

“Guerra santa”: a disputa simbólica na feira de ilusões

"Holy war": the symbolic dispute in the fair of illusions

"Guerra santa": la disputa simbólica en la feria de las ilusiones

Gladir da Silva Cabral¹

RESUMO

Tendo como referencial teórico obras de Pierre Bourdieu e Peter Berger, este trabalho apresenta uma análise da canção “Guerra Santa”, de Gilberto Gil, propondo uma aproximação entre as áreas de estudos da religião e a música popular brasileira. A análise tenta mostrar como a religião opera segundo a lógica da concorrência de mercado, ao mesmo tempo em que o mercado se converte em religião. Destaca-se a contribuição do poeta e compositor Gilberto Gil com a sua leitura e interpretação dos fenômenos religiosos, sociais e culturais do seu tempo, posicionando-se a favor do entendimento e do espírito de tolerância para com o outro.

Palavras-chave: Guerra Santa. Gilberto Gil. Religião. Música Popular Brasileira.

ABSTRACT

Using Pierre Bourdieu and Peter Berger as theoretical references, this paper analyzes the song "Guerra Santa" by Gilberto Gil, proposing an approximation between the fields of studies of religion and Brazilian popular music. At the same time, the analysis shows how religion operates based on the logic of market competition. The article highlights Gilberto Gil's contribution of reading and interpreting religious, social, and cultural phenomena of his time, while encouraging understanding and tolerance toward other cultures.

Keywords: Holy War. Gilberto Gil. Religion. Brazilian Popular Music.

RESUMEN

Utilizando como referencias teóricas a Pierre Bourdieu y Peter Berger, este trabajo analiza la canción "Guerra Santa" de Gilberto Gil, proponiendo una aproximación entre los campos de estudios de la religión y la música popular brasileña. Al mismo tiempo, el análisis muestra como la religión opera a partir de la lógica de la competencia del mercado. El artículo destaca la contribución de Gilberto Gil de leer e interpretar los fenómenos religiosos, sociales y culturales de su tiempo, al tiempo que fomenta la comprensión y la tolerancia hacia otras culturas.

Keywords: Guerra Santa. Gilberto Gil. Religion. Música Popular Brasileña.

¹ Doutor em Letras pela UFSC. Professor da Universidade do Extremo Sul Catarinense. Contato: gla@unescc.net

Introdução

A cena chocante que deu origem à canção “Guerra Santa”, de Gilberto Gil, ocorreu no dia 12 de outubro de 1995, no programa de televisão Palavra da Vida, da TV Record, e foi protagonizada pelo então pastor da Igreja Universal do Reino de Deus Sérgio Von Helder. Era o Dia de Nossa Senhora Aparecida, e o pregador intentava confrontar o símbolo maior da fé católica no Brasil a fim de atrair fiéis e aderentes para o evangelicalismo neopentecostal. Era uma pregação apologética, agressiva, radical em sua forma e petulante em seu tom. Atropelava os princípios mínimos de respeito aos diferentes e tolerância para com os divergentes. Ele transpirava ressentimento em relação ao catolicismo praticado no Brasil há séculos, anterior à chegada dos protestantes no século XIX e aos neopentecostais do fim do século XX. Em certa altura do programa, intoxicado em seu discurso cada vez mais agressivo, o pastor aproximou-se de uma imagem de Nossa Senhora trazida para diante das câmeras a propósito e começou a chutá-la e a desafiá-la, na tentativa de provar que a santa era só uma estátua sem poder de reação, um objeto qualquer, uma cena tardia de manifestação iconoclasta. Era como se de repente voltássemos do movimento iconoclasta do VII e IX ou da Reforma Protestante do séc. XVI.

A repercussão na imprensa e na sociedade brasileira foi imediata e veemente, sendo destaque no Jornal Nacional, da rede Globo de TV, e em todos os demais noticiários. As primeiras reações foram de choque e indignação. Até então, um povo de maioria católica jamais havia sido alvo de preconceito ou injúria por causa de sua religião. Acompanhando sempre o que se passa na sociedade, o poeta observa o que acontece, reflete, analisa e, eventualmente, responde com sua arte. Foi o que fez Gilberto Gil ao escrever em 1995 sua canção “Guerra Santa”, que seria publicada no álbum “Quanta”, lançado em 1997. O título da canção fazia alusão às guerras islâmicas recentes naquela década, como a Guerra do Golfo em 1992, utilizando a já conhecida expressão *jihad* e apontando para o fenômeno da guerra religiosa como declaração do fim da relação, fim do comércio, fim do diálogo. É a hostilização do outro, a negação do seu direito de existir. A princípio, a expressão “guerra santa” está em contradição com a mensagem de paz e entendimento que tanto apregoam as religiões, sobretudo, neste caso, a cristã. No entanto, a religião acaba por se revelar uma experiência ambígua, humana e contraditória.

Em sua canção, Gil se reporta à cena do chute da santa e questiona, com uma boa dose de ironia, sobre a sanidade do pregador, que “fica louco, pinel”, mas que não se pode chamar de “louco” propriamente, visto que “não rasga dinheiro”, que seria, no domínio da cultura popular, uma das maiores provas de loucura. E falando em dinheiro, Gil vai construindo sua metáfora principal: a da feira. Se alguém quer montar sua barraca e vender seu produto na feira, argumenta a voz da canção, deve primeiro aprender a respeitar os demais feirantes, reconhecer a diversidade de ofertas e de produtos típica do ambiente comercial e, então, “vender o seu peixe em paz”. A concorrência está posta e suas regras precisam ser respeitadas.

