a precaução e o combate, por parte dos agentes especializados, a uma possível autoprodução religiosa por parte dos leigos, com vistas a evitar o enfraquecimento de seu capital de autoridade (dos agentes produtores), fato que ocasionaria a quebra do monopólio na produção dos bens simbólicos e posterior enfraquecimento das lideranças religiosas diante de um campo em que outros agentes produtores, em outras instâncias religiosas, se mantêm constantes na luta por manter a prerrogativa de construir “sistemas de (re)significação do mundo”, por vias da sistematização de suas crenças.

Essa é a relação de concorrência no campo religioso. Ressalte-se que é próximo a esse ponto que se evidencia, segundo Bourdieu (2009), a autonomia do campo religioso, ou seja, à medida que aumenta a distância/separação entre os agentes produtores e os agentes consumidores (leigos), aí – nesse momento – a religião atinge a aparência de instituição transcendental, acima dos interesses humanos, justamente quando o efeito de consagração dá à luz o fato de que os agentes produtores não têm mais necessidade de prover seu próprio sustento material, podendo aplicar-se unicamente à regência dos bens religiosos.

Por conseguinte, a ideia de comunhão não se mostra alheia a uma necessidade de expressão, de fato, de um grupo religioso; porque se uma dada concepção religiosa é articulada, sistematizada, legitimada e distribuída por especialistas, atingindo a objetivação por via da socialização dos sistemas de crença e prática do grupo, há aí trabalho religioso (OLIVEIRA, 2003).

Todavia, se a profusão de elementos simbólicos é uma característica corrente nas igrejas em questão, pode-se observar que os bens simbólicos constituintes da religião são objetivados de alguma forma, que não somente a das práticas e das crenças observáveis socialmente, em atendimento às expressões dos grupos. Antes, ao se falar em bens simbólicos, firma-se na consciência a ideia de que tais elementos podem ser trabalhados (e articulados) de formas variadas, no intuito de refletirem e representarem orientações ideológicas, no caso em questão, promoverem a sistematização do arcabouço de crenças sob uma forma mais “tangível”, por assim dizer, ao sistema cognitivo dos agentes consumidores.

De que maneira isso acontece?

O próprio culto em si, em termos de uma “semiótica do consenso”, funciona como uma espécie de “usina simbólica de produção e manutenção de *habitus*”, no sentido de atuar no desenvolvimento, na articulação, distribuição e preservação dos valores infundidos de fé. Também é sabido que a esfera de culto (com todos os seus elementos mítico-rituais), baseada no sistema doutrinário da igreja, é o espaço reservado para o processo simbólico (portanto constituído por uma infinidade de elementos sógnicos) de reafirmação das verdades absolutas da crença. Reunidos (ou congregados) com um mesmo propósito, a saber, objetivar sua fé através dos atos religiosos (individual e coletivamente, simultaneamente), os fiéis têm à disposição um conjunto variado de bens simbólicos que lhes permite efetuar a ludicidade das trocas simbólicas “espirituais”, tanto entre si quanto nas relações com o transcendente.

Pois, inseridos numa dada cultura, as duas classes de *agentes* compartilham elementos sociais comuns – tanto referentes ao universo herético-secular quanto referentes a seus pares de universos religiosos distintos, tais como estilos de música, particularidades regionais de tratamento e convívio, além

de compartilhamento de serviços públicos e educacionais etc. Naturalmente, processos de absorção se operam, dia a dia, no emaranhado experiencial dos grupos sociais.

Por que essa observação? Por simples analogia.

Da mesma forma que se operam, inconscientemente, absorções e articulações nas múltiplas trocas de informações entre os indivíduos, em sua experiência social, os instrumentos de transfiguração também operam imiscuições entre as verdades absolutas da fé e as verdades objetivas da “existência ordinária”, por intermédio de seu poder mesmo transfigurador, por via dos signos reprodutores de sentido. É a hipótese que ora se sustenta, a de que, quando os símbolos “operacionalizam” a intersubjetivação dos valores religiosos por vias da semiose, instauram um consenso através dessa intersubjetivação (uma espécie de inculcação coletiva).

Cada signo tem uma qualidade específica.

Inseridos e bem ajustados em um sistema de produção de bens simbólicos, os signos cumprem seu papel de estabelecer a comunicação entre as subjetividades, tornando possível uma troca eficaz de informações entre todos os elementos componentes de tal sistema. No caso deste trabalho, merecem destaque alguns componentes desse processo semiótico de formação de sentido, quer dizer, algumas peças desse instrumento de transfiguração, tais como a música religiosa, os testemunhos públicos rituais dos agentes, os sermões⁸ e outros índices de objetivação da fé, tais como a oração e as manifestações performáticas, conhecidas como manifestação de dons espirituais no pentecostalismo.

Todos esses ingredientes tornam possível a realidade da concatenação das ideias inerentes ao processo de relação de transação, haja vista a imprescindibilidade dos atos comunicacionais na condução eficaz dos processos formadores de sentido e significado.

Um exemplo de articulação ideológica⁹ em forma de música:

⁸ Mensagem, pregação, preleção e afins.

