

O desafio da esquerda ante o Brasil pós-católico

The challenge of the left in the face of post-Catholic Brazil

BRAND ARENARI

RAFAEL VALLADÃO ROCHA

RESUMO

Este artigo de tom ensaístico trata da possibilidade de a esquerda se adaptar ou não ao novo ambiente (ecossistema político) de um Brasil pós-católico. Descreveremos o novo meio ambiente (Brasil pós-católico) gerado pela chegada de uma nova espécie/tipo social “invasor” (neopentecostais), para em seguida analisar os impactos e reações do campo da esquerda a esses novos desafios, especialmente sua principal força eleitoral, o Partido dos Trabalhadores. No que se refere ao Partido dos Trabalhadores, destacaremos e descreveremos dois elementos constitutivos de sua formação e desenvolvimento que, segundo nossa análise, se apresentam como impedimentos iniciais (não determinísticos) a sua adaptação à nova ordem pós-católica: (1) o papel do catolicismo e (2) a intelectualidade acadêmica na sua formação e desenvolvimento.

Palavras-chave: Esquerda; Partido dos Trabalhadores; Evangélicos.

ABSTRACT

This article deals with the possibility of the left to adapt or not to the new environment (political ecosystem) of a post-Catholic Brazil. We will describe the new environment (post-Catholic Brazil) generated by the arrival of a new “invader” social type (neo-Pentecostals), to then analyze the impacts and reactions of the left field to these new challenges, especially its main electoral force, the Workers' Party. With regard to the Workers' Party, we will highlight and describe two constitutive elements of its formation and development that, according to our analysis, appear as initial (non-deterministic) impediments to its adaptation to the new post-Catholic order, that is: (1) the role of Catholicism and the (2) academic intelligentsia in its formation and development.

Key words: Left; Workers' Party; Evangelicals.

INTRODUÇÃO

No mundo da natureza, algumas espécies “reinar” soberanas por milhares, as vezes milhões de anos, sob um determinado ambiente. De repente, sem que elas tenham realizado nenhuma ação, sem que tenham feito nada diferente, o ambiente em seu entorno muda. Um terremoto, uma mudança climática, a chegada de uma nova espécie invasora ou mesmo a queda de um meteoro fazem com que aquela espécie, que parecia tão poderosa, torne-se frágil e em risco de desaparecimento. A partir de então, apenas o surgimento fortuito de novas características, fruto de mutações aleatórias, permitirá possíveis adaptações que possam garantir sua sobrevivência nesse novo ambiente.

Por mais estranho que isso possa parecer em uma primeira vista para herdeiros do iluminismo e humanismo, para educados na epistemologia da “Teoria crítica”, como somos nós, essas “leis” que governam o mundo da natureza também governam, em traços largos, o mundo da política. Nem o político mais sábio e astuto, nem o grupo político mais experiente e coeso são capazes de controlar mudanças imprevisíveis em seu entorno, no seu ambiente. Uma guerra distante, uma crise econômica em virtude de uma pandemia ou mudança climática, uma nova tecnologia, a chegada de novas profecias podem tornar, em pouco tempo, grupos políticos então superpoderosos em quase nada¹.

Dito isso, podemos afirmar que, a equação da trindade *ambiente, contingência e adaptação* rege tanto o mundo da natureza quanto o mundo da política, com apenas uma diferença significativa: o elemento da adaptação. No mundo da natureza, a adaptação é também tiranicamente regida pela contingência (aleatoriedade das mutações genéticas), sendo uma serva obediente e indefesa ante os caprichos da deusa fortuna; no mundo da política, o elemento da adaptação pode ser, eventualmente, regido pela razão e pela vontade, pela faculdade humana da escolha -- em outras palavras, essa mudança pode ser conduzida pela *Virtú*. É de disto que trata este breve artigo de tom ensaístico: a análise da possibilidade de a esquerda se adaptar ou não ao novo ambiente (ecossistema político) de um Brasil pós-católico. Descreveremos o novo meio ambiente (Brasil pós-católico) gerado pela chegada de uma nova espécie/tipo social “invasor” (neopentecostais), para em seguida analisar os impactos e reações do campo da esquerda a esses novos desafios, especialmente sua principal força eleitoral, o Partido dos Trabalhadores. No que se refere a esse partido,

¹ De certa forma, foi isto que o filósofo político pré-iluminista Nicolau Maquiável quis nos dizer a respeito do conceito de *fortuna*, o qual nos alerta para o papel desempenhado pela contingência neste mundo: que o mundo da política é governado por forças que estão aquém da razão e da vontade humana.

destacaremos e descreveremos dois elementos constitutivos de sua formação e desenvolvimento que, segundo nossa análise, se apresentam como impedimentos iniciais (não determinísticos) à sua adaptação à nova ordem pós católica, isto é, o papel do catolicismo e da intelectualidade acadêmica na sua formação e desenvolvimento.

A ORDEM CATÓLICA: A HEGEMONIA POLÍTICA E SOCIOGNITIVA DO CATOLICISMO NO BRASIL

Na maior parte da história do Brasil, a identidade brasileira relacionava-se diretamente com a identidade católica e, de alguma forma, a sentença “ser brasileiro é ser católico” estava correta. Mesmo aqueles poucos que estavam formalmente fora do catolicismo e que se aventuravam serem considerados párias sociais estavam “sitiados” por uma cultura profundamente católica. Até a proclamação da república e a promulgação da Constituição em 1891, essa era uma relação oficial. Ou seja, território, nação, religião e sociedade estavam diretamente conectados. A ideia de cidadania nacional estava também ligada à religião e, para ser portador de direitos no Brasil, o indivíduo tinha que ser católico, sendo o catolicismo uma espécie de “religião obrigatória”, como anota o historiador do catolicismo no Brasil Eduardo Hornaert (1978). Nesse caso, não se tratava apenas de um traço identitário cultural, mas sim de uma relação que se sustentava por um aparato jurídico-formal, bem ao modo dos reinos portugueses e espanhóis, como descrito nos trabalhos do sociólogo da religião José Casanova (1994). Na maioria dos países ibéricos e em suas colônias, a situação não fora muito diferente da experienciada no Brasil. Com algumas variações de intensidade, o catolicismo construiu a vida nacional desses países. Em oposição a esse modelo de desenvolvimento societal, destaca-se a experiência trilhada pelos Estados Unidos da América (EUA), onde a ideia de liberdade religiosa imperou desde os tempos da colônia, constituindo um dos traços mais distintivos da formação e da identidade da nação norte-americana, como bem retratado na obra de Alexis de Tocqueville.