Comentando sobre “Guerra Santa”, Gilberto Gil revela que a escreveu como “resposta mesmo à provocação contida no episódio do pastor evangélico que chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida na televisão” (*apud* RENNÓ, 2003, p. 440). Em seu depoimento, Gil afirma que se sentiu chocado com tanta “falta de respeito”, tanto “proselitismo funcional”, tanto materialismo revestido de linguagem religiosa. “Se ele não pode respeitar o atributo religioso de uma outra religião, ele não tem direito de professar uma fé; se ele não respeita a profissão do outro, ele não tem direito de ser profissional” (*idem, ibidem*). Antes de continuarmos, vamos à letra da canção, objeto desta breve análise:

Ele diz que tem, que tem como abrir o portão do céu
Ele promete a salvação
Ele chuta a imagem da santa, fica louco, pinel
Mas não rasga dinheiro, não
Ele diz que faz, que faz tudo isso em nome de Deus
Como um Papa da Inquisição
Nem se lembra do horror da noite de São Bartolomeu
Não, não lembra de nada, não

Não lembra de nada, é louco
Mas não rasga dinheiro
Promete a mansão no paraíso
Contanto que você pague primeiro
Que você primeiro pague dinheiro
Dê sua doação, e entre no céu
Levado pelo bom ladrão

Ele pensa que faz do amor sua profissão de fé
Só que faz da fé profissão
Aliás em matéria de vender paz, amor e axé
Ele não está sozinho, não
Eu até compreendo os salvadores profissionais
Sua feira de ilusões
Só que o bom barraqueiro que quer vender seu peixe em paz
Deixa o outro vender limões

Um vende limões, o outro vende o peixe que quer
O nome de Deus pode ser Oxalá,
Jeová, Tupã, Jesus, Maomé
Maomé, Jesus, Tupã, Jeová, Oxalá e tantos mais
Sons diferentes, sim, para sonhos iguais (*apud* RENNÓ, 2003, p. 439-440)

Por uma questão de foco e de escolhas quanto ao tipo de análise, aqui não tratarei dos recursos melódicos, rítmicos e harmônicos da canção, mas apenas do conteúdo poético da letra.

Violência simbólica e capital simbólico

Na primeira estrofe da canção o poeta apresenta o tal pastor tomando para si a antiga autoridade papal, dizendo ter como “abrir o portão do céu”, prometendo aos seus telespectadores a salvação, agindo como um “Papa da Inquisição”, esquecendo-se da noite de São Bartolomeu². A atitude desse pastor “protestante” parece revelar a antítese dos valores da Reforma do séc. XVI. Ele repete tudo aquilo que um dia o protestantismo contestou e combateu. Ou seja, a canção denuncia a completa contradição da postura do tal religioso que assume poderes absolutos de mediação entre o Deus e a humanidade. Seria sinal de loucura, não fosse o fato de esse sujeito “não rasgar dinheiro”. Há, portanto, duas características dessa religiosidade doentia: a atitude irracional de um sujeito que fica “louco, pinel” e a amnésia de quem finge esquecer toda a história da igreja cristã. Seu gesto fez repetir a história da Inquisição, a simonia (isto é, a venda de perdões divinos) e “a noite de São Bartolomeu”. Gil mesmo declara que “Guerra Santa” é uma canção de “desagravo” e arrisca um diagnóstico para o problema do pastor: “Pecado da virtude”, isto é, “reduzir a divindade à dimensão antropomórfica”, ou seja, idolatria, “[f]azer de Deus a imagem e semelhança do ser humano” (*apud* FONTELES, 1999, p. 242). O pastor estava cometendo o mesmo pecado que condenava nos católicos, só que de modo mais sofisticado.

Não sem certa ironia, Gil observa como o pregador estava ele mesmo numa guerra interior e, como acabou por envolver a divindade nessa guerra curiosamente chamada de santa, invocou “uma guerra de deuses para justificar a [...] própria guerra. Por que jogar Jeová contra Tupã, Tupã contra Maomé, Maomé contra não sei quem?” (*apud* FONTELES, 1999, p. 242). Os nomes dos deuses são usados como bandeiras, como ídolos para justificar uma guerra já inventada e em curso, uma violência simbólica, para usar uma expressão de Pierre Bourdieu (1989). O que chocou Gil na atitude do pastor foi o “desrespeito ao outro” (p. 242), afinal é disso que se trata: “A intolerância em nome de Deus é uma coisa feia” (*idem, ibidem*).

O conceito de violência simbólica, elaborado por Pierre Bourdieu, caracteriza um certo tipo de violência indireta, não física, como um tipo de assédio moral, psicológico, espiritual, que se realiza sem que o violentado tenha plena consciência do que está acontecendo. Bourdieu afirma: “As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme os seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições sociais” (BOURDIEU, 1989, p. 11-12). Os agentes da religião funcionariam como produtores de símbolos religiosos, culturais. Bourdieu divide os capitais que as pessoas possuem em quatro tipos: 1) o capital econômico, que tem direta relação com a renda financeira; 2) o capital social, que está ligado às relações sociais do indivíduo, suas conexões de amizade e convivência; 3) o capital cultural, que está diretamente relacionado com educação,

² Massacre que ocorreu na França, na Noite de São Bartolomeu, entre os dias 23 e 24 de agosto de 1572, perpetrado por reis católicos e que culminou na morte de um número estimado de 5.000 a 30.000 pessoas.

oportunidades de formação acadêmica e expressão artística; 4) capital simbólico, que está ligado ao prestígio que as pessoas têm na sociedade, o reconhecimento do seu papel social.