⁹ Tal articulação não pressupõe, propriamente, planejamento e intenção por parte dos agentes produtores do objeto religioso, no caso, os autores das canções. Fato é que tais agentes compartilham a fé dos consumidores dos bens de religião, a saber, os crentes em geral.

“O crente fiel”, autoria de Noemi Nonato¹⁰

O crente que é fiel a Deus passa por luta e provação
Vence o mal e a doença com jejum e oração;
O inimigo tenta contra ele, mas não consegue
Porque a sua vida é um marco de vitória
Está cheio da unção e do poder.

*O crente é como a palmeira
Balança, balança, mas não cai
Vem o vento, a tempestade, cai a chuva
Balança, balança, mas não cai.*

Às vezes na calada da noite, quando o silêncio está a agir
Só se ouve o sussurro, é ele clamando pra Deus ouvir;
Sua oração sobe como um incenso, e chega ao Trono de Deus
Deus não aguenta ouvir o seu gemido
E logo dá a benção ao filho seu.

Bem, a concepção que os grupos religiosos pentecostais têm da realidade é um dualismo maniqueísta¹¹. Mas não só isso, há que se considerar as relações culturais que se estabelecem entre os variados grupos, sobretudo no Brasil, zona difusa de signos religiosos operando intercâmbios sincréticos e produção de novas identidades religiosas.

Para esta breve reflexão, é suficiente o pequeno exemplo. Sem detalhamentos teóricos, esboçam-se aqui, superficialmente,

¹⁰ A referida cantora é vereadora (PSB/SP), em seu segundo mandato, na capital paulista. Antes disso, desenvolveu carreira de bastante sucesso entre os pentecostais brasileiros, cantando músicas evangélicas com letras e estilo muito populares, como a canção do exemplo dado, com o refrão pagodeado. A parlamentar não é a única entre os cantores *gospel* a canalizar oportunidades políticas a partir dos púlpitos. Essa é uma estratégia bem utilizada por pastores, quer por vias musicais ou por características propriamente carismáticas e retóricas, como é o caso do pastor e deputado federal Marco Feliciano (PSC/SP) que, aliás, é objeto de polêmicas e controvérsias, por conta de afirmações teológicas permeadas por racismo e um ardor religioso um tanto descompassado dos próprios meios evangélicos. Mais informações estão disponíveis em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,deputados-quase-saem-no-tapa-em-1-sessao-presidida-por-pastor-feliciano-,1008246,0.htm>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

¹¹ Há inúmeros trabalhos sobre pentecostalismo, a maioria em português, inglês ou espanhol. Mas o olhar sociológico de Ricardo Mariano (1999), em seu *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, é muito pertinente ao viés adotado nesta reflexão, em termos de breve explicação sobre as diferenças entre os pentecostais clássicos e os neopentecostais.

algumas evidências das relações semióticas entre os agentes do campo religioso. Ora, sendo a visão do crente pentecostal orientada para a existência de dois mundos que influenciam diretamente a realidade objetiva, ou seja, Deus e os anjos, ou o Diabo e os demônios, observa-se a cristalização da verdade de suas crenças por meio da letra da canção exemplificada. Evitando aqui a digressão de associar a (baixa) qualidade poética e melódica (por se tratar de canções de cunho muito popular) à preponderância dos grupos sociais mais desprivilegiados no meio pentecostal, esta reflexão privilegia o foco na produção semiótica de sentido, operacionalizada pelos discursos, seja por música, sermões, testemunho públicos etc.

O signo musical, impetrado na consciência através da linguagem verbal (e suas letras apelativas ao senso comum religioso, como no exemplo) e não verbais (o estilo musical que guia melodicamente a letra da canção encontra eco no grupo por conta do respaldo cultural das canções pentecostais, que dividem um forte mercado musical com a música secular), concatena o ideário religioso num só produto, que não merece ser desconsiderado no processo. Na experiência das pesquisas de campo, apuram-se muitas experiências com os grupos; experiências que atestam o processo de identificação aqui apresentado; ora, entre os elementos dos cultos pentecostais, a música representa um amálgama, um aparelho de rejuntamento das estruturas sógnicas, haja vista que ela aborda temas em perfeita consonância com a crença pentecostal, o que lhe confere plausibilidade.

Pessoas simples, habituadas ao cotidiano fatídico de sobreviver às dolorosas imposições dos subempregos de baixa qualificação, à carência por um serviço de saúde ineficiente, aos limites sociais de aquisição de bens os mais básicos etc., veem na experiência religiosa o remédio para uma existência socialmente enferma, quer dizer, enxergam a luz que predomina, a luz religiosa, que ilumina e traz esperança aos dias cansados. Logo, o indivíduo chega do trabalho, vive seu relativo descanso e vai para a igreja. Em lá chegando, encontra sua comunidade espiritual e com ela divide suas alegrias e tristezas. Esse compartilhar de experiências salutares e/ou insalubres dá-se por intermédio de testemunhos pessoais, orações, depoimentos particulares e também, veja isso, pela música.

