

Diferenciação funcional e organizações religiosas na modernidade: uma análise teórica com base no pentecostalismo no Brasil

Roberto Dutra Torres Junior

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro
robertodtj@gmail.com

João Ricardo Boechat Pires de Almeida Sales

Universidade Federal Fluminense
joaorboechat@gmail.com

Introdução

Na modernidade, a moral religiosa perde seu lugar de centralidade na orientação da conduta em todas as esferas sociais. Esta tese clássica da sociologia sobre a modernidade esteve sempre ligada a um diagnóstico do declínio da religião. Na teoria da diferenciação funcional de Niklas Luhmann não encontramos esta ligação. Ao contrário, sua teoria da diferenciação funcional postula que a religião assume uma *forma potente especificamente moderna*, ainda que esta não seja encontrada na Europa, mas sim na América Latina.

Para a teoria da diferenciação funcional, a tensão entre religião e mundo, experimentada no alvorecer na modernidade europeia, já indica uma posição complexa (de certo retrocesso, mas também de potencialização) da religião na sociedade mundial contemporânea. A diferenciação entre religião e as outras esferas da sociedade resulta em crescente incompatibilidade entre as expectativas e exigências de conduta religiosas e mundanas, representando um desafio para as religiões. A partir do século XVIII – o “século da teodiceia” (GEYER, 1982) –, ocorre uma radicalização do problema da teodiceia, culminando em um questionamento moral da justiça divina. A religião é confrontada com métricas e valores não religiosos. Neste sentido, o problema da teodiceia deve ser entendido como historicamente contingente, e não como uma questão constante de toda e qualquer religião (como parece ser o caso em Weber). Este caráter contingente do problema da teodiceia, o questionamento da justiça divina a partir de moralidades seculares (não religiosas), pode ser relacionado ao processo de diferenciação entre religião e sociedade,¹ já que aprofunda a tensão macrossocietal entre religião e as esferas mundanas da vida social (economia, política, artes, ciência etc.). Porém, à religião pode

¹Ao usar as expressões “religião e sociedade”, “direito e sociedade”, “política e sociedade”, Luhmann não se descuida do fato de que, como ele mesmo incansavelmente afirma, a religião, o direito e a política são subsistemas da sociedade. Ao usar estas expressões, ele ressalta apenas outro aspecto da diferenciação destes subsistemas no interior do sistema da sociedade: o fato de que, da perspectiva de cada um deles, a sociedade é um ambiente externo específico, constituído por todos os outros subsistemas, organizações e interações, mas também pelo modo como estes sistemas sociais são observados pelo sistema de referência. Como para cada subsistema, o ambiente societal é observado e construído de modo distinto, a sociedade externa ao direito e a sociedade externa à religião precisam ser tratadas também como fenômenos distintos. É preciso levar em conta que a religião, embora interna à sociedade, se diferencia dela e constrói uma forma de observação específica sobre ela. Esta forma de observação, para Luhmann, é a própria concepção de uma sociedade secular. Ver LUHMANN (2002) e DUTRA (2016a)

desenvolver formas (organizacionais, semânticas) de lidar com esta tensão, aprofundando-a, neutralizando-a ou arrefecendo-a. O pentecostalismo, como Luhmann já havia notado, dá testemunho de formas semânticas e organizacionais que lograram potencializar a modernidade religiosa, criando relações com o ambiente societal capazes de favorecer o crescimento das práticas religiosas na sociedade.

A tensão macrosocietal entre religião e mundo não afeta apenas o nível micro da personalidade individual como enfatizou Weber, manifestando-se também no nível intermediário (*meso*) das organizações religiosas. Não apenas os indivíduos veem a sua religiosidade confrontada com exigências mundanas endereçadas ao seu estilo e condução da vida. Também as organizações religiosas têm sua religiosidade desafiada por exigências estruturais (cognitivas e normativas) de natureza mundana (economia, direito, mídia, política, família, etc.).

No entanto, apesar de Weber ter elaborado uma sociologia das organizações (enquanto sociologia das organizações burocráticas) com pretensões explicativas sobre diferentes esferas de valor e uma tipologia das organizações e de especialistas especificamente religiosos (a tipologia Seita-Igreja e tipologia profeta-sacerdote-mago), ele não tematiza a tensão entre religião e mundo que se instala neste nível mesossociológico. A relação entre religião e as demais esferas de valor (seja esta uma relação de tensão, de acomodação/adaptação, seja mesmo de afirmação mútua) é percebida e tematizada unicamente no nível da personalidade individual. Para Weber, a tensão (como forma específica de relação, mas não a única) entre religião e o mundo estava situada em um contexto mais amplo definido pelo imperativo de ter que decidir individualmente pela adesão vocacional a uma entre as diversas esferas de valor autonomizadas. Todo o problema da diferença

entre as vocações do cientista e do político, assim como o diagnóstico trágico do “homem do prazer sem coração” (*Genussmenschen ohne Herz*) e do “especialista sem espírito” (*Fachmenschen ohne Geist*), está em Weber, ainda que nem sempre de forma sistemática e explícita, vinculado ao significado e às consequências da diferenciação das esferas de valor para a personalidade individual.

A falta de devida atenção ao tema das organizações religiosas compromete, porém, a tentativa de compreender o significado e as consequências da diferenciação das esferas de valor para o modo como a religião se recoloca na sociedade, interpretando religiosamente (por meio de referências ao transcendente como fonte de sentido do imanente) as necessidades de indivíduos cujas vidas são conduzidas em diferentes esferas de valor. Se na sociedade pré-moderna era a moral estamental (com as respectivas concepções de “boa vida” vigentes para cada estamento específico) que criava e estabilizava os vínculos entre as exigências religiosas e as exigências mundanas, na sociedade moderna essa função vai ser desempenhada pelas organizações religiosas. Se antes nascer em um estamento² tinha implicações diretas sobre o modo como a regulação religiosa da vida haveria de ser compatibilizada com os imperativos (militares, econômicos, sexuais, etc.) profanos endereçados ao indivíduo, agora é a condição de ser ou tornar-se membro de uma organização religiosa que vai definir a relação entre fé e a conduta de vida nas esferas sociais mundanas. Enquanto base simbólica sobre a qual a religião vai se diferenciar de outras esferas sociais, a fé permite que as organizações religiosas –

²Evidentemente, como Weber demonstra de forma sobeja em sua abordagem que relaciona religião e estratificação social, o pertencimento estamental pode favorecer o cultivo de ideias e práticas religiosas muito distintas, dependendo, em primeiro lugar, da atividade (militar ou administrativa, por exemplo) identificada com a noção estamental de vida honrada.

sobretudo as “comunidades de fé” (*Glaubensgemeinschaften*) – se autonomizem em relação aos vínculos de pertencimento estamental, étnicos e de parentesco (Schneider, 2011, p. 184); mas o significado da fé para a conduta de vida mundana varia com o tipo de organização religiosa, especialmente com o formato das exigências e expectativas comportamentais vinculadas à condição de membro.

Tomando o conjunto dos países inequivocamente classificados como pertencentes à modernidade ocidental, e excetuando a Europa, pode-se dizer que não apenas a busca pelas religiões não declinou com a modernidade, como também que a esfera religiosa ganhou vigor e caráter especificamente modernos, assumindo em alguns contextos papéis importantes na identificação coletiva de grupos e camadas sociais e adquirindo inclusive graus de “efervescência” e “devoção” atípicas para o pertencimento religioso tradicional, fundado muito mais no ancoramento político e territorial do que no engajamento individual com as práticas e crenças sagradas (LUHMANN, 2002, p. 301-302).

Neste artigo objetivamos discutir o significado e função das organizações religiosas a partir da teoria da diferenciação funcional do sociólogo Niklas Luhmann. A recepção da teoria de Luhmann no Brasil e na América Latina tem se concentrado fortemente na sociologia do direito e, secundariamente, em discussões teóricas sobre a modernidade e a aplicabilidade do conceito de diferenciação funcional.³ Este artigo propõe uma utilização da teoria luhmannina que articula teoria da sociedade com análise empírica de organizações, em um esforço de se desvencilhar de generalizações – como a ideia de um padrão geral de (des) diferenciação funcional para a toda a América Latina – promover formas de utilização da teoria que explorem seu potencial

³Para uma revisão deste teórico ver NEVES (1992, 2006, 2012 e 2018), MAS-CAREÑO (2012) e DUTRA (2016b)

de desenvolvimento. O artigo está estruturado em três seções. Na primeira seção, discutimos como a diferenciação funcional, enquanto forma definidora da sociedade moderna e da relação entre religião e as demais esferas sociais, deve ser o ponto de partida para a análise das organizações religiosas.

Posteriormente, na segunda seção, argumentamos que a multiplicidade de orientações funcionais, decorrente da não convergência entre as perspectivas dos distintos subsistemas funcionais, serve de fonte de questões para análises empíricas sobre organizações religiosas na modernidade. O argumento tem uma ancoragem empírica no caso do pentecostalismo brasileiro, com material de organizações religiosas que estudamos empiricamente no desenvolvimento do campo religioso brasileiro, destacando os seguintes aspectos: 1) a sobrevivência econômica da organização, 2) estruturação das carreiras e 3) a competição externa com outras organizações.

Na última seção, apresentaremos uma análise comparativa do “tripé pentecostal” (teologia da prosperidade, guerra espiritual e flexibilização de usos e costumes) enquanto estruturas de sistematização de demandas religiosas observadas nessas diferentes organizações religiosas, destacando a relação contingente destas demandas religiosas com demandas sociais de diferentes segmentos.

Diferenciação funcional, secularização e religião na modernidade

O conceito de secularização é inseparável do conceito de modernidade. Demarca o tipo de relação entre religião e sociedade característica da era moderna. O consenso básico em torno do conceito diz respeito à transição para a modernidade: o mundo moderno rompe

com o monopólio religioso de instituir uma visão de mundo totalizante, capaz de abarcar todo o conjunto das esferas sociais. No entanto, o significado e as consequências dessa ruptura para a relação entre religião e sociedade no desenvolvimento subsequente da sociedade moderna não têm sido matéria consensual. Se, no alvorecer da modernidade, a sociologia herdou a tese iluminista do declínio da religião, a evolução da modernidade refutou-a. Seja porque o conceito de modernidade não pode mais ser reduzido ao Ocidente, seja porque o próprio ocidente não confirma a tese do declínio da religião, o fato é que o desenvolvimento da modernidade desafiou e continua desafiando o conceito de secularização. O caráter teleológico embutido implícita ou explicitamente no conceito de secularização resulta de premissas sobre a modernização que também afetam diretamente o conceito de diferenciação.

Como a teoria da modernização e suas premissas de difusão e convergência em torno de um modelo similar de diferenciação e organização social baseado na democracia parlamentar, no Estado de direito, na economia liberal de mercado, na ciência racional e no confinamento da religião à esfera privada se revelaram equivocadas, a busca de um conceito geral de secularização tende a ser vista como necessariamente comprometida com o normativismo eurocêntrico incapaz de dar conta da diversidade de situações envolvendo o tema (WOHLRAB-SAHR & BURCHARD, 2012, p. 877). Abandonar pretensões de generalização parece ter se tornado a regra.

A teoria da diferenciação das esferas, por muito tempo o núcleo inquestionável da tese da secularização, hoje também é bastante criticada, especialmente as variantes que afirmam uma progressiva diferenciação entre as esferas e seu convívio crescentemente pacífico como *telos* convergente da evolução social. Na tentativa de reagir

a essas críticas, a concepção de “modernidades múltiplas” (EISENSTADT, 2000), ponto de partida para o conceito de “múltiplas secularidades”, enfatiza as múltiplas formas assumidas pela diferenciação das esferas sociais. No foco estão as diferentes formas regionais e nacionais de diferenciação e integração entre a religião e a sociedade. A ideia central é romper com a concepção etapista que apregoa a convergência entre os diferentes contextos regionais, nacionais ou sociais que vivenciam e ressignificam a diferenciação funcional, como se ao fim e ao cabo fosse se completar a difusão, por todas as regiões do globo, de uma única e mesma forma de organizar a relação entre religião e os diferentes subsistemas sociais autonomizados.