Ainda sobre o poder simbólico, Bourdieu esclarece que ele se manifesta “como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo” (BOURDIEU, 1989, p. 14). O dominado precisa esquecer que a dominação é historicamente construída. Precisa entender a dominação como necessária, natural ou divinamente estabelecida.

Na segunda estrofe da canção, a simonia, tão combatida por Martinho Lutero em suas 95 Teses, é retomada pelo pastor evangélico que “não rasga dinheiro” e que “promete a mansão no paraíso”, desde que seja feito um pagamento antecipado, uma generosa doação que o conduza ao céu “levado pelo bom ladrão”, diz a voz poética com sua precisa ironia. Ou seja, o poeta denuncia a exploração comercial da fé em pleno final do segundo milênio, e olha que o Expresso 2222, cuja partida foi anunciada em 1972, completaria sua rota só depois do ano 2000. Muito recentemente, a professora e filósofa Márcia Tiburi, em uma entrevista ao jornalista Leonardo Attuch (2022), discutindo sobre discurso religioso e violência sexual, comentou que “o mercado virou religião e a religião virou mercado”, algo que Walter Benjamin já havia intuído na primeira metade do século XX.

A visão do campo religioso como espaço aberto para a produção de bens simbólicos em troca de legitimação é aprofundada por Pierre Bourdieu, em sua obra “A Economia das Trocas Simbólicas” (2007). Os símbolos do rito e do mito funcionam como a linguagem, pela linguagem. A língua opera “enquanto instrumento de *comunicação* e enquanto um *veículo simbólico a um tempo estruturado* (e portanto, passível de análise estrutural) e estruturante” (p. 28), construindo sentido dos signos e do mundo. A partir dos estudos de Weber, Bourdieu afirma que o surgimento e “desenvolvimento das grandes religiões universais estão associados à aparição e ao desenvolvimento da cidade”, em oposição ao campo (p. 343). Dessa forma a religião foi implementada com o elemento da racionalização e da moralização, a partir de um corpo de obreiros especializados, o clero. A formação de um grupo de especialistas manipuladores dos símbolos vai excluir o restante do povo, visto como profano, sem “capital religioso” (p. 39). Mas o clero precisa do povo leigo, sem o qual não há igreja, pois, a partir de Durkheim, se entende que “um colégio de sacerdotes não é uma igreja, assim como uma congregação religiosa devotada a algum santo na sombra do claustro não constitui um culto particular” (p. 42). Opondo religião e pensamento mágico, Durkheim comenta que “[a] magia apresenta uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas, em seus ritos ela faz o contrário das cerimônias religiosas” (*apud* BOURDIEU, 2007, p. 45). Percebe-se, então uma tensão entre as forças da magia e da religião institucionalizada em função de acessar, conseguir ou não o monopólio da gestão do sagrado. É essa tensão que se vê na cena do chute da santa e na canção de Gil. A grande luta, enfatiza Bourdieu, é pelo monopólio da gestão de bens de salvação em meio à

concorrência. Nesse contexto, “o campo religioso recobre o campo das relações de concorrência que se estabelecem no próprio interior da igreja” (p. 63).

A religião como mercado

Peter Berger, em seu livro “O Dossel Sagrado” (1985), apresenta a noção de mercado religioso num contexto de pluralidade e concorrência mercadológica para uma clientela consumidora. Berger não crê na viabilidade do estudo da religião em sua “essência” ou “verdade”, mas como fenômeno cultural, como realidade social e histórica, como construção humana. Citando Mircea Eliade, ele escreve: “A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada” (1985, p. 38). O contrário do sagrado é o profano, as coisas miúdas do dia a dia. Assim o pregador da Igreja Universal operava na faixa da separação entre o sagrado e o profano, para tentar provar que o que o povo católico considera sagrado é na verdade profano. E ao fazê-lo, o pregador pesa a mão, extrapola a medida, e cruza a fronteira do sagrado do outro, sem o devido respeito.

O professor Artur César Isaia segue na mesma direção, em sua tese “O Cajado da Ordem: catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul” (1992), ao pontuar que religião é empreendimento dialeticamente construído, dentro de um contexto histórico. Estudar religião não é fazer teologia, e sim fazer ciência histórica. No caso das canções de Gil, sua leitura permite a averiguação dos rastros da religião nos elementos da cultura, isto é, na canção popular brasileira. Em sua canção “Guerra Santa”, especificamente, ela está nas imagens dramáticas, na escolha das palavras, na ponderação sobre o comércio da fé, na manifestação da intolerância religiosa, na ironia que denuncia a intolerância e a ambição de controle do sagrado.

Em uma entrevista feita a Bené Fonteles, Gil arriscou-se inclusive a apresentar uma definição de religião ou uma explicação para o fenômeno religioso numa perspectiva freudiana: “todas as religiões são o nosso sonho de projeção da Divindade. A nossa necessidade de ver o Divino à nossa imagem e justificar, na nossa existência, termos um Pai Eterno e termos mesmo uma procedência cósmica no tempo e no espaço...” (*apud* FONTELES, 1999, p. 243). Ou como Ludwig Feuerbach definiu: “A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 1983, p. 74). E Rubem Alves, então, comenta:

Vivemos em guerra permanente conosco mesmos. Somos incapazes de ser felizes. Não somos o que desejamos ser. O que desejamos ser jaz reprimido... E é justamente aí, diria Feurbach, que se encontra a essência do que somos. Somos o nosso desejo, desejo que não pode florescer (ALVES, 2010, p. 92).

