

“CALEIDOSCÓPIO DA FÉ”: A produção de sentido no “gospel” mediatizado pela música pentecostal

Valdevino de Albuquerque Júnior*

Índice

Introdução	2
1 Reflexão [semiótica] sobre as ‘relações’ no campo religioso – fluxos sógnicos?	3
2 Signos que ‘unificam inspirações’ [Por uma ‘semiótica do consenso’?]	9
3 ‘Frame’ da análise: por que a mídia como caleidoscópio? . .	14
Considerações finais	17
Anexos	19
Referências Bibliográficas	20

*Mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). Comunicólogo habilitado em Jornalismo pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF, SVD/SMC). Membro dos grupos de pesquisa “Religião, Modernidade e Ecologia” (PUC-MG) e “Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias” – NEPROTES (UFJF). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: jr.albuquerque@gmail.com.

Introdução

ESTUDAR e analisar um dado fenômeno, num espaço específico onde ocorrem *transações* semânticas de ‘bens simbólicos religiosos’ utilizando a *teoria de campo religioso* de Pierre Bourdieu mostra-se um empreendimento desafiador, uma vez que o referido postulado revela-se instigante, bem articulado e passível de extensões analíticas devido às muitas possibilidades de complementações e ‘subarticulações teóricas’, também passíveis de sugestão ante as diversas proposições do autor.

No entanto – e partindo de algumas considerações acessíveis do ponto de vista analítico, portanto ‘captáveis’ em termos de pesquisa – pretende-se aqui uma breve reflexão sobre a articulação de alguns elementos que, por assim dizer, fazem parte da estrutura comunicacional que torna possível o processo de compreensão e assimilação do conteúdo sígnico religioso. 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 mundo*, sob um olhar revestido de certo – e ainda relativo, admita-se – conhecimento teórico sobre o artigo objeto de referência desta análise, e que pode, talvez, contribuir no estímulo à reflexão sobre as possibilidades de articulação e concatenação das ideias bourdianas sobre o *campo religioso*.

Nesta tentativa, busca-se um compartilhamento teórico com a semiótica de Charles S. Peirce (1839-1914) e um apoio analítico [parcial] na Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz (1926-2006), no sentido de perseguir a compreensão de alguns aspectos estruturais do processo de formação de sentido, aspectos estes suscitados a partir de uma observação sobre a implementação da *alquimia ideológica*, termo cunhado por Bourdieu (2009) referente ao processo de ‘intersubjetivação de consensos’, ou seja, instauração de uma receptividade ‘passiva’ (o que não significa, absolutamente, inatividade analítica do receptor religioso no processo de assimilação simbólica) às situações sociais [e portanto naturais] dadas por intermédio de um *efeito de consagração* exercido pela religião, através da ministração 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*.

Por fim, cabe ressaltar alguns pontos desta reflexão. Sabe-se que tanto Bourdieu quanto Geertz não se dedicaram integralmente aos estudos sobre o fenômeno religioso. Pelo contrário, foi o território menos explorado pelo sociólogo francês, e – embora hajam muitos trabalhos do antropólogo norte-americano sobre o tema da religião – o arsenal teórico constituído pelas publicações de Geertz sublinha outras empreitadas teóricas que superam em muito a dedicação àquele campo. Quanto a Peirce, o estudioso restringiu suas reflexões relacionadas a religião à perspectiva puramente filosófico-pragmaticista, pensamento obviamente filiado ao cientificismo que regrara as trajetórias metodológicas peirceanas.

Nesse veio, ratifica-se aqui o ponto de vista desta reflexão. Sem dúvida, do *menu* das inúmeras correntes teóricas existentes, poderia ser pinçada qualquer outra linha analítica a qual, inclusive, poderia revelar maior pertinência ao tema ora abordado, em termos relacionais. Entretanto, o olhar ao qual se filia este trabalho segue o norte sociológico bourdiano, por conta da realidade objetiva descrita no artigo do pensador francês.

