

A CARNE E O CORPO BREVES REFLEXÕES SOBRE MITO NA SOCIEDADE MIDIATIZADA

Gilson S. Raslan Filho¹

Resumo

O que nos diz o mito contemporâneo? Quais idéias ele carrega consigo? Qual a sua força? Tais perguntas norteiam este artigo, que, a partir do fenômeno do ataque sistemático realizado pelo fundamentalismo católico, representado pela Renovação Carismática Católica, às religiões afro-brasileiras, ensaia uma aproximação entre tal ataque e a idéia totalizante que permeia tanto aquele catolicismo, grande parte feito pela mídia, quanto o sistema que sustenta o aparelho midiático secular.

Palavras-chave

Religião; mito contemporâneo; sociedade midiaticizada

Resumen

¿Qué nos dice el mito contemporáneo? ¿Qué ideas presenta? ¿Cuál es su fuerza? Esas preguntas guían este artículo, que, desde el fenómeno de ataque sistemático realizado por el fundamentalismo católico, representado por la Renovación Carismática Católica, a las religiones afro-brasileñas, intenta una aproximación entre el ataque y la idea total que impregna tanto aquel catolicismo, en gran medida realizada por los medios de comunicación, como el sistema que apoya el aparato de comunicación secular.

Palabras clave

Religión; mito contemporáneo; sociedad de los medios de comunicación

Abstract

That tells us the contemporary myth? What ideas it presents? What is your strength? Such questions guiding this Article, that, from the phenomenon of attack systematic performed by the Catholic fundamentalism, represented by Catholic Charismatic Renewal, to religions Afro-Brazilian, trying an approximation between such an attack and the total idea that permeates both: that Catholicism, largely done by the media, and the system that supports the secular media apparatus.

Keywords

Religion; contemporary myth; media society

Durante a programação noturna da TV Globo do dia 10 de novembro de 2006, Jô Soares anunciava como seu entrevistado da noite um certo Padre Cleodon, que, segundo a chamada, “é estudioso da Bíblia e gosta de cantar e dançar.” Além disso, dizia a chamada, Padre Cleodon, “lança CD’s e livros e tem programa de TV.” Nada de extraordinário, portanto. Cleodon Amaral de Lima é mais um entre tantos religiosos forjados entre o Pentecostalismo e o catolicismo pela Renovação Carismática Católica. Possui muitas publicações e discos lançados, mantém programas de TV e rádio na Rede Canção Nova e na Rede Vida. É um *pop star* da nova religiosidade. Como tantos outros párocos, aproveita cada brecha naquilo que chamam, ele e os líderes carismáticos, do mundo e da mídia *secular* para realizar seu proselitismo. O Programa do Jô, alçado ao patamar de estrela do mundo regulado pelo aparelho midiático, seria portanto mais um e bastante privilegiado espaço para a tarefa evangelizadora. Repetição inovadora também para o programa: o tempo se volta sobre si mesmo no espaço virtualizado do mundo midiático e tece, como chama a atenção o estudioso da mídia britânico Roger Silverstone (2002), a experiência contemporânea.

A entrevista seguiu como de costume: claramente, Padre Cleodon seria a *escada* da noite para o humorista Jô Soares. Em meio a piadas do apresentador sobre seu nome (“lembra algum remédio contra insetos”) e sua *função evangelizadora*, Padre Cleodon, entre complacente e cínico, narrou sua trajetória: na infância, era católico “por formação”, mas, na adolescência, sentiu um “vazio de fé” que o levou a uma conversão “para uma Igreja Evangélica” – nomenclatura genérica para uma possível seita neopentecostal. Imbuído da propaganda evangelizadora, Cleodon narra sua aventura proselitista até quando se depara com um padre católico, já então *convertido* ao movimento carismático. O pároco a que se referiu era Padre Jonas Abib, líder maior da Comunidade Canção Nova, criada por ele, na esteira da Renovação Carismática Católica, cuja missão é, nas palavras de seus prospectos, evangelizar pelos meios de comunicação social. No embate com o padre, o jovem evangélico reencontra a (re)conversão: tornou-se então seminarista e seguiu sua vida até se tornar agora um padre “cantor, compositor, apresentador – e exorcista.”

Jô Soares e sua produção se interessaram pela faceta do entrevistado da noite – um tanto cômica e, por isso, apropriada ao espetáculo. A entrevista rendeu um segundo bloco quando, anunciou, Padre Cleodon iria explicar sua primeira aventura como exorcista. A

narração ganha em dramaticidade: o padre relatou o dia em que foi chamado, ainda quando era seminarista, a auxiliar na retirada de um espírito que havia tomado um corpo de um rapaz. Diante do corpo retorcido do *possuído* estava, além do padre, um pai-de-santo. Ambos teriam a tarefa mágica de livrar o “diabo encarnado” daquele jovem. Muitas tentativas depois, o pai-de-santo à frente, o espírito mostrava seu poder – “o diabo tem muita força”, explicou. Mas Cleodon viu naquela dificuldade a própria razão de seu chamado “pelo Espírito Santo”: clamou para que o Espírito lhe soprasse e lhe permitisse fazer valer sua fé. Orou “com muito poder em nome de Jesus” – e então o diabo não resistiu: saiu do corpo. Mas o diabo tem muita força e inúmeras faces. Logo em seguida, não para sua surpresa, encarnou um “espírito infantil, muito bonzinho” – um “erê”, explicou-lhe o pai-de-santo, que então estava prostrado diante da força do Espírito Santo. O demônio é muito astuto, muito enganador: travestira-se de bons espíritos para continuar encarnado. Novas “orações em línguas com poder”, novo exorcismo e novas encarnações: preto-velho, preta-velha, pombagira, caboclo sete-flechas... Seguidamente. Espetáculo irresistível: Jô Soares, para deleite da platéia e do próprio Cleodon, fingindo espanto, comentou que os espíritos formavam filas. E emendou, repreendendo a platéia que gargalhava: “Não riam! Vocês não sabem o que está ao lado de vocês!”