Ao abandonar qualquer viés teleológico, a teoria da diferenciação funcional de Luhmann revela-se capaz de nos fornecer uma compreensão mais ampla da condição secular moderna, que leve em conta as diferentes formas assumidas pela diferenciação entre religião e sociedade. Ao invés de, por exemplo, seguir o caminho pré-fixado de uma retirada crescente da religião do espaço público como correlato necessário da diferenciação entre religião e política, a abordagem luhmanniana deixa em aberto se e como a religião assume formas mais ou menos potentes na vida social moderna: não há *telos*, seja este entendido em termos de declínio, de privatização, seja de desinstitucionalização; há sim evolução comandada por dose incontornável de contingência e acaso.⁴ Portanto, diferenciação funcional e secularização, ao contrário de serem tratados como ponto de chegada (*telos*) e modelo convergente para a relação entre religião e sociedade, são o ponto de partida para se compreender as diferentes formas e tendências (muitas vezes contraditórias) assumidas pelo desenvolvimento da

⁴Os primeiros estudos de Luhmann (1977) sobre religião compartilhavam certo ceticismo sobre as possibilidades desta se afirmar como um sistema funcional ao lado de outros. Em *Die Religion der Gesellschaft* (2002), esse ceticismo desaparece.

religião na modernidade.

Essa perspectiva antiteleológica traz outra grande vantagem para se compreender a condição secular moderna: o caráter indutivo da teoria da diferenciação funcional. Em oposição, por exemplo, a Parsons (1951, 1974), que concebe a diferenciação funcional dedutivamente como a especialização de funções societais pré-estabelecidas (as famosas quatro funções do esquema AGIL),⁵ Luhmann parte da premissa indutiva (e antiteleológica) de que as funções socialmente relevantes são produto contingente e histórico da própria evolução da sociedade; é a formação de sistemas funcionais (por meio do processo de diferenciação) que produz as funções sociais, e não o contrário. Isto significa dizer que o leque de sistemas funcionais deve ser concebido como aberto. Para a compreensão da condição secular o ganho está na possibilidade de superar a dicotomia simplista religião/Estado como fórmula para se apreender a diferenciação das esferas. Avessa-

⁵Para Parsons (1951, 1974), todo sistema (social, psíquico, biológico) precisa de quatro funções para existir e se reproduzir: adaptação (*Adaptation*), realização de metas (*Goal-attainment*), integração (*Integration*) e manutenção de padrões latentes (*Latency*). Este modelo de quatro funções (AGIL) é aplicado em diferentes níveis de análise, desde a análise do sistema geral da ação (que não se reduz a sistema sociais) à análise da evolução e da constituição da sociedade moderna. No nível mais amplo do sistema geral da ação, dividido em quatro subsistemas, cabe ao sistema social a função integração (I), ao sistema cultural a função de manutenção de padrões de conduta latentes (L), ao sistema de personalidades a função de perseguição de metas (G) e, finalmente, aos organismos comportamentais a função de adaptação (A). No nível mais específico da evolução e da constituição da sociedade moderna, a sociedade diferencia-se em quatro subsistemas funcionais responsáveis por desempenhar as funções de modo especializado: a integração (I) fica por conta da comunidade societária (equivalente à comunidade nacional); a adaptação por conta da economia (A); a realização de metas a cargo da política (G); e a manutenção de padrões latentes (L) especializa-se como função própria do sistema cultural. O caráter dedutivo e teleológico da teoria da diferenciação funcional de Parsons consiste na assunção de que o surgimento de sistemas funcionais autônomos – como “aquisição evolutiva” definidora das sociedades modernas – resulta da especialização evolutivamente programada de funções sociais que já existiam antes de sua especialização, e não, como em Luhmann, na própria criação, contingente e acidental, de novas funções sociais.

mente a abordagens como a de Pierucci (2008, p. 12), que restringem a secularização à diferenciação entre Igreja e Estado, a perspectiva luhmanniana enfatiza que, com a diferenciação funcional, esferas como educação, medicina, comunicação de massas, artes, etc. também integram o mundo secularizado, ou seja, o mundo ordenado por racionalidades autonomizadas da religião.

Secularização designa a forma como o mundo social funcionalmente diferenciado aparece na perspectiva da religião. Enquanto o conceito de religião registra uma demarcação entre o universo religioso e o universo mundano, o conceito de secularização serve para caracterizar o universo mundano como ordenado por lógicas diferenciadas da visão de mundo religiosa.

No que se refere à relação entre religião e sociedade na Europa, pode-se dizer que entre os séculos XI e XVIII, ainda em uma sociedade pré-moderna feudal e estamental, se verifica uma diferenciação da religião como esfera social própria que tanto vai limitar como incentivar a diferenciação de outras esferas, como a economia, a política, a arte e a ciência (LUHMANN, 2002, p. 285). A religião – e nisto Weber e Luhmann estão de acordo – foi a primeira esfera de valor (ou sistema funcional) a se diferenciar do restante do mundo social. No entanto, essa diferenciação não levou à formação de um conjunto de esferas de valor autônomas (que só ocorreria na transição para a modernidade, especialmente depois da Reforma). Ao invés de se afirmar como uma esfera de valor entre outras, a religião pré-moderna impôs-se como a esfera central de toda a ordem cosmológica, abarcando, por meio de uma interpretação unitária de mundo, também as demais esferas sociais. Neste sentido, a autonomização dessas outras esferas (como a política, a ciência, a economia, a esfera erótica e a esfera artística) vai ser conquistada como uma autonomização em relação

à religião, sendo esta, no processo de transição para a modernidade, muito mais “vítima” do que “protagonista” do processo de diferenciação da sociedade. O protestantismo ascético, ao radicalizar a tensão entre religião e mundo e ao pretender reconstruir a regulamentação da conduta de vida nas esferas de valor mundanas com base em motivações e normas religiosas, já evidencia esta condição da esfera religiosa enquanto “vítima” do processo de diferenciação da sociedade. Trata-se de um esforço para retomar o terreno perdido para o mundo, esforço este que, ao construir um sentido religioso que sacraliza o valor moral do engajamento com profissões e atividades mundanas, acaba (como aponta Weber com sua fórmula do “paradoxo das consequências”) por favorecer o processo de diferenciação das esferas de valor que se queria evitar.

No caso da Europa, a esfera religiosa, tendo sido a primeira a se autonomizar e se diferenciar do restante do mundo social, vai desenvolver mecanismos simbólicos e institucionais para garantir a integração religiosa da conduta de vida em todos os âmbitos sociais, especialmente naqueles que mais entravam em choque com a racionalidade específica da religião: a economia, a política, as artes e a ciência (SCHNEIDER, 2011, p. 190-199). O que vai, entre outras coisas, garantir essa integração é a alternativa de não radicalizar a tensão entre religião e mundo para a conduta de vida dos “leigos”, criando formas variadas de acomodação entre as exigências religiosas e as exigências mundanas, as quais, como se pode ver no exemplo paradigmático das indulgências, vão permitir neutralizar constante e ininterruptamente os riscos que a conduta de vida orientada por valores e interesses mundanos poderia trazer para o destino religioso (a salvação ou a condenação) dos indivíduos. Neste contexto, a radicalização entre a ética religiosa e as exigências mundanas fica restrita à conduta de vida de

uma minoria de virtuosos, sendo o ascetismo extramundano monacal sua expressão típica. As massas, especialmente as massas do mundo rural e feudal, não vivenciavam a religião racionalizada e, por conta disso, colocada em tensão com o mundo, o que foi indispensável para permitir a integração religiosa da conduta de vida. Em resumo, a integração religiosa da conduta de vida não decorre da radicalização do potencial de autonomização da esfera religiosa e sua contraposição ao mundo, mas antes da contenção desse potencial por meio de mecanismos de acomodação entre as exigências ético-religiosas e as esferas mundanas.

Com a Reforma religiosa ocorre justamente o oposto. Especialmente o protestantismo ascético, ao radicalizar a rejeição ética do mundo e acentuar a tensão entre imanência e transcendência, acaba contribuindo para a diferenciação da religião em relação a outras esferas de valor. Depois de tentativas fracassadas de reconciliar confissão religiosa e dominação política, a Reforma resulta em uma efetiva separação entre essas duas esferas. O protestantismo ascético, por sua vez, além de contribuir decisivamente na construção de uma ética do trabalho profissional intramundano, favorecendo o engajamento do indivíduo com as atividades e profissões formadas no bojo da diferenciação das esferas sociais, leva a uma individualização da experiência religiosa, a qual passa a ter o sentido de decisão e convicção individual desritualizada e solitária, ainda que o processo de desritualização não tenha a última palavra, sendo obrigado a conviver com novas ritualidades com as quais as organizações religiosas ensinam e estruturam a decisão individual pela fé (o pentecostalismo é um importante exemplo disto).

No nível macrosociológico (aqui preenchido pelas esferas de valor como dimensão mais abstrata da ordem social), o resultado evolu-

tivo é que, da perspectiva religiosa, a sociedade se bifurca entre um lado religioso e outro não religioso. Neste sentido, o conceito de secularização marca a tentativa da religião de se recolocar em um ambiente social diferenciado em esferas que não seguem valores religiosos, mas sim suas legalidades próprias (*Eigengesetlichkeiten*). O maior equívoco no uso do conceito de secularização foi, possivelmente, deduzir da diferenciação entre religião e sociedade no nível macro das esferas de valor assertivas o desaparecimento do religioso tanto no nível meso das organizações e agrupamentos religiosos (e sua perda de influência, como no caso da Europa) como no nível micro das interações cotidianas e da religiosidade individual.

A importância das organizações enquanto sistema social de tipo próprio está diretamente ligada aos desafios trazidos pela diferenciação funcional e pela secularização. Apesar de reconhecer seu eurocentrismo, especialmente sua vinculação com o programa filosófico-político secularista de reduzir a influência da Igreja na sociedade, Luhmann não defende abandonar o conceito de secularização. O caminho para livrá-lo da visão eurocêntrica passa por recuperar sua vinculação com o significado do termo latim *saeculum* na tradição ocidental: a designação católica para o mundo necessitado de salvação, afundado no pecado e no sofrimento. Este significado original é atual, pois o mais importante no conceito é a demarcação de uma esfera mundana em tensão com a religião. A secularização não é um processo de privatização, desinstitucionalização ou simples declínio da religião (LUHMANN, 2002, p. 284). *É a forma como a religião observa o mundo social circundante que se ordena por critérios não religiosos*, ou seja, a forma pela qual a religião designa seu outro lado:

Trata-se de uma descrição do outro lado da forma societal da religião, de uma descrição de seu ambiente societal interno [...] E trata-

se de uma descrição feita por um observador específico, a saber, a religião; ou mais exatamente: de uma descrição da descrição do ambiente societal através deste, e somente deste observador (*Idem*, p. 282-283, tradução nossa).

Antes, portanto, de asseverar qualquer tendência sobre o destino da religião no mundo moderno, o conceito de secularização refere-se à própria concepção de mundo da religião em um ambiente societal que não se ordena segundo os desígnios religiosos. O núcleo generalizável do conceito de secularização é que ele designa um mundo social construído a partir de diferentes perspectivas sistêmicas de observação a partir de uma perspectiva específica: a da religião. Para Luhmann, o conceito serve, em primeiro lugar, para apreender as condições sociais da fé na modernidade, privilegiando a ruptura com o mundo pré-moderno e pré-secular. A unidade do conceito é dada pela unidade das condições modernas da fé – a contingência da fé e das formas de vida e visões de mundo religiosas – que se instalam com o desmoronamento da sociedade estratificada em estamentos e da cosmologia integradora fornecida pela religião. O foco do conceito de secularização está, portanto, na transição à modernidade; a evolução societal posterior que afeta e reconfigura a relação religião-sociedade exige, por sua vez, outras categorias (como a de “secularidades múltiplas”) capazes de apreender as variações resultantes da ressignificação social da diferenciação funcional e da secularização.

