



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

EDSON ELIAS DE MORAIS

**RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL E
O CONSUMO DE BENS SIMBÓLICOS**

Londrina
2012

EDSON ELIAS DE MORAIS

**RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL E O CONSUMO DE BENS
SIMBÓLICOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Departamento de Ciências Sociais da
Universidade Estadual de Londrina.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Lanza.

Londrina
2012

EDSON ELIAS DE MORAIS

**RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL E O CONSUMO DE BENS
SIMBÓLICOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Departamento de Ciências Sociais da
Universidade Estadual de Londrina.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Orientador Dr. Fabio Lanza.
Universidade Estadual de Londrina.

Profa. Dra. Claudia Neves da Silva.
Universidade Estadual de Londrina.

Me. Luiz Ernesto Guimarães.
Universidade Estadual de Londrina.

Londrina, _____ de _____ de _____.

À **Izabella Grossi**, que tem *me suportado* durante toda a ausência e estimulado nas horas difíceis.

AGRADECIMENTO

Agradeço a Deus, por suas grandiosas e infinitas misericórdias, concedendo-me a Graça da vitória. E pelas alegrias e lutas que foram proporcionadas em minha vida, todas elas sendo pedagógicas.

Agradeço ao meu orientador Professor Dr. Fabio Lanza, não só pela constante orientação neste trabalho, mas sobretudo pela sua amizade, paciência e dedicação.

Aos meus professores que dedicaram suas vidas ao ensino e sonham em um mundo melhor.

À Universidade Estadual de Londrina, que mesmo com inúmeras falhas, acolhe todo ano milhares de alunos, oferecendo ensino de boa qualidade.

Agradeço também às agências de fomento à pesquisa Fundação Araucária e ao PIBIC-CNPq pelas bolsas de estudos que auxiliaram em minhas pesquisas.

Agradeço em especial aos professores: Dr. Fabio Lanza e Dra. Simone Wolff, pela oportunidade de participar de seus projetos de pesquisas que tanto me auxiliaram no enriquecimento intelectual. – Grupo de Estudo sobre Novas Tecnologias e Trabalho sob coordenação da profa. Dra. Simone Wolff; Religião e Política em Londrina: O discurso-memória das lideranças religiosas sob coordenação do prof. Dr. Fabio Lanza.

MORAIS, Edson Elias de. **Religiosidade neopentecostal e o Consumo de Bens Simbólicos**. 90 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

RESUMO

A presente pesquisa analisa a religiosidade neopentecostal e suas relações com a sociedade contemporânea a partir da sociologia da religião. Procuramos perceber o grau de influência existente entre o neopentecostalismo e a realidade brasileira, explicitamente marcada pela desigualdade política, econômica e social, mas que está imbuída pela ideologia hegemônica do capitalismo tardio, que prega riqueza, bens materiais, e conforto. Para isso, fundamentamo-nos na perspectiva do materialismo histórico que considera a estrutura social um reflexo da organização dos homens na produção das condições materiais de vida. Esta perspectiva tem por princípio explicativo a contradição. Mas ao mesmo tempo não desconsideramos as questões subjetivas envolvidas na religião e religiosidade neopentecostal. Nosso objeto, portanto, é o *movimento neopentecostal* em geral, mas que se manifesta na Igreja Universal do Reino de Deus como modelo paradigmático. Para isso, utilizamos de entrevista semiestruturada com pastor da igreja Universal, propagandas das reuniões e observação empírica na Igreja Universal de Londrina-PR, e no sermão do pastor Marco Feliciano que encerrou o evento *ExpoCristo*, em Curitiba-PR. A partir das contribuições de Antônio Gouvêa Mendonça, Paul Freston e José Bittencourt Filho, associado à entrevista, observação participante e análise dos discursos proferidos pelos pastores da Igreja Universal do Reino de Deus e do pastor Marco Feliciano, da Assembleia de Deus, constatamos que a religiosidade do *movimento neopentecostal* contribui para reprodução do *status quo*, e mais, introjeta a lógica capitalista por meio das trocas financeiras do comércio de bens simbólicos sacralizados.

Palavras-chave: Sociologia da Religião; Movimento neopentecostal; Sociedade capitalista; Mercado religioso.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 07 |
| 1. A RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES SOB O PONTO DE VISTA SOCIOLÓGICO | 15 |
| 2. A SOCIOLOGIA E O CONFLITO TEÓRICO-METODOLÓGICO | 29 |
| 2.1. TEORIAS SOCIOLÓGICAS: CONFLITOS, OPOSIÇÕES, E COMPLEMENTOS..... | 30 |
| 3. SOCIEDADE, RELIGIÃO E ECONOMIA: PONTOS EM CONEXÃO | 43 |
| 3.1. CONFLITO POLÍTICO-ECONÔMICO E O NEOLIBERALISMO..... | 43 |
| 3.2. AMARRAS AO PROCESSO DE MUDANÇA SOCIAL: A CONJUNTURA BRASILEIRA..... | 48 |
| 3.2.1. Amarras e emperramentos políticos..... | 48 |
| 3.2.2. Amarras e emperramentos econômicos..... | 52 |
| 3.3. MUDANÇA RELIGIOSA EM TEMPOS DE CRISE..... | 57 |
| 4. NOVIDADE NEOPENTECOSTAL: A Igreja Mágica | 64 |
| 4.1. A RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL..... | 64 |
| 4.2. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: UM PARADIGMA..... | 71 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS | 82 |
| REFERÊNCIAS | 84 |

INTRODUÇÃO

A sociologia da religião¹ no Brasil ficou relegada a uma importância secundária no desenvolvimento da sociologia acadêmica desde o seu surgimento nas universidades brasileiras. Rubem Alves (1999) afirma que esse processo esteve relacionado às ideologias internas no campo científico, isto é, a sociologia que se desenvolveu no solo nacional estava envolvida pelas preocupações importadas. Alves, fundamentado em Maria Isaura Pereira de Queirós (1972), afirma que quando a sociologia chegou ao Brasil, nos idos de 1930, esteve compromissada com as preocupações do positivismo, ou seja, a superação do arcaísmo nacional e o estabelecimento de uma sociedade moderna, produtiva e científica.

Num segundo momento, quando o marxismo ortodoxo teve maior influência em inúmeras produções acadêmicas nas décadas de 1950/60, os teóricos marxistas identificaram os estudos sobre religião como pura ideologia, considerando um esforço acadêmico totalmente desnecessário. Segundo Alves, as ciências sociais se expressaram no Brasil por meio de temas e preocupações como: a superação da cultura arcaica, o subdesenvolvimento, a modernização, a industrialização, a urbanização, os conflitos de classe, o capitalismo dependente e o Estado. Desta forma, para Rubem Alves (1999, p. 113) “as perspectivas positivistas-cientificistas, as pressões no sentido de superar o Brasil arcaico para a instauração do Brasil moderno, o processo de secularização e o peso do marxismo são de fundamental importância” para se compreender a marginalidade dada ao fenômeno religioso pela sociologia.

Além destes pontos, Rubem Alves acrescenta ainda outro motivo crucial em sua análise da marginalização do fenômeno religioso brasileiro: as “origens oligárquicas e de classe média da inteligência brasileira”. Isto se traduz no “divórcio entre a universidade e o povo” (1999, p. 114), uma vez que a religiosidade popular era *exótica* dos tipos Pentecostal e Afro-brasileira, e a instituição primaz era o catolicismo anti-modernizante e supersticioso. Por isso, Alves afirmou que “os círculos acadêmicos, depois da instauração da sociologia no Brasil, não julgaram que

¹ Optamos pela designação “sociologia da religião” no singular devido à referência ao fenômeno social religião, como também a subárea disciplinar da sociologia, já consagrada. Tomamos como referência Max Weber que cunhou em suas obras o termo *Religionssoziologie* “*Sociologia da Religião*” e no título de sua obra: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* “*Ensaio Resumido de sociologia da religião*”, Como também Pierre Bourdieu e outros. (Conf. LIMA, 2001, p. 209). José Bittencourt Filho afirmou que “A Sociologia da Religião pretende interpretar o fenômeno religioso de um ponto de vista global, em vez de contemplar apenas os aspectos particulares, sem descurar a importância destes. Nesse caso, a religião deve ser entendida como uma totalidade integrada entre outras totalidades sociais, com as quais ela possui traços comuns” (1993, p. 28). Desta maneira, não desconsideramos que a realidade social comporta uma pluralidade de religiões distintas e que sejam necessárias investigações sobre suas peculiaridades, contudo, o recorte feito para esta pesquisa não comporta tal discussão.

nem a Igreja Católica e nem as denominações Protestantes fossem fenômenos dignos de atenção” (1999, p. 116).

As pesquisas sobre o Protestantismo e o Pentecostalismo em específico e o fenômeno religioso no geral, começaram a ter expressões a partir da década de 1960, inicialmente com pesquisadores estrangeiros como Émile Leonard (1963), Emílio Willems (1967), o protestante francês Roger Bastide (1985) – que se propõe analisar especificamente as religiões afro-brasileiras – e André Droogers (1991). Leonildo Silveira Campos (2008, p. 110) expõe os nomes dos primeiros pesquisadores brasileiros sobre o protestantismo, mas focados no dinamismo do pentecostalismo nacional. São eles: Jovelino Pereira Ramos (1968), Beatriz Muniz de Souza (1969), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973), Jeter Pereira Ramalho (1976), Waldo César (1968; 1973), Douglas Teixeira Monteiro (1977; 1979), Boanerges Ribeiro (1973), Carlos Rodrigues Brandão (1978), Rubem Alves (1979), Antônio Gouvêa Mendonça (1984) e David Vieira Gueiros (1980)². Ressalvamos que, nesta pesquisa, não trabalharemos com tais autores de forma sistemática, utilizo-os aqui como exemplificação. A partir desta lista se confirma a proposição apresentada por José Bittencourt Filho, que afirma:

Ainda nos primórdios da década de 1970, o professor Waldo César, após comentar o estágio incipiente da produção sociológica sobre o Protestantismo brasileiro, acrescentava que os trabalhos então existentes, vinham sendo feitos por “protestantes que se tornaram sociólogos, o que não seria difícil de explicar” (CESAR: 1973, 10). Neste último aspecto, aliás, passados três decênios, tudo indica que não ocorreram grandes alterações (BITTENCOURT, 2003, p.15).

Esta condição religiosa dos pesquisadores das religiões, em grande medida provoca certo desconforto na comunidade acadêmica, por suscitar suspeitas de falta de objetividade em suas análises, uma vez que as pesquisas são produzidas com olhar do *nativo*. E, de fato, o exercício de *estranhamento* torna-se muito mais difícil, porém não impossível. O sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira chama atenção sobre esta ambivalência do pesquisador da religião, que ao mesmo tempo é sujeito cognoscente e fiel a uma crença, afirmando que

Para estudar uma religião é *indispensável* entender a sua linguagem que, por metáforas e analogias, fala de experiências, emoções e sentimentos profundos. Quem pertence a esse campo religioso tem familiaridade com a sua linguagem *nativa*, enquanto para quem o estuda desde fora, ele é como uma linguagem estrangeira a ser sempre traduzida para o código científico. Aqui a pergunta: que posição permite lidar da melhor forma com as duas linguagens? (OLIVEIRA, 1998, p. 15, grifos do autor).

O próprio autor responde esse impasse da seguinte forma:

² Nas décadas seguintes temos como expoentes dos estudos da religião: Procópio Velasques Filho (1990), Paul Freston (1992, 1993), Ricardo Mariano (1995), Antônio Flávio Pierucci (1996), Leonildo Silveira Campos (1996, 1997).

A observação externa facilmente descamba para um reducionismo empobrecedor: aquele que transita habitualmente pelos dois mundos linguísticos, com frequência, acaba introduzido categorias religiosas no discurso científico, pois lhe repugna a redução científica da experiência religiosa. Não é por isso que se deva interditar o estudo científico da religião aos seus próprios adeptos, mas há que ser extremamente vigilante para evitar as contaminações (ibid).

Os estudos sobre as religiões, que outrora foram marginalizados pela academia brasileira encontraram centralidade no esforço científico dos fieis das mais variadas religiões, seja no cristianismo – pela tradição católica ou protestante - seja nas religiões afro-brasileiras Umbanda e Candomblé. Ocorre que os estudos sobre as religiões e suas manifestações socioculturais ganharam espaço no campo científico, principalmente a partir da década de 1990, com a consolidação do movimento neopentecostal, da “explosão gospel” (CUNHA, 2007) e sua proliferação de produtos evangélicos no mercado e a expansão de templos religiosos dos mais variados modelos e estilos. A partir dos atentados de 11 de setembro de 2001 estimulado pelo fundamentalismo islâmico, a atenção sobre o fenômeno religioso aparece com fôlego dobrado na mídia e nos centros acadêmicos. Percebe-se que o fenômeno religioso tem suma importância e rege as vidas de muitas pessoas, além de influenciar conflitos geopolíticos de grandes proporções.

Na atualidade, as pesquisas sobre as religiões e as religiosidades têm ganhado atenção entre os historiadores, cientistas sociais e também filósofos a partir das mais variadas matizes³. Os cursos de Teologia ganharam reconhecimento de ensino superior pelo Ministério da Educação (MEC) em 1999, constando no Parecer CNE/CES 241/99⁴. O curso de Pós-Graduação *strito sensu* em Ciências da Religião está presente em universidades públicas como, por exemplo, a Universidade Federal de Juiz de Fora⁵-MG e a Universidade Federal da Paraíba⁶. E também, a Universidade Federal de Sergipe oferece o curso de licenciatura em Ciências da Religião⁷, no intuito de atender as demandas do ensino religioso que voltou a ser disciplina no ensino fundamental.

Com isso, demonstramos alguns dados da realidade que representam a importância que o fenômeno religioso tem adquirido nas universidades nas duas últimas décadas, e a relevância de compreendê-lo juntamente com a sociedade, pois ambos não estão dissociados e têm sofrido grandes transformações. Assim, a sociologia da religião tem a responsabilidade de se debruçar

³ A SBS (Sociedade Brasileira de Sociologia) promoveu em seu XV congresso Brasileiro o GT religião e modernidade, Curitiba, PR.: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=188&Itemid=171>. A ANPOCS (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) até 2009 apresentou GT específico sobre religiões, nos anos subsequentes a discussão ficou relacionada a temas mais genéricos: <<http://www.encontroanpocs.org.br/2009/>>. A ANPUH (Associação Nacional de História) tem um GT permanente de História das Religiões e Religiosidades: <http://anpuh.org/gt/view?ID_GT=11>. Em 1999 foi criada a ABHR (Associação Brasileira

sobre as novas metamorfoses do fenômeno religioso e analisar suas relações com a sociedade contemporânea. Rubem Alves afirma que a religião foi uma questão central nas discussões dos clássicos da sociologia, após fazer uma rápida síntese objetiva a respeito da produção sociológica de Comte,

Durkheim, Weber e Marx no que tange a religião, e afirma que

O que nos interessa notar é esta associação entre a religião e a sociologia, no seu período formativo, seja porque a sociologia se presta a desempenhar o papel de uma alternativa funcional a religião, seja porque os seus teóricos entenderam a religião como fenômeno central para a própria construção da teoria sociológica (ALVES, 1999, p.107). Desta forma, partimos de uma possível compreensão sociológica da religião e de suas implicações no que se refere às esferas da política e da economia brasileira. Compreendemos que a religião se manifesta numa *mão dupla* com a sociedade, isto é, ela influencia no social e nas mentalidades, e por estes é influenciada, assim como Max Weber identificou a influência da ética Protestante para a formação de um “espírito capitalista”, ou seja, as doutrinas religiosas propagadas por sermões e ensinamentos bíblicos que abriram caminho para uma sociedade focada na liberdade, na

de História das Religiões): <<http://www.abhr.org.br/>>. Existe também o LERR (Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades) nas universidades estaduais em Londrina e em Maringá-PR. Este Laboratório é um grupo de estudos interdisciplinar que está vinculado a ANPUH.