No nosso caso específico, no período pré-republicano esse quadro não se limitava apenas à relação direta entre o indivíduo e o Estado, mas trazia também uma abrangência institucional, observada na relação estreita e direta entre a Igreja Católica e o Estado colonial português e posteriormente com o Estado brasileiro, como também nas diversas instituições católicas presentes na vida dos brasileiros, desde ordens religiosas a colégios e hospitais. Configurava-se, portanto, uma vida mediada e regulada pelo catolicismo, que

imprimia suas marcas na “alma” e no corpo dos brasileiros. No entanto, mesmo depois de a Igreja Católica perder o *status* oficial e o direito de ser a única religião do Brasil, essa instituição desfrutou da posição de religião “extraoficial” por mais de um século. Tal *status* e poder apenas viriam a ser confrontados a partir da chegada da mensagem neopentecostal, nos fins dos anos 70 do século XX.

Nos planos institucional, político e cultural, a elite eclesiástica da Igreja Católica permaneceu influente e poderosa mesmo após o divórcio entre Estado e religião operado pelos republicanos de 1891. Segundo o sociólogo Sérgio Miceli (2009), as estruturas formais de poder político mantiveram portas abertas a representantes da liderança católica, assim como grandes órgãos de imprensa e instituições culturais absorveram grandemente figuras egressas da alta hierarquia católica. Dessa maneira, a Igreja buscava conservar-se na posição de garantidora da ordem católica por meio da associação com organizações leigas e da inserção, discreta porém decisiva, nos círculos restritos do poder público e privado.

Cabe notar que, até a eleição do congresso constituinte em 1986, quando os evangélicos se tornaram notoriamente ativos nas eleições legislativas (MARIANO, 2001), por mais que existissem religiões minoritárias, elas eram quase invisíveis na vida pública nacional. Com relação aos evangélicos, por exemplo, não se via praticamente nenhum político², cantor, estrela de rádio e/ou TV declaradamente evangélico ou mesmo com traços desse mundo. As exceções, as quais confirmam a regra no tocante à hegemonia católica, se devem a personalidades ligadas às religiões de matriz africana (na figura de artistas, especialmente cantores) e também ao espiritismo kardecista, ambos, de alguma maneira, integrados à ordem hegemônica católica. Do ponto de vista sociológico e político, constata-se que a vida pública era governada pelo *ethos* católico, e os contornos cognitivos do mundo eram delineados por um sofisticado aparato simbólico, também católico³.

A respeito da relação entre a “alma” nacional brasileira e o catolicismo, esta permite ser melhor visualizada por meio das dimensões sociocultural e institucional, ou seja, por meio da criação e regulação da vida social cotidiana, assim como da formação das instituições e de suas respectivas práticas. E por último, como resultado de tal relação, a criação de um pano de fundo cognitivo comum, uma imagem de mundo e de relação e interpretação do mundo profundo, em algum sentido pré-consciente, tal como

² Registre-se, como caso atípico para a época (década de 1950), a figura do pastor Antonio Torres Galvão, “assembleiano, intelectual e político” (FONSECA, 2020, p. 187).

³ Exemplo desse estado de coisas é a associação de orixás dos cultos afro-brasileiros a santos católicos, como Iemanjá a Nossa Senhora e Oxalá a Jesus. (MUNDO ESTRANHO, 2011).

representado pelo conceito alemão de *Weltanschauung*, largamente utilizado por Max Weber, ou mesmo interpretado pela noção de formação de categorias de entendimento (espaço, tempo etc) desenvolvido pela antropologia de Emile Durkheim e Marcel Mauss e posteriormente sofisticado pelo antropólogo inglês Evans-Pritchard, no estudo sobre os Nuer.

Nessa última tradição, percebemos como a formação dessas categorias de entendimento moldavam -- ao seu modo, na forma de um desdobramento -- as expectativas, valores, emoções e sentimentos da coletividade. Ainda sobre a função exercida pela religião na formação cognitiva coletiva, vale notar a explicação de Pierre Bourdieu:

Em outras palavras, a religião contribui para imposição [dissimulada] dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2004, p. 34).

No que se refere à dimensão sociocultural, merece destaque o controle católico sobre a percepção e construção de parte da categoria *tempo*, que é exercido por um calendário ritual que regula tanto a vida social e seus ritos de passagem mais marcantes, como também uma vida interna, psicoemocional e cognitiva. Nesse sentido, por um lado, o tempo da vida individual é marcado por ritos católicos como ser batizado, comungar, crismar, casar e morrer (unção dos enfermos), e por outro lado, por um calendário anual de marcos como carnaval, quaresma, semana santa e natal, além das festas dos santos. Tudo corria sob o controle direto e indireto da Igreja Católica e do catolicismo, e nada transcorria sem a bênção da Igreja.

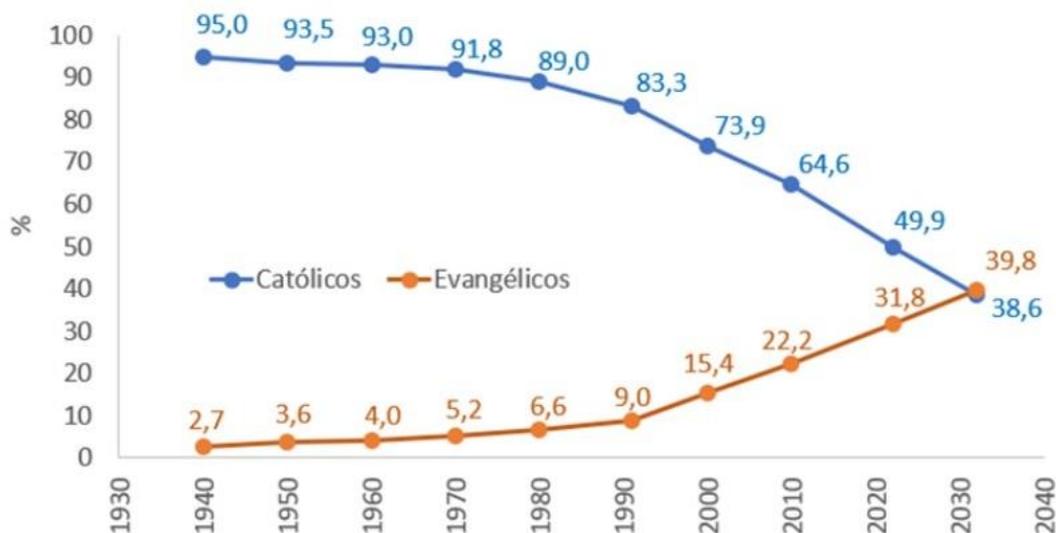
Formava-se, assim, uma espécie de *religião civil* no sentido atribuído pelo sociólogo da religião Robert Bellah (1992), isto é, a religião operando como a expressão pública e ritualística de valores e compromissos não explícitos, uma conexão dos símbolos e imagens religiosas de mundo com a vida prática em sociedade, estabelecendo seus contornos, regulando-a e evidenciando, dessa forma, que a lealdade cívica é fundamentada na religião e nos seus símbolos.