As formas pré-modernas de religião mantinham relações estruturais de interdependência tanto com a diferenciação estratificada como a entre centro e periferia. Na passagem à modernidade, essas relações estruturais assumem outro sentido, e a religião não é mais obrigada a recrutar seus “especialistas” na nobreza. Com o fim do primado da estratificação, a religião deixa de estar ontologicamente vinculada à ordem social hierárquica. Além disso, no nível da semântica, esta transi-

ção afirma-se com a destruição dos correlatos cósmicos da sociedade ontologicamente hierarquizada (em estamentos): a sociedade não se concebe mais como um sistema sustentado pelo mundo. Os sistemas parciais que emergem com a diferenciação funcional não se deixam mais descrever como partes de um mundo unificado por uma cosmologia açambarcante de essências (*Essenzkosmos*); eles criam, ao contrário, seus próprios “mundos”. Enquanto no mundo pré-moderno, a religião concebia monopolisticamente o mundo para todos os demais sistemas sociais (LUHMANN, 1996, p. 218), na sociedade moderna funcionalmente diferenciada o mundo é fragmentado pelas diferentes perspectivas sistêmicas, e a religião reage a isso descrevendo a sociedade e o mundo como secularizados. Secularizada é, pois, a representação, elaborada da perspectiva da religião, de uma sociedade que não se enquadra no ordenamento ontológico religioso (LUHMANN, 2002, p. 289). Dito de outro modo: é a representação que a religião faz de um mundo cujo ordenamento e interpretação não é mais seu monopólio. Como se pode notar, ainda que Luhmann privilegie a dimensão da diferenciação societal negligenciada por Taylor, os dois autores convergem em conceber a secularização como o conjunto de condições da vida religiosa em um mundo que escapa e frequentemente se opõe à religião. A nosso ver, esta convergência no resultado indica que os dois caminhos teórico-metodológicos são muito mais complementares do que dissonantes.

Secularização pressupõe que a filiação e o grau de engajamento com a religião se tornem matéria de decisão. Trata-se de uma forma de atribuição e autodescrição da ação religiosa que consolida, no plano das identidades individuais e coletivas, as condições modernas da fé, ou seja, o “quadro imanente” (TAYLOR, 2007) no qual crer e praticar uma religião aparece como opção. Com isso, todo e qualquer vínculo

social de natureza religiosa (incluindo aí o status de membro de uma organização religiosa) assume a condição de um vínculo contingente. A vida religiosa não pode mais ser fundamentada na natureza humana ou em qualquer forma de pertença coletiva definida de modo essencialista; agora a garantia última da convicção religiosa é a vivência individual (LUHMANN, 2002, p. 293). Não se trata, porém, de uma individualização unilateral da inclusão religiosa. Esta individualização, na medida em que representa também a destruição dos suportes ontológicos da fé, é acompanhada pela necessidade crescente e constante de suporte e apoio social. Compartilhar convicções de fé não é mais algo dotado de uma existência “espontânea”, que se pode pressupor a partir da essência ontológica das pessoas. No decorrer nas trajetórias individuais de vida, a individualização biográfica da inclusão religiosa somente pode encontrar suporte e apoio social por meio

da construção visível e demarcável de comunidades, nas quais a fé encontra confirmação social, mesmo que outros não partilhem esta fé ou tenham outra fé. Na sociedade moderna, compartilhar convicções é um fenômeno excepcional, uma experiência que se destaca, agradável, e que pode levar os indivíduos a se juntarem a um grupo no qual se pode contar com a reedição desta experiência (LUHMANN, 2002, p. 295-296, tradução nossa).

Nem mesmo os fenômenos religiosos fortemente engajados com um discurso de negação da condição secular e da própria diferenciação funcional podem escapar à necessidade de construir suporte social para a fé religiosa em uma sociedade que não é ordenada exclusivamente pela religião, ou seja, secularizada. Na dimensão das práticas sociais, a diferenciação funcional e a condição secular impõem-se mesmo àqueles que no plano discursivo se voltam contra elas:

Fundamentalismos de diferentes tipos, revivalismos, renovação da fé por meio de encenações sagradas, novos misticismos, etc., podem

ser explicados a partir da intensidade do engajamento que produzem: condicionados pela secularização, estes diferentes movimentos e organizações religiosas voltam-se contra a secularização. Eles estão baseados menos nas próprias fontes históricas, que atualizam de modo fundamentalista, do que nas condições modernas que lhes oferecem a oportunidade de uma oposição (LUHMANN, 2002, p. 295-296, tradução nossa).

A condição secular não consiste na convergência de trajetórias regionais de desenvolvimento em direção a um mesmo modelo de estruturar a relação entre religião e sociedade, mas sim no ponto de partida comum para a formação de diferentes formas de vida religiosas. Desse ponto de partida resulta uma modernidade religiosa marcada pela variação das formas de organizar tanto a esfera religiosa propriamente dita como sua relação com as demais esferas sociais. Algumas dessas formas têm se mostrado especialmente vigorosas. É o caso do pentecostalismo evangélico em sua capacidade de ignorar soberanamente processos de exclusão social que afetam os indivíduos em outros sistemas funcionais e incluí-los de forma estável na vida religiosa (LUHMANN, 2002, p. 307). Para Luhmann, essa forma de religião é grande candidata a desdobrar a potência social da religião na sociedade moderna. Mesmo que seja necessário sempre lembrar que toda mudança evolutiva só é acessível retrospectivamente (LUHMANN, 2002, p. 318), o êxito de modelos organizacionais e formas de estruturação interna da esfera religiosa, tais como os do pentecostalismo, na configuração de uma dinâmica global de difusão e imitação (ainda que comportando variações) mostra que o fator organização é decisivo na definição do que será a modernidade religiosa do futuro.

Em seguida, veremos como a centralidade das organizações e da diferenciação funcional para a definição da condição secular produziram uma *globalidade religiosa* que afeta de modo estrutural todo

tipo de prática ou crença religiosa que busque continuar existindo no mundo atual.

Organizações religiosas modernas: autonomia do fenômeno religioso e multiplicidade de orientações funcionais

Para Werron e Heintz (2011), desde a segunda metade do século XIX surgem comunicações comparativas (fundadas na observação de segunda ordem) potencialmente globais que vão permitir estabilizar expectativas sobre comunicações e relações de concorrência e cooperação entre unidades sociais em diferentes sistemas funcionais ausentes espacialmente.

Sistemas funcionais globais existem quando suas operações e as unidades sociais orientadas por seu código valorativo (sobretudo as organizações) tomam como referência um sentido de possibilidade que transcende todo tipo de conexão local: “É imanente a esta lógica que toda operação sistêmica projete o mundo inteiro como horizonte de comparação” (Werron e Heintz, 2011, p. 382, tradução nossa). O critério não é a existência de comunicações exteriores às fronteiras locais – o que certamente não é um dado exclusivo da modernidade –, mas sim o surgimento de uma lógica de expansão fundada na comunicação comparativa entre ausentes.

A tese desta seção é que este conceito de globalização igualmente se aplica ao sistema funcional da religião. O mecanismo que funda a globalidade religiosa também é a formação de uma esfera global de referências e práticas comparativas que afetam diretamente distintas religiões, difundindo, além disso, padrões de adaptação organizacional a racionalidades sistêmicas “mundanas” que tornam a seculariza-

ção uma categoria universal. A esfera religiosa global baseia-se em operações estruturadas de observação e comparação que integram as diferentes religiões e organizações religiosas em um mesmo e único universo de busca por fiéis.

Os movimentos missionários cristãos que emergem do século XIX em diante foram decisivos para a construção dessa globalidade da esfera religiosa. A história global (BAYLY, 2004) dá conta de relações de reconstrução e transformação mimética das religiões a partir do contato com missões cristãs. A relação de antagonismo, ao invés de impedir, favorece o processo imitativo e a crescente integração da esfera religiosa global (PETZKE, 2013, p. 14). No cristianismo do século XVII encontram-se as primeiras autodescrições de uma paisagem religiosa que levanta a pretensão de totalidade de sua perspectiva. Aqui se cristaliza um conceito de religião que não se refere apenas a uma religião específica. Mas isso foi esporádico, sem nenhuma consequência estrutural significativa para a construção de uma efetiva globalidade religiosa baseada em observação mútua institucionalizada. Assim como em outros sistemas funcionais, é somente no século XIX que a institucionalização da observação mútua de segunda ordem (a observação da observação do outro) leva à construção de uma esfera religiosa global. Apenas com as missões cristãs do século XIX é que esse tipo de observação adquire um caráter duradouro, operando por uma lógica estatístico-populacional e atraindo a atenção dos atores em virtude da circulação contínua dos fiéis pelas diferentes organizações religiosas (PETZKE, 2013, p. 18). As distintas religiões constituem a diferenciação segmentar interna da esfera religiosa global, dinamizada pela busca de fiéis no horizonte global de possibilidades de conversão.

O pentecostalismo norte-americano é de especial interesse, pois

foi a base da atividade missionária responsável pela globalidade religiosa nascente. Para Casanova (2008), trata-se do primeiro e paradigmático caso histórico de uma cultura global, não territorial e descentralizada. Como consequência da expansão do pentecostalismo missionário norte-americano, a concorrência e o pluralismo religioso são projetados no mundo. Outras religiões passam a ser observadas e a se auto-observar sob o ponto de vista da concorrência, como religiões com membresia exclusiva formada por atos contingentes e reversíveis de conversão. Desde o século XIX, esta perspectiva de observação totalizante está apoiada no ato da conversão, levando a que toda mobilidade religiosa seja atribuída a esse ato, inclusive em religiões não cristãs:

Apoiado na perspectiva de observação da cristandade evangélica pentecostal esboçada acima emerge um sistema global produtor de sentido: toda as 'conversões' em todas as religiões do mundo contribuem na reprodução de um horizonte de possibilidades, o qual, por sua vez, cria novas condições de partida para outras conversões e empreitadas missionárias (PETZKE, 2013, p. 19, tradução nossa).

O papel das empreitadas missionárias na institucionalização de uma esfera religiosa global pode ser identificado também nas convergências inter-religiosas decorrentes da difusão de modelos de adaptação organizacional da religião ao horizonte de possibilidades de conversão. Correntes do Islã, do Hinduísmo, do Budismo e também do Catolicismo construíram organizações com o objetivo de promover ou evitar conversões. Estas, ao estruturarem suas práticas a partir do objetivo missionário, se veem obrigadas a se adaptar a um mundo secularizado. Exemplo disso é a adoção, por parte dessas organizações, da lógica não religiosa da esfera dos meios de comunicação de massa, especialmente o uso calculado do saber publicitário na busca de fiéis.

Boa parte das teses mais recentes sobre a relação entre religião e

modernidade não dá a devida importância à dimensão mesossociológica das organizações religiosas. É o caso, por exemplo, da tese da privatização da ação religiosa (LUCKMANN, 1991). Nestas concepções, a relação entre o indivíduo e a religião não é percebida como uma relação mediada por organizações. Para Petzke e Tyrell (2012), trata-se de uma abordagem eurocêntrica que toma o caso de alguns poucos países europeus, nos quais as organizações religiosas vivenciam crescente declínio, como sendo a expressão da modernidade religiosa. Para corrigir esse viés, seria necessário exatamente tomar o caso do campo religioso global constituído a partir da dinâmica interna das denominações missionárias norte-americanas como expressão mais fidedigna da religião na modernidade.