Como uma pintura, Bourdieu destaca, com singularidade, colorações visíveis de aspectos estruturais do campo religioso, em suas relações de poder. “Poder”. Enfim, tal relação não existe? Eleger como eixo a questão do poder, aqui, é menos ilhar perspectivas que se revelem mais fecundas do que apenas uma tentativa de lançar luz sobre elementos nem sempre percebidos quando das análises dos processos comunicacionais religiosos, a saber, a elaboração de signos que assumem, num ilimitado trânsito dialógico, o caráter de símbolos formadores de sentido que direcionam vieses pessoais e coletivos, produzindo *ethos* e *visão de mundo*.

1 Reflexão [semiótica] sobre as ‘relações’ no campo religioso – fluxos sógnicos?

Pierre Bourdieu (2009) inicia seu artigo salientando questões pontuais que, mais à frente, poderiam ser consideradas 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, reflete

Oliveira, seria a de propor uma “teoria da religião [que englobasse], de modo original, as contribuições de Marx, Durkheim e Weber” (2003, p. 177). Nestes termos, o postulado bourdiano alimenta novas perspectivas para uma avaliação sociológica sobre os 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 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 a expressão “*eficácia simbólica*”, fazendo, além disso, observações sobre a importância e contribuição deste autor no processo de desenvolvimento de ferramentas teóricas e metodológicas que permitissem a identificação da lógica imanente nos mitos [ou nos ritos] (2009, p. 54). A esta altura, faz-se necessário uma observação, em termos de advertência e compreensão do que viria a ser *semiótica*¹ na reflexão a que se pretende este trabalho. Afirma Bourdieu:

(...) [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

¹O objetivo da presente reflexão é uma tentativa de evidenciar o processo que, em tese, torna possível ao religioso (no caso ora abordado, por meio da música) o entendimento e assimilação/absorção das informações a ele veiculadas por intermédio dos símbolos religiosos. Para tanto há que se ressaltar, necessariamente, que se trata de um tipo de investimento metodológico até certo ponto *a priori*, haja vista o reconhecimento da diversidade (ou até certa divergência) na origem das tradições epistemológicas dos autores citados, já que o termo *semiótica* é usado indistintamente para diversas correntes. Então, embora as concepções semióticas de Bourdieu e Peirce venham de fontes distintas, busca-se aqui uma convergência entre o olhar lógico perceo nas relações entre os signos e o olhar sociológico bourdiano, que procura entender o processo de ‘intersubjetivação’ desses signos.

que os primeiros permitem construir² (Bourdieu, 2009, p. 28).

Diferentemente da semiologia/semiótica estruturalista saussureana, referente à esfera linguística, a *semiótica* em questão se refere a Charles S. Peirce, portanto implica em 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, em vários momentos de sua obra (1866-1913).

Evitando digressões, todavia cabe aqui, resumidamente, uma ideia geral do processo primário da *semiótica peirceana*. O núcleo dos estudos peirceanos sobre a esfera sógnica está pautado no que o autor norte-americano denominou *relação triádica dos signos*; relação esta que se subdivide em até dez sub-relações, que não serão abordadas aqui por razões dedutíveis. Trata-se de três elementos principais, constituintes dos signos: *signo*, *objeto* e *interpretante*, onde *signo* diz respeito ao ‘signo em si’, ou seja, aquilo que [também] representa algo ou alguém e, portanto faz referência a ‘outra coisa’ ou a ‘alguém’.

O *Objeto* se refere ao ‘sujeito’ [ou outro elemento qualquer, como um fenômeno, p. ex.], 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 decodifica o signo na relação triádica. 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 que sofre a ação da *semiose*, processo, por assim dizer, de ‘cognição sógnica’. Estes pontos se mostrarão mais claros, à frente.

²Mais à frente no texto, Bourdieu faz alusão diretamente à *semiologia* de Saussure e à lógica inerente ao estruturalismo linguístico, onde 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” (p. 30).

Admitindo a religião como um sistema de produção de sentido, Bourdieu prossegue em sua análise densa fazendo uma observação que cristaliza sua concepção funcional em relação ao fenômeno religioso. O autor aponta, como lembra Pedro Oliveira, a “especificidade da religião de unir cada evento particular à ordem cósmica” (Oliveira, 2003, p. 179). 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. E a existência de tal sentido já fora pontuada por Émile Durkheim, quando afirmara que “sob o símbolo, é preciso atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira” (2008, p. 30).