⁴ Ver Parecer na íntegra: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241_99.pdf>. Para maiores informações sobre outras considerações veja o Parecer CNE/CES 0063/2004:

<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/pces0063_04.pdf>. Acessado em 03 set. 2012.

⁵ Ver: <<http://www.ufjf.br/ppcir/>>.

⁶ Ver: <<http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/index.php>>.

⁷ Ver pág. 46: <<http://www.ufs.br/sites/default/files/catalogo.pdf>>.

individualidade e na racionalidade moderna. Isto, por sua vez, transformou as instituições religiosas cativas de uma lógica financeira, isto é, dependentes de uma conta bancária, pagamentos de funcionários e necessidade de uma administração racional de captação de recursos, seja para enriquecimento da instituição e seus “donos”, propriamente, seja para a manutenção e ampliação das atividades religiosas.

Diante disto, nosso objeto de análise é o movimento neopentecostal, especificamente sua instituição de maior projeção, a Igreja Universal do Reino de Deus, onde nosso *locus* de pesquisa foi a igreja central na cidade de Londrina-PR. E para perceber a ideologia da *Teologia da Prosperidade* em outras denominações, ou seja, o ideário de Movimento *meta-institucional*, utilizamos, por meio da pesquisa de campo com observação e registro, o evento “ExpoCristo” –

uma feira de exposição de produtos evangélicos – em sua sétima edição, em 2011, ocorrido na cidade de Curitiba-PR. O movimento neopentecostal é o propagador da chamada *Teologia da Prosperidade*, que explicitamente defende a riqueza financeira e demoniza todo e qualquer problema que o ser humano possa ter, desde questões psicológicas a falência de empresas. Produz, assim, um conhecimento sobre o sagrado fundamentado em pressupostos seculares e mágicos, distantes dos supostos teológicos que marcaram a tradição protestante, embora o movimento neopentecostal seja desta matriz.

As igrejas fundamentadas na Teologia da Prosperidade têm ganhado espaço na sociedade por meio de promessas de uma vida próspera financeiramente. Além disto, suas promessas vão desde a recuperação de empresas falidas, mediante cumprimento dos rituais e participação nos cultos evangélicos, até o encontro de um “relacionamento amoroso sadio”, passando por curas e exorcismos. Este discurso é amplamente divulgado pelos pastores locais e televangelistas, por isso, utilizamos como parte do objeto de análise seus discursos proferidos em sermões, eventos e programas de televisão. As pesquisas acerca deste fenômeno são amplas e seguem os mais variados escopos. Nosso objetivo foi de compreender a religiosidade neopentecostal desenvolvida na Igreja Universal do Reino de Deus e sua relação com o comércio de bens simbólicos.

Para tal objetivo, recorreremos à bibliografia referente à sociologia da religião e buscamos nos autores clássicos instrumentos analíticos para se construir um conceito de religião que dê conta de suas interfaces com os setores da política e da economia em uma sociedade capitalista. Fundamentamo-nos na teoria crítica do materialismo histórico, que nos permite analisar as contradições existentes na sociedade e suas ideologias hegemônicas. Contudo, utilizamos a premissa metodológica de José Bittencourt Filho ao afirmar em sua tese doutoral que

Vale sublinhar que, em favor da especificidade da pesquisa, muitas vezes somos obrigados a nos afastar parcialmente das causalidades que as teorias globalizantes apontam, ao mesmo tempo em que podemos empregar conceitos operacionais de diferentes procedências teóricas, sobretudo quando a comprovação da hipótese demanda um tratamento interdisciplinar [...] (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 28).

Neste sentido, aproveitamos as contribuições conceituais da Análise de Discurso para interpretar os pronunciamentos dos líderes religiosos, porém, não como metodologia integral. Assim, o *discurso* será analisado não somente como uma transmissão de informações, como afirmam as teorias tradicionais da comunicação, i.e., apenas um esquema constituído de emissor, receptor e códigos. Segundo Eni P. Orlandi (1999), o discurso não é mera mensagem em si, mas o efeito que ela causa entre os locutores. Ainda afirma que o discurso é a materialidade específica da ideologia, e a materialidade específica do discurso é a língua. Ou como afirma Michel Pêcheux:

“não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido” (Apud ORLANDI, 1999, p. 17).

O discurso não é simplesmente troca de signos de comunicação, porque

... no funcionamento da linguagem que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação. São processos de identificação, de argumentação, de subjetivação, de construção da realidade etc. [...] A linguagem serve para comunicar e para não comunicar (ORLANDI, 1999, p. 21).

Esse argumento de Orlandi se justifica, pois, para a Análise de Discurso, o discurso é o processo de movimento do enunciado e os efeitos de sentido. As palavras possuem cargas significativas, portanto, a interpretação não é única. Ela é manifestada desde a enunciação até a recepção pelo ouvinte, mas afirma Orlandi: “não existe linearidade entre emissor e receptor” (1999, p. 21), isto é, os efeitos de sentido são assegurados pela ideologia dominante. Assim, todo discurso possui uma ideologia que interpela o indivíduo em sujeito. Além destes, empregamos como técnica de pesquisa a observação participante, a entrevista semiestruturada e fragmentos de recursos audiovisuais disponíveis na rede mundial de computadores.

No primeiro capítulo, “*a religião e religiosidades sob o ponto de vista sociológico*”, propomos uma discussão acerca da religião enquanto fenômeno social que se manifesta dialeticamente, ou seja, mantém uma relação de influência permanente com a sociedade e suas instituições, bem como é influenciada por elas. Desta forma, propomos uma compreensão sociológica da religião que considera tanto os aspectos subjetivos do indivíduo (coletivizado), quanto os objetivos, que se manifestam na política e na sociabilidade. Buscamos refletir sobre as “*funções políticas*” da religião e religiosidades propostas por Pierre Bourdieu (2004).

Com o segundo capítulo, “*a sociologia e o conflito teórico-metodológico*”, buscamos apresentar uma discussão sobre dos conflitos da teoria e da metodologia na sociologia. Muitos argumentam sobre sua suposta *pureza* teórica, enquanto outros defendem a mescla das mais variadas teorias como uma “colcha de retalhos”. Contudo, nessa discussão, questionamos sobre a relevância da pesquisa sociológica e as demandas da realidade em que se vive. Seguimos as pistas de Octávio Ianni para analisar os dilemas e conflitos da sociologia, mas também considerar que a sociedade na qual vivemos possui demandas muito distintas daquelas dos séculos anteriores. Com isto, compreendemos que os embates podem ser compreendidos como um aspecto de refinamento teórico e de tentativas de responder aos problemas que se apresentam no social. Atentamos, então, que a pluralidade existente no campo da sociologia - enquanto teoria e método - revela, por sua vez, a pluralidade e os conflitos da realidade social.

No terceiro capítulo, “*sociedade, religião e economia: pontos em conexão*”, focamos em uma análise de correlação entre esses fenômenos sociais, pois a partir da discussão proposta no primeiro capítulo, procuramos compreender a realidade brasileira a partir da segunda metade do séc. XX. Primeiramente, apresentamos panoramicamente o advento e as consequências da política econômica neoliberal e seus desdobramentos no Brasil após a década de 1970. Posteriormente, apresentamos as amarras e os emperramentos ao processo de mudança social brasileiro, onde nos fundamentamos nos teóricos brasileiros, da chamada sociologia propositiva. E sequencialmente, mostramos como a religião e a religiosidade se transformou diante de uma realidade de crise e desigualdade social.

Finalmente, no quarto capítulo, “*novidade neopentecostal: a igreja mágica*”, discutimos a respeito da religiosidade neopentecostal, fazendo uma interlocução entre os principais pesquisadores deste movimento religioso, dentre eles, Antônio Gouvêa Mendonça, Paul Freston e Leonildo Silveira Campos. A partir desta discussão, propomos uma compreensão do neopentecostalismo não como uma instituição, mas como um *movimento religioso contemporâneo*. Contudo, apresentamos em seguida, seu principal paradigma, a igreja Universal do Reino de Deus, onde fizemos a observação participante e as análises dos discursos dos pregadores, e também, da entrevista feita a um dos líderes da igreja central. Intercalamos o discurso do pregador do evento *ExpoCristo*, Marco Feliciano da Igreja Assembleia de Deus, para exemplificar que o ideário neopentecostal não se encerra na Igreja Universal do Reino de Deus.

CAPITULO 1

A RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES SOB O PONTO DE VISTA SOCIOLÓGICO.

Os mais recentes dados do Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) demonstram novamente o crescimento dos evangélicos brasileiros. No ano de 2000, contavam com um percentual de 15,4% da população⁴. Já nos dados de 2010, a população evangélica subiu para 22,16%, totalizando um número de 42.275.440 pessoas, ao mesmo tempo em que houve novamente uma redução entre os católicos romanos⁵. Os dados, por si só, não respondem as nuances da religiosidade brasileira marcada por uma pluralidade singular, como também não revelam questões relacionadas ao *trânsito religioso* que promove certo tipo de hibridismo simbólico, assim como não revelam processos de “dupla e tripla pertença religiosa”⁶. Contudo, estes dados demonstram o fortalecimento de uma cultura religiosa popular institucionalizada com características racionais e mágicas concomitantemente. Digo isso porque a classificação *evangélica*⁷ é genérica, caracterizando, no Brasil, a religiosidade cristã de matriz Protestante e que está em oposição ao catolicismo. Assim, toda igreja cristã nãoCatólica (Romana ou Ortodoxa), mas que tem por fundamento a Bíblia Sagrada e, em certa medida, a história da Igreja cristã e que advém da Reforma Protestante, autodenomina-se evangélica.

⁴ Ricardo Mariano sistematizou os índices de crescimento dos evangélicos no Brasil baseado em dados do IBGE até o censo de 2000 da seguinte maneira: “Conforme os Censos Demográficos do IBGE, os evangélicos perfaziam apenas 2,6% da população brasileira na década de 1940. Avançaram para 3,4% em 1950, 4% em 1960, 5,2% em 1970, 6,6% em 1980, 9% em 1991 e 15,4% em 2000, ano em que somava 26.184.941 de pessoas. O aumento de 6,4 pontos percentuais e a taxa de crescimento médio anual de 7,9% do conjunto dos evangélicos entre 1991 e 2000 (taxa superior às obtidas nas décadas anteriores) indicam que a expansão evangélica acelerou-se ainda mais no último decênio do século XX” (MARIANO, 2004, p. 121).

⁵ Segundo Mauro Passos et. al. “Os dados estatísticos apresentados pela FGV [Neri, 2011] apontam, no plano nacional, uma diminuição do número de católicos. A queda vem-se acentuando a partir de 1980, com uma porcentagem inferior a 90% e diminuindo nos Censos seguintes – 83% em 1991, 73,9% em 2000 e chegando a 68,4% em 2009” (PASSOS, 2011, p. 693). Os dados do Censo 2010 demonstram que a população católica conta com 64,63%. Os dados acerca da religião no Brasil foram divulgados em julho de 2012.

⁶ Conforme a socióloga Silvia Fernandes em entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos em 07 de julho de 2012. Vide em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acessado em 29 de ago 2012.

⁷ Segundo Antônio G. Mendonça “O conceito evangélico aplica-se à parte dos cristãos não-católicos e não se aplica de maneira adequada ao vasto grupo dos assim chamados pentecostais e neopentecostais. É claro que deixa de lado também todas as igrejas cristãs não romanas como as chamadas em geral por orientais ou ortodoxas” (MENDONÇA, 2005, p. 50). Porém Ricardo Mariano diverge de Mendonça e afirma que “Na América Latina, o termo evangélico abrange as igrejas protestantes históricas, as pentecostais, e as neopentecostais” (2004, p. 134). Concordamos com Mariano, pois no Brasil convencionou-se a se identificar como evangélico todo cristão advindo da matriz Protestante. Mas é preciso diferenciar o “evangélico” brasileiro do “*evangelical*” norte americano. Este último, segundo Peter Berger (2000, nota 2) e Magali do Nascimento Cunha (2007, p. 13) se caracteriza pelo conservadorismo protestante e fundamentalismo e que se afasta da ciência e da razão, buscando fidelidade irrestrita ao Evangelho. O

Desta maneira, encontra-se dentro desta classificação os mais variados grupos de fé e prática religiosa. Também as tipologias classificatórias das igrejas de matriz Protestante, desenvolvidas pela sociologia da religião brasileira, encontram-se em crise, visto que as denominações religiosas têm demonstrado uma homogeneização de discursos, práticas e liturgias, cujas tipologias não dão conta de uma série de novas formações religiosas e das mudanças que têm ocorrido nas igrejas tradicionais.

Por isso, é necessário se fazer uma investigação que perpassa a relação dessa religiosidade crescente com a realidade da sociedade brasileira, explicitamente marcada pela desigualdade política, econômica e social, mas também fundamentada sobre a ideologia hegemônica do capitalismo contemporâneo. Para tal objetivo, é imperativo analisar o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva crítica que considere as relações políticas e sociais dos grupos religiosos.

Assim, partimos do suposto que as Ciências Sociais compreendem que o conhecimento (*episteme*), os valores, e também as instituições religiosas são frutos dos contextos históricos e sociais sujeitos às suas dinâmicas. Todavia, as lideranças religiosas também são agentes dessa dinâmica, pois estimulam inércias ou mudanças sociais e políticas, uma vez que sugerem aos adeptos certo tipo de comportamento individual e também coletivo.

Movimento *Evangelical*, de linha conservadora e não fundamentalista, influenciou várias igrejas evangélicas na América Latina, principalmente a partir do *Movimento Lausanne* (1974) e da *Aliança Evangélica Mundial*. Na América Latina este grupo é conhecido como *evangelicais* ou *evangelicalismo protestante*. O *Pacto de Lausanne* é o documento balizador da Teologia da Missão Integral e que influenciou na criação da Fraternidade Teológica Latino-americana (1970), contudo, esta última procura refletir sobre uma teologia contextual à realidade da América Latina. Em certa medida estes últimos possuem características progressistas se propondo a discutir política e sociedade sob a perspectiva religiosa e uma postura eclesial mais engajada na transformação da realidade social. A "Teologia da Missão Integral" compreende que a salvação não é apenas um aspecto mítico, mas também, corporal, moral e social. Entre os expoentes desta vertente teológica estão: Orlando Costas, René Padilla, Samuel Escobar. No Brasil está representada pelos teólogos: Júlio Zabatiero, Ricardo Barbosa, Arioaldo Ramos, Ed Rene Kivitz, entre outros. Para saber mais sobre a Teologia da Missão Integral veja o artigo de Ricardo Quadros Gouvêa: <http://ftl.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=127:missao-integral-umconvite-a-reflexao&catid=35:artigos-online&Itemid=75>. Acessado em 20 Nov. 2012. Para conhecer a Fraternidade Teológica veja: <<http://www.ftl.org.br/>>. E sobre o Pacto de Lausanne: <<http://www.lausanne.org/>>.