Por outro lado, todo esse quadro se refletia também em uma agenda programática para o Brasil, mediando, interferindo e moldando um certo *télos* comum aos vários espectros da política nacional, independentemente de sua posição mais à esquerda ou à

direita. Nesse sentido, o centro de energia gravitacional esteve relacionado à interpretação oculta (não explícita) do tema do sofrimento e, por conseguinte, sua mediação e controle. Essa dinâmica torna-se mais clara quando analisamos o tema da pobreza e seus respectivos paliativos, tais como políticas compensatórias focadas na remediação e não na superação da condição de desvantagem. As figuras da política nacional relacionadas ao “pai dos pobres” ou dos “descamisados” ou ao “Fome Zero” formaram-se por meio de uma agenda para a pobreza e desigualdade das relações, ou melhor, por meio de uma agenda social e de um discurso para os pobres que estavam alinhados com certas noções de “caridade”, mostrando que o tema da pobreza e sua remediação ocupava o centro da agenda nacional.

Porém, tudo isso, que representa a hegemonia católica, ruiu. O quadro abaixo demonstra a maneira pela qual, desde o começo dos anos 1980, protestantes evangélicos, sobretudo adeptos do pentecostalismo, assumiram a função de segmento mais dinâmico na mobilidade religiosa brasileira. Desde então, o cenário da filiação religiosa no Brasil começou a ser alterado. A dominância católica, que por muito tempo deteve o título de religião semioficial do Estado brasileiro, começou a declinar.

Gráfico 1: Transição religiosa no Brasil: 1940-2032



Fonte: IBGE de 1940 a 2010 e projeções para 2022 e 2032

Ocorria, a partir daí, uma revolução que, embora barulhenta dentro de suas igrejas, seguia silenciosa aos olhos de grande parte da sociedade brasileira, que não percebia de imediato o impacto e a profundidade das mudanças que estavam sendo processadas. O que

se via não era um espetáculo exótico de pobres que supostamente acreditavam em qualquer coisa devido à própria ignorância e carência. Na verdade, estava ocorrendo a maior transformação recente na alma (consciência) nacional (ARENARI, 2017). O Brasil deixava de ser um país católico, e grande parte de suas classes populares não se via mais como objeto passivo para ser salva (via caridade e agenda social), mas sim como agentes ativos de sua própria salvação.

A TRANSFORMAÇÃO DO AMBIENTE E A CONSTITUIÇÃO DE UM NOVO “ECOSSISTEMA POLÍTICO”: O BRASIL PÓS-CATÓLICO

O desmoronamento da “ordem católica” parece ser o fenômeno sociológico mais importante da história recente do Brasil. Há pouco mais de 40 anos, os neopentecostais ousaram enfrentar o catolicismo, como nenhum outro grupo religioso o fizera anteriormente (MARIANO, 1999), e obtiveram retumbante sucesso em romper com a aqui chamada “ordem católica”, criando um mundo próprio apartado das regras de “etiqueta” social e política anteriores, com ideias e símbolos diferentes, resultando em um novo Brasil, com outros traços, onde claramente a hegemonia nas classes populares já é evangélico-pentecostal.

[...] a visão pentecostal de mundo, e a ousadia que os pentecostais têm em recomendá-la a outros, mesmo a seus “superiores” em termos de classe e educação. O principal escândalo do pentecostalismo é que ele não é humilde, não “conhece seu lugar”. (FRESTON, 2020, p. 277).

Uma nova paisagem, juntamente com atores e personagens sociais inéditos, surgiu nesse pequeno intervalo de tempo, e todos nós somos testemunhas e objeto dessas transformações (VITAL DA CUNHA, 2020). Muitos templos evangélico-pentecostais despontam no cenário urbano em locais de grande visibilidade. Nas periferias, pequenas e médias unidades desse campo religioso disputam espaço com comércios e botequins locais, numa geografia em que os limites entre o sagrado e o profano não encontram fronteiras rígidas, onde a inédita competição aberta por fiéis embaraça tudo. Nesse jogo ocorreu uma desorganização da “geografia do sagrado”, uma quebra da hierofania tradicional (ELIADE, 1995), a qual era representada pela Igreja Católica posta ao lado da praça, marcando o “centro do mundo” e, por conseguinte, o centro da vida. Esse é apenas um traço de um tipo de ordenamento cognitivo construído pela hegemonia católica.

Por outro lado, algumas referências que atingiam o campo dos nossos sentidos e nossas memórias vão desaparecendo. As referências, sobretudo visuais, das religiões afro-brasileiras vão sumindo dos nossos olhos, aparecendo apenas nas sessões de exorcismo nos cultos pentecostais, em uma espécie de encarceramento simbólico-religioso, onde as divindades afro-brasileiras aparecem como representação do demoníaco, dominadas retórica e “espiritualmente” pelo pastor. Até meados dos anos 90 do século XX, a Igreja católica dominava o espaço público. Suas procissões, quermesses, organização de festas juninas, entre outras, eram a demonstração de sua força social, estavam em todo lugar. No século XXI, sua vida social foi se reduzindo às missas. As “ruas” já não eram as mesmas, a fé pública e força social religiosa materializa-se nas marchas para Jesus, ou nas pregações públicas em locais de grande aglomeração de pessoas.