Ao contrário do caso europeu, a dinâmica de desregulação, concorrência, pluralismo denominacional e individualização da vida religiosa norte-americana seria marcada, entre outras coisas, pela combinação bem-sucedida entre racionalidade organizacional e “vitalidade religiosa” (CHANG, 2003, p. 128ss). Quando se leva em conta a mobilidade religiosa e o trabalho missionário enquanto expressões comportamentais típicas de um ambiente de concorrência denominacional pela conversão ou reconversão do público de fiéis, temos a nossa frente um objetivo organizacional de natureza religiosa (a busca pela conversão de fiéis) que favorece, ao mesmo tempo, inovações estratégicas por parte das denominações que competem pelo público religioso. Neste sentido, pode-se dizer que o caso americano (muito semelhante ao caso brasileiro em sua configuração mais recente) é paradigmático enquanto solução para o problema da tensão entre religião e mundo no nível meso das organizações religiosas, já que racionalidade estratégica organizacional e objetivos religiosos estabelecem uma relação de reforço mútuo, permitindo com que a religiosidade

das organizações seja mantida e ampliada mesmo com sua ênfase necessária em critérios não religiosos (como ocupar espaços na mídia ou mesmo a sustentabilidade econômica das denominações) de sucesso. Podemos dizer que essa forma organizacional, em razão da combinação bem-sucedida da lógica religiosa com outras racionalidades sistêmicas e de sua afinidade com o desenvolvimento de uma esfera religiosa global aberta à competição, é uma das principais (senão a principal) representantes da modernidade religiosa. Seu potencial de desenvolvimento em uma sociedade mundial secularizada pode ser facilmente atestado quando se leva em conta o enorme êxito no pentecostalismo brasileiro em sua expansão pelo sul global.

Esta realidade empírica de evolução, vitalidade e adaptação das organizações religiosas, que as torna capazes de adotar e desenvolver racionalidades estratégicas adequadas às referências não religiosas incontornáveis em uma sociedade mundial funcionalmente diferenciada em favor de objetivos e interesses especificamente religiosos, não está em contradição com o caráter global da diferenciação entre religioso e não religioso. Ao contrário: é justamente a globalidade dessa diferenciação que explica a difusão de modelos organizacionais talhados para lidar com a condição incontornável de organizar a ação religiosa em um mundo também estruturado por referências e lógicas autônomas como as da economia, da política, da ciência, dos meios de comunicação de massa, etc.

Ao analisar como a sociologia weberiana e, posteriormente, a bourdieusiana, relacionam a formação e desenvolvimento das religiões com diferentes grupos sociais, percebe-se que a relação entre religião e interesses sociais é sempre mediada por especialistas e organizações religiosas. Em uma sociedade moderna, esta relação organizacionalmente mediada entre religião e interesses sociais também

se manifesta. Como no Brasil mais de 90% da população se denomina cristã, seja Católica, Evangélica ou Espírita, diferentes vertentes do cristianismo se aproximam de diferentes classes sociais sob a formas organizacionais homólogas e variadas ao mesmo tempo.

Ao desenvolver sua sociologia dos tipos de especialistas religiosos, a saber, o mago, o profeta e o sacerdote, Weber (1982, p. 310) observa que quando um profissional religioso é bem-sucedido, este atrai discípulos. A conquista de fiéis é o objetivo especificamente religioso de organizações religiosas, especialmente em contextos de pluralismo e concorrência no campo religioso. A modernidade religiosa global tem no campo religioso brasileiro um deus centros difusores, e o pentecostalismo com suas inovações e desenvolvimentos organizacionais é decisivo para isto.

O tema weberiano dos especialistas religiosos é um elemento importante de sua sociologia da religião, tocando diretamente no fenômeno meso-sociológico das organizações religiosas. Para Weber, os discípulos que seguem tais especialistas o fazem não só porque confiam em sua palavra, mas também porque encontram na mensagem ou na conduta exemplar trazida por tal especialista meios de satisfação dos seus interesses e anseios sociais. Ou seja, crer em um especialista, em sua mensagem e conduta exemplar, significa enxergar neste a possibilidade de satisfação dos seus interesses e anseios.

No entanto, tanto em Weber (2000) como em Bourdieu (2003), os interesses religiosos desenvolvidos e realizados por organizações e especialistas religiosos não são mera extensão dos interesses sociais. A religião, à medida que vai se autonomizando enquanto esfera social com lógica própria, atua como elaboradora dos interesses religiosos a partir da matéria-prima dos interesses sociais dos distintos grupos, permitindo, por exemplo, que distintos interesses sociais estejam ligados

a um mesmo interesse religioso. Uma vez que organizações e/ou especialistas religiosos consigam elaborar interesses religiosos comuns capazes de transcender, em certa medida, as fronteiras dos interesses sociais, embora sem nunca lograr uma completa desvinculação, torna-se provável a adesão de distintos grupos sociais a estas organizações e especialistas a fim de realizar estes interesses religiosos. Certamente, os indivíduos que formam e/ou aderem a esta organização não são, exclusivamente, da mesma classe social; mas uma vez que tendem a compartilhar interesses sociais, indivíduos de uma mesma classe possuem mais afinidades com as organizações religiosas que elaboram interesses religiosos a partir da matéria-prima destes interesses sociais específicos. Desta forma, a relação entre organização religiosa e classe social não é algo determinista, mas sim uma relação de afinidade contingente.

Para entender como organizações religiosas atuam neste processo, é preciso levar em conta a forma como a modernidade afeta e reconfigura a religião. A pré-modernidade era caracterizada pela influência religiosa sobre as noções de mundo natural, subjetivo e social. A modernidade rompe com esta configuração, desconstruindo estas três noções de mundo. Diante desta nova realidade social, a diferenciação entre sociedade e religião exige novas estratégias religiosas a fim de reconstruir acoplamentos com a sociedade e interesses sociais.

Dado o fim do domínio religioso sobre as demais esferas sociais, a modernidade é caracterizada, como aponta Luhmann (1997), pela diferenciação funcional, uma vez que a sociedade moderna é formada por distintas esferas encarregadas de cumprir funções especializadas. Aqui é necessário recapitular a relação entre sociedade (funcionalmente diferenciada) e organização.

A principal implicação da teoria da sociedade funcionalmente di-

ferenciada para uma teoria das organizações (e conseqüentemente para uma teoria das organizações religiosas) é a tese de variedade funcional dos tipos de organização. No que se refere a sua orientação em relação aos subsistemas funcionais da sociedade, as organizações não se limitam a um único sistema funcional e nem são igualmente dominadas pela economia (TACKE, 2001). Ao contrário, deve-se pressupor que a sociedade é povoada por uma variedade dos tipos de organização, ou seja, que estas podem se orientar por distintos subsistemas funcionais e construir estruturas organizacionais e formas de trabalho e qualificação das atividades afinadas com a orientação funcional predominante. Por um lado, toda organização contém uma variedade de orientações funcionais: na medida em que precisam remunerar o trabalho, todas são dependentes da economia; todas estão submetidas a normas jurídicas etc. Por outro lado, toda organização também privilegia uma referência funcional ao selecionar os objetivos organizacionais (o que Luhmann chama de programa de fins, *Zweckprogrammen*): uma igreja privilegia objetivos religiosos, embora se oriente também por considerações econômicas; uma escola privilegia objetivos pedagógicos, embora se oriente também por considerações jurídicas; um hospital privilegia objetivos médicos, embora se oriente também por objetivos econômicos, jurídicos e políticos.

Não há dúvida de que os objetivos oficiais de uma organização (sua autodescrição) podem desempenhar meramente um papel de fachada e assim esconder a busca de objetivos socialmente ilegítimos para aquele tipo de organização. É o caso, por exemplo, de uma igreja que privilegia a busca do lucro no “mercado religioso”, tratando o “sagrado” apenas como um meio para seus fins econômicos; o mesmo vale para um hospital que condiciona o ciclo de diagnóstico e tratamento de seus pacientes às perspectivas de lucro que eles apresentam,

e para um partido que, a pretexto de participar da produção de decisões coletivamente vinculantes, apenas está interessado no enriquecimento de seus líderes. Para apreender a variedade das formas de organização é necessário levar em conta a multiplicidade de suas dimensões estruturais, já que a estruturação de rotinas decisórias em organizações pode envolver vários tipos de orientação da comunicação, desde as restrições legais impostas ao carisma pessoal atribuído aos líderes.

A teoria sociológica das organizações de Luhmann (2000) distingue quatro dimensões estruturais, destacando que o peso relativo de cada uma delas varia com o tipo de organização: *programas, pessoas, canais de comunicação e cargos*. Cada dimensão contribui para estruturar a produção contínua das decisões constitutivas da organização enquanto sistema social fundado na produção e reprodução de decisões, ou seja, na transformação da contingência de alternativas na contingência de uma decisão tomada. Ao tornar-se passado, cada decisão reduz a insegurança da organização em relação a seu entorno, já que a decisão é contingente apenas no sentido de que poderia ter sido outra, tornando-se, na prática, premissa para a construção de novas decisões. As dimensões estruturais podem ser explicitadas da seguinte forma:

- a) *Programas*: descrevem as premissas que orientam as decisões formalmente corretas sobre os processos de coordenação de atividades organizacionais. Ações administrativas, na medida em que estabelecem premissas para decisões no cotidiano do trabalho nas organizações, são constitutivas dos programas. Esses podem ser condicionais (orientados pelo *input*), isto é, voltados para estabelecer condições para que uma determinada ação aconteça (se isto, então aquilo) ou programas de metas (orientados pelo *output*), a saber, metas para cuja consecução as práticas e recursos organizacionais são concebidos como meios.

Embora as atividades formalmente concebidas como gestão tenham a tendência de privilegiar programas de metas, o trabalho em algumas organizações – como, por exemplo, o trabalho dos profissionais na área da saúde – obedece a programas condicionais como o esquema diagnóstico/terapia.

- b) *Pessoa*: esta dimensão não deve ser confundida com o sistema psíquico, mas sim definida como o *feixe de expectativas de conduta socialmente atribuídas aos indivíduos*. A história compartilhada dos indivíduos no ambiente partilhado de uma organização leva à formação tanto de expectativas que o indivíduo atribui a si mesmo quanto daquelas atribuídas pelos outros (colegas, clientes, alunos, pacientes, fiéis, eleitores etc.). As expectativas que estruturam as atividades de um indivíduo (trabalho, gestão) e que formam assim sua *pessoa na organização* não devem ser reduzidas às exigências formais que constam no contrato de trabalho, pois essas atividades também são estruturadas por um conjunto de expectativas informais, relativamente estáveis, formuladas pelos outros membros ou pelo público relevante da organização. Assim, é preciso ir além da distinção entre as pessoas que ocupam cargos de gestão e o resto, já que as expectativas e exigências relacionadas ao problema da coordenação podem ser atribuídas a um conjunto bem mais amplo de cargos e indivíduos. Nesse sentido, a sociologia do trabalho tem demonstrado como as exigências de autoavaliação e autocoordenação (ou seja, exigências típicas da atividade de gestão) tornam-se relevantes em quase todas as posições organizacionais. Nas organizações religiosas do pentecostalismo, podemos destacar o peso do carisma pessoal atribuído aos líderes, estruturante em uma série de decisões organizacionais e

força contrária a processos de padronização formal.