Karl Marx iria mais fundo ao defini-la como o “suspiro da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, espírito de uma situação sem espírito: a religião é o ópio do povo” (ALVES, 2010, p. 38).

Outro argumento interessante de Gil sobre o fenômeno religioso, argumento oportuno e presente na canção, é o que entende as religiões como, ademais todos os fenômenos culturais, resultantes de inúmeras confluências e influências históricas. “Todas são assim e se nutrem das receitas rituais das outras. O catolicismo pegou um bocado de coisas do paganismo. A missa é um sacrifício igual a um ritual pagão do Oriente Médio” (*apud* FONTELES, 1999, p. 243). Essa pretensão de hegemonia é muito arrogante. “Uma coisa vem da outra e não tem essa de uma só. São sinais que mostram que tolerar é um compreender e admitir a existência do outro” (FONTELES, 1999, p. 244). Para o poeta, a questão fundamental é o reconhecimento da origem híbrida de todas as religiões e da alteridade como condição de convivência e prática. Isso demanda, por parte do adorador de qualquer tradição religiosa, boa dose de humildade, consciência histórica, humana e social, sensibilidade para a interdependência entre os seres humanos. Segundo Gil, é daí que vem o sentido da palavra “ethos” – “o espaço pertencente ao ser, ao ente. Ele e o seu espaço. Todos têm e ocupam um espaço e é preciso compartilhar os espaços” (FONTELES, 1999, p. 244).

Na terceira estrofe da canção, o eu lírico faz um trocadilho entre fazer uma profissão de fé e fazer da fé profissão. Há uma ambiguidade nesse pregador que agride o símbolo do outro, a contradição de saber ou não o que realmente faz, uma falta de consciência de si. Ele pensa que está realizando sua profissão de fé quando na verdade está fazendo de sua fé uma profissão, um meio de ganhar dinheiro a partir da boa-fé de outras pessoas. Tornou-se, dessa forma, um “salvador profissional” na grande feira de ilusões em que se tornou o mercado religioso. Sua performance é a de quem mercadeja a religião. Seu comportamento é o de um mercenário da fé, pois a tem como fonte de lucro, pecado antigo, se levarmos em conta o que certa vez denunciou o apóstolo Paulo em I Timóteo 6:3-10.³

³ “Se alguém ensina alguma doutrina diferente e não concorda com as verdadeiras palavras do nosso Senhor Jesus Cristo e com os ensinamentos da nossa religião, essa pessoa está cheia de orgulho e não sabe nada. Discutir e brigar a respeito de palavras é como uma doença nessas pessoas. E daí vêm invejas, brigas, insultos, desconfianças maldosas e discussões sem fim, como costumam fazer as pessoas que perderam o juízo e não têm mais a verdade. Essa gente pensa que a religião é um meio de enriquecer. É claro que a religião é uma fonte de muita riqueza, mas só para a pessoa que se contenta com o que tem. O que foi que trouxemos para o mundo? Nada! E o que é que vamos levar do mundo? Nada! Portanto, se temos comida e roupas, fiquemos contentes com isso. Porém os que querem ficar ricos caem em pecado, ao serem tentados, e ficam presos na armadilha de muitos desejos tolos, que fazem mal e levam as pessoas a se afundarem na desgraça e na destruição. Pois o amor ao dinheiro é uma fonte de todos os tipos de males. E algumas pessoas, por quererem tanto ter dinheiro, se desviaram da fé e encheram a sua vida de sofrimentos.” (Bíblia, Nova Tradução da Linguagem de Hoje).

A última estrofe da canção explora a metáfora da feira religiosa aberta em nosso país. Essa feira é caracterizada pela diversidade de bens em oferta: “um vende limões / O outro vende o peixe”. Um prega sua fé em Oxalá, outro em Jeová, e ainda outros em Tupã, Jesus, Maomé – uma lista de grandes tradições religiosas, grandes nomes divinos que apontam para as principais tradições de matriz africana, indígena e oriental: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Uma diversidade impressionante de discursos religiosos, pregoeiros da fé, mas surpreendentemente o poeta fecha seu pensamento e sentido concluindo que, de fato, são apenas nomes diferentes “para sonhos iguais”. Gil fala de uma essência, “uma substância comum às religiões” (*apud* RENNÓ, 2003). Em que pese a concorrência no mercado de capitais simbólicos, o sonho humano permanece o mesmo. As religiões são múltiplas, mas, argumenta o poeta, nascem de aspirações comuns a todo o gênero humano: transcendência, perdão, graça, comunhão, alegria, misericórdia, esperança, fé... desejo de felicidade. A canção é, assim, uma “resposta mesmo – a uma intolerância religiosa que não é compatível com a complexidade do nosso tempo” (*apud* RENNÓ, 2003, p. 440).