A partir deste pressuposto, se faz necessário compreender a religião e as religiosidades a partir das relações sociais concretas, não apenas em seu aspecto fenomênico, numa tentativa de definição genérica da religião e suas expressões. É de fundamental importância analisar como a religião e as religiosidades relacionam-se com os mais diversificados setores da sociedade, principalmente nas estruturas de poder. Desta forma, estudar uma religião a partir dos pressupostos do estrutural-funcionalismo deixaria de lado questões fundamentais da relação: religião e sociedade.

Tomemos como exemplo Émile Durkheim, autor clássico da sociologia que tem a religião como uma das questões fundamentais em seus estudos sobre a sociedade, e que se estabelece como paradigma para inúmeros outros estudos acerca da religião. Para Durkheim, a religião cumpre um papel de coesão social e de manifestação dos anseios coletivos. Com o sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1999), coerentemente com sua teoria e método, procura encontrar os elementos comuns do fenômeno religioso a partir do totemismo australiano (conf. HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 185). Para Durkheim, a religião é “um sistema solidário de crenças relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, interditas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem”. Diferentemente da magia, que é “igualmente um dispositivo, sem dúvida mais rudimentar (segundo Durkheim) porque mais diretamente instrumental, de crenças e de ritos [...]. As crenças mágicas não têm como efeito ligar uns aos outros os homens que a elas aderem” (Idem, p. 183), sendo, portanto, a magia uma forma de religiosidade *primitiva*, e a religião um processo secundário, evoluído.

Segundo Pierre Sanchis (2011) a teoria de Durkheim se apresenta em duas fases. Uma primeira fase é a militante, que procura construir uma sociedade laica distanciada das amarras da religião, ou seja, “um nítido programa iluminista, positivista e laicizador do campo ético e político” (p. 38) que se encontra na obra *As Regras do Método Sociológico*. A outra, já ciente de que uma educação moral fria e sem sentido religioso não tem funcionalidade nem prestígio social. Parte então para compreender a religião, já que este fenômeno não se desfaz mediante o processo de racionalização, pois “há na religião algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente” (DURKHEIM, 1999, p. 504).

Para Durkheim o fenômeno religioso é especificamente social, feito por ele e para ele. Desta forma, o rito é um tipo de prática social que garante a manutenção e a vivacidade do acesso ao sagrado, reproduzindo seus valores e crenças. O rito, na compreensão de Durkheim, é o elemento da criação e recriação da prática social, e que mantém as forças de integração e coesão entre os indivíduos de uma sociedade. Pois segundo Sanchis

A religião é fato social, emerge do social, é signo do social [...] A gênese societária da religião corresponde a gênese religiosa da sociedade. Pois é por esta criação e recriação constantemente renovada do seu “sagrado” que a sociedade não somente se expressa a si própria, mas *emerge à existência* precisamente *enquanto* sociedade. (SANCHIS, 2011, p. 48, grifos do autor).

Neste sentido, a interpretação durkheimiana da religião parte da leitura de uma comunidade tribal que possui uma religiosidade e símbolos únicos. Mas como dar conta de uma

sociedade complexa, que tem em si uma pluralidade de símbolos, signos e valores? Esta é uma problemática da teoria de Durkheim acerca da religião. Contudo, para Pierre Sanchis, afirmar simplesmente que “a função da religião, e do culto, é de criar coesão” seria banalizar o esforço teórico de Durkheim. Para este antropólogo, há dois aspectos que não podem ser deixados de lado e que superariam esta leitura banal:

Primeiro, não se trata simplesmente de manter coesa uma sociedade concreta, mas, mais radicalmente, de proporcionar a um grupo de homens a condição fundamental para que, ultrapassando a simples soma do seu número, possam conhecer o laço social. Segundo, existe sempre neste processo indefinidamente repetido um horizonte de surgimento do novo e de possível ruptura (SANCHIS, 2011, p. 53). No entanto, em *A Economia das Trocas Simbólicas* (2004), Pierre Bourdieu chama atenção para a análise estrutural-funcionalista de Durkheim. Afirma que ele trata a religião como um sistema linguístico, possuindo a função de comunicação, bem como um instrumento de conhecimento, dessa forma tornando a sociologia da religião uma dimensão da sociologia do conhecimento (BOURDIEU, 2004, p. 28). Bourdieu afirma que essa metodologia tem a “propensão de deixar de lado ao menos a título provisório a questão das funções econômicas e sociais dos sistemas míticos, rituais e religiosos submetidos à análise” (BOURDIEU, 2004, p. 29).

Mediante a crítica de Bourdieu percebemos essa relação, pois a economia, a política e a religião são formas imbricadas de poder. Sobre isso, o referido autor afirmou que

Tanto pelo fato de que os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e assim só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção. Estas “funções sociais” tendem sempre a se transformarem em funções políticas na medida em que a função lógica de ordenamento do mundo que o mito preenchia de maneira socialmente indiferenciada operando uma *diacrisis* ao mesmo tempo arbitrária e sistemática no universo das coisas, subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças, ou seja, na medida em que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas (BOURDIEU, 2004, p. 30, grifo do autor). E Rubem Alves acrescenta uma crítica a essa discussão ao afirmar que

Em uma abordagem puramente funcionalista elas [significações do fenômeno religioso, industrialização, urbanização, modernização e secularismo] se prestam a ser usadas de forma vaga e abstrata, que oculta a sua íntima relação com a estrutura de dominação de classes na sociedade capitalista. [...] devem ser compreendidas analiticamente de sorte que se tragam à luz as relações de dominação que lhe são internas (ALVES, 1999, p.126-127).

Com essas críticas percebemos a importância que a religião desempenha em uma determinada sociedade, principalmente em uma sociedade estruturada em classes sociais.

Classes estas que demarcam nitidamente as desigualdades políticas e econômicas. Desta forma, cabe questionar até que ponto uma determinada religião ou religiosidade reproduz, legitima o *status quo* ou oculta as relações de poder. Ou de outro modo, com quais mecanismos e posicionamentos uma determinada religião luta para romper com a ordem social e propor de modo profético-político uma nova sociabilidade (MADURO, 1983; LÖWY, 1998, 2006).

Max Weber nos auxilia neste ponto ao afirmar que “uma religião nunca determina de modo exclusivo uma ética econômica” (2010, p. 10, *grifo nosso*), isto é, uma religião por si só não tem força suficiente para efetuar transformação social, contudo, ela tem condições de mobilização social e poder de influência e de legitimação que pode provocar, juntamente com outros fatores, transformações culturais e estruturais. Pois, “o condicionamento religioso do estilo de vida *também é um*, ainda que só um, *dos fatores condicionantes da ética econômica*” (IBID, *grifo nosso*). Peter Berger contribui nesta reflexão ao afirmar que “a religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* num quadro de referencia sagrado e cósmico” (2009, p. 46, *grifo do autor*).

Podemos acrescentar a esta explicação a teoria estrutural de Pierre Bourdieu, que afirma que a religião pode ser compreendida com uma “estrutura estruturada”, bem como “estrutura estruturante” da realidade social (BOURDIEU, 2000, p. 9). Por isso, a religião é ou pode se tornar um instrumento de legitimação do poder e da dominação ao desestimular uma postura politicamente crítica e revolucionária da ordem social por meio da reafirmação e da exaltação ao estilo de vida vigente e, também, por ocultar (consciente ou inconscientemente) as verdadeiras causas das desigualdades sociais e os conflitos da dinâmica social, atribuindo tão somente às explicações religiosas de cunho moral ou em formas mágicas.

No entanto, as religiões ou religiosidades têm a possibilidade de serem forças transformadoras da realidade mediante seus sistemas de valores, ou na abordagem monoteísta do conceito de Deus perfeito, amoroso e justo, em comparação a uma vida oprimida e miserável, marcada pela subjugação e humilhação, seja em suas formas psicológicas, seja nas materiais. Essa referência conceitualmente religiosa impele o fiel a ter uma ação propositiva frente sua miséria real. Evidenciando tal análise, Pierucci e Prandi afirmam que

A consciência religiosa, portanto, não funciona apenas como consciência que comprime o indivíduo em sua limitação e dependência de forças superiores, mas funciona também como estrutura pós-tradicional de consciência que mantém aberta ao indivíduo a perspectiva de superar suas limitações e sua dependência. Neste sentido é uma consciência de protesto, de crítica. De utopia (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 14).

Deste modo, compreendemos que as religiões ou as religiosidades podem ser um instrumento tanto de resignação quanto de ruptura das estruturas sociais. Portanto, não podemos generalizar o fenômeno religioso com um rótulo estigmatizador, mas questionar quais características e práticas sociais uma determinada religião ou religiosidade tem desempenhado numa sociedade, qual é o real envolvimento político que uma religião ou religiosidade, fundamentada numa determinada teologia e valores, tem desempenhado no meio social e sistema cultural.

Isto porque a religião não é apenas um fenômeno individual separado das relações sociais e políticas; como tal, está entrelaçada na rede de interesses e conflitos sociais, estabelecendo conexão com lutas de classes e ideologias. Podemos exemplificar essa proposição com a perspectiva de Engels, mais do que Marx, que se preocupava em analisar a relação da representação religiosa com as classes sociais. Sobre isso, Michael Löwy afirma que

Engels parece não encontrar nada mais que o “disfarce religioso” de interesses de classes nas diferentes formas de crenças. Entretanto, graças a seu método de análise em termos de luta de classes, Engels se dá conta, e assim expressa em *A guerra camponesa na Alemanha* que o clero não era um corpo socialmente homogêneo: em certas conjunturas históricas, dividia-se internamente segundo sua composição social. É desta forma que, durante a Reforma, temos por um lado o alto clero, cúpula da hierarquia feudal, e pelo outro, o baixo clero, que dá sustento aos ideólogos da Reforma e do movimento revolucionário camponês (LÖWY, 2006, p. 275).

Além disso, Engels se interessava pelo cristianismo primitivo, por ser uma religiosidade de pobres, escravos, oprimidos e perseguidos, vendo nisso estreita relação com o movimento operário moderno (LÖWY, 2006). Seguindo esta tônica, Rosa Luxemburgo, no texto *O socialismo e as Igrejas* (1905)⁸, faz as mesmas relações, mas criticando a postura social e política da Igreja Católica em relação aos trabalhadores e ao movimento socialista. Ratificando a ideia acerca da teoria de Engels, o sociólogo Ivo Lesbaupin nos afirma que

Quando Engels se refere aos conflitos religiosos medievais – em *A guerra camponesa na Alemanha* (1850) e em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886) – chama a atenção para o fato de que esses conflitos apareciam como religiosos, mas eram realmente lutas de classes (LESBAUPIN, 2011, p. 19).

Podemos verificar a falta de unanimidade política e ideológica dentro de uma religião, seguindo a metodologia marxista, ao comparar os posicionamentos do clero católico e protestante no Brasil referente à Teologia da Libertação e suas teologias tradicionais, na segunda metade do séc. XX. No entanto, não podemos deixar de citar a crítica que Michael Löwy faz acerca de uma análise metodologicamente apressada, afirmando que “ocasionalmente, sua

⁸ O texto encontra-se disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1905/mes/igrejas.htm>>.

[Engels] análise tropeça em um utilitarismo estreito, interpretação instrumental de movimentos religiosos” (LÖWY, 2006, p. 275). Com isso, nos alerta para não cairmos no equívoco de entender que uma religião é específica de uma determinada classe social, sem que haja contradições e lutas de interesses internamente. Mais interessante é a posição de Ernst Bloch, que troca sua estrutura teórica sem negar o marxismo. Acerca deste teórico, Löwy afirma que

Em suas manifestações *contestadoras e rebeldes*, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas de *O princípio esperança*. Através de sua capacidade de antecipação criativa, a escatologia judaico-cristã – universo religioso favorito de Bloch – contribui a dar forma ao espaço imaginário do ainda não-existente (LÖWY, 2006, p. 281, grifo nosso).

Anteriormente dissemos que a religião não é apenas um fenômeno individual, mas que está imerso a uma rede de relações sociais e culturais; contudo podemos afirmar que a religião não se define apenas como instituição política e social, mas também como um fenômeno “antropológico existencial” (BAUMAN, 1998, p. 209), que confere ao ser humano sentido existencial e social por meio dos ritos e símbolos.

Dessa maneira, entendemos que a religião se manifesta tanto no âmbito privado, como no público, pois a forma como o indivíduo se percebe no mundo será sua forma de ação nesse mundo. Assim, também, será sua relação de alteridade, pois a forma que percebe o *outro* determinará as relações com ele. A partir desta perspectiva, rompemos com o argumento de que religião pertence única e exclusivamente ao foro íntimo. No campo da religião Cristã, não podemos deixar de argumentar acerca da compreensão missionária: a forma como as igrejas compreendem sua missão/vocação, enquanto representantes do evangelho, determinará sua ação pública.

Por exemplo, as igrejas que compreendem que sua missão maior é *anunciar o evangelho* para “alcançar almas para Jesus”, reproduzindo a compreensão missionária das igrejas norte americanas, desenvolvem atividades evangelísticas e campanhas proselitistas entre os não-religiosos, católicos romanos e fieis de outras religiões; é uma preocupação com a alma, pois o corpo é passageiro, é matéria, mas a alma é eterna e esta pode ir tanto para o céu, quanto para o inferno. Há também as igrejas que acreditam que sua missão fundamental é *adorar a Deus*, característica primordial do movimento *gospel*, e cumprem sua vocação cantando músicas religiosas constantemente. Nas cerimônias de culto, o período dos cânticos é mais privilegiado que o do sermão, porque a música carregada de sentimentos e palavras de amor e de entrega ao sagrado transmuta-se em adoração do indivíduo/coletivo ao divino. Assim, se o indivíduo tem uma seleção de músicas religiosas em seu carro, casa e local de trabalho e a ouve constantemente, está cumprindo sua missão de adorador. Por outro lado, as igrejas que

assumem a Teologia da Libertação ou a Teologia da Missão Integral, parte desenvolvem atividades assistenciais ou se engajam na política e lutam pela transformação social, porque entendem que sua missão é *dar continuidade no projeto iniciado por seu fundador*, Jesus de Nazaré, e este projeto é o de “*transformar o mundo desumano em outro mais humano*”. No entanto, há entre estes dois últimos uma divergência de posicionamento político. Enquanto a Teologia da Libertação tem um viés de esquerda, estimula ações ecumênicas e diálogos inter-religiosos, a Teologia da Missão Integral possui posicionamentos mais conservadores, seus representantes são fechados ao diálogo ecumênico e permanecem com as propostas proselitistas sobre outras religiões, a *conversão* ainda permanece como ponto fundamental deste último.