- c) *Canais de Comunicação*: definem como acontece a coordenação da coordenação. Trata-se do modo como a relação entre os cargos é estabelecida. Assim, os processos de coordenação podem acontecer de modo hierárquico (como no modelo de Weber), por meio da concorrência interna entre os trabalhadores/gestores, pela confiança recíproca e do saber profissional ou em função da combinação de várias formas de coordenação. Embora a coordenação seja frequentemente confundida com hierarquia, vemos a hierarquia apenas como uma forma entre outras de lidar com o problema da coordenação.
- d) *Cargos*: trata-se de uma dimensão estrutural que combina as três dimensões mencionadas anteriormente. O cargo representa a seleção de premissas de decisão condensadas num único elemento: se espera do ocupante (pessoa) de um cargo que ele, levando em conta os canais de comunicação apropriados, decida de acordo com os programas da organização. Os aspectos definidores de um cargo definem também o peso relativo das funções de coordenação que lhe cabem: eles determinam quais pessoas com relação a quais programas e por meio de que canais de comunicação podem lidar com problemas de coordenação. É possível identificar cargos com um acesso privilegiado aos problemas de coordenação, ou seja, com grande capacidade de combinar programas, outros cargos e pessoas.

O peso relativo e o tipo de combinação entre as quatro dimensões estruturais tendem a variar com o tipo de organização e, portanto, com o sistema funcional que constitui a orientação primária da organização. Assim, enquanto em organizações econômicas os programas de

metas em termos de aumento de produtividade e eficiência tendem a ter um peso crescente na definição dos canais de comunicação, das pessoas e dos cargos relevantes para as tarefas de coordenação, subordinando o trabalho a critérios rigorosamente impessoais de avaliação e recompensa, em organizações do sistema de ensino a situação é bem distinta: como o trabalho especificamente pedagógico de formar pessoas não se deixa padronizar por programas condicionais (se isto, então aquilo), sendo constituído por um “*déficit tecnológico*” (LUHMANN; SCHORR, 1982) inarredável, torna-se impossível concentrar a tarefa de gestão em alguns poucos cargos. O “trabalho de sala de aula” não se deixa coordenar hierarquicamente por meio da obediência aos superiores, mas somente por meio da ação desempenhada pelo próprio profissional em seu contexto de trabalho. O mesmo vale para as interações especificamente religiosas, nas quais rituais, práticas e crenças consagrados formalmente pelos programas condicionais e ou de metas da organização são frequentemente modificados e reinterpretados pela relação pessoal entre líderes e liderados.

Esta teoria da variedade funcional das organizações pode ser aplicada frutiferamente às organizações religiosas. A organização religiosa tem como função especializada intermediar a comunicação entre a mensagem divina e o indivíduo, atuando como local de encontro entre o transcendente e o imanente. Todavia, como precisa obedecer às leis, ou ainda pagar os empregados, ela precisa se orientar por considerações jurídicas e econômicas. Nesta sociedade secularizada marcada pela autonomia das esferas sociais, a religião se apresenta como uma das diversas esferas, buscando influenciar as demais através da construção de éticas religiosas e acoplamentos estruturais organizacionais, porém sem ser, obrigatoriamente, a esfera central de interpretação do mundo. Assim, a relação religião e sociedade não mais se dá de forma

hierárquica, onde a religião influencia diretamente a diferenciação das demais esferas sociais, como a educação, ciência e política.

Cumprindo suas funções sociais, as organizações religiosas bem-sucedidas são capazes de não só sobreviver como também convencer outros estratos sociais que seus serviços são justos, morais e importantes afetando assim o espaço social no qual está inserido (ABRUTYN, 2014).

Uma organização religiosa não só influencia a sobrevivência das funções religiosas na sociedade secularizada, como também detém capacidade para influenciar outras esferas sociais. A secularização não significa, necessariamente, a retirada da religião da esfera pública; mas apenas que a influência da religião sobre outras esferas não é direta, precisando ser elaborada de acordo com a lógica da cada esfera social. Por exemplo, nas últimas décadas uma diversidade de trabalhos foi produzida atestando a influência religiosa no campo político (BURITY, 2015; MACHADO, 2012; MACHADO, 2015; MARIANO, 2013; ORO, 2003). Esses autores observam como o poder político das organizações religiosas vai além da capacidade destas organizações em elegerem candidatos. A própria agenda pública que trazem, privilegiando questões morais, faz da religião uma força política que não pode ser ignorada também no espaço dos debates e controvérsias públicas. No entanto, a influência das organizações religiosas na esfera política exige que estas organizações elaborem estruturas especificamente voltadas para funções políticas, o que não raro resulta na autonomização de organizações políticas a partir das religiosas. Ao se adaptar desta forma à lógica de uma esfera não religiosa como a política, as organizações religiosas aprofundam a multiplicidade de suas orientações funcionais ao ponto de promover o surgimento de organizações especificamente políticas como partidos e movimentos

sociais.

Portanto, uma organização religiosa é a expressão material (templos) e imaterial (doutrinas, teologias) da busca da religião em participar de uma sociedade que não mais se baseia exclusivamente em valores religiosos. É uma organização moderna, pois é afetada pelas demais esferas sociais (política, direito, economia, mídia), cumprindo uma função religiosa especializada na sociedade, mas sem poder ignorar outras funções sociais não religiosas. Vale enfatizar: a organização religiosa cumpre por um lado uma função especializada, a saber, intermediar a relação entre a mensagem divinamente inspirada (trazida pelo especialista religioso) e os indivíduos, sendo o local de troca entre o ser humano (louvor, orações, ofertas) e o divino (mensagem ética, promessas, milagres). E atua, por outro lado, como viabilizadora da interação entre função religiosa e outras funções, como a econômica e a política.

Organizações religiosas e o campo religioso moderno

A modernidade religiosa de países como o Brasil caracteriza-se pela emergência de movimentos religiosos que, como o pentecostalismo, nascem com o desafio de se adaptar a um mundo que escapa em larga medida ao ordenamento cultural e institucional da religião.⁶

⁶Nosso argumento sobre a modernidade religiosa no Brasil assume a tese (controversa dentro da teoria sistêmica) de que o primado da diferenciação funcional vige como forma primária de diferenciação de toda a sociedade global. A própria ideia de modernidade religiosa alude a um aspecto da diferenciação funcional cuja potência encontra um de seus centros difusores justamente na América Latina. Neste aspecto, discordamos de Marcelo Neves (1992; 2006 e 2012), que nega a existência de diferenciação funcional na América Latina e no Brasil. Ver a crítica a Neves em DUTRA (2016b). Uma réplica do autor a esta crítica pode ser encontrada em NEVES (2018). Uma interpretação distinta da Neves é o trabalho de Aldo

Isto significa que as organizações religiosas, para angariar fiéis, precisam lidar com o fato de que a condução da vida dos indivíduos não pode ser completamente regulamentada por normas religiosas. No caso específico do Brasil, assistimos, pelo menos desde as quatro últimas décadas, a um processo de reconfiguração da forma como o campo religioso nacional se integra ao campo religioso global fundado na produção e reprodução de um horizonte de possibilidades de conquista de fiéis.

No entanto, sofrendo as consequências da secularização global (DUTRA, 2016a), não basta à organização religiosa cumprir sua função especializada de converter fiéis e coloca-los em comunicação com o transcendente. Esta tem de estar atenta às oportunidades e desafios de uma sociedade diferenciada e marcada por competição em diferentes esferas, incluindo a esfera religiosa. Dizendo de outra forma, se a competição e a busca por afirmação de uma organização na esfera religiosa a vincula obrigatoriamente a objetivos religiosos, isto também a obriga a levar em consideração outras variáveis, algumas externas à religião. Destacamos aqui três variáveis 1) a competição externa com outras organizações, 2) a sobrevivência econômica da organização, 3) estruturação das carreiras internas.

O primeiro ponto a se considerar nas análises das organizações religiosas aqui realizadas diz respeito à competição com outras organizações religiosas. Este aspecto mostra uma importante influência da sociedade moderna sobre as organizações religiosas, isto é, o pluralismo religioso, ou ainda, a existência de diferentes organizações cumprindo funções especializadas semelhantes. Tal aspecto influencia também as organizações religiosas. Desta forma, há um leque de igrejas na sociedade e todas afirmando serem elas detentoras da men-

Mascareno (2012).

sagem “verdadeira” de salvação para o aqui e para o porvir.

A competição religiosa é o principal aspecto responsável pela aproximação dinâmica entre interesses religiosos e sociais.

Com a secularização do Estado, o fim do monopólio e a garantia estatal da liberdade e tolerância religiosas, ocorrem o aumento do número de agentes e grupos religiosos e a diversificação da oferta de produtos e serviços religiosos. Neste contexto pluralista, as agremiações religiosas, para sobreviver e crescer, são compelidas a concorrer, disputar mercado. Para tanto, muitas organizações religiosas, além de reforçar seu proselitismo, estimulando o ativismo do clero e a militância dos leigos, procuram, como forma de atrair clientela e recrutar novos adeptos, conquistar novos nichos de mercado, especializando-se na oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferências específicos de determinados estratos sociais (MARIANO, 2003, p. 4).

O contexto pluralista, resultante da secularização, aumenta a possibilidade de que diferentes interesses sociais dos mais distintos grupos sejam atendidos por organizações religiosas especializadas. Por exemplo, o interesse religioso de ser abençoado para se “viver bem e longamente sobre a terra” tende a ser perseguido por indivíduos de distintas classes sociais. Contudo, o significado de “viver bem” varia de acordo com diversas questões, inclusive condição social, podendo, obviamente, assumir um caráter até antirreligioso. Enquanto para um indivíduo o “viver bem” está relacionado com questões básicas como o pagamento da conta de água no fim do mês, para outro “viver bem” significa ter mais tempo de folga com a família. Portanto, em uma sociedade com ampla oferta de organizações religiosas, espera-se que o indivíduo busque participar de uma organização que melhor relacione seus interesses sociais com a mensagem, doutrina e conduta exemplar pregadas.

Cabe, portanto, à organização religiosa aproximar a profecia do

especialista com os interesses dos indivíduos que a compõe. Pois, em um campo religioso plural, se o indivíduo não encontra em uma organização a satisfação de seus interesses, buscará, sem maiores dificuldades, satisfazê-los em outra denominação.

A segunda variável a ser analisada, parte do seguinte princípio: uma organização religiosa que, no contexto da competição e do pluralismo que marcam a modernidade religiosa, se disponha a cumprir sua função de “ligar” o homem ao divino necessita arcar com custos econômicos variados, desde a remuneração do especialista religioso, a remuneração dos demais empregados, compra e manutenção de eletrônicos, até as contas mensais regulares, tais como luz e água. A necessidade de arcar com os gastos não é sua função especializada. É, todavia, parte da “boa gestão” da organização religiosa, necessária para o sucesso desta. Dutra e Macedo (2013, p. 12) afirmam que uma “boa gestão” é aquela que melhor cumpre a função de coordenar o tipo de trabalho voltado a reproduzir a referência funcional predominante nessa organização”. Portanto, o cumprimento pleno da função especializada exige o cumprimento de funções secundárias pela organização religiosa.

Das críticas que as organizações religiosas adeptas do neopentecostalismo sofrem, uma recorrente é o foco das organizações em gerar lucro (MARIANO, 1999). Um dos pastores importantes do movimento neopentecostal no Brasil chega a afirmar que “culto que não dá lucro” não deve continuar acontecendo.⁷ Se o critério econômico passa a ser o principal para a coordenação da organização, a “boa gestão” orientada pela função religiosa é comprometida. Por outro

⁷Esta declaração foi dada pelo pastor Marcos Gregório, pastor presidente do Ministério Apascentar de Nova Iguaçu. Tal declaração é um dos motivos apontados pelo então ministério de louvor da igreja para a saída e início de um ministério independente. Disponível em: noticias.gospelmais.com.br.

lado, não se pode ignorar a necessidade de sobrevivência econômica da organização, uma vez que, na sociedade moderna, a organização religiosa precisa arcar com os gastos econômicos como as demais organizações. Portanto, a organização religiosa tem como função não-especializada a coordenação econômica.