Nos momentos de culto, o crente sobe no altar e, de posse do microfone, canta sua canção preferida. Essa canção, quando não de autoria do próprio crente, é uma dos milhares do mercado *gospel*, mais uma música produzida pelos já referidos agentes especializados. A letra do exemplo reflete a metáfora da vida comum dos pentecostais, gente majoritariamente simples. Associados à música, os testemunhos públicos fazem coro com o núcleo experiencial do grupo. São instrumentos sógnicos de formação de sentido. O objeto, em termos semióticos, referindo-se à divindade – e aos recursos que nela se encontram, às experiências de vida e às relações entre ambas – produz no interpretante os elementos de convicção que fazem da música que ele canta mais que apenas uma canção: ela se torna veículo de crença, símbolo do sagrado, “representação” da divindade, canal de comunicação entre Deus e os homens.

Avaliações pormenorizadas sobre os sugeridos instrumentos de transfiguração a que este trabalho alude pedem um espaço ainda maior de reflexão, portanto um outro momento e lugar hão de ser reservados para que uma observação mais ajustada a uma “preocupação estrutural” com os referidos cultos possa produzir reflexão mais proveitosa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ideias aqui suscitadas cumprem mera intenção de evidenciar a existência de um cabedal performativo que coadjuva os agentes produtores em suas atividades, cabedal este composto por signos variados que, conforme já analisado, opera através dos elementos discursivos dos cultos, no sentido de promover “signos de orientação” que inspiram e mantêm ordem, por meio da música religiosa, sobretudo as canções populares evangélicas, no sentido de comporem, elas mesmas, instrumentos de preservação/manutenção da ordem de coisas, uma vez que a música (portanto produto cultural, humano), como instrumento estético-acústico transfigurador, cumpre importante papel, por sua eficácia simbólica, de integrar as verdades da espiritualidade ao mundo objetivo, reduzindo a distância entre o céu (no sentido de *heaven*) e a terra (mundo objetivo, simples e sociologicamente dado).

Acredita-se ter cumprido, em parte, a intenção deste trabalho, na tentativa de evidenciar os constituintes semióticos, por assim dizer, dos chamados bens simbólicos de salvação. Seguindo o norte apontado por Bourdieu (2009), o olhar desta reflexão se pautou sob o prisma de uma visão de mercado de bens simbólicos, porém não no sentido de buscar nem cunho negativamente valorativo do fenômeno religioso tampouco certa generosidade ao se referir à religião.

Antes, manteve-se aqui a preocupação em produzir uma reflexão equidistante, tanto em relação ao olhar sociológico quanto às esferas experienciais da fenomenologia, da semiótica e, de certa forma, da antropologia, já que a busca por compreender certos aspectos das necessidades humanas individuais, tais como os processos de formação de sentido e a relação entre o olhar “desde dentro” nas experiências religiosas e a religião em si, nutre, evidentemente, um olhar antropológico interessado na compreensão da caminhada humana, sobretudo na saga que constitui o universo das crenças e espiritualidades.

Dessa forma, espera-se que esta mera reflexão possa converter-se num ponto seminal de futuros estudos, mais aprofundados, no sentido de uma busca por identificar elementos sógnicos das esferas religiosas, tentando compreendê-los, identificando suas funções dentro da emaranhada e complexa teia de comunicação que se pereniza através da história do homem e das sociedades.

RELIGIOUS AGENTS AND SYMBOLIC GOODS: (NEO)PENTECOSTALISM AND SEMIOTIC UNDER BOURDIEU'S LOOK

ABSTRACT

Starting from analyzes of Pierre Bourdieu on the religious field, especially the transaction relations between specific agents approached by the author, attempts to, in this short reflection, a formation of productive and interdisciplinary ideas, looking for an understanding on the intersubjective

communication process – and their elements – which, in theory, makes up the body of symbolic “goods of salvation” which the French sociologist alludes in his text. So looking here a brief analyses about some aspects of the relations studied by Bourdieu, in search of a look shared with Peirce’s semiotics, trying to contribute to the process of understanding one important element in religious acts: the symbolic goods as *instruments of transfiguration*, these articulated signs which process the “meaning in the world” and while they give meaning to existence, they sacralize the order of things at the same time strengthening the legitimacy of the monopoly of production of the specialized agents.

KEYWORDS

Symbolic goods; Semiotics; religious experience; religious agents; evangelicals.

REFERÊNCIAS

- BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, P. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 7-16.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 27-78.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HUFF JR., A. E. Campo religioso brasileiro e a história do tempo presente. *Cadernos Ceru*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 47-70, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

OLIVEIRA, P. A. R. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 177-197.

PEIRCE, C. S. *Semiótica e filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1972.

PEIRCE, C. S. *The collected papers of Charles S. Peirce*. Charlottesville: Intalex Corporation, 1994. Disponível em: <<http://is.gd/MObJDF>>. Acesso em: 13 jan. 2012.

SANTAELLA, L. *Teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Organização H. H. Gerth e C. Wright Mills. Rio de Janeiro: LTC, 1982.