Quanto aos atores e personagens, é cada vez mais rara a aparição de rezadeiras e benzedeiras na vida das periferias urbanas do país. O poder de sua reza tende a ser substituído pela oração de um pastor com fortes traços de um “assistente social” prático e pragmático capaz de conseguir um agendamento de consulta em um posto de saúde próximo, mas sem abandonar uma inflamada oração contra uma possível ação maligna que supostamente enviara a enfermidade. Esse novo “*mana*” converte-se rapidamente em capital político, fazendo surgir mais um tipo social desconectado com o velho mundo da hegemonia católica, uma liderança política surgida de sua própria comunidade, uma representação direta, mais horizontal⁴, direta nas similitudes dos interesses e estilo de vida - horizontal por se tratar de pessoas da mesma origem social. A figura do pastor assistente social/espiritual convertido em liderança política é a novidade por muito tempo sonhada por vários espectros da esquerda progressista, as classes populares virando as costas para as elites tradicionais e construindo sua própria história política. Esse processo implicou também virar as costas para o campo progressista, que lhes parece estar mais conectado com um Brasil do passado, com o qual os pentecostais vêm rompendo todos os laços por não se sentirem parte dele.

Nesse turbilhão de mudanças, um vocabulário novo de “línguas estranhas” preenche nossas bocas e é sentido por nossos ouvidos. De gargantas apertadas por camisas abotoadas até a última casa ressoam: “repreendido”, “amarrado”, “alianças”, “propósitos” e

⁴ É óbvio que não se pode negligenciar o aspecto hierárquico que se observa em ambientes de grandes organizações religiosas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus, especialmente no que se refere ao poder da liderança sobre as escolhas eleitorais dos fiéis (ORO, 2003).

“livramentos”, que são “profetizados” por “consagrados” e “abençoados”. Assim, todos nós estamos “dando testemunho” de que surgiu algo diferente em nossas mentes, jeitos e trejeitos, o que para alguns “é uma bênção”.

A verdade é, que depois de quinhentos anos de existência, o Brasil encara pela primeira vez o desafio de viver em uma sociedade com um complexo e competitivo mercado da fé. Pela primeira vez somos desafiados a organizar uma sociedade nacional sem a hegemonia quase monopolística de uma única instituição religiosa, a saber, a Igreja Católica. Trata-se de uma das experiências mais radicais que um grande grupo social pode experimentar, onde um dos principais eixos organizadores na vida social deixa de desempenhar um papel hegemônico, causando, por seu lado, uma fissura na alma coletiva, materializando-se em uma série de novos conflitos e “desarranjos” em que não se tem uma experiência pregressa que possa ensinar algo e orientar por um novo caminho a seguir.

Tudo isso parece se aproximar de uma revolução, embora um pouco mais lenta, mas não menos dramática, e gera um inegável desconforto em amplos segmentos, sobretudo naqueles que se arvoram a compreender os movimentos da sociedade. Isso gera um estímulo, como ocorre neste texto, que busca tecer apontamentos que ofertam possibilidades interpretativas para essa transformação sem precedentes na história recente brasileira, apresentando as características gerais da construção e manutenção da ordem hegemônica católica na vida sócio-política nacional, como também o seu destronamento.

No entanto, cabe ressaltar que o Brasil pós católico não será ocupado apenas por evangélicos/pentecostais, mas também por uma religiosidade atomizada, desvinculada ou fragilmente vinculada a instituições religiosas, enfim, uma religiosidade que, longe de ser ateia ou agnóstica, é traduzida sobre os signos de uma espiritualidade fluida, em que budas, iemanjás, terços e mandalas se reúnem num altar exclusivamente individual, onde também há espaço para a orientação de “coachs espirituais” de toda ordem, formando um tipo social que reúne características de pastores pentecostais a agentes de vendas de empresas como Herbalife. Aqui nos referimos ao fenômeno dos “sem religião”. Segundo pesquisa recente do Datafolha, eles eram pouco mais de 7% da população brasileira no início deste século e em 2022 seriam 14%, praticamente dobrando de tamanho em 20 anos. Já entre os jovens de 16 a 24 anos, os dados do Datafolha demonstram um alcance de 25% dentro dessa população, atingindo as marcas acima dos 30% nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, onde superam evangélicos e católicos (FOLHA DE SÃO PAULO, 2022).

Tudo indica que este não seja um fenômeno produzido, no que se refere a suas causas principais, pelas fricções e desgastes internos ao universo religioso, mas que seja

resultado de um fenômeno social mais amplo no qual a religião e a religiosidade são transformadas “de fora para dentro”. O avanço e expansão das estruturas da vida (instituições), dos valores e visão de mundo da modernidade (GIDDENS, 2002), intensificados por ondas de radicalização do liberalismo, tal como o neoliberalismo dos anos 1990 e o ultraliberalismo do século presente, apontam outras “razões” que merecem ser debatidas.

Como primeiros indícios, cabe notar que os “sem religião” não são algo exclusivo de nossa realidade nacional e nem tão novo assim. Segundo o *Pew Research*, em pesquisa realizada em 2019, quase 30% da população norte-americana se declara sem religião. Já na Europa, dados do relatório “Europe’s Young Adults and Religion” (PEW RESEARCH CENTER, 2018) presentes nos estudos do demógrafo José Eustáquio Diniz demonstram que na França 64% dos jovens de 16 a 29 anos se declaram sem religião, na Espanha são 55% e no Reino Unido 70%. Essa presença ostensiva no chamado Ocidente caracteriza-se pela radicalização de uma tendência moderna, isto é, o abandono paulatino de modelos coletivos de identidade, tornando assim o indivíduo cada vez mais indivíduo, e logo, criando modelos de religiosidade altamente individualizados (GIDDENS, 2002).

Desde a década de 1980 a sociologia da religião está atenta a esses fenômenos. A tentativa de apreender essas mudanças se mostra nos conceitos de “Sheilanismo” do sociólogo da religião norte-americano Robert Bellah (1985). A noção de “sheilanismo” é a maneira como Bellah retrata esta tendência individualizada da transcendência. A personagem Sheila, do seu livro *Habits of heart* (1985), cria sua própria religiosidade a partir de uma bricolagem de várias tendências religiosas, formando assim uma religião só sua, o que Bellah chama ironicamente de “Sheilanismo”. Assim, existiriam o “Rachelism”, “Richardism”, “Bettinaism” etc.