Foram “mais ou menos oito” as entidades. O pai-de-santo, que só assistia, ou “tentava distrair a entidade”, interveio. Queria que o espírito lhe tomasse o corpo para que pudesse dominá-lo. Padre Cleodon alertou: “a bíblia nos diz que nosso corpo é templo do Espírito Santo – não do preto-velho, não da pombagira.” O pai-de-santo, depois de uma luta com os espíritos e o fracasso da empreitada, acatou e declinou. Mais uma vez, *orando com poder*, Padre Cleodon fez com que os espíritos, enfim, desencarnassem o corpo possuído, deixando atrás de si “o cheiro do enxofre”. Realizada a tarefa, Cleodon aconselha o jovem possuído, que também cheirava a álcool, “embora não demonstrasse sinais de embriaguez”, a procurar um padre, a se confessar, a se encher de Jesus. O jovem retrucou: não acreditava em padres. Reforçando o conselho, Cleodon lembrou: “Tudo bem, caso aconteça de novo, você manda chamar o pai-de-santo, que não conseguiu nada.” Depois de quase quatro horas, narrou o padre exorcista, ele foi-se embora com a convicção de que o Espírito Santo lhe fortalecia, que se lhe anunciou, que Jesus está vivo e que opera milagres – cotidianos. Ambos, o religioso e o apresentador global, concordam: os milagres pululam. Para ambos, a entrevista que findava era prova disso.

Não há nada de extraordinário na entrevista e com o entrevistado. Por um lado, um programa diário, um *talk show*, que se caracteriza pela exploração dos entrevistados em benefício do entrevistador. Do outro, um padre “renovado” pelo Espírito Santo, elevado a estrela de um maquinário eclesiástico que encontrou no aparelho midiático justamente sua forma de renovação. Nada de extraordinário também quanto ao que se refere ao campo religioso: como já havia anotado Reginaldo Prandi (1997), em seu estudo sobre a Renovação Carismática Católica, além de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996) em seu estudo sobre a realidade social das religiões no Brasil, há uma clara disputa, marcada pela lógica da mercantilização, pela montagem de um balcão de serviços espirituais, pelas quais as diversas religiões disputam, entre si e com outras ofertas presentes no mercado, os fiéis. Tampouco é extraordinária a percepção, bastante ambígua, mas reforçada tanto pelo padre quanto pelos comentários do apresentador, de que as religiões sempre se apresentam como imutáveis e detentoras das chaves para a compreensão da vida, embora se saiba que as religiões mudam conforme a sociedade que as engendra – e as sociedades que querem forjar.

Igualmente comum, mesmo que deva ser aqui demarcado, é o processo de conversão e reconversão experimentado e narrado pelo padre. Como também anotaram Pierucci e Prandi (1996), a experiência religiosa contemporânea é marcada pela livre escolha, processo responsável e ao mesmo tempo desdobramento daquele outro, da disputa entre religiões. Tal processo, é preciso complementar, é resultado de um refluxo contínuo da circulação do material simbólico, antes quase exclusividade das religiões (ou da religião hegemônica – a Católica Romana), empreendido pelo aparelho midiático mercantilizado (sobre isso, cf., entre outros, Hall, 2003). O resultado de tal descentralização é uma reconfiguração do princípio mitológico, do qual tratar-se-á posteriormente, mas que, anuncie-se desde já, é o *leit motif* deste texto. E é segundo essa perspectiva, a saber, o descentramento de produção do material simbólico, que se deve compreender o último dos elementos ordinários presentes na entrevista no *Programa do Jô*: o padre, ao narrar sua aventura como exorcista, trata como indistintas todas as “entidades” que ele conseguiu expulsar “com louvor” do corpo do “possuído”: todas elas são máscaras do diabo.

É interessante perceber no discurso mítico do padre tal indistinção. Como também já havia indicado Reginaldo Prandi em diversos estudos seus (cf. Prandi, 1997, 2005 e ainda