Se a religião ‘une’ os eventos ordinários a uma dada ordem cósmica, como bem lembra Eliade (2008), isto se faz possível mediante a construção e articulação de elementos sígnicos que compõem uma dada estrutura simbólica. Tal estrutura, segundo Bourdieu, é arquitetada por um *corpo de agentes* do campo religioso: os *agentes especializados*. Munidos de um *capital de autoridade* que lhes confere a prerrogativa da gerência sobre os bens sagrados, tais agentes orbitam geralmente na estratosfera hierárquica do sistema religioso, promovendo a operacionalização dos *bens simbólicos de salvação* com vistas a conferir ‘materialidade’ à *ordenação simbólica* que a religião opera na sociedade, e isto se dá de várias maneiras. Por ‘maneiras’, entenda-se também ‘instrumentos’.

E se há um processo de *ordenação cósmica* (diga-se também *simbólica*) imposta à sociedade via produção de sentidos, e se esta ordenação obedece aos interesses de certas classes, com vistas a manter a legitimação da ordem estabelecida (Bourdieu, 1989), então tais interesses são inseridos num ‘processo de sistematização de verdades absolutas’, i. e., 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 mesma pregada pela autoridade constituída.

Tal *transfiguração* consiste na “transformação” [*implícita*] da realidade natural (sociologicamente dada) em uma realidade ‘transcenden-

talmente designada’. Isso ocorre através de um *sistema simbólico* constituído por signos articulados de forma a convergirem para vieses ideológicos determinados, com a finalidade de produzir e/ou reforçar uma dada situação em que, de um lado, as diferenças entre as realidades existenciais dos agentes sociais encontram sua ‘razão de ser’ e, por 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’. É nesse quadro que a religião encontra sua *força estruturante*, evidenciando a plenitude de sua eficácia na ação “eminente política” (Oliveira, 2003) de instaurar (e não simplesmente “produzir”, o que configuraria imposição a uma massa receptora amorfa) 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 o poder de produzir e distribuir os *bens religiosos de salvação*, sendo que tal poder encontra seu nascedouro na plausibilidade assentada sobre a consciência social (no sentido de *consenso*) – 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 da classe que absorve os ‘produtos etéreos’. Esta é representada pelos *agentes consumidores* que, necessariamente, precisam estar munidos do *habitus*⁴ *religioso*, a saber, ter um *mínimo de* “competência religiosa” (Bourdieu, 2009, p. 59) para a utilização dos bens simbólicos de salvação.

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 ressalta a necessi-

³É a *plausibilidade* das representações religiosas Cf. Berger, 1985, p. 139-164. Ver também, do mesmo autor em parceria com Thomas Luckmann, *A construção social da realidade*, 2008.

⁴Conforme destaca Arnaldo Huff, *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 (...)” (Huff Jr, 2008, p. 52).

dade 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 (Bourdieu, 2009, p. 59).

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 a demanda dos *agentes consumidores* (ou leigos). A esta altura, cabe uma 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 pentecostal apresenta-se imerso num ‘oceano sógnico’ de representações, 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* (visão de mundo) pautado no reforço contínuo de seu corpo de crenças (Geertz, 1989).

Quer dizer, através de ‘mecanismos de *inculcação*’, os bens simbólicos são incorporados cognitivamente/assimilados nas consciências individuais (Oliveira, 2003). Entre tais mecanismos, destaca-se a música

gospel, produzida por agentes especializados que, por vias de divulgação e reprodução continuada do bem simbólico musical (que posteriormente sofre – é um fator comum nas demandas dos bens culturais – [re]apropriações individuais e coletivas), instauram, através de tais [re]apropriações, a reafirmação do 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.