Mariano (2003) afirma que a consolidação da situação pluralista moderna influencia decisivamente as organizações religiosas, fazendo com que a lógica de mercado oriente as ações organizacionais, especialmente o proselitismo religioso, destacando-se as organizações pentecostais. Estas organizações têm priorizado um modelo de organização e gestão denominacional de molde empresarial, “cujo efeito é acentuar ainda mais a concentração e verticalização do poder eclesiástico e a centralização administrativa e financeira” (*Idem*, p. 5).

Por fim, cabe analisar a relação da organização religiosa com o especialista religioso (e com o corpo de auxiliares). Abrutyn (2014, p. 116, tradução nossa) observa que os “empresários (*entrepreneurs*) são responsáveis por esculpir as esferas institucionais, produzindo e distribuindo bens culturais e visões da realidade, e, ainda mais importante, protegendo sua integridade central”. E tal responsabilidade recai, também, sobre o empresário religioso, ou melhor, o especialista religioso.

Os empresários inovam simbolicamente, de forma normativa e organizacional (Abrutyn e Van Ness 2014) e, quando “bem-sucedidos”, podem gerar poderosas emoções coletivas [...] que unem membros uns aos outros, o grupo e uma esfera institucional substantiva mais ampla (Lawler et al., 2009) e também criam um compromisso poderoso e, por vezes, uma fusão entre a identidade social e de função associada a esses vínculos (ABRUTYN, 2014, p. 115).⁸

⁸“Entrepreneurs innovate symbolically, normatively, and organizationally (Abrutyn and Van Ness 2014) and, when “successful,” can generate powerful collective emotions [...] that attach members to each other, the group, and a larger,

Todavia, o processo de secularização e diferenciação funcionais apresentam um perigo para o especialista religioso, pois além da necessidade de sobreviver economicamente, o especialista precisa lidar com a concorrência religiosa. Assim, especialistas religiosos e organizações religiosas estão intimamente ligados pelo processo de secularização e diferenciação funcional. A organização religiosa assegura algum grau de independência estrutural e simbólica ao especialista religioso, permitindo a este reconfigurar e adaptar sua mensagem e doutrina às demandas do grupo que deseja influenciar, enquanto traz a este especialista a possibilidade de influenciar indivíduos além de sua membresia inicial. Ou seja, a relação do especialista com a organização religiosa garante a existência e reprodução da profecia religiosa na sociedade. Mesmo não sendo o único componente do sistema religioso, a organização religiosa é decisiva para a sobrevivência e importância da esfera religiosa na sociedade secularizada.

Por outro lado, a organização religiosa demanda do especialista religioso que este responda às demandas e anseios de seus membros (BARNES, 1978). Como dito anteriormente, se os componentes da organização não enxergam neste especialista a capacidade de satisfazer suas demandas, buscarão em outro especialista a resposta a tais anseios.

Mas, independentemente da variedade de estilos pessoais, os ensinamentos de um líder religioso e carismático devem lidar com as preocupações fundamentais de um grupo de pessoas. Clifford Geertz (1966) afirma que o significado, a moral e o sofrimento são três pontos em que o caos ameaça invadir o homem, e qualquer religião que espera persistir deve lidar com esses problemas. Da mesma forma, quaisquer líderes religiosos e carismáticos que desejem manter sua

substantive institutional sphere (Lawler et al. 2009), and also create powerful commitment and, sometimes, merger to the social and role identity associated with these attachments.” Tradução nossa

autoridade sobre um seguimento também devem defender uma ideologia para lidar com esses três pontos básicos onde o caos ameaça influenciar a consciência do homem (BARNES, 1978, p. 3).⁹

Ademais, a organização precisa coordenar a relação entre o especialista e os demais funcionários da organização, ou seja, coordenar a estrutura das carreiras na organização religiosa. De acordo com as previsões weberianas (1982), a administração burocrática, fundada na coordenação impessoal, seria a regra presente nas esferas sociais. Apesar da administração burocrática interferir na organização religiosa, a dominação carismática intra-organizacional corresponde à principal forma de tomada de decisão, isto é, recai sobre o especialista religioso a autoridade para ordenar obreiros, pastores, missionários, etc. Em resumo: o especialista costuma concentrar grande poder de decisão sobre “admissões”, “promoções” e “demissões”.

A autoridade do especialista nas igrejas pentecostais pode ser exemplificada pela fala do pastor Simonton Araújo, pastor da igreja neopentecostal Missão Evangélica Praia da Costa, maior igreja de Vila Velha no Espírito Santo:

Eu sou o dono da visão. Eu recebi de Deus a visão de como a igreja deveria ser e sobre isso está minha autoridade. Ninguém aqui tem mais autoridade que eu pra tomar decisões ou escolher pastores. Por isso, eu não abro congregações ou pontos missionários. Se alguém vier aqui e me pedir para usar o nome “Missão Evangélica”, eu vou abençoar, mas não vou ser o pastor da igreja dele. Aquela é a visão

⁹“But regardless of the variety of personal styles, the teachings of a religious, charismatic leader must deal with the ultimate concerns of a group of people. Clifford Geertz (1966) states that meaning, morality, and suffering are three points where chaos threatens to break upon man, and any religion which hopes to persist must cope with these problems. Likewise, any religious, charismatic leaders who wish to maintain their authority over a following must also espouse an ideology to cope with these three basic points where chaos threatens to impinge on the consciousness of man”. Tradução nossa

que Deus deu pra ele. Tenho que respeitar a visão que Deus me deu e fazer o possível para fazer dela sucesso.

Nas igrejas neopentecostais a regra com respeito à remuneração dos empregados é a seguinte: apenas o especialista religioso principal recebe alguma remuneração financeira, variável, uma vez que pode ser alterada com o aumento de membros na organização. O neopentecostalismo popularizou uma forma centralizada de organização religiosa não comum no pentecostalismo clássico e no douteropentecostalismo. As igrejas “filiais” não estão simplesmente ligadas a uma organização religiosa “matriz”, mas diretamente ao especialista religioso fundador daquela organização. Portanto, Edir Macedo é bispo de todas as *IURD*'s existentes. Assim como Valdemiro Santiago tem autoridade para ordenar o que for em qualquer *IMPD* no mundo. Contudo, por ser impossível pastorear todas as igrejas, cada igreja tem um pastor responsável, sendo este remunerado. A remuneração é fixa até um patamar de arrecadação estabelecida; caso o pastor obtenha arrecadação maior do que a estabelecida, ele passa adicionalmente a receber assim parte desta arrecadação. Todos os outros obreiros e auxiliares trabalham voluntariamente.

Já nas igrejas neopentecostais que trabalham sob o modelo celular, caso da *Igreja Semear* que analisaremos neste trabalho, não é comum a abertura de igrejas “filiais”, uma vez que as células cumprem o papel de serem “braços” das igrejas em diferentes lugares. Por isso, o especialista religioso principal da organização é o responsável por consagrar pastores, obreiros, líderes de células e ministros de louvor. Com exceção do “dono da visão”, todos trabalham voluntariamente e seu crescimento na organização é totalmente dependente da aprovação do especialista religioso principal.

Ante estas três variáveis, vemos que a organização religiosa pri-

vilegia objetivos religiosos, mas precisa se orientar por outras considerações, destacando neste trabalho 1) a competição externa com outras organizações, 2) a sobrevivência econômica da organização, 3) estruturação das carreiras. Seguindo este quadro, analisaremos três organizações religiosas sobre a influência do neopentecostalismo.

A fim de analisar como o pentecostalismo influencia as organizações religiosas, faz-se necessário demonstrar como o “tripé pentecostal” se adapta às distintas demandas religiosas que estas organizações se especializam em atender. O entendimento que cada um tem do transcendente e, mais importante, o que cada indivíduo espera da relação com este transcendente está diretamente relacionado com os anseios e necessidades deste indivíduo, isto é, os interesses sociais deste indivíduo são expressos em afinidade com seu interesse religioso.

O “tripé pentecostal contemporâneo” é uma nova forma de entendimento religioso produzido pelo neopentecostalismo e impacta o campo religioso brasileiro. Observando o “tripé pentecostal” nestas diferentes organizações podemos avaliar como o pentecostalismo se adapta a diferentes interesses sociais.

Observa-se, neste artigo, três organizações religiosas e o impacto do neopentecostalismo sobre estas. Assim, a *Igreja Mundial do Poder de Deus* (IMPD) nasce graças a este fenômeno, a *Igreja Semear* se transforma em uma nova organização por causa de seus efeitos e a *Igreja Batista* se modifica litúrgica e estruturalmente devido à força neopentecostal.

Neste contexto organizacional, a teologia da prosperidade, primeiro componente do “tripé pentecostal”, atua como discurso de “dominação mágica” do mundo. Através da ação mágica de Deus no mundo, que pode ser acessada através do pensamento positivo e da compra de bens santificados, os fiéis têm a possibilidade de melho-

rar de vida em diversos aspectos, seja pelo acesso aos prazeres do “mundo”, pela “abertura de portas” de emprego ou ainda pela cura de qualquer doença. Isto não resulta, porém, em um uso unidimensionalmente econômico da ideia de prosperidade, já que outras esferas e dimensões como vida afetiva e saúde mental também fazem parte do entendimento prático sobre o que constitui uma vida prospera. Apesar do aumento do poder de compra e multiplicação de bens serem um uso frequente e difundido da teologia da prosperidade pelo neopentecostalismo, este não é a única forma pela qual a teologia da prosperidade é colocada em prática.

Em todas as três organizações a teologia da prosperidade se faz presente com variações. Em igrejas que enfatizam “interesses mágicos”, tais como a *Igreja Mundial do Poder de Deus*, a prosperidade é focada na esfera econômica e, especificamente, na satisfação de necessidades materiais urgentes, mas abrange também esferas como a família, sobretudo a solução de conflitos e dramas que ameaçam desagregar a unidade doméstica. Os textos bíblicos citados, majoritariamente, lembram uma necessidade que foi prontamente atendida pela ação divina. Ser próspero está relacionado a ser atendido imediatamente pelo transcendente em suas necessidades básicas. É importante perceber que, apesar da importância dada ao profeta hodierno, a atuação divina está relacionada à fé individual. O mago pentecostal tem a responsabilidade de coibir as ações malignas, preparar o terreno para a ação divina, mas cabe ao indivíduo a utilização da fé para receber a graça divina. A prosperidade não está ligada à ausência de mazelas no dia-a-dia, mas sim a capacidade em solucionar tais mazelas prontamente, seja uma dor de cabeça que impede de trabalhar, ou um vício do filho. Como exemplo, utilizo a “vitória” relatada a mim por uma senhora na *Igreja Mundial do Poder de Deus*:

Fui ao banco *dijahoje* e chegando lá fui até o segundo andar pra pegar uma senha porque era dia de tirar o benefício. Aí, tinha um rapazinho dando as senhas e quando fui pegar a minha, ele me disse que eu ia ter que descer e pegar a senha do andar de baixo porque ali era só prioridade. Ah, menino... Eu olhei bem nos olhos dele e disse: “Tá repreendido em nome de Jesus, o diabo não vai tirar minha vitória”. Ele me olhou com um olhar de reverência e entregou a senha. Aí, eu tirei o benefício pra glória de Deus.¹⁰

Enquanto organizações religiosas como a *Igreja Mundial do Poder de Deus* dão à teologia da prosperidade um enfoque no imediato, organizações como a *Igreja Sear*, que buscam construir um novo entendimento de mundo, vêm a “prosperidade” como a promessa divina de uma nova posição no mundo. O que está em jogo é a formação de um futuro melhor do que o presente. Através das mensagens, células e encontros a difusão da teologia da prosperidade gera disposições para o sucesso em um mundo agora visto como pertencente aos fiéis. Em suma, a teologia da prosperidade em organizações como a *Igreja Sear*, que pregam a entrada em um mundo que não os pertencia até então, pode ser observada sob dois aspectos principais: 1) a correta administração e investimento dos bens que tais indivíduos agora possuem e 2) a construção de um capital social intra-organizacional que permite a formação de uma rede de contatos, facilitando a troca de bens e serviços entre os membros da organização. A prosperidade, neste caso, também está muito ligada à esfera econômica, mas abrange também esferas como a família. Nas palavras do Apóstolo Luciano:

A prosperidade é fruto de, primeiramente, fidelidade a Deus, vida com Deus. A bíblia ensina que é fé, não tento te explicar porque não existe explicação. Fé não se explica, ou você crê ou não. Então,

¹⁰Palavras da senhora Maria Margarete Souza em entrevista dada a mim no dia 09/11/2015.