Pierucci e Prandi, 1996), o reavivamento do catolicismo empreendido pelo movimento carismático tem como principal elemento a ação cotidiana do Espírito Santo e, como contraponto, fruto da moralidade dualista própria ao pensamento cristão, à igual ação do diabo, personagem corriqueiro, a quem culpa por todos os desvios morais *seculares*. A atuação evangelizadora carismática, muito próxima àquela praticada pelo neopentecostalismo e como elemento organizador e identitário, elegeu as religiões afro-brasileiras como as detentoras do mal em si: suas entidades são o próprio diabólico. É portanto plausível e corriqueiro, embora não deixe de ser interessante, que a narrativa do Padre Cleodon tenha incluído entre as máscaras do diabo entidades dos dois lados do panteão umbandista: indistintamente, entidades do lado direito do panteão, “do bem” – pretos-velhos, pretas-velhas, caboclos – e do lado esquerdo, “do mal” (pombagiras e exus) são tomados como a própria face do diabólico. Não há qualquer surpresa nisso: trata-se apenas de um reavivamento mitológico, segundo o qual, para que o bem atue cotidianamente, o sopro do Espírito Santo precisa de um inimigo ardiloso e igualmente cotidiano. O que interessa a estas reflexões, contudo, é a razão mesma, a força dessas idéias que emana e provoca a atuação no mundo da vida. E, para tanto, o que efetivamente interessa é o mais corriqueiro, posto ser essa a condição de qualquer mito. É nessa medida que interessa o banal do quadro de um padre carismático se sujeitar ao escárnio de uma entrevista humorística – posto que ambos, o padre e aqueles pelos quais reafirma o fundamento de sua fé, o diabólico das entidades afro-brasileiras e o mundo *secular* da mídia massiva, como o próprio mito, lidam com a ação cotidiana de forças sobrenaturais, cujo tempo se volta sobre si mesmo e que tem no corpo – individual e coletivo – seu templo: do prazer emanado do Espírito Santo, por um lado, e templo do prazer do mundo em sua pluralidade e do espírito secular, de outro. É pelo corpo que se movimenta o mito contemporâneo: em sua superfície estão as marcas do poderio de um e outro lado. Porém, ao lado desse templo contemporâneo há a metáfora da carne, empreendida pela teologia cristã em geral e que serve de fundamento para a Renovação Carismática Católica.

Se é pela afirmação do corpo como templo de Deus pela graça do Espírito Santo a forma encontrada de a Igreja - ou uma parte significativa dela, e definitivamente visível - dialogar com o contemporâneo, ela vê na metáfora da carne tudo o que é mundano, sujo, sexual, fragmentado – diabólico. Afirmar o corpo é afirmar o mundo, mas negar a carne é poder transformá-lo, o mundo. É nessa medida que movimento do pontificado de João Paulo II e,

ao que parece, aprofundado por Bento XVI, não recusa a participação política no mundo da vida: trata-se de efetivamente inaugurar, segundo essa perspectiva de vigiar o corpo sem recusá-lo – vigiá-lo contra as intempéries da carne, contra as encarnações sensuais e arditosas do diabo, contra a sensualidade amoral das religiões afro-brasileiras -; trata-se de inaugurar um novo mundo *fundado* na moralidade do catolicismo: universal. Aqui está a principal diferença entre as práticas da Renovação Carismática e do neopentecostalismo: a própria instituição Igreja Católica Apostólica Romana. Essa parece ser a razão de haver dois lados: a Igreja e o mundo – tanto na cena corriqueira entre Jô Soares, mundano, e o Padre Cleodon, como na indistinção realizada por este em relação às religiões afro-brasileiras. Um diálogo surdo no entanto os une.

O corpo e a carne. O sagrado e o profano. O divino e o mundano. O bem e o mal. O simbólico e o diabólico. A leitura da *Mitologia dos Orixás* (Prandi, 2001) nos mostra que a religião dos orixás, os deuses que descem à Terra para cantar, dançar, fornicar e se alimentar, é profundamente sensual. Para ela, não há distinção possível entre o corpo e a carne: aqui o corpo é templo da vida, de sua afirmação. A carne é a própria razão do corpo. Por isso, os orixás encarnam; por isso os ancestrais mortos retornam, indefinidamente, para renascer e usufruir a vida em sua intensidade em outro corpo (cf. Prandi, 2005, 19-66). Mesmo que, como também identificou Prandi (idem, 141-158), tenha havido, entre as religiões afro-brasileiras, uma *hipertrofia ritual* e uma *falência moral* e que tal sensualidade foi exacerbada em detrimento do elemento de solidariedade entre seus membros que elas empreendiam; mesmo que tal movimento tenha ocorrido em virtude de uma modificação para sua adaptação à temporalidade brasileira, ocidental, linear e progressiva; mesmo por fim que a umbanda, a quem efetivamente parece se referir o Padre Cleodon e contra quem carismáticos católicos e neopentecostais atiram, tenha se caracterizado, pela proximidade ao kardecismo, pela divisão entre espíritos bons e maus, entre panteão da direita e da esquerda – mesmo assim, candomblé, cujos seguidores são igualmente perseguidos pelos fundamentalistas cristãos, e umbanda mantêm o elemento mítico dos orixás: a intervenção mágica e cotidiana na realidade se dá ainda como inscrição no corpo dos fiéis, segundo sua sensualidade, pelo elemento carnal.

Não há dúvida de que essa manutenção do caráter sensual da religião dos orixás e sua intervenção corriqueira no mundo da vida são razões suficientes para a perseguição

efetivada pelos fundamentalistas cristãos, em geral, e católicos, em particular. Para descobrir como se dá essa relação entre o cristianismo renovado e o diabólico perseguido nas religiões afro-brasileiras – especialmente nessa relação com o corpo, a música e a dança, presentes em ambas as religiões – foi necessário uma incursão em campo que, mesmo parcial, forneceu elementos importantes para a empresa. Tal incursão, é preciso anotar, foi realizada apenas em reuniões, eventos e com entrevistas junto aos Carismáticos Católicos, mais notadamente junto àqueles que têm relação, como produtores, apresentadores ou *tele-fiéis* da *comunidade midiática* Canção Nova. Esse recorte é justificável, como poderá ser visto no decorrer da argumentação, em razão de o movimento pertencer à Igreja Católica Romana e dela receber grande apoio.²