2 Signos que ‘unificam inspirações’ [Por uma ‘semiótica do consenso’?]

Subjacente a uma lógica de dominação, intrínseca neste verdadeiro *campo de forças* que constitui o *campo religioso* (Camurça, 2009), encontra-se um jogo de tensões que determina, em si mesmo, tal lógica: ao produzir e distribuir os *bens simbólico-religiosos*, os *agentes especializados*, representados pelas figuras dos líderes das igrejas locais⁵, implementam, tão logo os *bens de salvação* sejam [por eles próprios]

⁵Este ponto, particularmente, refere-se às estruturas denominacionais de grande porte, já alicerçadas no “mercado religioso”, como p. ex., os grandes templos das Assembleias de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, e as neopentecostais Igreja da Graça, IURD e outras. Já em relação à classe dos *especializados*, que por sua vez representam uma categoria socialmente notória, em condições e classes sociais consideravelmente superiores aos *agentes consumidores*, já que são responsáveis pela gestão dos bens sagrados em nível das grandes sedes administrativas das respectivas denominações. Por conseguinte, contam com um aspecto característico que se soma ao poder eclesiástico-sacerdotal legitimado pela instituição, a saber, o *carisma* até mesmo ‘profético’, que sublima tais lideranças a um status que ultrapassa a esfera puramente respeitosa referente às autoridades constituídas. “O carisma pode ser, e naturalmente é, em regra, qualitativamente singular, e por isso determina-se por fatores internos e não por ordens externas o limite qualitativo da missão e do poder de seu portador. Segundo seu sentido e conteúdo, a missão pode dirigir-se, e em regra o faz, a um grupo de pessoas determinado por fatores locais, étnicos, sociais, políticos, profissionais ou de outro tipo qualquer: neste caso, encontra seus limites nos círculos dessas pessoas” (Weber, 1999, p. 324).

ministrados , um discurso (que também representa um bem simbólico) no sentido de “produzir” reflexão nos fiéis a fim de doutriná-los⁶ 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: 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 esta 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 obje-

⁶Essa *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 previamente articulados para este 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 estabelecer 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*.

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

tivas; 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 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, 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*, por vias do já referido 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*’, 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*, a saber, a precaução e combate, por parte dos *agentes especializados*, a uma possível *autoprodução religiosa* (quer sejam ressistematisações ou ressignificações dos conteúdos simbólicos religiosos) por parte dos *leigos*, com vistas a evitar o enfraquecimento do *capital de autoridade dos agentes produtores*. Essa possível *autoprodução*, ao mesmo tempo em que ameaça a hegemonia dos *produtores* sobre os *consumidores*, sugere [e ocasiona] 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 [res]significação do mundo’, pelas vias da sistematização simbólica de suas crenças. Esta é a *relação de concorrência* no campo religioso (Bourdieu, 2009).

Ressalte-se que é próximo a este 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 necessária e corrente nos sistemas religiosos, 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 [manipulados 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 de consenso*’, funciona como uma espécie de ‘usina simbólica de produção e manutenção de *habitus*’, no sentido de atuar no desenvolvimento, articulação, distribuição e preservação dos valores infundidos de fé (o sistema de crenças do grupo). 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 sígnicos) 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 fieis 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 locais 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 esta 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 [re]produtores de sentido; é quando os símbolos “operacionalizam” a intersubjetivação dos valores religiosos, instaurando um *consenso* através dessa intersubjetivação (uma espécie de “inculcação” coletiva).

Em termos semióticos: 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.

Avaliações pormenorizadas sobre os sugeridos *instrumentos de transfiguração* a que este trabalho alude pedem um espaço ainda maior

⁸Mensagem, pregação, preleção e afins.

de reflexão, portanto um outro momento e lugar há de ser reservado para que uma observação mais ajustada a uma ‘preocupação estrutural’ com os referidos cultos possa produzir reflexão mais proveitosa. 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, através da música religiosa – sobretudo as canções populares evangélicas (música gospel), 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).

3 ‘Frame’ da análise: por que a mídia como caleidoscópio?

“Para os budistas tibetanos, a música prepara a mente para a iluminação espiritual”, conforme lembra Terrin (2004). E não é difícil perceber o caráter de integração que a música, enquanto elemento cultural-estético-acústico, desenvolve nos grupos durante quaisquer encontros nos quais ela seja instrumento de ‘unificação’ e ‘propósito’. Nesses termos, admite-se que a música, com seu ‘poder’ de evocar elementos performáticos, bem como de alinhar percepções e *sensu comum*⁹ às próprias estruturas de sua composição, cumpre, sobretudo no meio religioso, a função de ‘refletir’ as ideologias de fé dos *agentes especializados*, diluindo o mundo objetivo no espectro simbólico ao qual a mensagem do cântico religioso se refere diretamente.