Deus honra quem é fiel a Ele. Isso é o lado espiritual da prosperidade, que é antes do material. A bíblia diz que tudo que o homem semear ele vai colher, vai ceifar, quando a pessoa se torna fiel, Deus honra de alguma forma, Deus vai abençoar. Deus vai fazer o que tem que acontecer. Isto é o espiritual. Agora o social, a gente precisa entender que essa pessoa quando chegou para a igreja, ela gastava dinheiro com a bebida e ela não vai gastar mais, ela gastava com cigarros, ela não gasta mais, ela gastava com noitada, boates ela não vai gastar mais. Agora ela é família, tem o lado social da coisa, o lado material financeiro direto, eu tenho esse cuidado, eu ensino a minha igreja e o meu povo a administrar¹¹!

Em organizações tais como a *Segunda Igreja Batista de Campos*, ou seja, organizações religiosas historicamente ligadas ao protestantismo de missão, mas que vem recebendo a influência do pentecostalismo nas últimas décadas, também é perceptível a influência da teologia da prosperidade. Contudo, a ênfase não se encontra no enriquecimento financeiro, como nas organizações que focam interesses mágicos, e também não enfatiza a administração dos bens adquiridos. As igrejas protestantes de missão são reconhecidamente fundamentadas em doutrinas históricas e as seguem como base de fé. No caso da igreja Batista, há um quadrilátero básico: arrependimento, fé, batismo e santa ceia. A relação com o “mundo” foi, historicamente, uma questão que várias teologias, como a da Graça ou da Libertação se propuseram a resolver. Como resultado, a teodiceia do sofrimento (WEBER, 2002) era parte integrante das pregações das igrejas de missão. A teologia da prosperidade tem ganhado espaço em meio ao protestantismo de missão uma vez que propõe uma nova forma de relacionamento com o mundo, isto é, a vitória sobre este no agora. As teologias do protestantismo de missão entendem que o mundo “jaz no maligno”, mas a ação de arrependimento e fé do indivíduo podem

¹¹Palavras do Apóstolo Luciano em entrevista dada a mim em 19/07/2015

garantir a salvação e a certeza de um mundo melhor no porvir. A teologia da prosperidade substitui a mensagem de salvação e iminente volta do Messias pela mensagem do bem-estar no mundo atual, seja este bem-estar material, imaterial ou social.

O sucesso da teologia da prosperidade está ligado ao sucesso da guerra espiritual na mensagem pentecostal. Havendo um inimigo que não deseja a vitória dos santos, a vida próspera é marca, justamente, da vitória que se adquire sobre este inimigo. E, assim como na teologia da prosperidade, a guerra espiritual também é adaptada de acordo com os interesses mágicos e religiosos das diferentes organizações religiosas.

Em organizações religiosas que enfocam interesses mágicos, a guerra espiritual ocorre a todo momento, afetando todas as áreas da vida do indivíduo. “Tudo que existe de ruim neste mundo tem sua origem em satanás e seus demônios. São eles os causadores de todos os infortúnios que atingem o homem direta ou indiretamente” (MACEDO, 1987, p. 103). Por isso, a solução para as mazelas e problemas é uma só: derrotar o diabo. Esta é a resposta para curar doenças, conseguir empregos, adquirir bens e livrar o filho das drogas. Combate-se o diabo através das orações, intercessões dos pastores, e utilização dos bens santificados pelos líderes. A batalha espiritual é algo que ocorre de forma real e presente durante as reuniões. Em uma das reuniões que acompanhei, pude observar um dos obreiros que estava em intercessão dizer: “Meu Deus, tem um anjo e um demônio lutando ali”. Neste momento, ele retirou uma flecha imaginária que estava em uma alcova imaginária em suas costas e começou a atirar as flechas no demônio que lutava contra o anjo. Percebe-se que a batalha espiritual é tão real e presente no dia-a-dia como a comida, a roupa e o dinheiro. A presença do diabo é algo para ser combatido e vigiado.

Em organizações religiosas nas quais o pentecostalismo atua na formação de um futuro, o diabo também é parte integrante das mensagens e importante para o sucesso da organização. Contudo, diferentemente da batalha espiritual diária durante os cultos, a guerra espiritual acontece no dia-a-dia em forma de tentação e prova da obediência. É importante lembrar que o sucesso pessoal e social pregado pela organização religiosa tal qual a Semear investe no ensino dos “valores bíblicos”, isto é, infalibilidade bíblica, fidelidade no dízimo e respeito à família e hierarquia tradicionais.

A bíblia não vai mudar por causa da modernidade. Ela traz os princípios de família, o que é uma aliança, o que é o compromisso do homem com a mulher, até que a morte nos separe. Então o papel da igreja é resgatar os valores que se perderam, e conservar aquilo que ela consegue conservar. Eu acho que o maior desafio da igreja é não negociar os princípios bíblicos em relação a qualquer tipo de valor social, não só de família, de amizade e de compromisso.¹²

O diabo atua tentando os indivíduos a romper com os “valores e princípios”, desviando-se do “caminho” da felicidade e prosperidade. O diabo atua no mundo e na vida dos indivíduos dificultando a obediência e sugerindo “atalhos” para a obtenção de prazeres e desejos, ou seja, o diabo quer impedir que “o plano de Deus para sua vida” se concretize, mas sua atuação de dá em um plano mais abstrato (os “valores e princípios”) do que o das ações concretas do dia a dia.

Em organizações religiosas com formação histórica, o diabo era uma figura secundária e atuante nas “sombras”, afinal “o mundo jaz no maligno”. A entrada da lógica pentecostal nas igrejas protestantes de missão trouxe à guerra espiritual um novo *status*. O diabo deixa de ser um ser transcendente e passa a ser atuante no dia-a-dia dos indivíduos. Além disso, a vida após a morte que deveria ser “conquistada”

¹²Palavras do Apóstolo Luciano em entrevista dada a mim no dia 06/05/2016.

neste mundo, e ser aproveitada plenamente no porvir, pode ser, então, vivida aqui, e aproveitada no agora. Combatendo o diabo que age no mundo, pode-se viver melhor, pode-se encontrar solução para as crises emocionais, familiares e materiais. O “sofrimento” pode ser substituído pelo “bem-estar”.

Por fim, além da teologia da prosperidade e da guerra espiritual, o que a análise das organizações religiosas mostrou é que houve, também, uma flexibilização dos usos e costumes, levando em consideração o interesse religioso de cada organização.

Em organizações religiosas como a *Igreja Mundial do Poder de Deus*, usos e costumes são inteiramente secundários e sem primeira importância. Durante as reuniões não se disponibiliza tempo para comentar usos e costumes uma vez que todo o tempo é investido na pregação da teologia da prosperidade e na guerra espiritual. Durante os cultos, faz-se menção à vícios, por exemplo, mas não há proibição expressa ou atitudes pelas quais os cristãos devem ser conhecidos, a marca é a prosperidade, a atenção aos pedidos e a satisfação das necessidades.

Já em organizações como a Igreja Semear, há a busca pela criação de novos usos e costumes, que estejam mais bem relacionados à vida no mundo moderno. Os costumes estão relacionados a proibições quanto à sensualidade, bebidas, cigarro, músicas e filmes, ou seja, questões relacionadas ao entretenimento, mas quando relacionado à compra de bens materiais ou viajar por diversão, por exemplo, as proibições desaparecem. Assim, constrói-se um modo de adquirir bens materiais, culturais e construir um novo capital social, priorizando a família e as relações intra-organizacionais.

Por fim, em organizações religiosas protestantes que recebem a influência do pentecostalismo, os usos e costumes são alterados para

estarem de acordo com os novos interesses religiosos apresentados. A Segunda Igreja Batista de Campos, por exemplo, condena a “ vaidade ”

Os cristãos estão livres para se adornarem, mas observando o princípio da modéstia. Devem saber que são diferentes, que devem ser santos. Se o que usam os transforma em motivo de escândalo ou de descrédito para com sua vida espiritual, estão em erro. Glorificar a Deus com seu corpo este é o critério básico para o comportamento cristão.¹³

Por outro lado, aceitam que os membros consumem bebida alcoólica, frequentem shows de cantores não-cristãos, assistam filmes com classificação para maiores de 16 anos, joguem jogos de guerra nos videogames. A única coisa exigida pela igreja é o “ bom-senso ”.

Analisando as histórias e as reuniões religiosas acima, podemos observar como o “ tripé pentecostal ” se adapta às necessidades de diferentes grupos sociais, representados em diferentes organizações religiosas.

A Tabela 1 nos ajuda a ilustrar como o pentecostalismo traz uma nova lógica de relacionamento com a sociedade, adaptando de modo contingente diferentes interesses religiosos com distintos interesses sociais.

Desta forma, é possível perceber que as mensagens religiosas e as doutrinas pregadas pelos especialistas e propagadas nas organizações religiosas 1) não estão isentas dos interesses sociais dos indivíduos que as compõem 2) não podem ignorar a existência de uma sociedade secularizada que dita regras de participação que precisam ser obedecidas e 3) precisam se diferenciar das demais a fim de alcançar sucesso no campo religioso, customizando suas práticas e serviços a públicos específicos (BOECHAT, 2017).

¹³Palavras do pastor Éber Silva em entrevista dada a mim em 01/11//2015

Tabela 1: Tripé pentecostal e organizações religiosas

| Tripé Pentecostal | | | |
|---------------------------------|---|---|-------------------------------------|
| | Teo. Prosperidade | Guerra Espiritual | Usos e Costumes |
| Igreja Mundial do Poder de Deus | Resolução de questões urgentes | Presente em todas as áreas da vida do indivíduo | Pouco enfatizados |
| Semear | Construção de uma vida melhor no presente e no futuro próximo | Presente nas tentações para desviar dos valores | Construção de novos usos e costumes |
| 2ª Ig. Batista | Busca do “bem-estar” social | Presente no “mundo mau” | Utilização do bom-senso |

Considerações finais

Perceber o vigor do fenômeno religioso como antitético à modernidade é um erro que a sociologia e as demais ciências sociais ainda comentem bastante. No entanto, a importância da esfera religiosa na condução e trajetórias de vida de indivíduos, inclusive no espaço público, não permite mais falar em um processo de decadência da religião ou mesmo de sua retirada da esfera pública. As teorias da secularização, que entendiam este conceito como necessariamente associado a processos de decadência e privatização da religião, agora precisam rever e reformular a ideia de sociedade secular, levando em conta tendências simultâneas de enfraquecimento e de fortalecimento da importância pública e privada da religião. A teoria da sociedade de Luhmann nos fornece um conceito de secularização que leva em conta estas tendências simultâneas opostas dentro de uma mesma sociedade. A modernidade pode ser antirreligiosa em suas esferas política, cien-

tífica ou artística, mas ela é também religiosa na esfera específica que codifica a comunicação através da diferença transcendente/imanente e organiza crenças e práticas com base em programas específicos sobre a relação entre estes dois polos binários.