José Miguel Wisnik, em seu artigo apresentando a obra de Gil no livro “Gilberto Gil: Todas as Letras”, reflete sobre os vários usos e sentidos da palavra “ilusão” nas canções do poeta. Para Wisnik, a palavra ilusão aponta para um movimento contínuo entre o “instante vacilante” do aqui e agora, a travessia da duração da existência, e a “saudade de um tempo ou lugar na eternidade” (WISNIK, 2003, p. 15). A palavra está ligada ao percurso da existência humana e sua “gratuidade”, o movimento aparentemente sem rumo entre o tempo e a eternidade. As canções de Gil têm uma potência desveladora, portanto denunciadora das ilusões a que estamos sujeitos. Entretanto, argumenta Wisnik, ele o faz “sem perder o agasalho que aconchega ao coração” (2003, p. 16). Wisnik percebe sabedoria nas canções de Gil, uma “sabedoria irrequietamente serena” (WISNIK, 2003, p. 17). E é com essa serenidade ágil que ele denuncia a “feira das ilusões” do comércio religioso e a impropriedade do discurso da violência simbólica religiosa. “Em vez dos fundamentalismos, o equilíbrio fundamental. Em vez do cosmopolitismo transformado num consumismo vão, o sentimento do universo e o senso da medida humana” (WISNIK, 2003, p. 18). Em vez da injúria e da intolerância, o reconhecimento e acolhimento do outro com sua fé diferente e ao mesmo tempo semelhante.

Peter Berger (1985) aponta para a lógica do mercado que funciona no campo da religião, seguindo a dinâmica da oferta e da procura, num jogo de concorrência para a produção de bens simbólicos tendo como meta o acúmulo de capital simbólico. “A religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* num quadro de referência sagrado e cósmico” (1985, p. 46). A religião funciona segundo a lógica da feira. Isso, segundo a canção de Gil, não é um problema em si, o problema é o desejo de monopólio. Isso parece estar na mesma vibração de Bourdieu ao explicar como o funcionamento do mercado religioso vai depender da capacidade do agente de se conectar com os anseios e necessidades do seu público consumidor e do capital simbólico de que dispõe.

O capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens de serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso. (BOURDIEU, 2007, p. 58).

O chamado “campo religioso” é um espaço de disputa entre as agências religiosas, os feirantes, como diria Gil. A lógica de mercado aplicada a esse campo é assustadoramente reveladora de seu caráter mercantilista, comercial – competição por atenção, acúmulo de capital simbólico, clientela consumidora. Essa é a perspectiva que nos traz Bourdieu em “A Economia das Trocas” (2007, p. 59):

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

Tudo vai depender da “gestão econômica do capital religioso”, o que é interrompido brutalmente pela “guerra santa”, que é a estagnação dos fluxos de produção, distribuição e consumo simbólico para tempos de paz. A guerra faz estagnar a feira, o que segundo a canção não é bom para ninguém. Essa noção de sensatez e tino comercial, Gil quer trazer à memória com sua canção. É claro que a guerra abre um novo mercado de produtos simbólicos, o mercado do ódio, do terror e da radicalização do fundamentalismo teológico.

Bourdieu falava da importância da estrutura institucional. O conflito dramatizado em 1995 tem como uma das partes a Igreja Católica Romana, com milênios de história institucional e tradição organicamente incrustada na sociedade brasileira. A outra parte é a Igreja Universal do Reino de Deus, uma agência neopentecostal muito recente e ainda em busca da sua estabilidade institucional, naquele período do ocorrido, portanto ávida de crescimento e de vontade de ganhar as mentes e os corações dos brasileiros e conquistar seu espaço no panteão da religiosidade popular brasileira.

Para Peter Berger, o equilíbrio mercadológico no campo religioso se dá pela equação entre a oferta e a demanda. Berger apontava para o crescente fenômeno da secularização no mundo, o que hoje parece ter aparentemente se estancado

pelo súbito crescimento das religiões, pelo menos no hemisfério sul do planeta. A sociedade está mais plural, sim, mas não menos secularizada. Se bem que há que se considerar um aspecto peculiar: as religiões cresceram, mas funcionam de modo secularizado, o *modus operandi* é capitalista e mercadológico, coisa que Gil intuiu em sua canção.

Como podemos ver, a canção de Gil faz alusão aos abusos da Santa Inquisição, à chacina da Noite de São Bartolomeu, à dimensão comercial das trocas de símbolos religiosos, ao hibridismo que está na raiz e na história de todas as religiões, à necessidade de respeitar os outros feirantes concorrentes na mesma feira, mas que vendem produtos ligeiramente diferentes. Como o arqueólogo imaginado por Walter Benjamin, o historiador materialista histórico, Gil vai escavando o passado a contrapelo e reverberando as vozes que foram caladas pela Inquisição, as vidas silenciadas na noite de São Bartolomeu. Gil levanta o véu que encobre a barbárie que se esconde nos gestos dos agentes midiáticos da fé. Ao chutar a santa, o pastor incorreu nos mesmos erros da Inquisição, tornou-se seu agente, atualizou-a. Walter Benjamin fala também de escolar a história a contrapelo, acessando os interstícios, a camada que está por trás do penteado, a raiz do cabelo.

Escavar a história a contrapelo é um conceito importante em Walter Benjamin, que está presente em seu ensaio “Sobre o conceito de história” (1987) e que é ainda aplicado em outro texto seu, resenhando um livro francês de Marcel Brion, “Bartholomé de Las Casas: Pères des Indiens”, em que mostra como a marcha do progresso e a sanha da colonização transformaram a civilização em barbárie, conceitos que se misturam na dança da opressão e da violência contra os mais fracos e os vencidos ao longo da história (BENJAMIN, 2013). Em sua análise, ele mostra como a teologia serviu para justificar e lubrificar a máquina da exploração humana pelo capital. Seu ensaio demonstra como um sacerdote católico, Bartolomeu de Las Casas, recorre à fé cristã, instrumentalizada pelos donos do poder, para organizar um movimento de resistência “aos horrores cometidos pelo catolicismo” (LÖWY, 2013). Walter Benjamin afirma categoricamente: “A história colonialista dos povos europeus começa com o processo pavoroso da conquista que transforma todo o novo mundo conquistado numa câmara de tortura” (BENJAMIN, 2013, p. 171).