Em um evento de louvação carismática em Divinópolis, cidade de 200 mil habitantes no interior de Minas Gerais e onde não há coordenadores da Comunidade Canção Nova – apenas tele-fiéis participantes de grupos de oração ligados à Renovação Carismática Católica -, o jovem coordenador, produtor e apresentador da TV católica Diego Fernandes daria uma palestra sobre um livro que escrevera. Intitulado *Fala sério! É proibido ser diferente?* (Fernandes, 2006), o livro e, como se veria depois, a palestra, trata de como ser um jovem “com identidade própria”, que “não segue o que a mídia secular impõe como comportamento”: consumista, erótico. “Ser diferente”, propõe o livro, significa “entregar as chaves do coração para aquele que não trai: Deus”; ser diferente é ser semelhante uns aos outros na moralidade proposta pela Canção Nova. Antes da palestra, no entanto, o evento seguiu o já conhecido ritual carismático: louvor, orações em línguas, postação das mãos para cura, danças, cantos. O corpo sempre em evidência: aqui, tudo parece configurar a *afinidade eletiva* que caracteriza a escolha religiosa contemporânea. No entanto, todos ali estão convictos da presença do Espírito Santo. O tempo se fecha sobre si mesmo; o mito atua, aqui e agora – pouco importa então que tenha havido, eventualmente, uma escolha. Ou melhor: se houve a escolha, doravante, *graças a Deus*, foi o Espírito Santo a escolher. Ao escolhido, basta viver segundo tal graça, para sempre, mas aqui e agora, em cada instante da vida.

A palestra de Diego Fernandes para um auditório formado quase em sua totalidade por jovens, embora, aparentemente, rompesse a liturgia carismática, a seguiu de maneira estrita. Licenciado em filosofia e estudante de comunicação social, o jovem de 24 anos

mostrou-se um grande orador e encenador. Utilizando expressões corporais bem ensaiadas e muitas vezes tentando imitar o comunicador Silvio Santos, Fernandes desenvolveu durante quase uma hora sua reflexão sobre a necessidade de o jovem “ser diferente”, o que significa, nas suas palavras, não recusar o corpo e seus prazeres, mas *educá-lo para a transfiguração*, numa referência ao princípio teológico da *kenosis*, encarnação de Cristo, que, por seu corpo transfigurado no Espírito Santo, promete a própria transfiguração do mundo, livre do erotismo – a transfiguração de *eros*, o amor egoístico e carnal – mundano-, em *ágape*, o amor pela comunhão dos fiéis regulado pela *caritas*. É interessante perceber que, como notou Prandi (1997), o movimento carismático católico, cuja experiência com o divino se dá iminentemente de forma individual e individualista, proponha ainda assim o elemento comunitário como sua mirada. Igualmente interessante é perceber a permanência, em um ato litúrgico carismático, normalmente identificado com a experiência religiosa sem a mediação da razão, de formulações abstratas dessa natureza. Porém tal movimento não é tão extraordinário assim. A palestra do jovem coordenador carismático, aliás, foi marcada por uma série de referências a escolas filosóficas diversas. Isso talvez indique uma marca não tão visível da RCC, mas de suma importância para o estágio da religiosidade contemporânea: o movimento é carismático; o Espírito Santo se manifesta cotidianamente e a ele se recorre para explicar quaisquer fenômenos corriqueiros – mas trata-se de um movimento católico e, como tal, pedagógico: deve-se aprender a viver no mundo cercado pelo diabólico por todos os lados.

Houve seguimento do evento: uma missa com um padre carismático e, aproveitando a estada em Divinópolis, terra natal da poetisa católica Adélia Prado, depois da missa haveria mais ato litúrgico com cantos, danças e orações em línguas – mas também uma conversa com a poeta, de quem Diego Fernandes leu diversos poemas durante sua palestra. Adélia Prado não é exatamente uma religiosa carismática – ao contrário: formada em filosofia, sua poesia, embora claramente cristã, propõe vãos filosóficos bastante sofisticados. Não se trata todavia de uma perversão do movimento carismático – aqui, mesmo podendo ser verificada uma modificação quanto à natureza da RCC, trata-se de uma ambigüidade presente desde sempre na Igreja Católica, que encontrou no reavivamento carismático sua forma de lidar com o mundo de formas simbólicas multifacetadas. Mesmo considerando ter sido “diferente” dos atos litúrgicos carismáticos com que estavam acostumados, todos os jovens, quando perguntados, ao final da palestra,

consideraram “importantes os ensinamentos” por Diego Fernandes trabalhados. Nova ambigüidade: o jovem coordenador da Canção Nova foi cercado pelos presentes, que queriam fotos e autógrafos. Um comentário desprezioso de uma fiel-fã fornece a dimensão dessa ambigüidade: “Esse rapaz tem futuro!”, disse, referindo-se obviamente ao seu talento e carreira na Canção Nova. Diego Fernandes é um pop-star da religiosidade, a própria configuração do mito midiático. Por ele, há ensinamento de como melhor enfrentar o mundo e controlar o corpo – contra a carne, contra o diabólico, pela transfiguração do mundo.