Assim, a religião, do ponto de vista sociológico não pode ser compreendida como um fenômeno monolítico e coeso, mas como um fenômeno social dinâmico e, principalmente, plural, que influencia e é também influenciado pela estrutura sociocultural. Em nosso caso, uma sociedade de classes sociais e interesses hegemônicos da classe dominante, na qual a religião não é isenta destas influências.

Muito embora qualquer definição do fenômeno religião seja insuficiente, ou nas palavras de Otto Maduro: rico, complexo, variável, multívoco e confuso (MADURO, 1983, p. 31)⁹, se faz necessário estabelecer uma definição sociológica da religião. Tal afirmação metodológica, no entanto, encontra em Zygmunt Bauman um crítico contundente, que atribui a tais procedimentos uma atitude moderna ambiciosa e problemática, pois ao tentar definir a religião, existe uma “tendência a esconder tanto quanto revelam e mutilar, ofuscar enquanto aparentam esclarecer e desenredar”; isso porque “‘se definirmos’ a religião através de coisas *transcendentais*, ou através de coisas *definitivas*, a aplicação prática da definição permanece numa ordem tão elevada e, no fim, tão controversa, quanto a própria definição”¹⁰ (BAUMAN, 1998, p. 205; 207, grifos do autor). Parcialmente a tese de Otto Maduro está associada às ideias de Bauman, pois ele leva em consideração que uma definição da religião não supera todas as suas dificuldades, pois não há uma definição factível de religião, e como qualquer outra tentativa deixará de lado fatores importantes para os mais variados segmentos religiosos. Contudo, o autor defende que é importante uma definição orientadora, mesmo que provisória, para

⁹ Para Otto Maduro o termo “religião” está intimamente ligado à história do cristianismo, e mesmo assim, não é unívoco, isso devido ao fato de que o vocábulo religião, assim como outros termos e conceitos, é situado histórico, geográfico, cultural e demograficamente (conf. MADURO, 1983, p. 31).

¹⁰ Bauman estabelece essa crítica mediante a discussão sobre a postura do “espírito” moderno e pós-moderno quanto à possibilidade de definição. Ele afirma que “o espírito pós-moderno é inteiramente menos excitado do que seu adversário moderno pela perspectiva (deixada ao estímulo do impulso de agir assim) de cercar o mundo com uma grade de categorias puras e bem delineadas” (1998, p. 208).

delinear os propósitos de um trabalho de pesquisa. E com ele concordamos, pois é por meio de uma definição, mesmo que mínima, que estabelecemos a devida distância entre a compreensão sociológica e teológica da religião.

Peter Berger ressalta que as definições não podem ser compreendidas como *verdadeiras* ou *falsas*. Antes, elas “são mais ou menos úteis” (2009, p. 185). Além de asseverar a utilização de uma “definição explícita” desde o início da pesquisa, contrapondo-se a posição de Max Weber, que indica que uma definição do termo religião deveria aparecer somente no final do trabalho de pesquisa, mas que segundo Berger, jamais o fez. No entanto, dentro de sua vasta obra, Weber optou por uma definição implícita acerca do fenômeno religioso (Conf. BERGER, 2009, p. 182).

A definição de religião que Berger utiliza é mais antropológica que sociológica. Ele compartilha dos pressupostos teóricos de seu companheiro de pesquisa, Thomas Luckmann (1927), mas com algumas ressalvas.

Para Luckmann a religião “é a capacidade de o organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significado objetivos, que obrigam moralmente e que tudo abarcam”, caracterizando não apenas como “o fenômeno social”, mas “o fenômeno antropológico por excelência” (BERGER, 2009, p. 183, grifo do autor). Berger critica o caráter totalizante desta definição, pois com ela, Luckmann coloca em pé de igualdade a “religião e humano” por meio do conceito de “autotranscedência simbólica” (IBID).

Peter Berger apresenta uma definição de religião fundamentada nas teorias do filósofo Rudolf Otto¹¹ (1869-1937) e do historiador Mircea Eliade¹² (1907-1986), que partem da teoria fenomenológica. Assim, oferece uma definição do *fenômeno antropológico: religião*, ou seja, da religião em geral. Para ele, “a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagado. Ou por outra, a religião é a cosmoficação feita de maneira sagrada” (BERGER, 2009, p. 38). Berger propõe que a religião tem a capacidade de ordenar o mundo social e estabilizar o “perigo da ausência de sentido”, e assim, participa da construção da ordenação deste mundo social ou *cosmos*. Esta ordenação se dá por meio do sagrado, que é entendido como

¹¹ Segundo Stefano Martelli, a religião para Rudolf Otto “não consiste nas suas expressões racionais’, e sim na experiência do sagrado. Para Otto, a essência de qualquer religião é a experiência de uma realidade ‘outra’, que se manifesta na consciência do crente, antes mesmo (tanto em sentido ontológico como filogenético) de ser incorporada nos ritos e nos mitos, e preservada por um grupo de especialistas”. E acrescenta que Otto caracteriza o “numinoso” i.e. divindade, como “*Mysterium*” (Não manifesto, oculto); “*tremendum*” (Temor e tremor); “*fascinatum*” (Fascinante, admirável) (MARTELLI, 2006, p. 2-3).

¹² Acerca da compreensão de Mircea Eliade, Rodrigo Portella afirma que “Assim ele definia o sagrado: ‘O sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não uma fase da história dessa consciência’. Para Eliade, a religião é um dado intrínseco ao ser humano, e não uma parte menor ou maior de sua história ‘evolutiva’. Uma das grandes contribuições de Eliade para compreensão da religião é a explicitação dos conceitos de sagrado e de profano” (PORTELLA, 2008, p. 62).

mysterium, distinto do homem, superior a ele, mas que interage com ele. Berger afirma o aspecto dialético do sagrado da seguinte forma:

O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especialmente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca sua vida numa ordem, dotada de significação (BERGER, 2009, p. 39).

E conclui esta sessão afirmando que

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus sentidos sobre realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativamente (BERGER, 2009, p. 41).

Esta visão sobre a religião *em geral* nos parece elucidativa, pois representa o aspecto sociológico e existencial do fenômeno a partir de uma perspectiva antropológica, e não puramente estrutural-funcionalista. Contudo, – baseando-nos na questão da “utilidade da definição” supracitada –, essa definição proposta por Berger não nos auxilia a pensar nas relações da religião com as desigualdades sociais e com as influências políticas que os grupos religiosos podem desempenhar. Neste caso, cabe-nos buscar uma definição, sob a perspectiva sociológica, sem necessariamente nos preocuparmos com a *natureza* do fenômeno religioso, mas sim, com as *funções políticas*, isto é, “funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção”, como alerta Pierre Bourdieu (2004, p. 30).

Desta maneira, nos fundamentamos na teoria de Otto Maduro para uma possível definição da religião especificamente sociológica. Uma definição que nos auxilia a compreender o caráter múltiplo, funcional e dialético da religião, no que se refere aos processos sociais, políticos e econômicos; uma definição que se propõe a pensar a religião não somente como fenômeno antropológico, mas considerando sua inserção política e as devidas influências.

Assim, utilizamos a contribuição de Otto Maduro em sua obra *Religião e Luta de Classes*, que afirma que a religião é

Uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados etc.) e diante das quais *se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus “semelhantes”* (1983, p. 31). [...] Uma

definição sociológica da religião é uma definição da *religião enquanto é parte da dinâmica social, influi sobre ela e dela recebe um impacto decisivo*. Uma definição sociológica da religião é uma definição da religião como fenômeno social, *fenômeno social imerso numa complexa e movimentada rede de relações sociais* (1983, p. 41, Grifos nossos).

A partir dessa definição, compreendemos que a religião e as religiosidades não estão isentas das transformações sociais e, da mesma maneira, a religião pode ser, para isso, um catalisador. Com esta compreensão da religião entendemos a necessidade de se perceberem as singularidades dos grupos religiosos e seus posicionamentos políticos frente à realidade concreta. Isso porque a religião está inserida na estrutura da sociedade e, desta forma, influencia sobre as ações dos fieis, da mesma forma que recebe influência da sociedade e suas idiossincrasias. Configura-se assim uma dialética de reprodução e mutações, como também, de críticas e rupturas com a ordem social e suas hegemonias.

A título de exemplificação desta compreensão, sem nos aprofundarmos nos conceitos e teorias, utilizamos alguns apontamentos elaborados por Frank Usarski¹³ ao propor uma compreensão da religião a partir das teorias de Zygmunt Bauman, isto é, a “religiosidade na pós-modernidade”. Segundo a leitura de Usarski a partir da teoria baumaniana, a sociedade contemporânea ou a “modernidade líquida” se caracteriza “não pela ausência de valores, mas ao contrário, existe excesso de valores e padrões” (USARSKI, 2009). Assim, esse excesso provoca uma fragmentação nas escolhas dos valores que orientam a vida do indivíduo, além do que, também, não permanecem por muito tempo, são valores muito voláteis.

Usarski apresenta seis hipóteses para descrever a religião e a religiosidade na contemporaneidade. A primeira caracterização diz respeito à “*época da secularização*”, ou seja, as instituições religiosas não têm mais o mesmo prestígio que outrora. Contudo, ainda mantêm certa funcionalidade que nenhum outro setor da sociedade e nem a ciência podem oferecer, que é a esperança da vida eterna, ou seja, a possibilidade da transcendência. Isso nos remete à segunda hipótese que diz respeito à “*nova posição das instituições tradicionais*”, esta é um desdobramento da primeira, e também, uma consequência da secularização, isto é, “a perda da influência das igrejas cristãs” na sociedade ocidental. Além disso, as grandes igrejas entram na lógica do mercado, seja em sua competitividade entre fieis, seja na lógica do enriquecimento. A partir desta posição todo o aperfeiçoamento dos templos em prestação de serviços, ou conforto diz respeito à competitividade diante do mercado religioso. A terceira hipótese é a de que há “*uma produtividade religiosa acelerada*”, isto significa que a religiosidade contemporânea é

¹³ Em palestra no programa Invenção do Cotidiano da CPFL Cultura Série O diagnóstico de Zygmunt Bauman para a pós-modernidade. Curadoria de Luiz Felipe Pondé. Para conhecer melhor o CPFL Cultura veja o site: <www.cpfcultura.com.br>.

“sincrética e eclética”. As pessoas e as igrejas começam a combinar, misturar crenças onde outrora o diálogo não era possível, doutrinas que partem de campos religiosos distintos, i.e. um *bricolage*. A quarta hipótese é a da “*simultaneidade de estilística religiosa no contínuo entre o fundamentalismo e o individualismo radical*”, essas estilísticas são dois polos extremos que têm a funcionalidade de “possíveis soluções diante da contingência e da pluralidade dos sentidos”. A quinta afirma a “*Transformação das atitudes diante das ofertas religiosas*”, e se complementa com a sexta e última hipótese, que é a “*diversificação crescente de formas organizacionais*”, ou seja, o indivíduo pode participar simultaneamente de várias ofertas religiosas a partir de suas necessidades e problemas. Além disso, as várias igrejas podem oferecer cultos, rituais e cerimônias para família, para cura da alma e física, e também para a prosperidade. Assim, “onde há maior oferta haverá, também, maior demanda”, esta afirmação parte de uma pesquisa nos Estados Unidos acerca do elemento de competitividade institucional.

Com a análise de Frank Usarski podemos compreender que o fenômeno religioso sofre transformações juntamente com a sociedade. Em uma estrutura social medieval tivemos um modelo específico de religiosidade, isto é, uma forma “encantada” de prática religiosa mediante a hegemonia Católica. Na modernidade, a religião e a religiosidade também se racionalizaram ou “desencantaram” via protestantismo. E na chamada pósmodernidade, a religiosidade se caracteriza como eclética, além de “reencantada”, segundo Usarski. Acrescentamos, via neopentecostalismo. Obviamente, essa caracterização se refere mais a uma questão de prevalência do que de totalidade.

Nos capítulos subsequentes apresentamos as relações dessa religiosidade contemporânea com a realidade social brasileira, bem como isso reverbera nas práticas sociais e políticas dos fieis, mais especificamente como se dá a relação da Igreja Universal e a lógica do consumo capitalista. Mas antes, discutiremos as questões teóricas no campo sociológico que envolve a temática, demonstrando seus dilemas e conflitos.

CAPITULO 2

A SOCIOLOGIA E O CONFLITO TEÓRICO-METODOLÓGICO

A sociologia da religião parte do pressuposto que seu objeto é uma construção social e, como tal, deve ser compreendido em relação ao conjunto de setores da sociedade, sem perder de vista suas influências. Assim, a sociologia da religião segue o mesmo axioma da sociologia em geral, que é “explicar o social pelo social” (Conf. MADURO, 1983, p. 45). Por isso, a sociologia da religião se propõe a analisar a religião e a religiosidade em conexão com o contexto sócio-histórico e fazer as devidas relações.

Para se compreender a atual configuração religiosa brasileira de matriz protestante, necessitamos de uma teoria e um método que nos auxiliem nessa abordagem crítica. Isto porque segundo Otto Maduro

Fazer sociologia das religiões é ver e estudar as religiões (todas da mesma forma) como fenômenos sociais. Vale dizer como fenômenos socialmente *produzidos*, socialmente *situados*, *limitados*, *orientados* e *estruturados*, e com uma *influência* sobre a sociedade em que se encontram (MADURO, 1983, p. 46, grifo do autor).

Com isso, compreendemos a relação dialética que as instituições religiosas estabelecem com a sociedade, principalmente com a política e com o econômico, pois como já apresentado acima, são manifestações de poder simbólico. Ratificando esta compreensão, Maduro afirma que

Uma disciplina sociológica se ocupa do estudo dos fenômenos religiosos como fenômenos sociais, da influência que as instituições religiosas exercem sobre os processos sociais e dos condicionamentos que a dinâmica da sociedade impõe ao desenvolvimento das religiões (1983, p. 41).

E para dar conta de compreender e explicar as relações desta realidade complexa, – que é a religiosidade na contemporaneidade e suas relações com o desenvolvimento da sociedade brasileira – sedimentamos esta pesquisa dentro de um quadro teórico-metodológico que nos permita fazer uma crítica da relação entre as igrejas de matriz protestante e o sistema de poder na sociedade capitalista brasileira. Para isso, buscamos na teoria marxista e weberiana um diálogo apontando as aproximações e distanciamentos acerca da relação entre religião e sociedade.

2.1. TEORIAS SOCIOLÓGICAS: CONFLITOS, OPOSIÇÕES, E COMPLEMENTOS.

Desde a sua gênese, a sociologia é caracterizada pela preocupação em compreender os caminhos e descaminhos que marcam as sociedades e em analisar as questões relacionadas aos

problemas políticos, econômicos, culturais e sociais, buscando, portanto, entender os múltiplos aspectos da mudança social e suas variantes. É lugar comum argumentar que a sociedade é dinâmica e passa por diversas transições, ora mais superficiais, ora mais profundas, modificando toda sua estrutura. Exemplo disso é a transição do feudalismo para a modernidade capitalista, que modificou toda a base produtiva e, por conseguinte, as relações sociais, políticas e também culturais.