A canção de Gil denuncia um tipo de religião que realiza o sujo serviço de justificar o preconceito, o desrespeito, a violência, a intolerância. Na concepção de Walter Benjamin da leitura da história a contrapelo, vê-se em ação a operação lógica da dialética do materialismo histórico. Embora invoquem a metafísica e a dimensão espiritual e transcendente da vida, as religiões têm o pé firme na materialidade da história humana. E são esses os vestígios que Walter Benjamin procura investigar. São também esses os indícios para os quais Gil aponta em sua canção.

O nazismo, para Walter Benjamin, contém em si os elementos do demoníaco, do anticristo, do falso Messias (LÖWY, 2013). Não por acaso, ele fala do “inferno nazista”. O nazifascismo, em sua violência racista e intolerante,

ameaça com seu poder bélico trazer a barbárie à Europa e ao mundo. É o que intui Walter Benjamin. Em tempos de maré fascista, a intolerância religiosa é uma ameaça constante. O único alento dentro do pessimismo está no que Walter Benjamin chama de “momento messiânico”, de um brotar da resistência e da liberdade, um momento precioso e qualitativamente superior, ainda que às vezes tão momentâneo e fugaz. O momento messiânico é um momento revolucionário que pode interromper a marcha célere do capitalismo. Walter Benjamin aposta suas esperanças na chegada desse momento, um conceito não apenas teológico, mas político e crítico, um momento de redenção que poderia, quem sabe, suspender a marcha inexorável da civilização em direção à barbárie (BENJAMIN, 1987). Para Löwy (2013), Walter Benjamin não se confunde com as aspirações reacionárias nostálgicas de um tempo de glória, críticas meramente românticas, voltadas a um passado nostálgicamente lembrado, mas volta-se para o futuro – “a crítica marxista de Benjamin se situa explicitamente do ponto de vista dos vencidos e dos oprimidos, das classes dominadas, dos párias da história” (LÖWY, 2013, p. 18).

Mesclando influências do messianismo judaico, do romantismo e posteriormente do marxismo, Walter Benjamin propõe, em seus ensaios, uma leitura nova e profunda da cultura, da sociedade ocidental que problematiza a noção de progresso proclamado pela modernidade em sua obsessão pela tecnologia, numa escalada que culminaria, em seu tempo, na corrida armamentista que fez eclodir a II Guerra Mundial pela Alemanha nazista, com a utilização de armas químicas, tanques pesados, aviões bombardeiros, encouraçados, metralhadoras, máquinas sofisticadas de matar – a barbárie sob a máscara da modernidade e do progresso tecnológico.

O capitalismo como religião

Um dos conceitos essenciais de Walter Benjamin é o do capitalismo como religião, pois ajuda a entender como o processo de desenvolvimento da economia moderna foi ocupando o espaço do sagrado, que antes pertencia somente à religião. O capitalismo virou o centro da vida na modernidade. Seus valores se absolutizaram, seu poder de interferência na vida humana se tornou abrangente, virou o sumo bem, o valor final e a medida de todas as coisas: “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Seus desígnios não podem ser sondados nem questionados. Em volta dele cresce uma aura de mistério. Ele media todas as relações, imiscui-se em todas as instituições, transforma as vidas e canaliza todas as energias do trabalho, assim ocupa e preenche os dias livres, as horas privadas, o tempo de lazer. Seus templos são os bancos, os shopping centers e os centros de consumo das cidades atuais. Seu espírito se move nas nuvens dos espaços virtuais. Sua liturgia fascina e absorve a atenção e a atividade de todas as gerações. É parte de um processo de secularização da vida que começou no início da modernidade. Um secularismo

crecente cujo clímax pode ter sido o séc. XX, com a retração dos discursos e das instituições religiosas, que foram paulatinamente minguando em termos de influência na vida econômica, cultural e política no Ocidente.

E o que dizer das religiões propriamente ditas? Morreram? Não, elas transmutaram-se em parte para a vida privada, para o gueto das pequenas comunidades, famílias, células suburbanas. Além do mais, adaptaram-se ao sistema capitalista na prática, nas estratégias de expansão, na logística propagandista, na forma agressiva com que procuraram vender seu produto simbólico, no modo de se autogerenciar e em sua proximidade com os agentes políticos conservadores. A religião continua, mas funcionando como o capital. O capitalismo, por sua vez, após tantas revoluções e tentativas frustradas de mudança, funciona como a religião. No fundo, a força motriz dos avanços e movimentos religiosos contemporâneos é o capital. Dessa forma, a religião tornou-se secularizada quase que completamente, preservando apenas a forma exterior de religiosidade. As fronteiras, as exceções servem para confirmar esta constatação. Templo é dinheiro.

Para Benjamin, o capitalismo, ao funcionar como religião, conduz a humanidade para a “casa do desespero” (LÖWY, 2013). Nessa crítica, Benjamin antecipa o que haveriam de dizer os teólogos cristãos da teologia da libertação. Isso ainda antes de o filósofo ter contato com o materialismo histórico das obras de Luckács. O caminho acelerado do capitalismo em direção à barbárie passa necessariamente pelo desenvolvimento tecnológico das armas químicas e de gases mortais. Um desenvolvimento que haveria de desembocar nas guerras, e olha que ele nem imaginava o surgimento do foguete, pelos nazistas, e das bombas atômicas que seriam lançadas sobre o Japão. Walter Benjamin morreria antes, depois de atravessar os montes Pirineus, ao tentar fugir da perseguição nazista em direção à Espanha.