A análise da radicalização do individualismo feita pelo sociólogo alemão Ulrich Beck também se mostra útil para a compreensão dos “sem religião”. Beck demonstra um processo evolutivo dentro do qual o sujeito vai abandonando modelos de identidade coletiva para direcionar-se cada vez mais para um modelo individualizado de identidade, ou seja, este sujeito da modernidade reflexiva se vê cada vez mais como indivíduo, e suas demandas e expectativas tornam-se cada vez mais individualizadas (standardizadas) (BECK, 1986).

Na primeira ruptura promovida pela modernidade, a qual se deu em relação à sociedade tradicional, as fontes geradoras de identidade do sujeito, tais como laços de

parentesco e vizinhança, foram substituídos por outras categorias como nação e classe, sendo que estas eram oriundas das inovações institucionais modernas, respectivamente o Estado-nação e o trabalho assalariado. Por mais que os valores individuais fossem a marca da modernidade, poderíamos dizer que eles ainda estavam meio dormentes no interior de narrativas de sentido do mundo coletivas, como classe e nação, sobretudo em comparação ao patamar que iriam alcançar no desenvolvimento da modernidade. Como assinala Beck, a modernidade industrial é a modernidade dos grandes grupos, mas é a modernidade reflexiva (avançada) que é a modernidade do indivíduo.

Há uma tendência para formas de existência e situações de existência individualizadas, que obrigam as pessoas a se tornarem o centro de seu próprio planejamento e estilo de vida em prol de sua própria sobrevivência material. Nesse sentido, a individualização equivale à abolição dos fundamentos do pensamento do mundo da vida em categorias tradicionais de sociedades de grandes grupos -- ou seja, classes sociais, estamentos ou estratos. (BECK, 1986, p. 116-117, tradução nossa).⁵

Segundo Beck, o mercado é o centro dessa força “desenraizante” da modernidade, essa força que arranca os indivíduos dos entornos coletivos em que eles estavam:

A entrada no mercado de trabalho está sempre associada a novas rupturas para pessoas, relativas a vínculos familiares, vizinhança e profissão, assim também como uma cultura e paisagem regional. Esses surtos de individualização competem com experiências de destino coletivo no mercado de trabalho (desemprego em massa, desqualificação, etc.) (BECK, 1986, p. 116, tradução nossa).⁶

A posição de homem livre no mercado conduz o sujeito a elaborar um sentido cada vez mais individual de sua história de vida. No desenrolar desse processo que estamos

⁵ A passagem no original: “*Es Entstehen der Tendenz nach individualisiert Existenzformen und Existenzlagen, die die Menschen dazu zwingen, sich selbst — um des eigenen materiellen Überlebens willen — zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen und Lebensführung zu machen. Individualisierung läuft in diesem Sinne auf die Aufhebung der Lebensweltlichen Grundlagen eines Denkens in Traditionalen Kategorien von Großgruppengesellschaften hinaus — also sozialen Klassen, Ständen oder Schichten*”.

⁶ A passagem no original: “*Mit dem Eintritt in den Arbeitsmarkt sind für die Menschen immer wider aufs neue Freisetzung verbunden — relativ zu Familien —, Nachbarschafts — und Berufsbindungen sowie Bindungen an eine regionale Kultur und Landschaft. Diese Individualisierungsschübe konkurrieren mit Erfahrungen des Kollektivschicksals an Arbeitsmarkt (Massenarbeitslosigkeit, Dequalifizierung usw.)*”.

analisando, foi o homem perdendo os eixos narrativos que lhe relacionavam a um coletivo, ou seja, fontes de identidades coletivas.

Um homem plenamente incorporado pelo mercado tende a não se ver mais como um agente para sua classe e nem como um defensor de sua pátria; no máximo, se vê em busca do bem-estar de sua família nuclear, quando não, somente de si mesmo. A possibilidade de narrativa geradora de algum sentido para ação oferecida pelo mercado é aquela da competitividade que este engendra no plano pessoal, o que por seu lado se desdobra na noção de “sucesso” ou “fracasso” pessoal.

É interessante notar que essa narrativa de sentido atribuí ao sujeito individual toda a responsabilidade por suas vitórias e suas derrotas nos mais diversos campos de sua existência, esvaziando de outras pessoas e de instituições tradicionais não apenas o poder de conferir conteúdo normativo a suas ações, mas também o poder de envolver o indivíduo em sua rede específica de cuidado e proteção. Assim, sentimentos desoladores advindos de “derrotas” pessoais deixam de ser consolados por familiares, líderes religiosos, e, o que é mais importante para nosso propósito neste texto, deixam de ser virtualmente justificados ou explicados a partir de referências espirituais que, exatamente por não se prenderem ao mundo físico e natural das batalhas perdidas, possuem maiores poderes de legitimação, nos termos do sociólogo da religião Peter Berger (1985).

Do ponto de vista institucional, isso também ocorre com a religião acoplada simbioticamente a um ideário de um individualismo quase anômico, caminhando como expressão espiritual de um ultraliberalismo cada vez mais radicalizado. O individualismo anômico, porém, exige consolações. Neste sentido, religião e “mercado” ou “religião do mercado” seguem oferecendo salvação de natureza mágica para os sofrimentos contemporâneos, em que temos dificuldade de distinguir o que é discurso mágico religioso de líderes espirituais do discurso motivador de coach do sucesso (MARTELLI, 2008). Neste receituário, o remédio para o desemprego estrutural (coletivo) é o empreendedorismo mágico da força de vontade (individual), ou o remédio para a pobreza seria alimentar esperanças de tornar-se milionário nas criptomoedas, esse novo dinheiro supostamente sem política, sem Estado, sem coletivo. (PARANÁ, 2016). Moedas mágicas, feijões mágicos em meio a unções empreendedoras num ritual tecno-xamânico para a cura das dores de nosso tempo (ARENARI & DUTRA, 2007).