É sobre esse processo de mudança social, bem como os problemas causados por ele, que a sociologia clássica encontrou matéria-prima para suas investigações. Ou seriam os conflitos e antagonismos gerados pela estrutura social, considerados os primordiais objetos sociológicos? Ou então, a junção desses aspectos, adicionando os valores culturais e subjetivos dos indivíduos – considerando como valor explicativo o processo histórico singular de cada sociedade – que foi denominada de “compreensão sociológica”? Ou ainda, o processo de história linear progressivo pelo qual, supostamente, todas as sociedades devem passar, e onde se devem encontrar as “leis gerais” para uma explicação positiva e, com isso, intervir na sociedade?

É diante dessas questões que nasce a nova ciência do século XIX, a sociologia. Um discurso científico das relações e instituições sociais. Desta forma, por ser um discurso científico, distinto do senso comum e do conhecimento religioso, está fundamentado em método de análise, produzindo teorias e conceitos capazes de explicar o social. No entanto, método de investigação, produção teórica e escolhas de objetos, pressupõem determinada visão de mundo que, em última instância, pressupõem um projeto político. A teoria sociológica clássica está fundamentada em três ícones principais: Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber, que desenvolveram teorias e conceitos próprios sobre bases metodológicas distintas.

Entretanto, na teoria sociológica clássica podemos observar claramente o dilema da tradição do conhecimento, pois como é sabido, a sociologia é influenciada pela filosofia, história, economia, literatura e pelas ciências naturais, estabelecendo o que

Otávio Ianni (2003) chama de “o dilema entre ciência e humanidades”. E Gurvitch (1986) acrescenta este posicionamento questionando “se a sociologia fez outra coisa se não passar por crises” (Apud IANNI, 1990, p. 9).

Desta forma, a sociologia, desde seu surgimento, não se fundamenta sobre um consenso, muito menos sobre um discurso unívoco, mas sim, sobre uma pluralidade de perspectivas, ora complementares, ora opostas e contraditórias, assim como é o social. Contudo, o mundo não se encerra no século XIX, e também a sociologia não se limita aos clássicos. Isso se deve à dinamicidade social e aos objetivos do pensamento sociológico, que são compreender e explicar

os problemas e demandas da sociedade e responder a eles. Assim, essa falta de consenso, no que se refere a teoria e método na sociologia, foi presente no pensamento sociológico mesmo antes de se tornar uma ciência autônoma.

Wolf Lepenies afirma que tanto o surgimento quanto o desenvolvimento da sociologia foram marcados pelo dilema: ciência *versus* literatura (1996, p. 11). Este dilema está, em certa medida, presente ainda hoje nas formulações das teorias e escolhas de método de produção científica sociológica. Sobre isso, Lepenies afirma que “há hesitação entre uma orientação científicista, pronta a imitar as ciências naturais, e uma atitude hermenêutica, que aproxima a disciplina da literatura” (1996, p. 11). Este autor trabalha com a dicotomia entre os dois paradigmas epistemológicos clássicos e que segue a sociologia até a contemporaneidade: positivista e hermenêutico.

Até meados do século XVII, a ciência e a literatura estavam unidas, como na obra do francês Conde Buffon - naturalista que escreve sobre ciências naturais, porém com estilo romancista - citada por Lepenies. Contudo, ao final do século, mediante o processo de legitimidade e autonomia da ciência, o modelo de ciência literária perde prestígio, ficando relegada como leitura para mulheres e leigos. O argumento principal, apontado por Lepenies, é que este modelo é excessivamente *escritor* e muito pouco *pesquisador*, se transformando em um texto de entretenimento. Nos textos literários prevalecem o modelo utilizado pelo Conde Buffon que é: “*Stilo primus, doctrina ultimus*” enquanto para a ciência que se autonomiza o modelo é invertido, existe a prevalência da “*Doctrina primus, stilo ultimus*” (conf. LEPENIES, 1996, p. 13).

Nos primeiros séculos da modernidade, o fenômeno do conhecimento racional e experimental ganhou projeção e liberdade dos grilhões da religião. Desta forma, os filósofos e literatos - que também são homens de ciência - tiveram uma formação intelectual ampliada e se propuseram a escrever sobre os mais variados temas. Eram conhecidos como enciclopedistas. Até o final do século XIX ainda se mantiveram resquícios dessa formação genérica, como podemos observar na formação, por exemplo, de Karl Marx, que desenvolveu trabalhos sobre política, história, filosofia, e também foi jornalista; outro exemplo é Max Weber, que teve formação em Teologia, História e Direito, mas também escreveu sobre política e sociologia.

O modo de fazer ciência, por exemplo, do Conde Buffon, Goethe, Balzac e Émile Zola se deu por meio de produções literárias, com muita intuição, pouca pesquisa e sem um método específico. Este modelo de produção intelectual é bombardeado de críticas ao ponto de Baudelaire (1852) afirmar: “Não está longe o tempo em que se compreenderá que toda literatura que se recusa a caminhar fraternalmente entre a ciência e a filosofia é uma literatura homicida e suicida” (Apud

in: LEPENIES, 1996, p. 16). Na tentativa de não ser mais identificada como uma literatura, a sociologia foi para outro extremo, a imitação do método e epistemologia das ciências naturais. A sociologia se formulou, então, com as pretensões nomotéticas próprias dessas ciências, procurando conhecer as leis sociais no intuito de controlar os fenômenos, no caso, sociais.

Todo esse dilema provoca um problema para a sociologia que, nas palavras de Wolf Lepenies, é colocada como uma “terceira cultura” entre as ciências naturais e as ciências humanas e literatura. Contudo, ressalva dizendo:

Esse processo resulta numa competição de interpretações entre uma intelectualidade literária constituída por escritores e críticos e uma intelectualidade ligada à ciência social. O problema da sociologia está no fato de que ela pode sem dúvida imitar as ciências naturais, mas não pode efetivamente tornar-se uma ciência natural da sociedade. Se renunciar, porém, à sua orientação científica, ela retorna a uma perigosa proximidade com a literatura (LEPENIES, 1996, p. 17).

A “terceira cultura” se dá pelo afastamento da produção de conhecimento relacionado à literatura, que tem por característica a falta de uma devida investigação e comprovação, e também pela compreensão de que imitar as ciências naturais não coadunavam com a sociedade. Lepenies afirma que “as ciências naturais tinham obtido seu sucesso com uma atitude experimentalista – mas muito cedo se verificaria que, em relação à sociedade, não era possível colocar sem problemas experimentos no lugar de experiências” (1996, p. 17).

Temos, então, nestes primeiros anos da sociologia, o embate entre a ciência fria, racional e a literatura emotiva, sentimental. A sociologia, assim como as ciências naturais, foi produzida entre os literatos com base na intuição e críticas imediatas, sem uma devida investigação que a comprovasse. Num segundo momento, assume o método das ciências naturais para ter o *status* de ciência, e não mais ser confundida com a filosofia e também com a literatura. Contudo, alguns intelectuais, como Hegel, Marx e seus discípulos, partem de outras premissas epistemológicas buscam compreender a sociedade a partir das relações dialéticas, que em última instância está no campo da filosofia.

No entanto, é sobre a filosofia e a história que Marx produzirá seu método de teoria crítica da sociedade, o Materialismo Histórico Dialético. O método marxista está pautado na dialética hegeliana e no materialismo de Ludwig Feuerbach. Com este método, Marx cria as teorias e os conceitos sobre o sistema capitalista e suas contradições inerentes, contra-argumentando as teorias da economia política liberal.

É importante salientar que Marx inverte a dialética hegeliana, e também modifica o conceito materialista de Feuerbach. Para Marx “não é a consciência que determina a existência”,

como ensinava Hegel, mas é “a existência que determina a consciência”, ou seja, deve-se partir do real, do concreto e da materialidade da vida. A crítica ao materialismo de Feuerbach se deve ao fato deste generalizar o homem. Para Marx o homem é real, concreto, que sente fome, desejos, vontades e necessidades materiais e lúdicas.

Para a dialética marxista, a história não é um movimento linear, muito menos resultado de ações de grandes heróis. É um processo coeso que envolve os mais variados setores da sociedade, desde a religião até a estrutura familiar, cuja dinâmica ocorre pelo processo de oposição das forças antagônicas. Desta forma, procura-se compreender a relação de forças contraditórias presentes no processo histórico, que tem por força motriz a luta de classes.

O método materialista histórico tem por princípio o fato de que as relações sociais estão fixadas mediante a organização das relações da produção material, assim, todo o conjunto social fundamenta-se por meio do trabalho. Isto, para o pensamento marxista, é uma forma característica da organização humana, cabendo a utilização desta metodologia em qualquer sociedade, sem deixar de considerar suas singularidades. Desta forma, as relações de produção determinam as relações sociais e suas instituições, questão desenvolvida na teoria da determinação da infraestrutura sobre a superestrutura.

Enquanto o funcionalismo positivista se propõe a ser neutro na investigação, o marxismo é declaradamente partidário. Marx e seus seguidores se propõem a compreender o desenvolvimento da sociedade capitalista para encontrar suas contradições e, assim, minar suas bases para a superação da exploração e eliminação das classes sociais. Nesse sentido, o marxismo é, desde sua gênese, uma teoria de engajamento político. Para a teoria crítica, a ciência não deve somente explicar, descrever, mas deve ser politizada e proporcionar a eliminação das injustiças, ou nas palavras de Marx sobre a ação dos filósofos: “Os filósofos apenas interpretam o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2009, 11). Assim, seu princípio explicativo é a “contradição”.

A teoria marxista sobre a religião é considerada esparsa, pois não desenvolveu uma análise específica da religião, antes, a referenciou dentro de um quadro teórico mais amplo. Contudo, mediante ao fato dele fazer a crítica da sociedade capitalista, faz também a crítica à religião em geral, e ao cristianismo em específico. Segundo Ivo Lesbaupin (2011) e Michel Löwy (2006), Marx critica a religião em geral partindo dos pressupostos materialistas de Ludwig Feurbach, o qual afirma que a religião é uma alienação do homem, e que o homem cria um deus superior a si mesmo e o serve, portanto, uma tentativa de leitura antropológica da religião. Löwy (2006, p. 273) destrincha essa postura de Marx da seguinte maneira:

Se nos pusermos a ler o ensaio completo [Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1844], aparece claramente que o ponto de vista de Marx é devedor mais da postura de esquerda neo-hegeliana – que via a religião como a alienação da essência humana – que da filosofia do Iluminismo – que simplesmente denunciava como uma conspiração clerical. De fato, quando Marx escreveu a passagem mencionada [“...é o ópio do povo”] era ainda um discípulo de Feurbach, e um neo-hegeliano. Sua análise da religião era, por conseguinte, “pré-marxista”, sem referência a classes e a-histórico. Mas tinha uma qualidade dialética, cobiçando o caráter contraditório da “angústia” religiosa: ambas uma legitimação de condições existentes e um protesto contra estas.

Suas críticas a respeito do cristianismo, em específico, se dá pelo fato deste colaborar com os mecanismos de dominação social, e assim fortalecer o modelo de sociedade capitalista, tornando o povo religioso “domesticado” (BOURDIEU, 2004, p. 32), distante de uma possível revolução social, um povo que aceita de bom grado o processo de exploração sem reivindicar politicamente transformações econômicas e sociais radicais. Antes, a religião (Cristã) ensina que o fiel deve orar pelos governantes e se dedicar ao trabalho e uma vida regrada (moral) como aspetos determinantes do bom religioso, portanto, se preocupando apenas com sua vida ascética e piedosa, deixando as questões seculares de lado sem que estas venham interferir na vida religiosa. Nesse sentido, é legítima a compreensão de que a religião é um instrumento de conservação de *status quo* e, sobre isso, Bourdieu afirma:

Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 2004, p. 32, grifo do autor).

Comumente, associa-se a frase “*a religião é o ópio do povo*” a Marx, como uma crítica contundente e sem possibilidade de revisão, contudo, Michel Löwy afirma que essa frase não é exclusiva de Marx, e que o conjunto do texto apresenta uma complexidade maior que usualmente se atribui (2006, p. 272). O parágrafo escrito por Marx afirma:

A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo (MARX, 1844)¹⁴.

A partir da análise deste fragmento, Lesbaupin (2011), Löwy (2006) Hervieu-Léger; Willaime (2009), afirmam que a crítica de Marx considera o caráter ambivalente/ou dual da religião. Isto é, a religião é a demonstração de mundo em miséria e para suportar isso, os homens criam, ou buscam alento na religião. Mas ao mesmo tempo é um protesto contra a realidade. Engels, seu companheiro intelectual, tem a mesma percepção sobre a dualidade da religião, porém, mais

¹⁴ Veja em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/criticafilosofiadireito/introducao.htm>>. Acessado em: 15 Out. 2012.

sensível à religião. Segundo Löwy (2006, p. 275), “Engels compreendeu, como o jovem Marx, o caráter dual do fenômeno: seu papel na legitimação da ordem existente, mas, além disso, de acordo a circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário”.

A contribuição do pensamento marxista, e não somente de Marx, mas passando por Rosa Luxemburgo, Antônio Gramsci, Ernst Bloch, Erich Fromm e outros, nos auxiliam a pensar a religião conectada com as ideologias de uma época e principalmente com as influências políticas que elas podem desempenhar. Desta feita, aceitar a crítica marxista da religião é buscar investigar os efeitos sócio-políticos e ideológicos de reprodução ou de crítica da miséria social.

Na transição do século XIX para o XX, Max Weber formula suas críticas contra o positivismo e dialoga com o marxismo. Sua teoria está pautada pelo historicismo alemão, filosofia kantiana e Nietzscheana, e seus pressupostos interpretativistas, sendo esta teoria outra forma de se apreender a realidade, pois está fundamentada em outra epistemologia.

Weber critica a generalização do positivismo evolucionista, pois para este teórico, cada sociedade é singular devido às ações dos indivíduos, que possuem liberdade e, devido a isso, o fenômeno histórico é único e *particular*. Assim, não é possível fazer uma teoria geral das sociedades, senão teorias sobre os fenômenos específicos que caracterizam a sociedade, que é tomada como objeto de análise, como por exemplo, a influência da religião sobre o desenvolvimento da sociedade capitalista, a racionalidade da modernidade ocidental, entre outras. Dessa maneira, Weber leva em consideração as subjetividades individuais (*indivíduo coletivizado*), isso remete aos aspectos culturais, simbólicos e valorativos, pois ele afirma que

Por “ação” deve entender-se um comportamento humano, tanto faz que se trate de um comportar-se externo ou interno ou de um permitir ou omitir, sempre quando o sujeito ou os sujeitos da ação ligam a ela um sentido subjetivo. A “ação social”, portanto, é uma ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento (WEBER, 2001, p. 400).

Para Weber, a sociedade - ou também podemos dizer a realidade - é entendida como um aglomerado de ações e relações sociais, sentidos e valores que estão dispersos, pois a realidade é múltipla e inesgotável. Weber não parte do pressuposto de que haja uma harmonia ou unanimidade entre os indivíduos, uma vez que cada indivíduo tem seus valores, sua liberdade e sua história. Diferentemente do positivismo e do materialismo histórico, Weber propõe a criação de conceitos, que são criações abstratas para compreender e dar *ordem* ao real.