Na modernidade, o código transcendente/imanente deixa de ser um “supercódigo”, uma superdiferença, ou seja, ele não ordena mais a visão e a construção de mundo em todas as esferas sociais. Enquanto diferença binária específica da religião, podemos e diferenciamos cotidianamente esta de outras diferenças binárias, como ter/não ter, governantes/governados, lícito/ilícito, doente/curado. A diferenciação funcional da sociedade pode ser sinteticamente caracterizada como a prática social cotidianamente institucionalizada de *diferenciar diferenças*, ou seja, de diferenciar entre códigos binários que servem de referências específicas para a construção de mundos de práticas sociais diferenciadas entre si. A diferenciação funcional, enquanto forma definidora da sociedade moderna e da relação entre religião e as demais esferas sociais, deve ser o ponto de partida para a análise das organizações religiosas. Neste quadro, a condição secular consiste no fato de toda e qualquer prática ou organização religiosa inserir-se em uma sociedade formada também por diferenças binárias não religiosas, ou seja, no fato de que a construção e o acesso ao mundo não se dar apenas pelo sistema social da religião.

A multiplicidade de orientações funcionais, decorrente da não convergência entre as perspectivas e as diferenças binárias dos distintos subsistemas funcionais, serve de fonte de questões para análises empíricas sobre organizações religiosas na modernidade. O argumento é ilustrado com a formação histórica de organizações religiosas que estudamos empiricamente no desenvolvimento do campo religioso brasileiro, destacando os seguintes aspectos: 1) a sobrevivência econô-

mica da organização, 2) estruturação das carreiras e 3) a competição externa com outras organizações.

A modernidade exigiu da religião novas formas de competição e novas estratégias para tentar influenciar a sociedade. Assim, uma família de práticas, semânticas e organizações que surgem na modernidade a fim de responder às demandas desta nova era é o pentecostalismo, a ancoragem empírica de nosso argumento. De acordo com a literatura especializada, este é o principal responsável pelas mudanças no campo religioso brasileiro e o maior responsável do impacto político, cultural e social causado pela religião na sociedade brasileira nas últimas décadas. A fim de demonstrar seu impacto sobre as organizações religiosas modernas, apresentou-se o “tripé pentecostal”, a saber, a teologia da prosperidade, a guerra espiritual e a flexibilização dos usos e costumes.

Tabela 2: Tripé Pentecostal e Importância enfatizada

| Tripé Pentecostal | Importância |
|------------------------------------|---|
| Teologia da Prosperidade | Utilização do “divino” para poder adquirir sucesso social |
| Guerra Espiritual | O Diabo como representação do mal no mundo. Empoderamento dos indivíduos como exemplo de sucesso |
| Flexibilização dos Usos e Costumes | Inclusão na sociedade. Permite ao indivíduo aceitar as benesses do mundo e adaptar-se às esferas sociais. |

A teologia da prosperidade é uma forma de entender o divino que enfatiza a utilização do seu poder para “vencer no mundo”. Isto não resulta, porém, em um uso unidimensionalmente econômico da ideia de prosperidade, já que outras esferas e dimensões como vida afetiva e saúde mental também fazem parte do entendimento prático sobre o

que constitui uma vida próspera. Apesar do aumento do poder de compra e multiplicação de bens serem um uso frequente e difundido da teologia da prosperidade pelo neopentecostalismo, este não é a única forma pela qual a teologia da prosperidade é colocada em prática. O que importa é a capacidade de utilizar os “recursos sobrenaturais” para alcançar aquilo que se crer ser a “vida boa”.

Já a guerra espiritual é um importante elemento para a concretização da prosperidade na vida do indivíduo, pois mesmo o indivíduo que vive humilhado e oprimido socialmente é, pelo poder de Deus, empoderado para humilhar o “dono deste mundo”. Nesta lógica, não há ninguém mais poderoso do que este indivíduo uma vez oprimido. O “mundo jaz no maligno”, o diabo é o “príncipe deste mundo”, mas nem este príncipe pode superar o poder do homem pentecostal, afinal durante as sessões de exorcismo, ele não só expulsa o demônio, mas o ordena e o comanda. Logo, se nem o “príncipe deste mundo” é superior ao homem pentecostal, não o são, tampouco, aqueles socialmente vencedores.

Por fim, a flexibilização dos usos e costumes pode ser entendida como diretamente associada à teologia da prosperidade e à guerra espiritual, uma vez que permite ao indivíduo usufruir das benesses do mundo. E esta é uma importante doutrina da qual a religião depende para se acoplar ao mundo moderno, possibilitando a aceitação ao invés da rejeição do mundo.

Neste sentido, a análise destes três elementos constitutivos das organizações religiosas pentecostais e/ou influenciadas pelo pentecostalismo pode combinar conceitos da teoria dos sistemas – como a teoria da diferenciação funcional e a sociologia sistêmica das organizações – com abordagens sobre a estratificação social enquanto fator importante na constituição de “nichos específicos do mercado religioso”

(Weber e Bourdieu). Os conceitos da teoria dos sistemas nos permitem observar como as organizações religiosas desenvolvem e adotam estes elementos pentecostais em um ambiente formado por uma variedade de sistemas funcionais e diferenças binárias. Já as abordagens sobre estratificação social permitem observar como as organizações religiosas, sobretudo por meio de seus especialistas, customizam suas ofertas de acordo com a diferenças de interesses sociais e religiosos que caracterizam e definem os diferentes públicos de fiéis e/ou potenciais fiéis.

Referências

ABRUTYN, Seth. *Religious Autonomy and Religious Entrepreneurship: an evolutionary-institutionalist's take on the Axial Age*. Koninklijke Brill: Leiden, 2014.

BAYLY, Chirsthopher A. *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

BARNES, Douglas F. Charisma and Religious Leadership. An Historical Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Oxford (UK), n. 1, v. 17, p. 1-18, 1978.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1-2, v. 17, p. 90-109, 1994.

BOECHAT, João. *Religião e Classe Social: uma análise dos especialistas religiosos de diferentes segmentos evangélicos sob a influência do Pentecostalismo*. Tese de Mestrado, 2017 (Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro/UENF).

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

BURITY, Joanildo. A Cena da Religião Pública: Contingência, Dis-

persão e Dinâmica Relacional. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 102, v. 34, p. 93 – 109, 2015.

CASANOVA, José. Public Religions Revisited, in: DE VIRES, H. (org.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 101-119.

CHANG, Patricia. M. Y. Escaping the Procrustean Bed. A Critical Study of Religious Organizations, 1930–2001, in: DILLON, M. (ed.). *Handbook of the Study of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 123-136.

DUTRA, Roberto. A Universalidade da Condição Secular. *Religio & Sociedade*, v. 36, p. 151-174, 2016a.

DUTRA, Roberto. Diferenciação Funcional e a Sociologia da Modernidade Brasileira. *Política e Sociedade*, n. 34, vol. 15, 2016b, p. 77-109.

EISENSTADT, Shmuel. N. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

GEYER, Carl-Friedrich. Das Jahrhundert der Theodizee. *Kant-Studien*, Berlin, n. 1-4, v. 73, 1982, p. 393-405.

LUCKMANN, Thomas. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

LUHMANN, Niklas. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.

LUHMANN, Niklas. *Organisation und Entscheidung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2000.

LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, v. 1 e 2, 1997.

LUHMANN, Niklas. *Liebe as Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.

LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

LUHMANN, Niklas; SCHORR, Karl Eberhard. *Zwischen technolo-*

gie und selbstreferenz. Fragen an die pädagogik. Frankfurt a, M.: Suhrkamp, 1982.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 1987.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos Pentecostais e Carismáticos Católicos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 35, 2015, p. 45-72.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, Cultura e Política. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 32, 2012, p. 29-53.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 24, v. 2, 2013, p. 119-137.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da Secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, n. 1, v. 3, 2003, p. 111-125.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MASCAREÑO, Aldo. *Die Moderne Lateinamerikas. Weltgesellschaft, Region und funktionale Differenzierung*. Bielefeld, transcript, 2012.

NEVES, Marcelo. Constituição e direito na modernidade periférica: Uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

NEVES, Marcelo. Komplexitätssteigerung unter mangelhafter funktionaler Differenzierung. Das paradox der sozialen Entwicklung Lateinamerikas, in BRILE, Peter et al. (orgs.). *Durch Luhmanns Brille. Herausforderungen an Politik und an Recht in Latein Amerika und in der Weltgesellschaft*. Wiesbaden: Springer/VS Verlag, 2012.

NEVES, Marcelo. Die Staaten im Zentrum und die Saaten an der Peripherie. Einige probleme mit Niklas Luhmanns Auffassung von den Staaten der Weltgesellschaft. *Soziale Systeme*, vol. 12, 2006, p. 247-273.

NEVES, Marcelo. *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasiliens*. Berlin: Duncker und Humblot, 1992.

ORO, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus Reflexos nos Campos Religioso e Político Brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 18, n. 53. 2003, p. 54-69.

PARSONS, Talcott. *The social system*. Toronto: Free Press, 1951.

PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974.

PETZKE, Martin. *Weltbekehrungen: Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstliche-evangelikalen Bewegung*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.

PETZKE, Martin./TYRELL, Hartmann. Religiöse Organisationen, in: APELT, M./TACKE, V. (orgs.). *Handbuch Organisationstypen*. Wiesbaden: Springer VS, 2012, p. 275-306.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*, São Paulo, n 2, v. 20, 2008, p. 9-16.

SCHNEIDER, Wolfgang. L. Religion und funktionale Differenzierung, in: SCHWINN, T. et al. (orgs.). *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*. Wiesbaden: VS Verlag, 2011, p. 181-210.

TACKE, Veronika. Funktionale Differenzierung als Schema der Beobachtung von Organisationen. Zum theoretischen Problem und empirischen Wert von Organisationstypologien, in: TACKE, Veronika (org.). *Organisation und gesellschaftliche Differenzierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2001, p. 141-169.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Boston: Harvard University Press, 2007.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2009.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC editora S.A, 1982.

WERRON, Thonias./HEINTZ, Bettina. Wie ist Globalisierung möglich? Zur Entstehung globaler Vergleichshorizonte am Beispiel von Wissenschaft und Sport” *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colônia (Alemanha), n. 3, v. 63, 2011, p. 359-394.

WOHLRAB-SAHR, Monika/BURCHARDT, Marian. Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology*, Leiden (Holanda), v. 11, n. 6, 2012, p. 875-909.

Resumo:

Neste artigo objetivamos discutir o papel das organizações religiosas com base na teoria da diferenciação funcional de Niklas Luhmann. Partindo da tese da diferenciação funcional como forma definidora da sociedade moderna e da relação entre religião e as demais esferas sociais, argumentamos que a multiplicidade de orientações funcionais, decorrente da não convergência entre as perspectivas dos distintos subsistemas sociais, deve ser o ponto de partida das análises empíricas sobre organizações religiosas na modernidade. O argumento teórico é demonstrado com base em análise de organizações religiosas que se orientam por estruturas e semânticas pentecostais na busca pela conversão de fiéis no campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: diferenciação funcional; modernidade; organizações religiosas; pentecostalismo.

Abstract:

In this paper we discuss the role of religious organizations based on Niklas Luhmann's theory of functional differentiation. Based on the thesis of functional differentiation as a defining form of modern society and the relationship between religion and other social spheres, we argue that the multiplicity of functional orientations resulting from the non-convergence between the perspectives of the different social subsystems should be the starting point of the empirical analyzes of religious organizations in modernity. We demonstrate the theoretical argument through an analysis of religious organizations that are guided by pentecostal structures and semantics in the search for the conversion of believers in the Brazilian religious field.

Keywords: diferenciação funcional; modernidade; organizações religiosas; pentecostalismo.

Recebido para publicação em 05/09/2017.

Aceito em 24/04/2018.