Foi porém uma fiel de meia-idade entrevistada que permitiu a melhor compreensão do fenômeno e da ambigüidade a que se referiram anteriormente neste texto. Ela é professora de história na rede pública municipal de ensino em Divinópolis e se interessa pela arte sacra católica. Mesmo não sendo surpreendente que sua formação não a distancie da RCC, posto que, como foi identificado por Prandi e Pierucci (1996), é um movimento religioso com boa presença de pessoas com nível superior e de classe média, é interessante, sob a perspectiva aqui assumida, que haja uma fiel com seu perfil. Foi “renovada há pouco”, segundo seu depoimento, desde que se deparou com o problema do purgatório na arte de Gustave Doré, ilustrador francês do século 19, que, entre outras obras, ilustrou a Divina Comédia de Dante: ela enxergou no quadro um “depositário” dos espíritos que se preparavam para voltar e encarnar. Foi chamada sua atenção: não há reencarnação. Ouçamos seu depoimento:

“Tive uma formação católica. Minha família não era muito praticante, mas eu sempre fui muito espiritualizada. Desde menina ouvia vozes, tinha muitas visões, sentia espíritos que queriam falar comigo. Na adolescência, eu realizei sozinha minha busca espiritual dentro do catolicismo. Fiz sozinha todas as etapas da eucaristia, mas não compreendia aquelas visões que tinha e na juventude me aproximei do espiritismo e da umbanda. Achava que podia entender melhor o que se passava comigo. Fiquei 20 anos no espiritismo. Psicografava, recebia espíritos. Mas eu continuava intrigada com aquilo. Eu era muito agitada, muito nervosa. Vivia com medo. As pessoas falavam que era mediunidade e eu aceitava aquilo, para tentar entender melhor. Eu ouvia falar de Canção Nova, de Renovação Carismática, mas não enxergava alguma coisa significativa. Porém, na disciplina no mestrado em História, quando explicava uma ilustração feita por Gustave Doré para o *Purgatório* de Dante, a professora me explicou que não havia, como eu tinha entendido, um purgatório onde os espíritos ficavam para retornar à Terra, depois do julgamento, e poder evoluir como espírito. Eu fiquei toda desconcertada e completamente intrigada com aquilo. Como? Os

espíritos não voltam? E aqueles espíritos que eu recebia? Aquilo virou uma grande questão para mim. Não sei em qual circunstância, eu estava na frente da TV e parei na Canção Nova, onde um padre explicava as coisas do espírito. Falava que tem gente que acredita em espírito, que frequenta centro espírita, centro de umbanda, de candomblé. Que tem muita gente que acha que o demônio não existe e que por isso é facilmente manipulável por ele. Achei muito interessante aquilo. Fiquei interessada, assisti à missa, depois vi Padre Jonas Abib falar que ele era espírita, mas que, por conta própria, se converteu ao catolicismo e depois à Renovação Carismática. Aí eu entendi: era isso que eu procurava para entender melhor. Procurei e comprei o livro de Padre Jonas, *Sim, sim, não, não* e li numa sentada. Aí que eu fui entender o que se passava comigo. Aqueles espíritos eram o diabo, as pessoas estão expostas à atuação do demônio. O demônio estava me usando. Então eu comecei a ficar vigilante. Joguei tudo o que tinha de espiritismo fora. Aí foi a minha conversão. Mas é uma longa volta. A gente não sai de um lado e vai para o outro de uma vez. É um longo aprendizado. Tem dois anos disso. Até hoje eu considero que estou na conversão. Assisto a tudo que passa na Canção Nova, busco ler tudo, participo dos encontros ecumênicos, dos grupos de oração. O Movimento Carismático envolve muito a gente. Tem a coisa do corpo, da dança, da música. Ao mesmo tempo dá segurança pra gente. Eu saí daquela confusão e agora estou mais centrada, mais calma. O Movimento Carismático é muito aberto às coisas, muito voltado para o encontro com o outro, para a acolhida do outro. É muito acolhedor e dá muita segurança pra gente.”

Cada um dos elementos do depoimento é bastante ilustrativo. Há o aspecto da dualidade, da demonização do espiritismo e, como ele, das religiões dos orixás. Há ainda aquilo que, anteriormente, foi chamado de *afinidade eletiva* com a religião. O campo religioso passa a ser, mais do que uma escolha pessoal, uma busca de sentido para a vida. Trata-se daquilo que o sociólogo polonês radicado na Inglaterra Zygmunt Bauman (2004) chama de *amor líquido*. No atual estágio da modernidade, as relações sociais e interpessoais se dão de maneira instantânea, *líquida* mesmo, em contrapartida à *solidez* de um estágio anterior, quando os laços de solidariedade, se não se davam de forma orgânica, eram seguramente mais estáveis, menos afeitos às intempéries, aos acordos sazonais (sobre isso, cf. também Bauman, 2001). Tal condição conduz a outros dois aspectos, que merecem destaque especial aqui: o processo intelectual para a construção da fé, como ensinamento – ainda e sobretudo que se trate de uma fé para viver no mundo; e a *confusão* do mundo em contrapartida a uma segurança proporcionada pela Renovação Carismática.

Discutiendo um possível *mal-estar na pós-modernidade* – uma referência ao clássico freudiano *Mal-estar na civilização*, obra em que Freud chama a atenção para o fato de o humano ter aberto mão de sua liberdade individual em nome de uma maior segurança -, Bauman escreve:

O fundamentalismo é um fenômeno completamente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo” – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória (Bauman, 1998, 226).

Longe de ser uma explosão da irracionalidade pós-moderna, o fundamentalismo religioso, muito parecido com os auto-proclamados reavivamentos étnicos, é uma oferta de *racionalidade alternativa*, feita sob medida para os genuínos problemas que assediam os membros da sociedade pós-moderna (ibidem, 229).