Para Weber a sociologia é a ciência “que pretende entender, interpretando a ação social, para, dessa maneira, explicá-la causalmente em seu desenvolvimento e efeitos” (TEIXEIRA & FREDERICO, 2010:21). Contudo, esta interpretação causal não é monista. Weber tem por

pressuposto as multicausalidades dos fenômenos sociais, e desta forma a história é compreendida como um processo aberto a inúmeras possibilidades. Francisco Teixeira e Celso Frederico afirmam que

Não sem razão, o que Weber mais repudia é a ideia de transformar a história em escrava do conceito, isto é: forçá-la a coincidir com a sua construção conceitual, que pode apenas fornecer o curso provável dos acontecimentos históricos. Logo, outros conceitos ideais poderiam ter sido construídos para investigar as origens e desenvolvimento da moderna sociedade capitalista e, assim, descobrir outras relações causal-históricas (TEIXEIRA & FREDERICO, 2010, p. 27).

Para a sociologia compreensiva, a história das ideias, valores morais e culturais são de fundamental importância para se conhecer uma determinada sociedade, uma vez que os indivíduos agem em função de algum sentido e objetivo. Desta forma, o sujeito da pesquisa não é um ser isento de valores e princípios morais, já desde sua escolha por um objeto de investigação são postos em pauta seus objetivos. Contudo, Weber afirma que a ciência nunca é neutra, mas o conhecimento deve ser imbuído de objetividade, o que pode ser entendido como *honestidade intelectual*. O princípio explicativo da sociologia weberiana é a da conexão de sentido.

Desta forma, Weber se propõe a investigar a religião não como um sistema de crenças, mas como um “sistema de regulamentação da vida’, que souberam reunir em torno de si massas particularmente importante de fieis” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 82). Assim, Weber procura investigar como grupos influenciados por um determinado sistema de regulamentação da vida interferem no desenvolvimento de uma sociedade, isto é, compreender os interesses terrenos dos grupos religiosos e não do além.

Segundo Cecília Loreto Mariz (2011) e Teixeira e Frederico (2010) a preocupação de Weber com a religião é na verdade compreender o desenvolvimento da sociedade capitalista, mas diferentemente de Marx que analisa por vias da produção econômica, ele fundamenta-se na ideia da cultura capitalista moderna, como é explicitado no título de sua obra “A Ética Protestante e o *Espírito* do Capitalismo” (1967), o qual defende que a ética puritana fundamentada na tradição protestante contribuiu para o desenvolvimento do “*espírito capitalista*” e, dessa forma, a consolidação de uma nova sociedade: burguesacapitalista, que segundo Weber, tanto a relação do indivíduo com o trabalho quanto o indivíduo com a riqueza se modificaram por meio da teologia protestante e propagada pelos sermões e ensinamentos bíblicos.

Com essa análise, Weber contribui para o pensamento sociológico ao propor sua atenção na cultura, e nas relações de poder e dominação. Pois, ao comparar a ética protestante com a ética católica, Weber afirma que um sistema de ideias e crenças contribuiu para o processo de

racionalização moderno, e a lógica racional do lucro. Isto é, abre-se a possibilidade de perceber como uma religião ou religiosidade tem capacidade de interferir na mudança social a médio e longo prazo. Pois como afirma Mariz: “A religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos” (2011, p. 74).

Weber propõe a criação dos “tipos ideais” para classificar e ordenar a comparação entre os fenômenos analisados, e desta forma compreender o sentido da ação dos indivíduos. Deste modo, o tipo ideal é uma construção abstrata e arbitrária do pesquisador, que encontra em Pierre Bourdieu (2004, p. 80) uma crítica severa, ao afirmar que “[...] sua concepção do “tipo ideal” que compele a contentar-se com definições universais, mas de uma extrema pobreza [...]”.

Uma contribuição importante de Weber para a sociologia da religião é postura não excludente deste fenômeno social, muito pelo contrario, compreende que sua relação com o desenvolvimento das sociedades é tão importante quanto a econômica, a política e a arte. Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime (2009, p. 82) afirmam que

Weber vai se interessar pelos comportamentos práticos dos indivíduos e pelo sentido que eles dão a sua conduta, e isso para melhor analisar o conjunto das consequências sociais que seu modo de se comportar acarreta (em sua relação com as diferentes esferas de atividade, particularmente econômica e a política).

No desenvolvimento posterior da sociologia, estas teorias são revisitadas constantemente por novos teóricos. Muitos retomam completamente as bases teóricometodológicas, outros criticam propondo novas conexões epistemológicas, e em casos mais extremos, como o da teoria pós-moderna¹⁵, questionam as bases científicas de todas as teorias clássicas utilizadas na contemporaneidade.

No entanto, dentro de um ponto de vista radical, o paradigma – modelo hegemônico de epistemologia e metodologia – determina o que está mais próximo da *verdade*, se uma formulação teórica é “antiparadigmática”, acaba sendo descartada e condenada ao fracasso. Nisso percebe-se a crise que permeia a sociologia, que ora o paradigma se aproxima das ciências naturais, ora das humanidades ou da filosofia dialética.

Sobre esses paradigmas, Octavio Ianni afirmou que:

Já é evidente que a teoria sistêmica [...] é exclusiva nas organizações multilaterais e nas corporações transnacionais, bem como em exigências de governos, meios de comunicação e outros setores da realidade sócio-cultural e político-econômica, em âmbito nacional e

¹⁵ Para maior compreensão sobre o debate acerca da Teoria pós-moderna veja: LYOTARD, Jean-François. A Condição Pós-Moderna. 14º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011. E também, EAGLETON, Terry. As Ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

mundial. [...] Sim, a teoria sistêmica fundamenta o pensamento e a prática das elites governantes, classes dominantes e blocos de poder, em escala nacional e mundial. A fenomenologia abre horizontes para a reflexão sobre o mundo da vida, a existência e o cotidiano, as identidades e as alteridades, o contraponto eu e outro, nós e eles. [...] Tem contribuído para o esclarecimento de identidades e alteridades, assim como diversidades e desigualdades étnicas, de gênero, religiosas e outras. A dialética hegeliana, desenvolvida por Marx e alguns outros, [...] reabre os contrapontos indivíduo e história, classes sociais e grupos sociais, sociedade civil e Estado, estruturas e dominação e apropriação, soberania e hegemonia, classes subalternas e classes dominantes, reforma e revolução, capitalismo e socialismo (IANNI, 2003, p. 8). Como afirmado no início desta reflexão, as sociedades estão em pleno processo histórico aberto, e por isso passam por inúmeras transformações. O ambiente onde os clássicos se propuseram a refletir sobre a sociedade estava marcado pelo desenvolvimento das forças produtivas, isto é, clima de Revolução Industrial e, conseqüentemente, efervescência social. São teorias referidas ao *trabalho* como fundamentos das relações sociais - seja para reafirmação de que a divisão social do trabalho promove integração social, ou harmonia pela interdependência entre os atores sociais, seja pela observação de contradição e exploração que há na relação social de produção, ou ainda a percepção de que aspectos subjetivos como o *ethos* religioso teve contribuição profunda para uma nova moral do trabalho e acúmulo de capital, estabelecendo, desta forma, os paradigmas clássicos da sociologia.

Esses paradigmas clássicos têm por objeto e objetivo a análise de grandes agregados sociais: a sociedade como totalidade, classes sociais, capitalismo, consciência coletiva, divisão social do trabalho, nação e revolução, entre outros. Desta forma, as críticas contra este paradigma, segundo Ianni, estão especificamente relacionadas ao objeto da sociologia. E para investigar, entender e poder explicar estes novos objetos há que se desenvolver novas teorias, fundamentadas em novas metodologias, pois para os teóricos da sociologia do pós-Segunda Guerra, os modelos clássicos são insuficientes, obsoletos e inadequados para analisar a realidade do mundo pós 1945. O debate posto é que os teóricos clássicos, para alguns autores, não mais respondem aos dilemas sociais e à emergência de novas configurações sociais, sendo esta, então, uma crise do poder de explicação das formulações teóricas da sociologia. Sobre isso, Ianni afirma que

Fala-se na decomposição dos modelos clássicos e na obsolescência de noções como as de sociedade, comunidade, capitalismo, divisão do trabalho social, consciência coletiva, classe social, consciência de classe, nação, revolução. Critica-se a abordagem histórica, globalizante ou holística, e preconiza-se a sistêmica, estrutural, neofuncionalista, fenomenológica, etnometodológica, hermenêutica, do individualismo metodológico e outros. Considera-se que os conceitos formulados pelos clássicos já não respondem às novas realidades. Agora o objeto da sociologia deveria ser o indivíduo, ator social, ação social, movimento social, identidade, diferença, cotidiano, escolha racional (IANNI, 1990, p. 5).

Assim, segundo este autor, entre os inúmeros teóricos que se propuseram a tratar das discussões e proposições de novas teorias e metodologias, três posições distintas são verificadas, e assim apresentadas:

Uns se colocam radicalmente a favor de novos paradigmas. Outros propõem renovações ou desenvolvimentos dos clássicos, incorporando as contribuições contemporâneas. E há os que reconhecem que a criação de novos paradigmas não implica necessariamente a desqualificação dos outros (IANNI, 1990, p. 9).

Entendemos que a segunda posição é mais assertiva, pois a questão posta é que a sociedade não deixou de possuir indústrias, como também de aumentar as filas do exército industrial de reservas, ao contrário, esse processo intensificou-se e ampliou a fila dos desempregados. A relação de exploração da mais-valia não deixou de existir, e dessa maneira, o sistema de produção capitalista que cria valor na produção também não deixou de existir. No entanto, nessa nova fase cria-se valor e mais valor do trabalho imaterial, bem como da especulação financeira, onde os sistemas de informação são fundamentais para a transmissão de banco a banco, de país a país, isto é, agregam-se a antigas formas de produção, novas tecnologias e, com isso, novas relações de trabalho são estabelecidas. Além destas novas características da modernidade, Anthony Giddens elenca também: “informação”, “poder administrativo”, “poder militar”, “guerra”, e afirma ainda: “a modernidade é muito mais complexa e fundamental do que sugerem as noções de capitalismo e industrialismo” (Apud IANNI, 1990, p. 8). Assim, surgem outros atores que direcionam as ações sociais. Desta forma, segundo a perspectiva giddensiana, a teoria sociológica precisa dar atenção a essas outras características e não ficar restringida as grandes categorias clássicas.

O sindicato e os trabalhadores estão envolvidos em conflitos institucionais - de decisão e não de poder – sendo concorrentes entre si e não mais compreendem a “consciência de classe”.

Estes processos repercutem tenazmente nas relações sociais e institucionais, por meio das ideologias de mercado que cada vez mais são naturalizadas. Sobre as aproximações e distanciamentos existentes entre a contemporaneidade e o século XIX, Octávio Ianni afirmou que

O mundo formado com a sociedade moderna, industrial, capitalista não é o mesmo nos séculos XIX e XX. Modificou-se substancialmente, está informatizado. Os meios de comunicação, em sentido amplo, revolucionaram as condições de produção, distribuição, troca e consumo, em termos materiais e espirituais. As burocracias públicas e privadas ampliaram muito o seu raio de ação, influência, indução. Tudo mudou. Mas muita coisa subsiste, ainda que recriada, necessariamente recriada. Em essência, a sociedade moderna, burguesa, informática, baseia-se em alguns princípios que se reiteram ao longo da história. Nem a ciência nem a técnica, ou informática, alteraram a natureza essencial das relações, processos e estruturas de apropriação ou distribuição, de dominação ou poder (IANNI, 1990, p. 13).

Ianni defende que deve haver uma renovação ou desenvolvimento dos clássicos, sem perder de vista as mudanças ocorridas na contemporaneidade, portanto, um diálogo entre as teorias clássicas e as atuais a respeito do mundo atual e seus dilemas.

Entendemos que este é um processo de refinamento teórico, pois a sociedade do século XXI continua sendo uma sociedade que possui indústria de transformação, acúmulo de capital, portanto, relação de exploração de mais-valia e dominação política. Contudo, a tecnologia e as novas formas de estabelecer o trabalho e relações sociais propõem novos desafios de interpretação, e cabe ao sociólogo interpretar com os instrumentos que lhe são devidos. Faz-se necessário que seja dada a devida relevância à história da sociologia e seus teóricos, contudo, considerando sua contextualidade para não cair em anacronismo ou ufanismo desnecessário. A realidade é plural, complexa e o ser humano é limitado em seu poder de análise, desta forma nenhuma teoria ou método consegue dar conta da totalidade da realidade, e assim, mediante os objetivos e problemas propostos, uma determinada teoria e também uma metodologia devem ser consideradas para tal utilização. Como vimos, não há coerência, consenso, ou linearidade em relação às teorias e métodos, mas ao contrário, uma pluralidade de dilemas e conflitos na ciência do social, pois assim é a realidade.

Diante do exposto, entendemos que as teorias de Marx e de Weber nos auxiliaram a investigar a religiosidade neopentecostal e o consumo de bens simbólicos, pois ambos possuem categorias necessárias para se pensar as influências da religiosidade na sociedade capitalista contemporânea. Não podemos simplesmente atribuir à religião e religiosidades a categoria de ideologia, simplesmente. Mas é necessário compreender de que forma e em que medida a religião investigada mantém relações com a ideologia hegemônica, e por sua vez, podendo se tornar um instrumento de ideologia. De outra forma, as categorias desenvolvidas pelo marxismo a respeito da alienação e luta de classes, bem como, da relação capital e trabalho são de fundamental importância para se compreender a sociedade, e também o desenvolvimento das religiões. Desta forma, consideramos que para uma melhor compreensão de nosso objeto, a religiosidade neopentecostal, precisamos relacionar aspectos culturais e materiais. Assim, utilizamos da perspectiva weberiana de que trocar um método pelo outro (materialista e espiritualista) como explicação exclusiva pouco serve para chegar a uma conclusão relevante (conf. TEIXEIRA & FREDERICO, 2010, p. 137). Com isso, Weber não desqualifica o materialismo, mas o complementa com uma perspectiva espiritual da sociedade moderna. A partir deste foco, analisamos no próximo capítulo a realidade brasileira e os pontos de conexão entre a política, a economia e a religião.

CAPITULO 3

SOCIEDADE, RELIGIÃO E ECONOMIA: PONTOS EM CONEXÃO

Não obstante, para abordarmos as transformações na religiosidade evangélica brasileira, a partir da segunda metade do séc. XX, precisamos compreender em qual processo político e econômico estavam as sociedades capitalistas, avançadas ou em desenvolvimento. Transformações que desencadearam uma série de rupturas culturais e sociais e engendraram novas formas culturais e valores sociais, processo que veio desencadear a denominada “pós-modernidade”, “modernidade tardia” ou “modernidade líquida” (BAUMAN, 1998, 2001; HALL, 2003).

A necessidade de se compreender o desenvolvimento político, social e econômico de uma sociedade nos auxilia a ter uma leitura da realidade e fazer as devidas conexões entre as esferas simbólicas e materiais. No caso brasileiro, a política e a economia estão referidas a um processo de dependência que dificulta a mudança social, perpetuando as desigualdades sociais e mantendo uma estrutura fixa de “arcaico e moderno” concomitantemente. Como veremos a partir das análises dos sociólogos brasileiros. Essa conjuntura social reverbera diretamente nas subjetividades do povo brasileiro, pois influencia diretamente em suas condições de vida, organização do trabalho e utopias, ou perda delas. Assim, a religiosidade tem papel de grande importância no auxílio da conformação das consciências ou no estímulo ao confronto por meio de posturas proféticas. Nesse sentido, cabe compreender os caminhos e descaminhos da sociedade brasileira, e como a religiosidade evangélica acompanhou esse percurso.