Não se afirma aqui que a música tenha a função [reducionista] de escamotear as intenções de um grupo qualquer A ou B ou que funcione

⁹No sentido empregado em Geertz, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 111-141.

simplesmente como o *instrumento de transfiguração* sugerido por esta reflexão; antes, destaca-se aqui o caráter empírico da observação dos atos de culto, sobretudo pentecostais, em que a música, de forma intensa, medeia as relações com o sagrado, fazendo a ‘ponte invisível’ entre o fiel e o transcendente, já que o culto, como já dissera Durkheim, “não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de *meios* pelos quais ela se cria e se recria periodicamente” (2008, p. 494).

Por isso, conforme ainda lembra Aldo Terrin, Lévi-Strauss¹⁰ conferiu, sempre, atenção especial à arte de forma geral, sendo “o maior antropólogo a dar atenção à música nos nossos tempos” (Terrin, 2004, p. 214), pois, para Strauss, há estreita relação entre a arte musical e o mito. Parece que o estabelecimento de relações comparativas entre algumas canções cristãs e as histórias bíblicas, por exemplo, a do Rei Davi¹¹, não oferece dificuldades à compreensão. Nesses casos, há “corinhos de fogo” em algumas igrejas pentecostais, em que a figura de Davi é trazida ao palco da contemporaneidade e, nas celebrações onde isso ocorre, percebe-se claramente o paralelo traçado entre as ‘vitórias sobre os reveses cotidianos’ e ‘as vitórias alcançadas por Davi’ sobre o mal. Muitos outros exemplos poderiam ser aqui utilizados.

Porém a ideia defendida nesta reflexão é tão somente uma tentativa de evidenciar o fenômeno da *reflexão* da mensagem religiosa musical através da mídia. Deslocando o altar físico para as inúmeras possibilidades do alcance midiático, o elemento simbólico religioso musical sugere o *sentido da existência* a todos os espectadores/telespectadores/ouvintes/internautas, retraduzindo tanto a plausibilidade do próprio sistema de crenças dos fiéis já conversos, quanto produzindo elementos sógnicos de orientação aos [futuros] novos convertidos, com vistas a desenvolver a função proselitista cristã de “*resgatar as almas para Deus*”. Admitindo que o indivíduo religioso encontra o elemento de significação do mundo na cosmovisão de seu grupo (Geertz, 2008), mostra-se

¹⁰Vide tb: Lévi-Strauss, C., *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Neste livro, o autor tece interessante abordagem sobre a arte, inclusive a música, e sua influência sobre a sociedade e a cultura.

¹¹Segundo os relatos bíblicos de I Sam. 15: 14-23, o Rei Saul, então líder político e chefe supremo em Israel, estaria padecendo, conforme o texto, de ‘*assombros*’. Tendo sido David chamado para *tocar a harpa*, Saul teria sido liberto do ‘espírito mau’ que o rodeava.

procedente o viés de concepção da mídia como “*caleidoscópico da fé*”, no sentido de refletir às massas a mensagem religiosa de origem.

Conforme bem salienta Antônio Mendonça (que tinha rica vivência religiosa no protestantismo, sendo, além de um grande intelectual, pastor presbiteriano), quando a experiência religiosa é conduzida pela música, “o fiel entra em comunhão imediata com Deus” (Mendonça, 1999, p. 81). Este fato é comprovável por vias de entrevistas, nas quais mostra-se evidente o fenômeno da experiência religiosa pessoal através das “canções de adoração” e, a partir dos anos 80, como bem lembrado por Magali Cunha, da música gospel (Cunha, 2004).