Trata-se portanto de uma recusa da *confusão* gerada pelo chamado pós-moderno, que, em nome de mais liberdade individual, abriu mão de um mínimo de segurança coletiva e individual. O movimento de retorno a tal segurança implica um diálogo necessário com um mundo secularizado e suas estruturas. Trata-se, como disse o sociólogo, de um diálogo em que o *um* utiliza o *múltiplo*, o dividido, enfim, o *diabólico* para se unificar em *simbólico*.³ Se o mito moderno é embalado pelo corpo, pela inscrição no corpo – como o são, não apenas, mas especialmente as religiões afro-brasileiras -, tome-se o corpo diabólico para, lhe retirando a carne, unificá-lo na *transfiguração*. Eis porque não há melhor lugar para a RCC que a Igreja Católica Romana; eis porque, por outro lado, o Vaticano esvaziou as Comunidades Eclesiais de Base e fortaleceu o movimento carismático: a universalidade católica, seu poderio simbólico só seria novamente fortalecido diante da fragmentação secularizante patrocinada pelo aparelho midiático com um movimento que a um só tempo respondesse à necessária presença do mito contemporâneo e lhe garantisse um projeto político próprio. Se tem razão Régis Debray, e parece que tem, quando escreveu que

nas relações de sujeito a sujeito, não se tem de esperar um após-mito e que uma utopia secular com bastante mítica (digamos, o comunismo) só pode socialmente desaparecer em proveito de um mito religioso com projeção utópica” (Debray, 1993, 45),

é de se supor que a “opção preferencial pelos pobres” carregava outro mito, com outra força, outra utopia. Diante disso, é razoável pensar que a RCC irá recuperar as ovelhas desgarradas da Igreja Católica Romana, o que poderá ser comprovado na próxima pesquisa cencitária no Brasil – país *natualmente* católico.⁴

Essa é a força do mito contemporâneo – e não obstante, ainda cabe a pergunta: para onde nos leva essa força? O que ela nos propõe? Como se dá efetivamente a inscrição no corpo e sua purificação da carne? Como enfim pode-se afirmar que a cena que abriu este texto, em que Jô Soares e Padre Cleodon se encontravam frente a frente, representa um disputa surda pelo mesmo espaço: a utopia? Tais perguntas só serão respondidas caso seja perseguido o sentido da pós-modernidade, segundo o caminho aberto por Bauman, especialmente entre autores que deliberadamente pensam sobre o mito. Pelo menos dois deles, entre os mais representativos, o fazem: o filósofo cristão italiano Gianni Vattimo, que, em suas últimas obras, tem se debruçado sobre a questão religiosa contemporânea (cf. Vattimo, 1998, 2000, 2004); e o sociólogo francês Michel Maffesoli, especialmente entusiasta da pós-modernidade (cf. Maffesoli 1996, 2003) e sua *não-promessa*, seu sentido trágico.

A pós-modernidade, diz Vattimo (1996) baseado em Nietzsche e Heidegger, representa o fim do projeto de modernidade, a saber: os mitos do progresso e de história universal. A partir disso, se debruçando sobre o mito (cf. Vattimo, 1992, 35-50), ele aponta três concepções, três atitudes pelas quais o mitológico é encarado na modernidade: a) pelo *arcaísmo*, numa atitude apocalíptica, propõe-se um retorno ao passado mítico contra o avanço e o perigo tecnológico. Trata-se, diz o filósofo, de uma atitude que identifica a crise da metafísica, mas não lhe propõe nada em troca: é apenas reacionária. b) o *relativismo cultural*, atitude pela qual consideram-se perdidos os elementos originários da civilização ocidental e que, pelo estudo e compreensão dos mitos de sociedades primitivas, é possível entender o estado do mal-estar contemporâneo. O problema dessa atitude, diz Vattimo, é desconsiderar que o projeto ocidental, o saber racional, é, também ele, um mito, uma crença não demonstrada nem demonstrável. Isso lhe retira as bases daquilo que pretende demonstrar. Por fim, c) o *irracionalismo mitigado*, atitude segundo a qual admiti-se a persistência do mito, como narrativa explicativa, em alguns saberes contemporâneos (cultura de massa, historiografia, vida cotidiana e interior) em contrapartida a saberes não redutíveis ao mito, como os das ciências exatas. Nesse caso, o problema da atitude é não

perceber que as ciências exatas também são uma empresa social e nessa medida igualmente mitológicas, uma vez que redutíveis às ciências históricas.

Ao fazer tal percurso, Vattimo afirma, com Nietzsche, que a secularização é uma forma do mito; que é preciso desmistificar o mito, não para negá-lo – ao contrário, para afirmá-lo:

A presença do mito na nossa cultura atual não exprime um movimento de alternativa ou de oposição à modernização; é, pelo contrário, um resultado conseqüente, um ponto de chegada, pelo menos até agora. O momento de desmistificação da desmistificação, aliás, pode considerar-se o verdadeiro momento da passagem do moderno ao pós-moderno (Vattimo, 1992, 49).

É próprio ao pensamento do pós-moderno – porque não admite a superação de aporias – apresentar uma totalidade ao negá-la. A estratégia individualista foi o caminho trilhado e apontado por Vattimo – estratégia ademais engenhosa, pois que pretende solucionar a aporia, assumindo-a.