É importante ressaltar que os jovens “sem religião” não são apenas sem religião institucional definida: são também sem partido, sem nação, sem classe social, são “sem

tudo” que uma identidade e, por conseguinte, uma utopia coletiva pode oferecer. Jovens vagam sitiados por miragens de hedonismo e performances individuais nas “ostentações” e “lacrções”, onde fragmentos de coletividade das lutas identitárias se lhes apresentam como frágeis alternativas (RISÉRIO, 2022). O que se tem, afinal, não é simplesmente uma mudança de comportamento por parte da população jovem, mas sim uma mudança de mentalidade, uma nova “profecia religiosa” cuja mensagem consiste em exorcizar da vida tudo que não é indivíduo. Logo a Igreja, o Estado, a política e tudo mais que represente o coletivo passam a ser abrigo do “demônio”.

O Brasil do século XXI vai-se transformando num país que, embora religioso, afasta-se das instituições religiosas. A principal força eleitoral da dita esquerda brasileira -- o Partido dos Trabalhadores (PT) -- tem tido enormes dificuldades de estabelecer laços de identidade com esses novos grupos sociais, tendo até mesmo forte rejeição entre os evangélicos pentecostais. O PT parece ter ficado velho para lidar com um “Brasil novo”.

Para avaliar isso cabe primeiramente mapear, mesmo que brevemente, a relação dessa esquerda com a religião nas últimas décadas. A formação intelectual (espiritual) do PT foi erguida a partir de dois pilares, a saber, a chamada esquerda católica e intelectuais acadêmicos, e isso teve fortes impactos na relação do PT com a ascensão da força social dos evangélicos pentecostais, como analisaremos a seguir.

A GÊNESE ESPIRITUAL PETISTA

A fundação do Partido dos Trabalhadores está vinculada a pelo menos três bases sociais da máxima relevância para a conformação da identidade originária e para a formulação programática do partido mesmo décadas depois de sua criação. Essas bases são convencionalmente identificadas com as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) da Igreja Católica; com o movimento operário denominado Novo Sindicalismo; e com um grupo de intelectuais acadêmicos progressistas.

Na história recente do Brasil, quando se trata da formação e desenvolvimento do Partido dos Trabalhadores, é sempre citado o papel desempenhado por intelectuais notórios. Nomes como Florestan Fernandes, Marilena Chauí, Antônio Cândido, Sérgio Buarque de Holanda, Francisco Weffort, entre tantos outros, formavam a constelação de estrelas petistas, e procuravam representar o “novo” naquele Brasil da década de 1980. Esses intelectuais participaram desde sua fundação até o desenvolvimento do programa do Partido, constituindo, assim, ao lado de sindicalistas e da esquerda católica, os traços mais

marcantes da identidade do partido. Como destaca Lincoln Secco em seu livro “História do PT”: “A maioria dos intelectuais não exerceu mandatos ou cargos de direção, mas deu ao programa do partido a confiabilidade que faltaria aos sindicalistas neste campo” (SECCO, 2011, p. 29).

No entanto, cabe ressaltar que esses intelectuais, boa parte deles ligados à USP, não trouxeram apenas prestígio para um partido de sindicalistas em meio a um regime militar; eles trouxeram também maneiras, ideias e visões de mundo. E dentre muitas dessas ideias trazidas, destacavam-se as tradições teóricas do marxismo e da psicanálise freudiana, essas que formavam o centro gravitacional de boa parte da energia intelectual crítica (ou criticista) do ocidente no século XX.

No que se refere a essas ideias, a despeito de variações internas dentro do “eixo cartesiano” freudiano-marxista, das muitas correntes interpretativas, até mesmo antagônicas no seio do marxismo e da psicanálise, formando escolas de interpretação diversas, havia entre elas um ponto de concordância incontestável, a saber, uma visão negativa da religião. Tal visão variava apenas em intensidade, entre uma maior ou menor tolerância à dimensão religiosa da vida.

Como percepções herdeiras do iluminismo, tanto o marxismo quanto a psicanálise freudiana compreendiam a religião como um núcleo de impedimento da suposta capacidade emancipadora da razão iluminista. Neste sentido, a religião se assemelharia a algum tipo de patologia cognitiva que deveria ser superada, pois geraria necessariamente algum tipo de falseamento da realidade, mantendo a humanidade presa a ilusões. Nesse sentido, a função social da religião estaria sempre relacionada à formação de um tipo de dominação -- nesse caso, sempre ilegítima -- que contribuiria, política ou psiquicamente, para manter o sujeito incapaz de conduzir por si mesmo o seu destino.

Do ponto de vista freudiano, a religião seria o resultado do preenchimento de carências psico-existências da humanidade. Na trilogia freudiana (“Totem e tabu”, “Moisés e o monoteísmo”, “O futuro de uma ilusão”), a religião é apresentada como uma fantasia criada para lidar com conteúdos universais do inconsciente, conteúdo este relacionado às culpas e carências, num sentimento dúbio de culpa do assassinato de um “Pai primevo” e da necessidade psíquica (carência) de sua proteção, tendo como resultado a oferta de uma ordem cósmica, no sentido de organização, para a vida. Nessa visão, religião é algo patológico, como uma neurose universal, ou pode ser compreendida, no conteúdo dos enunciados iluministas, como algo relacionado a uma fase infantil da humanidade a ser

superada pela maturidade da razão. A título de exemplo, um adulto que crê na religião seria comparável a uma criança que crê em Papai Noel.

No que cabe ao outro ponto deste eixo, isto é, a influência marxista, a religião era compreendida como instrumento sofisticado de dominação das massas. O enunciado de Marx afirmando que a “religião é o ópio” do povo servia de mote para a disseminação de ideias negativas em relação à religião nos setores influenciados pelo marxismo. Enquanto “ópio”, a religião entorpece a razão, ilude a consciência e adormece a luta social, criando um sistema fantasioso de recompensas futuras no *post mortem*, sendo assim uma inimiga da revolução e da emancipação humana. Caberia à religião, enquanto parte da superestrutura da sociedade, desempenhar o papel de aparato simbólico sofisticado da dominação de classes, garantindo a ordem de poder dada, tal como configurada na infraestrutura da sociedade. Se na “filosofia da consciência” marxista a religião exerce um papel patológico, como fonte de ilusão e engano, na teoria política é percebida como força necessariamente conservadora da ordem posta, auxiliando sua estrutura de dominação de classes. Tal percepção conduz a pensar que, se a religião tem como centro de sua função social desempenhar um papel na dominação de classes, ela não existiria em um mundo pós-revolução, numa sociedade sem classes sociais⁷.