Ora, um caleidoscópico precisa de luz e de algumas figuras para que possa ‘[re]produzir’ outras variadas imagens. Lançando mão à concepção metafórica, toma-se aqui por “luz” a música gospel, por “figuras” os elementos constituintes da música, especialmente o discurso, e por “imagens [re]transmitidas” o *sentido* criado a partir da mensagem que reflete o *capital simbólico* dos *agentes especializados*. Como lembra Lúcia Santaella, a comunicabilidade só é possível quando “algo é intercambiado de um lugar para outro” (Santaella, 2004, p. 160). Esta observação traz a reboque um importante lembrete daquela autora, o de que “todo conteúdo encontra sua manifestação na mensagem” (...) e que “toda mensagem encarna-se em signos” (idem). Signos religiosos. Signos da fé religiosa. Signos do sistema de crença, da estrutura. Signos *de consagração* que atuam/sugerem/promovem no/o que Bittencourt (2003) chama de “inversão da realidade”, circunstância em que a ‘transformação’ situacional dos socialmente desfavorecidos se associa [diretamente] ao fortalecimento da autoridade de líderes religiosos.

Assim, ao mesmo tempo em que o ‘efeito do caleidoscópico midiático’ reflete as melodias da crença, os signos religiosos refletidos as reproduzem no espaço público midiático, que por sua vez as reproduz nos interpretantes religiosos. O território da ação religiosa já não se esgota nas paredes de um templo, nos limites de um altar. O cântico agora ultrapassa os limites geográficos; com suas luzes refletidas pelo “*caleidoscópico da fé*”, a música gospel leva seus ‘raios eletromagnético-acústicos da esperança’ aos elementos receptores sociais, numa relação semiótica religiosa que também reflete, ela mesma, as ações do campo religioso, numa esfera onde ‘a *produção de sentido* se mescla nas consciências interpretantes’, produzindo *habitus* – refletidos e refletidores,

estruturados e estruturantes –, dinamizando o ‘processo comunicativo espiritual’ para além da tradição religiosa via desenvolvimento tecnológico-midiático.¹²

Potencializando mitos através dos ‘ritos digitais’, a presença da música gospel na mídia mais que sacraliza espaços. Ela [re]atualiza e incrementa o poder desses mitos, conferindo ‘sentido’ e *plausibilidade* ao *trabalho religioso*, [res]significando o mundo e ‘reestruturando os significados’ através do discurso melódico da religião, que mobiliza/suscita/engendra, nos receptores, harmonia entre a existência objetiva e o ritmo fascinante da esperança, como na letra de uma canção gospel muito cantada pelos evangélicos brasileiros na atualidade: “Se tentaram matar os teus sonhos / Sufocando o teu coração / Se lançaram você numa cova / E ferido perdeu a visão... / Não desista não pare de crer / Os sonhos de Deus jamais vão morrer / Não desista, não pare de lutar / Não pare de adorar / Levanta os teus olhos e vê / Deus está restaurando os teus sonhos / E a tua visão. / Recebe a cura / Recebe a unção / Unção de ousadia, unção de conquista, unção de multiplicação.”¹³

Considerações finais

Intenta-se ter cumprido, em parte, os objetivos desta breve reflexão, na tentativa de evidenciar um dos constituintes, por assim dizer, dos chamados *bens simbólicos de salvação*. Seguindo o norte apontado por Bourdieu, o olhar aplicado neste trabalho 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, o que seria função dos críticos e/ou apologistas.

Antes se manteve aqui a preocupação em produzir uma reflexão interdisciplinar e equidistante, na tentativa de nivelamento do olhar sociológico à consideração das esferas experienciais da fenomenologia, da mística, da própria experiência religiosa e da semiótica, espaços comunicacionais por excelência. E, de certa forma, também da antropologia,

¹²Vide anexos.

¹³Letra da música “Sonhos de Deus”, de Ludmila Ferber. Álbum: “Adoração Profética I”, Rio de Janeiro: Kairós Music (propriedade da própria cantora), 2001. Disponível em: [Adoração Profética](#). Acesso em 19 ago. 2012.

já que a busca por se 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, bens simbólicos tão fortemente representados pela música.