Vattimo é categórico ao afirmar que o reencontro com a religião pela filosofia (poder-se-ia dizer: o problema da religião em um mundo pós-metafísico que enfim deve ser enfrentado pela filosofia pós-moderna) só é possível pela razão mesma de ter havido a desconstrução metafísica empreendida por Heidegger e Nietzsche. Só assim, e porque, por um lado, o discurso religioso se tornou mais uma voz na *Babel* da cultura contemporânea, e por outro, a partir da destinação do ser como ser-aí na história da metafísica de que não apenas a religião mas igualmente a técnica moderna são desdobramentos – só por isso esse encarar da questão religiosa não traz consigo o risco de tornar a filosofia e o próprio espírito pós-moderno como uma continuação daquela história - ou se é continuação, trata-se daquilo edificado sobre o *Verwindung*, como ultrapassamento e aceitação por uma racionalidade frágil, não disposta a procurar por seu fundamento primeiro e dirigir-se à finalidade última (cf. Vattimo, 1998; 2000; 2004).

O que chama atenção, todavia, nessa disposição para encarar o reencontro com o religioso pela filosofia, é que Vattimo propõe um *pós-cristianismo* ou, segundo o subtítulo da edição brasileira da Record, de 2004, para *Depois da cristandade*: “por um cristianismo não religioso”. Se interessa ao Vattimo cristão manter a sua fé sem abrir mão da condição pós-metafísica do sentido do ser-para-a-morte, trata-se efetivamente de, pela hermenêutica da

tradição dos textos do cristianismo – como um lançar-se na Babel dos discursos que guardam em si a metafísica -, lhe retirar justamente o caráter religioso: o *re-ligare* da vida no mundo com sua verdade ontológica. Eis aí, pela hermenêutica, a estratégia individualista. Escapou a Vattimo, todavia, a própria dinâmica cultural engendrada pelo mito contemporâneo, que carrega consigo o *perigo* do fundamentalismo e a doença da *verdade*. Nesse caso, parece que Vattimo foi traído duplamente em seu *projeto*: escapou-lhe, por um lado, o simbólico do diabólico; em outras palavras: que a estratégia individualista forja uma coletividade deliberadamente fragmentada. Por outro lado, e a despeito da traição com que se depara o projeto de Vattimo – afinal, trata-se de um projeto –, Vattimo é traído porque lhe escapou que sua proposta talvez forje uns poucos *pastores* da hermenêutica pós-metafísica.

É forçoso admitir, entretanto, com Vattimo, que a modernidade e a secularização que a patrocinou são fundados em uma estrutura mitológica. O problema do francês Maffesoli é outro. Maffesoli, em seu elogio da pós-modernidade, leva tal percepção ao paroxismo, ao mesmo tempo em que desconsidera a força totalitária do mito que a engendra. Para Maffesoli (2003), o mundo pós-moderno, ao se livrar da linearidade da história pela falência do projeto do progresso, vive o apogeu do instante, do *carpe diem*, pelo qual advém um retorno do trágico – em vez do *drama* histórico da utopia. Não se trata, segundo ele, de um mundo individualista. Diferentemente, justamente por se ver livre de necessários laços mecânicos, os indivíduos pós-modernos podem criar efetivos laços orgânicos – até quando lhes interessar. Trata-se daquela liquidez, daquela *afinidade eletiva* pela qual, desobrigados de discutir os enlaces que os unem, os indivíduos apenas se afirmam na pura alteridade e flanam entre *amores líquidos*.

Igualmente, a experiência mística da pós-modernidade admite o flamar entre as diversas religiões e mitos explicativos. Daí, segundo ele, o flamar contemporâneo entre o Santo Daime, o taoísmo, o budismo e a religião dos orixás. Essa experiência de *reencantamento do mundo* tem no corpo, na corporeidade suas marcas mais evidentes. (cf. Maffesoli, 1996). Morta a utopia, é o *topos*, o local em que o corpo se encontra e no próprio corpo em que se inscreve o prazer de viver, cotidianamente, pelo prazer hedonista. O corpo cotidiano: mito reencontrado, na repetição cotidiana da vida, nos afazeres mais comezinhos que se repetem, o corpo pavoneia-se na busca do igual prazer de viver – e nele se inscreve,

pela moda, pelo profundamente sensual. Mito encarnado: utopia realizada pela aparente supressão da utopia.

Se Vattimo enxerga, na esteira de Nietzsche, com acuidade a condição mitológica da racionalidade ocidental, inclusive sua face totalizante, Maffesoli parece deliberadamente obscurecer essa face da tragédia contemporânea. É uma questão ontológica: ao admitirmos o mito contemporâneo como prolongamento daquele outro, fundado no progresso ou na matriz judaico-cristã, mas de qualquer forma teleológica, é preciso admitir a persistência desse próprio mito – totalizante e pedagógico. Por isso, não é espantoso que a RCC se manifeste ainda hoje, a despeito da atuação intuitiva do Espírito Santo, pelo ensinamento, pela pedagogia. Tampouco é espantoso que o aparelho midiático secular nos ensine como devemos agir cotidianamente, como devemos nos vestir, quais as crenças a seguir, como manusear nosso corpo. A utopia realizada de Maffesoli não enxerga o acirramento do fundamentalismo no mundo, nem, o que é pior, que o instante eterno por ele elogiado é senão a forma contemporânea como se movimenta o capitalismo em sua fase líquida e profundamente monopolista. Nesse caso, deixar-se levar pelo sentido trágico cotidiano, ao sabor do corpóreo e suas inscrições, é ser conduzido pelo *drama* da mercantilização da vida – cuja teleologia se traveste de instantes trágicos e fragmentados para continuar agindo em sua totalidade e manter-se solapando diferenças, sacralizando o dinheiro – tornando inviáveis vidas. O instante é senão a força do mito que se fragmenta em imagens pelo aparelho midiático monopolizado para manter isolados – e unidos nesse isolamento – os indivíduos que a consomem e que por elas tecem suas vidas ordinárias. Age de forma semelhante, embora lhe seja um contraponto, a mitologia do fundamentalismo católico: o Espírito Santo, presente em cada momento da vida ordinária, garante, pelo ensinamento contínuo e pela manipulação do aparelho midiático, o *telos* totalizante e excludente. Mitos que se contrapõem e se complementam.