3.1. CONFLITO POLÍTICO-ECONÔMICO E O NEOLIBERALISMO

No contexto da segunda metade do século XX, o mundo passou por uma grande mudança após a Segunda Guerra Mundial, embora tenha havido um grande fortalecimento dos países capitalistas, as dilacerações da guerra promoveram o aquecimento na produção norte-americana para a reconstrução dos países devastados, além da corrida armamentista. O globo estava dividido entre os blocos econômicos do comunismo, representado pela ex-União Soviética, e do capitalismo, pelos Estados Unidos, tempos da Guerra Fria.

O capitalismo passou por várias crises econômicas, forçando a implementação de

vários modelos de política econômica na tentativa de superação dessas crises. Um desses modelos foi o keynesianismo, conhecido como Estado de Bem-estar Social (*Welfare State*), doutrina político-econômica desenvolvida por John Maynard Keynes em 1926, que propôs um Estado forte e interventor, regulando a economia e o mercado, além de ampliar programas públicos assistenciais, geração de empregos, e conceder benefícios ao povo empobrecido na perspectiva de uma qualidade mínima de vida, e com isso estimular o consumo. Dessa forma, rompeu com o modelo Liberal, que defende a autorregulação do mercado sem a intervenção do Estado, fundamentado sob o mote: "*Laissez faire, laissez passez*" (Deixe fazer, deixe passar), teoria que fora questionada após a crise de 1929, período de grande recessão que afetou o mundo.

No entanto, nessa época também foi proposta a contraposição política e econômica à social-democracia inglesa que defendia o estado de bem-estar social. Foi então, formulada uma teoria que retomava o liberalismo clássico, porém, mais intensificado e consciente de seus efeitos, o qual foi denominado pela esquerda de “neoliberalismo”. Alguns críticos deste termo,

como por exemplo, o comentarista econômico da Rede Globo Carlos Alberto Sardenberg (2008)¹⁶, argumentam que não existe nada de novo, mas é o bom e velho pensamento liberal de sempre.

A partir das reflexões de Friedrich Von Hayek em seu livro “O Caminho da Servidão” (1990¹⁷) foi proposta não somente uma política econômica, mas uma “ideologia social” (ANDERSON, 1995, p. 14), pois sua argumentação se firmava no discurso da liberdade econômica e política. A grande crise do modelo econômico keynesiano a partir de 1973, associada à crise internacional do Petróleo, ocasionou baixa taxa de crescimento e altas taxas de inflação, fatores que abriram precedente para que o modelo intitulado neoliberal ganhasse espaço¹⁸.

A política neoliberal é declaradamente a favor da desigualdade social, pois segundo Hayek e seus companheiros “a desigualdade era um valor positivo – na realidade imprescindível em si –, pois disso precisavam as sociedades ocidentais” (ANDERSON, 1995, p. 10), e o igualitarismo do Estado de Bem-estar Social destruía a liberdade dos cidadãos e a livre concorrência. O teólogo católico José Comblin, um dos expoentes da Teologia da Libertação, relata que

Atribuíram todos os problemas econômicos ao Estado de Bem-estar. Os pobres eram os culpados por todos os problemas econômicos, por custarem caro à sociedade – recebiam ensino gratuito, saúde gratuita, aposentadoria gratuita, ajuda às famílias carentes, ajuda em caso de desemprego. Os pobres eram os pecadores e os ricos, as vítimas (COMBLIN, 1996, p. 356).

Portanto, as atividades políticas neoliberais são propostas nas seguintes medidas: diminuição da inflação, aumento na taxa de lucro, crescimento do desemprego para enxugar os custos (mediante ampliação da tecnologia, e por sua vez a desarticulação do movimento sindical, que tem como consequência a inibição de greves), alto grau de desigualdade social e privatização das empresas públicas, uma vez que a prioridade dessas medidas era o crescimento econômico.

Na Inglaterra, com a eleição de Margareth Thatcher (1979), as ações concretas da proposta neoliberal ficaram caracterizadas por “controle e enfraquecimento do poder sindical, desregulamentação e diminuição de impostos e encargos sobre a acumulação, privatização de empresas públicas, diminuição do corpo de funcionários públicos e desativação de programas de seguridade social” (BALTAR, 2009, p. 102).

A política neoliberal fora imposta nos países latino-americanos por meio das ditaduras militares, como no caso do Chile, Argentina, Peru e México. No entanto, como afirma Anderson, não é somente o governo autoritário capaz de instalar o neoliberalismo; outro instrumento tão eficiente quanto a ditadura é a hiperinflação, que se induz à aceitação “democraticamente”, caso ocorrido na Bolívia e no Brasil (ANDERSON, 1995, p. 21). Os desastres naturais são utilizados como outro instrumento capaz de estabelecer tal proposta de reformulação política e econômica, onde se unem empresários, governos e intelectuais¹⁹ para a promoção da “reconstrução”. Mas reconstróem não somente os prédios e cidades, mas principalmente a estrutura econômica e

¹⁶ Parte do livro “Neoliberal não. Liberal: Para entender o Brasil de hoje e de amanhã” de Sardenberg está disponível *on line* no site: < <http://globolivros.globo.com/trechoneoliberal.pdf>>. Acessado em 10 Out. 2012.

¹⁷ A primeira edição desta obra foi em 1944.

¹⁸ Em 1979 foi eleito o governo de Margaret Thatcher, sendo o primeiro regime declaradamente empenhado a por em prática o programa neoliberal, no ano seguinte foi a vez de Reagan nos EUA, e sequencialmente quase todos os países da Europa, Perry Anderson afirma que “a partir daí, a onda de direitização desses anos tinha um fundo político para além da crise econômica do período”. (ANDERSON, 1995, p. 11).

¹⁹ “Entre os que vislumbravam uma oportunidade nas inundações de Nova Orleans estava Milton Friedman, grande guru do movimento pelo capitalismo sem grilhões e o homem a quem também foi creditada a autoria do livro-texto para a hipermóvel economia global contemporânea” (KLEIN, 2008, p. 14).

política local, como ocorrido em New Orleans, EUA (2005), tese defendida pela jornalista Naomi Klein, que esclarece:

Eu chamo esse ataque orquestrado à esfera pública, ocorrida no auge de acontecimentos catastróficos, e combinado ao fato de que os desastres são tratados como estimulantes oportunidades de mercado, de “capitalismo de desastre” (KLEIN, 2008, p. 15).

Então, o que temos a partir da segunda metade do século XX? Temos as disputas políticas e ideológicas: neoliberalismo contra keynesianismo, comunismo contra capitalismo, a “direita” contra a “esquerda”. A vitoriosa desse embate foi a ideologia neoliberal (ANDERSON, 1995, p. 19), haja vista a pluralização de golpes militares, a queda do muro de Berlin, o fim da União Soviética e a política neoliberal invadindo países declaradamente de esquerda²⁰. Tal ideologia tomou tamanha proporção que dificilmente se veem alternativas ao modelo capitalista, e sobre isso Boaventura de Souza Santos e César Rodríguez afirmam que:

Com efeito, ao longo das duas últimas décadas do século XX, as elites políticas, econômicas e intelectuais conservadoras impulsionaram com tal agressividade e sucesso as políticas e o pensamento neoliberais que a ideia tatcherista, segundo a qual “não há alternativa” nenhuma ao capitalismo neoliberal, ganhou credibilidade, inclusive em círculos políticos e intelectuais progressistas (SANTOS; RODRIGUEZ, 2005, p. 24).

Entendemos neoliberalismo como o desmonte do Estado de Bem-Estar social desenvolvido na Europa na segunda metade do século XX, ou seja, uma proposta política que retoma a teoria econômica do liberalismo clássico, porém mais intensificado e cômico de seus objetivos e consequências sociais²¹. No Brasil a face do neoliberalismo se apresentou na década de 1990 pelo desmonte do Estado Nacional Desenvolvimentista, ação proposta pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial como critério para financiamento, ou seja, a obrigatoriedade dos “ajustes estruturais”. Sendo estes “ajustes” um programa de ações vinculadas às normas de ajustes monetário e fiscal, que desencadeou em aumento do desemprego, diminuição dos encargos trabalhistas e a flexibilização do trabalho, bem como a ampliação da terceirização (Conf. BALTAR, 2009, p. 98). Semelhante processo está acontecendo atualmente na Grécia onde o FMI e a União Europeia fazem empréstimos financeiros sob a promessa de “medida de austeridade”, isto é, corte nos serviços públicos, redução salarial, aumento da idade mínima de aposentadoria e redução do valor da aposentadoria²².

Mesmo o programa neoliberal sendo uma articulação historicamente determinada com bases em uma conjuntura político-econômica europeia específica e caracterizada “metaforicamente” no Brasil (BALTAR, 2009, p. 100), não podemos descartar o processo ideológico que tais propostas desencadeiam na sociedade e como essa ideologia é assumida

²⁰ Segundo Perry Anderson “Os novos arquitetos das economias pós-comunistas no Leste, gente como Balcerovicz na Polônia, Gaidar na Rússia, Klaus, na República Tcheca, eram e são seguidores convictos de Hayek e Friedman, com um menosprezo total pelo Keynesianismo e pelo Estado de bem-estar, pela economia mista e, em geral, por todo o modelo dominante do capitalismo ocidental do período pós-guerra. Estas lideranças políticas preconizam e realizam privatizações muito amplas e rápidas do que haviam sido feitas no Ocidente. [...] Não há neoliberais mais intransigentes no mundo do que os “reformadores” do Leste” (1995, p. 18).

²¹ Segundo Dr. Ronaldo Baltar “o discurso liberal é constantemente reciclado, sendo sempre mais radical nos momentos de tentativa de controle por parte do poder público de determinados itens tipicamente atribuídos à esfera privada, como a determinação de preços, cotas de importação ou exportação ou fixação do câmbio, por exemplo” (BALTAR, 2009, p. 96).

²² Para maiores informações vide: <<http://www.terra.com.br/economia/infograficos/entenda-a-criese-nagrecia/>>. Acessado em 10 Out. 2012.

pelos indivíduos em seu cotidiano. Assim, “é justamente na opressão das forças extramercado que se vê como opera o neoliberalismo, como sistema não apenas econômico, mas também político e cultural” (MCCHESENEY, 2010, p. 9). Ideologia que projeta no mercado todas as fontes de justiça, liberdade e conquistas, ou seja, promotora de utopia, portanto cabe a cada indivíduo buscar o seu desenvolvimento intelectual e profissional, pois o mercado livre permite liberdade para todos os indivíduos, e dessa forma cria a ideia de uma cidadania individualista, onde cada um é responsável pelo seu sucesso ou derrota. Robert W. Mcchesney (2010, p. 9) contribui com essa análise ao afirmar que

Em vez de cidadãos, ela [democracia neoliberal] produz consumidores. Em vez de comunidades, produz *shopping centers*. O que sobra é uma sociedade atomizada, de pessoas sem compromisso, desmoralizadas e socialmente impotentes. Em suma, o neoliberalismo é o inimigo primeiro e imediato da verdadeira democracia participativa, não apenas nos Estados Unidos, mas em todo o planeta, e assim continuará no futuro previsível.

Assim, podemos afirmar que a política econômica neoliberal se tornou a ideologia hegemônica, tanto na Europa e América do Norte, quanto na América Latina, a ponto de influenciar as pessoas em suas relações imediatas, não somente as instituições, pois como vimos com a contribuição de Mcchesney, o cidadão é visto e, autocompreendido, como consumidor. O imperativo, sob a hegemonia neoliberal, é a vivência cada vez mais individualizada, competitiva e uma crença “religiosa” nas vantagens do mercado livre. Ou seja, é o esgotamento da participação política direta. Sendo este processo fundamental para a manutenção do próprio sistema, pois o “inimigo imediato”, como relatou Mcchesney, não é percebido pela população que trabalha para consumir os bens materiais e espirituais que o capitalismo oferece.

3.2. AMARRAS AO PROCESSO DE MUDANÇA SOCIAL: A CONJUNTURA BRASILEIRA.

No Brasil, já na década de 1950, a preocupação com a realidade social sedimentou trabalhos de inúmeros pesquisadores vinculados ao compromisso de investigar quais eram e onde se encontravam os problemas na sociedade brasileira e, a partir daí, buscou propor transformações concretas para apresentar uma agenda pública intervencionista, concretizando, desta forma, o que ficou conhecido como Sociologia Propositiva (REZENDE, 2005).

A Sociologia Propositiva é fruto do compromisso dos *homens de ciência* com a transformação da realidade social, pois estes teóricos compreendiam “a sociologia como uma missão transformadora da vida social” (REZENDE, 2005, p. 3). Realidade esta onde impera a injustiça, desigualdades e fome, isto é, uma série de problemas sociais característicos de um determinado modelo de sociedade. Associado a esse modelo genérico, “burguês capitalista”, existem ainda questões pertinentes à realidade latinoamericana, bem como, especificamente brasileira, que merecem análises específicas.

Alguns intelectuais brasileiros das ciências sociais deram grande contribuição para diagnósticos precisos e fecundos da realidade social brasileira e mostraram os caminhos e descaminhos, além de projetos de superação dos problemas sociais a partir da segunda metade do século XX, visando uma sociedade mais igualitária, justa e democrática, como por exemplo, Celso Furtado, Josué de Castro, Raimundo Faoro entre outros. Ao pensar nas amarras e emperramentos da mudança social que têm vindo com maior força desde a segunda metade do século XX. Delimitamos a discussão nos temas referentes à política, ao desenvolvimento e às questões sociais, pois são temas recorrentes entre os autores e é onde se caracterizam os principais problemas da sociedade brasileira. Para tal análise utilizamos as contribuições de alguns dos pensadores brasileiros, entendidos como sociólogos propositivos.

3.2.1. Amarras e emperramentos políticos:

No que se refere ao campo da política, encontramos divergências do ponto de vista teórico e também de análise. No entanto, verifica-se certa coerência quanto aos vícios políticos reproduzidos no Brasil. A sociologia propositiva tem como característica não “demolir” a sociedade, mas sim, propor reformas nos vários setores da sociedade. Para isso, requer um engajamento de todo o corpo social, desde o trabalhador, passando pelo empresariado, bem como o Estado.

A compreensão de que o Estado tem papel importante no desenvolvimento de um país já se apresenta como um problema para a teoria propositiva, ou pelo menos vozes dissonantes. Vemos nos trabalhos de Guerreiro Ramos, Josué de Castro e Celso Furtado a compreensão de que por vias do Estado era possível promover mudanças estruturais, contudo, nunca dissociado do engajamento social dos movimentos e associações. A fala de Antônio Barros de Castro no documentário sobre a vida e obra de Celso Furtado confirma esta proposição. Diz ele: “A herança keynesiana e a experiência da guerra mostravam que o Estado pode ser um ator decisivo na história. O Estado pode sim, dar partida a grandes transformações” (CINEBIOGRAFIA DE CELSO FURTADO, 2004). Aqui podemos pensar na ação da CEPAL e da FAO, setores das ONU que agem diretamente com e em prol dos Estados, propondo diálogos, metas e reformas, onde o protagonista é - ou pelo menos deveria ser - o Estado.