Dessa forma, deseja-se e espera-se que esta mera reflexão possa converter-se num marco inicial de futuros estudos no sentido de uma busca por identificar os variados 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. E não estaria talvez na articulação interdisciplinar entre a(s) ciência(s) social(ais), a(s) ciência(s) da(s) religião(ões)¹⁴ e a(s) ciência(s) da comunicação uma das grandes contribuições para o progresso do entendimento acerca do fenômeno religioso?

¹⁴Cf. Camurça, 2008.

Anexos

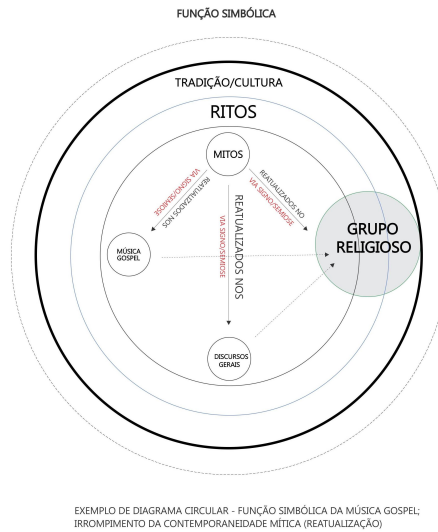


Fig. 1: Esquema básico de análise I

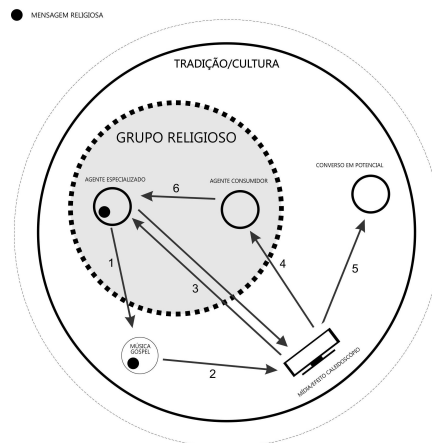


Fig. 2: Esquema básico de análise II



Fig. 3: Esquema básico de análise III

Referências Bibliográficas

- Berger, P. L. (1985). “A secularização e o problema da plausibilidade”, in: *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, p. 139-164.
- ____ & Luckmann, T. (2008). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, P. (2009). “Gênese e estrutura do campo religioso”, in: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, p. 27-78.
- ____. (1989). “Sobre o poder simbólico”, in: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, p. 7-16.
- Camurça, M. (2009). *Entre sincretismos e "guerras santas": dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro*. Revista USP, São Paulo, nº 81, p. 173-185, mar.-mai.
- ____. (2008). *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas.
- Cunha, M. N. (2004). *Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico*

no Brasil. 2004. 347 f. Tese. (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo,. Disponível em [Teses USP](#). Acesso em: 4 mar. 2010.

Durkheim, É. (2008). *As formas elementares de Vida religiosa*. São Paulo: Paulus.

Eliade, M. (2008). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.

Filho, J. B. (2003). *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia.

Geertz, C. (2008). «“Ethos”, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados», in: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, p. 93-103.

Huff Jr., A. E. (2008). “Campo religioso brasileiro e a história do tempo presente”, in: *Cadernos CERU*, s. 2. v. 19. nº 2. São Paulo: USP, dez, p. 47-70.

Lévi-Strauss, C. (1975). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, cap. IX e X, p. 183-226.

Mendonça, A. G. (1999). “Fenomenologia da experiência religiosa”, in: *NUMEN: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: UFJF, v. 2, nº 2, jul.-dez. p. 65-89.

Oliveira, P. A. R. (2003). “A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu”, in: Teixeira, F. (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, p. 177-197.

Peirce, C. S. (1972). *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix.

_____. (1994). *The collected papers of Charles S. Peirce*. Edição eletrônica. Vols. I-VI [Ed. Hartshorne, C. & Weiss, P., Cambridge: Harvard University, 1931-1935], Vols. VII-VIII [Ed. Burks, A. W. Cambridge: Harvard University, 1958]. Charlottesville: Intalex Corporation, [1866-1913].

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

_____. (2004). *Comunicação e semiótica*. São Paulo: Hacker.

Terrin, A. N. (2004). *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus.

Weber, M. (1999). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. UnB/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.