Essa energia intelectual presente na fundação do PT marcou sentimentos de aversão ou no mínimo desconfiança em relação à religião em boa parte da esquerda brasileira, embora tal sentimento tenha sido amenizado pela outra presença na fundação petista, a saber, os católicos progressistas. Não seria exagero afirmar que foi a parceira com os setores progressistas da igreja católica que transformou o PT em um partido genuinamente nacional, com ampla capilaridade e alcance em todo o território do Brasil. Foi através das redes de organização e comunicação das pastorais progressistas e das CEBs que o PT transcendeu as fronteiras estritas da intelectualidade acadêmica paulista, e também das regiões industrializadas onde os sindicatos estavam presentes. Da boca de padres e lideranças católicas leigas a mensagem da luta social ganhava uma linguagem de base religiosa, acessível ao universo simbólico das massas. A Teologia da Libertação traduziu o marxismo acadêmico para a linguagem de setores populares, abrigou aqueles conteúdos estrangeiros, como algo tipicamente brasileiro, harmonizou polaridades conflitivas, misturando religião e marxismo.

⁷ A esse respeito, conferir o capítulo *Religião e transformação democrática em Unger* da obra coletiva *Rebelião imaginada: instituições e alternativas no pensamento de Roberto Mangabeira Unger* (2019), organizada por Carlos Sávio Gomes Teixeira.

Figuras cândidas como Leonardo Boff, Frei Betto e outros transformaram o fantasma do comunismo em mensagem cristã. Frei Betto declarou, certa feita, que um “autêntico comunista é um cristão, embora não o saiba, e um autêntico cristão é um comunista, embora não o queira” (SECCO, 2011, p. 45). O dito não se reduz a mera fraseologia incorporada à retórica compartilhada entre os católicos progressistas que fundaram o PT. Ao contrário, ela representa talvez a síntese de que se falou anteriormente entre a mensagem do Evangelho e a concretização de ideais materialistas de realização social, a síntese ambicionada e identificada como núcleo discursivo da Teologia da Libertação e de todos seus desdobramentos político-partidários e eclesiais. A afirmação de Frei Betto traz consigo a decantada imagem dos cristãos primitivos como servos de Jesus Cristo que renunciaram a toda posse material pessoal e dedicaram-se integralmente ao trabalho colaborativo que permitia manter em funcionamento as pequenas e frágeis primeiras igrejas.

Dos grandes partidos brasileiros a partir da nova república, o PT é aquele mais visceralmente vinculado a uma religião específica, constituindo-se, por assim dizer, um partido católico. Neste caso, o partido dos católicos progressistas, logo, sendo também, em traços largos, um partido religioso⁸.

CONCLUSÃO

Como observamos aqui, o Partido dos Trabalhadores tem sua gênese e desenvolvimento nos últimos momentos da hegemonia católica. Talvez pudéssemos dizer que é o último grande movimento político e social plenamente integrado ao que aqui chamamos de “ordem católica”, sendo o exemplo de sucesso adaptativo a este *ambiente* criado. Até mesmo o ateísmo ou a desconfiança da religião nos seus núcleos intelectuais acadêmicos estavam bem integrados nesta ordem, jamais ameaçando a hegemonia católica: eram mais um satélite -- minúsculo, neste caso -- orbitando o grande sol da Igreja. Porém, como também vimos aqui, essa ordem ruiu; o catolicismo e seu mundo não regem mais sozinhos a vida do Brasil, sobretudo nas classes populares. E, ao que tudo indica, o PT tem tido imensa dificuldade em operar nesse novo ambiente, muito diverso daquele de sua gênese e desenvolvimento.

⁸ Fenômeno de intensidade similar na história recente do Brasil seria a fundação do Republicanos, partido vinculado a Igreja Universal do Reino de Deus.

Quanto a essas dificuldades, cabe destacar primeiramente que, como quase tudo no Brasil da “ordem católica” era oficialmente católico ou extraoficialmente católico, o PT é extraoficialmente católico, isto é, não está escrito em seu estatuto a relação denominacional com o catolicismo, embora a sua identidade seja incontestavelmente católica. O seu programa, seus membros, organizações internas, tudo isso é interpenetrado pelo catolicismo. Desse modo, o PT encontra-se numa posição no mínimo desconfortável em relação ao estrondoso crescimento evangélico-pentecostal, fazendo com que o ato de buscar integrar de alguma maneira este novo movimento social religioso é, para o PT, rever necessariamente uma de suas identidades mais marcantes.

No entanto, esta parece ser a nova adaptação mais fácil para o PT. O enfraquecimento do catolicismo na vida pública e o conseqüente enfraquecimento de representações católicas no PT permitem um ambiente que não encontraria fortes resistências para um novo ecumenismo cristão num possível PT do século XXI, em que lideranças evangélico-pentecostais teriam espaço significativo no partido. Porém, o cenário é bastante diferente quando se trata dos intelectuais acadêmicos, esse outro grande pilar da identidade petista.

Diferentemente do catolicismo, a militância acadêmica se modernizou, continuando a ser uma força na sociedade e conseqüentemente no PT. O eixo ateuista freudiano-marxista dos fundadores deu lugar ao tema que tem sido chamado de identitarismo (RISÉRIO, 2022), a luta das novas identidades fragmentadas, especialmente referente à pauta dos costumes. O identitarismo tem demonstrado ser um dos centros de energia social e política do PT no século XXI (GARCIA, 2022). Quanto a sua importância e força na vida da esquerda brasileira, observa-se que a maior parte da militância demonstra poucas críticas ao PT quando este assumidamente adota medidas da doutrina neoliberal, ou mesmo quando Lula ou outras lideranças partidárias posam em fotos com políticos que supostamente articularam o “golpe” contra a presidente petista Dilma Roussef. Porém, o mesmo não ocorre quando a questão se refere à pauta identitária: nesse caso, a militância de esquerda demonstra estar muito mais sensível a qualquer ação que indique algum deslize em relação à doutrina moral desta agenda político-ideológica.