Em sua obra “A economia das trocas simbólicas”, Bourdieu comenta sobre o poder simbólico e seu funcionamento como uma “força estruturante” que ajuda a construir a realidade e, portanto, a delinear os sentidos do real, o que seria considerado normal ou anormal, legítimo ou ilegítimo, pois “[o] poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo [...] só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário” (BOURDIEU, 2007, p. 14). O discurso religioso opera, então, tecendo o significado do mundo. E esse tecido, muitas vezes belo, muitas vezes horrendo, pode se tornar sufocante na medida em que constrói significados excludentes e intolerantes.

A mídia televisiva como espaço de anúncio

Há na canção de Gil algo intrigante a ser analisado, assim como no evento que a originou: é o papel da mídia televisiva como meio de alcance das massas. É no espaço imagético eletrônico da TV que ocorre a cena chocante dos golpes e chutes contra o símbolo sagrado católico romano. Esse espaço peculiar aproxima-

se da intimidade das pessoas, entra em suas salas de estar, suas cozinhas, seus quartos, como um altar, um oratório. Torna-se complemento da casa, em certo sentido, uma janela aberta para o mundo. Um espaço estranho e familiar, distante e presente, onde cotidianamente se dão as disputas por atenção, compra e venda de produtos materiais e simbólicos. É ali também, na TV e no rádio, que vai circular a proposta reflexiva da canção popular de Gil. Ela também ocupa o espaço midiático e disputa a atenção dos prezados ouvintes telespectadores, mas, diferentemente do programa veiculado pela IURD naquela fatídica noite de 1995, a canção de Gil para, pondera e propõe o retorno ao equilíbrio, à sensatez, ao respeito pelo outro. A canção de Gil é o sermão que deveria ter sido feito naquela noite e não foi, é o conselho pastoral ponderado ao coração das pessoas, “ao meu amigo, minha amiga”, segundo o bordão dos pregadores da Igreja Universal à época.

As igrejas ocupam os espaços midiáticos para propagar sua fé, seu ensino. O cantor popular ocupa as mídias para divulgar sua arte e deixar sua mensagem, seu recado em relação ao que acontece na sociedade naquele momento. De certa forma, neste caso específico desta canção de Gil, ele age pastoralmente, como um mestre espiritual, um guru, um padre, um professor, quem sabe um profeta a exortar os fiéis, os nem tanto fiéis e até os infiéis. Ele o faz mostrando que religião é coisa séria, tem regras e princípios que precisam ser observados, para que não se perca sua essência, seu sentido de religião e diálogo, busca e encontro, doação e troca. É do respeito às várias regras e princípios que depende a aceitação da instituição religiosa. O *habitus*, no contexto da disputa religiosa, poderia garantir o mínimo necessário de respeito mútuo para o bom funcionamento das trocas na feira das religiões. Como observa Bourdieu,

[...] as condições litúrgicas, ou seja, um conjunto das prescrições que regem a forma de manifestação pública da autoridade, a etiqueta das cerimônias, o código dos gestos e o ordenamento oficial dos ritos, constituem apenas o elemento mais visível de um sistema de condições, as mais importantes e insubstituíveis das quais são as que produzem disposição ao reconhecimento como crença e desconhecimento, vale dizer, a delegação de autoridade ao discurso autorizado. (BOURDIEU, 2007, p. 91).

O poder do pastor pregador está na convicção e veemência de sua palavra pregada, no gesto incisivo, além da indumentária, do cenário no estúdio, da música de fundo para criar um clima propício ao afloramento das emoções do público, e também da edição das imagens, os *close ups*, os cortes e a sequência de imagens que vai para o ar, além, é claro, da imagem da santa a ser dessacralizada, profanada, tudo de modo a tocar o imaginário religioso do brasileiro e chocar a audiência, provocando uma reação.

A lógica do trabalho religioso televisivo é a da evangelização na busca pela conversão do telespectador. Não é sem interesse tal investimento de tempo, energia e dinheiro. Também não é sem disputas e sem conflitos, como nos atesta a história da igreja cristã. Contudo, os momentos de confronto e guerra tiveram e têm de ser superados por momentos mais perenes e constantes de convivência

pacífica e respeitosa, como em Alhambra, Granada, na Espanha medieval. Tensão há e é inevitável que haja, por conta mesmo das diferentes cosmovisões, mas a agressão, o ataque frontal ao símbolo do outro não pode se tornar incidente descontrolado.

Em seu texto “O capitalismo como religião” (2013), Walter Benjamin alerta: capitalismo é religião, culto, é culto da culpa, sem brilho de graça, de expiação, de salvação. A dimensão cultural do capitalismo talvez seja até “a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata de culto” (2013, p. 21), um culto sem dogma e sem teologia. O capitalismo é um Deus sem graça e sem misericórdia que explora infinitamente a condição de culpabilidade humana, traduzida em dívida impagável e sem liquidação. Portanto, é religião sem esperança, não concebe e não vislumbra nada além de si mesmo. Além das culpas, outro efeito colateral do capitalismo são as preocupações: “uma doença própria da época capitalista” (BENJAMIN, 2013, p. 52). A preocupação está relacionada a uma situação sem saída, é de cunho espiritual (não material) em forma de pauperismo, vadiagem, mendicância, monaquismo. Uma condição tão sem saída é culpabilizadora (BENJAMIN, 2013). Benjamin questiona o modo como a Reforma Protestante do séc. XVI permitiu que o cristianismo “se transformasse no capitalismo” (*idem*). De fato, o grito protestante era por graça, contra o comércio do perdão, mas o movimento virou empreendimento capitalista, uma estufa do pensamento burguês. O protestantismo caiu naquilo que criticava. É o que vemos dramatizado na cena do chute da santa. É o que percebemos também na crítica de Gil. O pragmatismo que já habitava o paganismo extrapola-se no protestantismo.