O perigo anotado por Reginaldo Prandi (2005) quanto à paulatina desapareição das religiões afro-brasileiras; seu clamor angustiado, segundo o qual, tal desapareição não desenharia

Um horizonte promissor para o cultivo da diferença cultural e do pluralismo religioso, cujo alargamento alimentou promessas do final do século XX de democracia com diversidade, com tolerância e liberdade (Prandi, 2005, 237),

esconde um perigo ainda maior, porque universal e que tem no confronto entre Jô Soares e Padre Cleodon seu momento epifânico: de um lado a carne; de outro o corpo. Frente a frente, ambos se completam e se refutam. Um, representante do diabólico que se forja no simbólico totalizante; outro, pop star de um mito desde sempre simbólico totalizante e que se alimenta do diabólico. Essa é a força do mito que carrega a transformação do mundo. Nesse caso, não apenas as religiões afro-brasileiras estão sitiadas nos fragmentos que não se tocam. Aquele instante é epifânico porque desnuda uma sociedade que, ao menos por ora, não consegue encarar o próprio mito. Encarar o mito não é deixar-se conduzir pelo simbólico ou pelo diabólico, mas percebê-los como inextrincáveis – como a carne e o corpo – e fazê-los tocar pela única arma que lado a lado manipulam com mestria: o aparelho midiático, pelo qual os dois lados tecem o mito. Ouvir o mito e encará-lo significa ouvi-lo pelo clamor da democracia, da diversidade, da liberdade – da convivência.

Referência bibliográfica

BAUMAN, Zygmunt. 2004. Amor líquido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BAUMAN, Z. 2001. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BAUMAN, Z. 1998. O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DEBRAY, R. 1993. Curso de midiologia geral. Petrópolis: Vozes.

DUNGA. 2005. PHN. Sementes para uma nova geração. Cachoeira Paulista: Editora Canção Nova.

FERNANDES, D. 2006. Fala sério! É proibido ser diferente? São Paulo: Editora Canção Nova.

HALL, S. 2003. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.

MAFFESOLI, M. 1996. No fundo das aparências. Petrópolis: Vozes.

MAFFESOLI, M. 2003. O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk.

PIERUCCI, A. Flávio; PRANDI, Reginaldo. 1996. A realidade social das religiões no Brasil. Religião Sociedade e política.

PRANDI, R. 1997. Um sopro do espírito. A renovação conversadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp: Fapesp.

PRANDI, R. 2005. Segredos guardados. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Cia. Das Letras.

PRANDI, R. 2001. Mitologia dos orixás. São Paulo: Cia. Das Letras.

SILVERSTONE, R. 2002. Por que estudar a mídia? São Paulo: Loyola.

VATTIMO, G. 1998. Acreditar em acreditar. Lisboa: Relógio D'Água.

VATTIMO, G. 2004. Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record

VATTIMO, G et alli. 2000. A religião. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade

VATTIMO, G. 1992. A sociedade transparente. Lisboa: Relógio D'Água.

VATTIMO, G. 1996. O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes.

¹ Doutor em Comunicação e Cultura (USP); Mestre em Estudos Literários (UFMG). Professor-pesquisador em Mídia e Cultura Contemporânea na Universidade do Estado de Minas Gerais. Autor de *Dai-me almas. O pastoreio midiático da TV Canção Nova* e *Murilo Mendes. O pânico da poesia* (gilraslan@gmail.com).

² Para melhor compreensão do fenômeno mítico da Canção Nova, sua relação com o corpo e detração da carne, é imprescindível uma pesquisa sobre a imagem de Deus na mídia – o que não se dará neste texto. Pode-se apontar, por ora, apenas a razão da importância dessa pesquisa: trata-se por um lado da modificação do estado do divino em relação à sua recepção “face-a-face”; e por outro da imersão do divino no imagético mundano da mídia, profundamente *diabólica* porque fragmentada e fragmentadora.

³ É interessante perceber que um dos principais nomes da Comunidade Canção Nova, Dunga, um verdadeiro *pop star* da Comunidade, em um libelo exemplar da moralidade carismática, que inclusive virou programa moral intensivo – o PHN: Por Hoje Não [vou pecar] -, parece trabalhar bem com a etimologia do sintagma *diabólico*. Em *PHN – Sementes de uma nova geração*, diz expressamente: “Hoje, o mundo secularizado é dominado pelo demônio, **que é divisor**. Primeiro, ele rompe com os nossos laços com Deus; depois, divide nossos relacionamentos: esposa e esposa, irmãos, pais e filhos. Este é o trabalho do diabo. Ele vai nos enfraquecendo até chegarmos à beira da morte” (Dunga, 2005, 12. Grifo meu).

⁴ Igualmente, é razoável pensar no crescimento no número de fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus – que aspira ao *catholicus*, mas que não possui a força utópica da Católica Romana. Nessa medida, é igualmente plausível admitir que sua prática e seu mito apenas radicalizam a experiência mundana: a teologia da prosperidade é um forte indicativo disso.