Boa parte da militância acadêmica do século XXI, que tem como centro de força as pautas identitárias, elegeu em sua luta política um inimigo comum, a saber, o movimento social dos evangélico-pentecostais. A velha rejeição iluminista à religião presente na maioria dos militantes acadêmicos ganha agora um poderoso aliado, a saber, a noção de que a religião é também o centro difusor de tudo aquilo que eles consideram ser conservador e

“atrasado” no comportamento humano. Este “iluminismo renovado” parece ser o obstáculo mais difícil de adaptação da esquerda brasileira ante ao Brasil pós-católico. Como a esquerda brasileira poderá dialogar com as classes populares brasileiras rejeitando o que tem sido o principal organizador de sua identidade coletiva, as igrejas evangélico-pentecostais?

Por outro lado, uma outra pergunta desponta: as identidades coletivas fragmentadas dos identitários poderão atrair os jovens “sem religião”? Em sua utopia ultraindividualista de rejeição a tudo que é coletivo, os “sem religião” encontrariam espaço e sintonia na aversão institucional do movimento dos identitários (TEIXEIRA & MEDEIROS, 2022)? Uma primeira resposta é que os “sem religião” não formam um bloco unitário, reunindo progressistas espiritualistas de classe média a evangélicos conservadores decepcionados com suas lideranças, sendo um tipo social religioso difuso e ainda pouco conhecido.

Em tom conclusivo, parece que a utopia de um mundo em que a religião esteja ausente não acontecerá, nem mesmo um Brasil sem uma grande massa de evangélico-pentecostais é possível de se imaginar a curto e médio prazo. Tendo isso em vista, qualquer movimento de esquerda ou direita não terá sucesso reprimindo forças de nossa *psique* coletiva nacional. Quanto mais a esquerda recalcar os sentimentos religiosos de nossa gente, negando-os infantilmente, mais eles se tornarão um “monstro” pronto para devorá-la.

REFERÊNCIAS

- ARENARI, Brand. (2017). *O esboço de um programa weberiano para compreender o pentecostalismo*. Política & Sociedade: revista de sociologia política. V.16, n. 36.
- ARENARI, Brand. (2019). Religião e transformação democrática em Unger. In: Carlos Sávio Gomes teixeira. (Org.). *Rebeldia Imaginada*. 1ª ed. São Paulo: Autonomia Literária, v. 1, p. 122-152.
- ARENARI, Brand; TORRES, Roberto Dutra. (2007). *Indústria Cultural e religiosidade mágica: o racionalismo adaptativo do Neopentecostalismo*. ANPOCS.
- BECK, Ulrich. (1986). *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- BELLAH, Robert. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and commitment in American Life*. New York: Harper and Row.
- BELLAH, Robert. (1992). *The Broken covenant: American Civil religion in a time of trial*. Chicago: University Chicago press

- BERGER, Peter. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Paulus Editora, São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre. (2004). *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- CASANOVA, José. (1994). *Public Religions in Modern World*. The University of Chicago Press, Chicago.
- ELIADE, M. (1995). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Datafolha: brasileiros vão menos à igreja e dão menos contribuições. 29 de junho de 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/06/datafolha-brasileiros-vao-menos-a-igreja-e-dao-menos-contribuicoes.shtml>.
- FONSECA, A. D. (2020). Revista A Seara e o debate sobre a inserção da Igreja Assembleia de Deus na política partidária (1956-1958). *Revista Brasileira de História das Religiões*, 13(37). <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v13i37.52164>.
- FRESTON, Paul. (2020). *Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e a América Latina*. In: GUADALUPE & CARRANZA (Org). *Novo Ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung.
- FREUD, Sigmund. (1985). Über eine Weltanschauung. In: _____ Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt am Main, Fischer Verlag.
- FREUD, Sigmund. (1991). *Totem und Tabu*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.
- FREUD, Sigmund (1991). *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.
- GARCIA, Raphael Tsavkko. (2022). *Importado dos EUA, o identitarismo, tornou-se arma hegemônica do partido dos trabalhadores*. In: RISÉRIO, Antônio. *A Crise da Política Identitária*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- GIDDENS, Anthony. (2002). *As consequências da modernidade*. Editora UNESP.
- MARIANO, Ricardo. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo Brasileiro*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- MARIANO, Ricardo. (2001). *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado, São Paulo: FFLCH-USP.
- MARTELLI, Carla Giani. (2008). *Autoajuda e gestão de negócios: uma parceria de sucesso*. São Paulo, Editora Azougue.
- MAUSS, Marcel. (2001). *A General Theory of Magic*. London, Routledge.
- MICELI, Sérgio. (2009). *A elite eclesiástica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MUNDO ESTRANHO. (2011). Qual a ligação entre os santos católicos e os orixás? Superinteressante. São Paulo: Abril. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/qual-a-ligacao-entre-os-santos-catolicos-e-os-orixas>. Acesso em: 04 ago. 2023.
- ORO, Ari Pedro. (2003). A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Rev. bras. Ci. Soc.* 18 (53) • Out 2003 • <https://doi.org/10.1590/S0102-69092003000300004>.

PARANÁ, Edemilson. (2016). *A finança digitalizada: capitalismo financeiro e revolução informacional*. Insular.

PEW RESEARCH CENTER. (2018). Young adults around the world are less religious by several measures. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2018/06/13/young-adults-around-the-world-are-less-religious-by-several-measures/>

RISÉRIO, Antônio. (2022). *A crise da política identitária*. Rio de Janeiro, Topbooks.

SECCO, Lincoln. (2011). *História do PT*. Ateliê Editorial, São Paulo.

TEIXEIRA, Carlos Sávio; MEDEIROS, Tiago. (2022). Identitarismo e a mediocridade nacional. In: RISÉRIO, Antônio. *A crise da política identitária*. Rio de Janeiro, Topbooks.

VITAL da CUNHA, Christina. (2020). *A retórica da perda e os Aliados evangélicos na política brasileira*. In: GUADALUPE & CARRANZA (Org). *Novo Ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung.

WEBER, Max. (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.

WEBER, Max. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen.

Brand Arenari

Doutor em Sociologia, professor associado da Universidade Federal Fluminense (UFF)

Rafael Valladão Rocha

Graduado e licenciado em Ciências Sociais, professor de Sociologia da Religião no Seminário Teológico Congregacional de Niterói (RJ)