O capitalismo é a religião de um Deus que tem de continuar sendo ocultado. Enquanto se tem a ilusão de que Deus é uma abstração ou ícone, esquece-se que o verdadeiro Deus do capitalismo está oculto em seus processos produtivos, exploratórios, consumistas, comerciais, reificantes, sem esperança de redenção, sem conversão, infernal. Esse sistema é parasita do cristianismo, sobretudo sob influência do calvinismo, nas imagens e símbolos do capitalismo: as cédulas de dinheiro. Desde o “*In God we Trust*” até ícones de triângulos, olhos, aves, céus, sóis e nuvens. Segundo Walter Benjamin, em “Rua de Mão Única” (2013), é na cédula de dinheiro que a religiosidade do capitalismo se evidencia de forma mais ingênua e mais piegas. São várias indicações e referências à fé, a Deus, aos símbolos do sagrado – crianças, deusas, tábuas da Lei, heróis, o que Benjamin chama de “arquitetura da fachada do inferno”.

Os produtos do capitalismo estão expostos à contemplação humana, querem ser vistos, admirados, desejados, oferecidos no altar das avenidas das cidades e nos corações das pessoas, cidadãos consumidores. Essa dimensão espetacular, contemplativa, seria devidamente explorada por Guy Debord, em sua obra “Sociedade do Espetáculo” (2005). O capitalismo está à mostra, sobretudo para adoração, posse e consumo. Há um ritual nos templos do consumo, há um estado de culto que, segundo Walter Benjamin, é permanente, mas “um culto sem sonho e sem piedade”, uma religião destituída de transcendência, sem esperança

de salvação. Como destaca Benjamin, é um culto culpabilizador, que promete uma satisfação plena que jamais se cumpre. O adorador sente-se culpado por não poder consumir os produtos e continua sentindo-se culpado e incompleto depois de consumi-los. Não há expiação dessa culpa, que é universal. “Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma esperança” (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Considerações finais

Na religiosidade explicitamente capitalista dos tempos atuais, o próprio deus é envolvido como produto final das promessas feitas na TV. Ele é o produto, o selo de qualidade e o validador do jogo todo. Ele é também o invólucro que embrulha o pacote completo da experiência religiosa comercializada e celebrada no capitalismo. Está no discurso, na liturgia, na proposta do programa televisivo, visto que “a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação” (BENJAMIN, 2013, p. 22). Mas não há salvação, porque a religião, ela mesma virou produto, entrou na máquina de engrenagem, adaptou-se ao sistema, e fim. Walter Benjamin descreveu esse momento como a “passagem do planeta ‘ser humano’ pela casa do desespero na solidão absoluta” (2013, p. 22). O super-homem de Nietzsche seria “o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista” (p. 22). É a morte de Deus em seu sentido social e cultural na modernidade. Deus morre quando vira mais um produto do mercado, quando se torna parte da engrenagem do sistema, perde sua transcendência, como morre o ser humano que se torna ele também mercadoria, objeto de compra e venda. E ao fim, Deus precisa ser ocultado nessa religião do capital, e só pode ser invocado para assumir sobre si a responsabilidade, a culpa pelo sistema ser o que é.

Por fim, depois de tantos anos passados do incidente do pastor que chutou a santa, ainda temos muito que andar no sentido de construirmos uma sociedade mais compreensiva e consciente de sua diversidade religiosa. Os últimos anos têm testemunhado inúmeros casos de violência simbólica e agressões motivadas por ódio religioso e intolerância, tanto contra símbolos católicos quanto contra religiões de matriz afro-brasileira. As advertências do poeta-profeta Gilberto Gil continuam valendo: é preciso saber que os nomes divinos são como diferentes sons para sonhos iguais, e que será preciso deixar que o outro também possa ser.

Referências

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. V. 1. Trad. Sérgio Paulo Ruanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única: infância berlinense: 1900**. Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENJAMIN, Walter. Brion, Bartolomé de las Casas. In: LÖWY, Michael (org.). **O Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 171-173.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad. Sérgio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Feuerbach**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1983.

FONTELES, Bené. **Giluminoso: a po.ética do Ser**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: SESC, 1999.

GIL, Gilberto. Guerra Santa. In: GIL, Gilberto. **Quanta**. Rio de Janeiro: Warner Music Brasil, 1997. 1 CD.

ISAIA, Artur Cesar. **O cajado da ordem: catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul. D. João Becker e o autoritarismo**. 1992. Tese (Doutorado em História Social) — FFLCH-USP, São Paulo.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin: crítico da civilização. In: BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

RENNÓ, Carlos (org.). Gilberto Gil: **Todas as Letras**. Ed. ver. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TIBURI, Márcia. Entrevista a Leonardo Attuch. TV 427. Transmitido ao vivo em 13 out. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_m7GSNQao0s. Acessado em: 13 out. 2022.

WISNIK, José Miguel. O dom da ilusão. In: RENNO, Carlos (org.). Gilberto Gil: **Todas as Letras**. Ed. ver. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 15-18.