Para Celso Furtado (1978) e Josué de Castro (1958), os problemas do Brasil, no que se refere à pobreza e a desigualdade, não são questões puramente econômicas, mas políticas. Somente a partir do enfrentamento das forças dominantes, ou “centros de poder”, como dizia Furtado, é que seria possível avançar, isto é, seria preciso mexer na concentração de renda e nas oligarquias nacionais.

Além disso, para Furtado, era de fundamental importância a construção de um projeto nacional para desvincular-se da dependência internacional, que é a característica da estrutura subdesenvolvida. Essa dependência se deu pela via do consumo internacional, onde

Transplantavam-se, assim, os padrões de comportamento surgidos da civilização industrial para sociedades em que não haviam penetrado as técnicas produtivas em que assenta essa civilização. [...] No terceiro caso *modernizavam-se* certos padrões de consumo e acumulava-se de preferência fora do sistema produtivo: na infra-estrutura urbana e em bens duráveis de consumo importado (FURTADO, 1978, p. 37, grifo do autor).

Assim, havia a importação de produtos de consumo direto, de equipamentos e tecnologias dos países industrializados, que tinham alto valor agregado, e a exportação de matéria-prima com baixo valor agregado, ocasionando desequilíbrio comercial, portanto, concentração de lucratividade internacional.

Para Celso Furtado, o Brasil enfrentava a junção dos chamados “velhos problemas” aos “novos problemas”, ou seja, as oligarquias de poder, concentração de recursos, despolitização das massas, associado, agora, a concentração de poder mundial, fragilidades dos movimentos sociais (pós-golpe militar), e desigualdade financeira e tecnológica, fatores que reproduzem o subdesenvolvimento.

Partindo de um ponto de investigação diferente da de Celso Furtado, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1975) analisa as microrrelações para perceber as reproduções da política nacional, a partir de sua investigação no interior da Bahia em 1959. Contrariando os discursos recorrentes da época acerca de um avanço na democracia, ela encontra uma estrutura absolutamente arcaica nas relações de poder local.

Mesmo que o Brasil estivesse em processo de urbanização, as relações arcaicas não se dissolveram. Semelhante avaliação faz Josué de Castro (1958) com relação à fome, ou seja, não é pelo simples fato de haver urbanização e industrialização de modo geral que se resolverão os

problemas. Deve-se verificar que tipo de relações de poder e avanço econômico têm sido desenvolvidos. Com essa constatação, não se confirma a tese de que o tradicional é superado pelo moderno, ou seja, processo evolutivo. Antes, verifica-se a coexistência de ambos os processos.

Segundo Maria Isaura P. de Queiroz, encontra-se uma junção de clientelismo, personalismo e mandonismo no interior brasileiro, formas de estruturas políticas dissimuladas em grandes centros urbanos, e até mesmo na política nacional. Atualmente, persevera a estratégia de ganho e poder, ou seja, o uso do poder político para trocas de interesses pessoais, verificável em acordos entre deputados e prefeitos.

Maria Isaura P. de Queiroz, partindo da metodologia da sociologia rural, afirma que é necessário que haja um olhar entre o rural e o urbano, uma vez que o primeiro tem sido dominado pelo último, e segundo ela, “está sendo a tendência geral atual da sociedade, nas zonas que ainda persista a antiga determinação rural, haverá que estudar como se apresenta ali a nova tendência” (QUEIROZ, 1973, p. 174-175).

Esta preocupação é de suma importância, pois segundo a autora, com as migrações do meio rural para o urbano, acontece a migração também das mentalidades - formas de poder e subordinação mandonistas e clientelistas se reproduzem em outras esferas. Embora esta autora parta da microsociologia, chega às mesmas conclusões de Celso Furtado, que se propõe a fazer macro análise, isto é, relações cotidianas cristalizam questões que impedem a mudança social.

Preocupado com as relações políticas que impedem a mudança social, Raimundo Faoro parte do conceito de “capitalismo politicamente orientado” (1989) para chegar às análises sobre o patrimonialismo estatal: aquele que está no poder age como se a instituição pública fosse propriedade privada. Com isso, promove um imobilismo entre os eleitores por acreditar nesse poder privado irrevogável.

Esse imobilismo, seja de alguns partidos políticos, seja dos eleitores, é denominado por Faoro de patrimonialismo estamental, pois reproduz a imobilidade dos estamentos feudais, sendo esta sua analogia acerca da política nacional. Enquanto Celso Furtado compreendia que o Estado “tem consciência de si”, Raimundo Faoro nega essa proposição e afirma que é a sociedade civil que deve dar direção ao Estado. Mas, para isso, se faz necessário uma sociedade civil combativa e politicamente articulada. Contudo, o diagnóstico de Faoro é de que a instituição coopta o indivíduo por sua lógica patrimonialista levando-o ao imobilismo político. Desta forma, não se pode afirmar que haja uma verdadeira democracia no Brasil.

Ampliando a crítica em relação ao Estado e às possibilidades de mudança social no Brasil, Florestan Fernandes é o mais pessimista sobre essas questões. Enquanto Celso Furtado acreditava na ação do Estado, Costa Pinto e Guerreiro Ramos no auxílio de empresas privadas, Florestan Fernandes afirma que era quase impossível uma mudança social por esses meios. Segundo ele, o problema do Brasil está em sua estrutura capitalista, ou melhor, no capitalismo Dependente, pois não é possível pensar no desenvolvimento nacional sem pensar nas relações do capitalismo totalitário e suas consequências, pois a lógica do capitalismo central é subordinar o capitalismo periférico (conf. FERNANDES, 1976).

Com este conceito, F. Fernandes distancia-se das teorias do subdesenvolvimento e desenvolvimentismo defendidos pela CEPAL, pois para analisar uma sociedade capitalista não se pode deixar de relacionar a fórmula “desigual e combinado”, ou seja, as formas do capitalismo local em dependência, ou combinado ao capitalismo mundial. Desta forma, F. Fernandes deixa claro que o capitalismo dependente não é uma fase do capitalismo mundial, mas é uma forma de ser, a forma periférica, uma forma necessária para os países centrais enriquecerem cada vez mais, pois esta é a lógica do capital desde sua origem.

A forma de capitalismo dependente dá forma ao que ele chamou de “sociedade heterônoma”, isto é, relação de condição desigual interna e externa, enquanto as sociedades dominantes são

denominadas de “sociedades centrais” (FERNANDES, 1976). F. Fernandes compartilha da ideia de Celso Furtado (1978) sobre as perdas nas trocas comerciais, devido ao avanço desigual que as sociedades centrais têm em comparação com as sociedades heterônomas, determinando o processo de capitalismo dependente. Para Florestan Fernandes o capitalismo dependente é diferente do capitalismo atrasado, pois este último pressupõe instrumentos e formas de produção rudimentares, aquele primeiro é uma combinação de tecnologia e pobreza social, isto é, a presença cada vez mais marcante de um abismo entre os grupos sociais.

A leitura de Florestan Fernandes (1976) acerca da realidade brasileira passa impreterivelmente pela discussão de classes sociais: quais são os interesses da burguesia nacional? É de combate à burguesia internacional? É em favor de um projeto coletivo nacional? Segundo ele, a burguesia brasileira não tem interesse por um projeto coletivo nacional, ao contrário, seus interesses estão alinhados ao da burguesia internacional, pois é por esse meio que se dão as relações comerciais mais lucrativas.

Nesse sentido, a única saída, para ele, é a revolução social.

3.2.2. Amarras e emperramentos econômicos:

O campo econômico fora amplamente discutido pelos teóricos propositivos, uma vez que a economia é a base da produção de riquezas de uma nação. Contudo, a economia nunca está desvinculada dos interesses políticos, seja nacional ou internacional. Dessa forma, analisar as relações de produção e a distribuição de riqueza é de suma importância para se compreender os entraves e amarras da mudança social brasileira.

Para Costa Pinto, o desenvolvimento é um processo e não apenas uma fase. É um processo histórico de construção de uma nova sociedade, enquanto a sociedade subdesenvolvida ou em desenvolvimento é uma sociedade desigual. Costa Pinto afirma:

Uma sociedade em desenvolvimento é, por definição, uma sociedade desigualmente desenvolvida, na qual é possível encontrar, de alto a baixo, como característica estrutura, a coexistência de dois padrões de estrutura social: o padrão tradicional em declínio e o novo, emergente e moderno, em expansão (COSTA PINTO, 1986, p. 307).

Segundo essa definição, percebe-se que seu pressuposto é otimista em relação ao desenvolvimento industrial, pois forma novas relações sociais, novos padrões econômicos, e assim, uma nova sociedade. Além disso, percebemos que a teoria de Costa Pinto tem um aspecto evolutivo, não necessariamente evolucionista, pois afirma que o padrão tradicional está em declínio enquanto o emergente está em expansão, dando a ideia de que em um determinado tempo histórico o superdesenvolvimento será completado.

Para Costa Pinto, a consistência dos padrões arcaicos de produção causam barreiras ou obstáculos para uma transformação social, desta forma ocasionando desajustamento políticos e sociais. Contudo, sua percepção sobre problemas sociais advindos principalmente do desenvolvimento é positiva, pois afirma ele: “acontece que nem todos os problemas sociais são necessariamente maus problemas, pois através de sua solução que a transformação econômica e social avança” (1986, p. 309). Para este autor, o desenvolvimento passa necessariamente pelas relações políticas, e segundo sua avaliação, a burguesia industrial de um lado e o proletariado urbano de outro lutavam contra a aristocracia agrária.

Para Guerreiro Ramos, que também via com otimismo a industrialização, o desenvolvimento não pode ser apenas econômico, mas também social, e neste sentido fazia a crítica contra o “capitalismo economicamente determinado”, onde exemplifica com o processo de mercantilização, no qual o Estado age em prol da acumulação privada da produção. A partir do golpe de 1964, o desenvolvimentismo que imperou foi puramente econômico, pois as políticas

econômicas eram de arrocho salarial, impedimento das greves, pois o desenvolvimento neste período estava subjugado pela lei de segurança nacional (conf. OLIVEIRA, 1995).

Josué de Castro, que militou em prol de uma massa marginalizada, os miseráveis famélicos do Brasil, e em certa medida do mundo, a partir de seu engajamento na FAOONU critica o processo de industrialização, pois segundo ele, é uma falácia a ideia de que mediante o avanço industrial e tecnológico a fome seria eliminada. Segundo J. de Castro, as produções no campo eram monoculturas, e desta forma não contribuíam para a eliminação da fome no período industrial. Por sua vez, produzia-se ação para a corrida armamentista, logo, não gerando alimento nem frentes de trabalho para tirar as pessoas do desemprego. Josué de Castro alerta para a falsa ideia de produtividade como aspecto puramente produtivo, afirma ele que

É, portanto, muito útil que se procure esclarecer bem a essência da noção de produtividade na qual alguns põem uma confiança quase cega, enquanto outros mais prudentes procuram mostrar que nem sempre a maior produtividade constitui um acréscimo ao progresso social e ao bem-estar coletivo (1958, p. 221).

Para Josué de Castro, a produção de cereais deveria estar na mesma intensidade que a produção industrial, pois somente com os cereais seria possível lutar contra a fome no mundo. Para Castro, o problema não era a produção agrícola em si, mas o interesse que estava por trás desta produção, por isso de sua afirmação que o problema da fome não é econômico, mas sim, político. Afirma ele

A natureza não é mesquinha, não fornece recursos insuficientes. Quem tem sido mesquinho é um certo tipo de humano, representante dos grupos sociais que se apoderaram dos recursos naturais e procederam a uma divisão injusta e desigual (1958, p. 225).

A miserabilidade, além de ser um problema de dignidade humana, era um dos fatores que causava apatia política, dificuldade de estudar, além da morte e doenças advindas por esta condição desumana. A partir disto, a postura de Josué de Castro não era partidária, mas procurava a melhoria das condições sociais.

Celso Furtado tinha uma visão mais positiva do processo industrial, desde que fosse para superar o subdesenvolvimento que, segundo ele, era uma combinação de concentração de renda, riqueza, poder e alto índice de pobreza e miserabilidade. Assim, fica clara a postura de Furtado acerca da concentração de renda e de terras: propunha uma ação efetiva do Estado para melhor distribuição de renda e efetivar a reforma agrária. Defendia a reforma de base como caminho de desenvolvimento econômico e social para o Brasil (FURTADO, 1978).

O problema econômico do Brasil, segundo Furtado é devido à industrialização extrativista que exporta matéria-prima, como já citado acima. Desta forma, a solução seria um projeto de industrialização e ampliação do mercado interno gerando renda e consumo nacional e circulação de produtos de valor agregado. Mas, para isso, seria necessário desconcentrar a renda e o poder por vias do Estado e fortalecimento da sociedade civil; expandindo o mercado interno, expandiria também a empregabilidade e, desta forma, haveria melhorias coletivas.

Para Florestan Fernandes (1976), a industrialização e desenvolvimento são questões a serem superadas, pois o desenvolvimento capitalista simplesmente reproduz a exploração histórica da força de trabalho. A burguesia nacional, uma vez parceira da burguesia internacional, abre caminhos para a exploração da mais-valia nacional, concentrando riqueza nos países centrais, reproduzindo, desta forma, a colonização da nação.

A década de 1980, do ponto de vista econômico, é compreendida como a década perdida, isto é, período de estagnação econômica, sem crescimento e altos índices de inflação, além de herdar a dívida da Ditadura Militar. Segundo Thomas Skidmore (2000, p. 271), “para efetuar os pagamentos da dívida externa, o governo recorria à crescente dívida pública interna e à criação

de dinheiro inflacionário, o que significava que o serviço da dívida externa havia forçado o governo brasileiro a alimentar as chamas da inflação que estava crescendo...". Para tentar superar essa crise o governo propôs reformas monetárias na tentativa de combater a inflação, mas sem nenhum sucesso. Primeiro foi o Plano Cruzado (1986), que provocou o congelamento dos salários e dos preços dos produtos, e com isso promoveu a sonegação dos produtos e o desabastecimento. Depois, em 1989 houve três planos: Plano Cruzado II, Plano Bresser e o Plano Verão, porém a inflação subia cerca de 80% ao mês (Conf. MARANGONI, 2012).

Segundo Marangoni (2012), o Brasil iniciou os anos de 1990 com cerca de um terço de sua população em estado de pobreza. A onda de desemprego em massa era uma realidade latente. Este é o período que o Brasil assumiu a agenda do neoliberalismo, portanto um compromisso com o livre mercado, desregulamentação das leis trabalhistas e, conseqüentemente, desestruturação do mercado de trabalho como parte do processo de reestruturação produtiva, nos moldes vistos acima. Porém, Márcio Pochmann (2006) compreende o fenômeno do desemprego no Brasil como estrutural, assim como Mézáros, e não decorrente de competitividade empresarial, alto custo de contratação e/ou qualificação inadequada dos trabalhadores, explicação oficial acerca do fenômeno. Em concordância, Paula Marcelino afirma que

a década de 1990 significou para o Brasil uma ofensiva neoliberal de peso. Sob a presidência de Fernando Henrique Cardoso durante dois mandatos consecutivos, o país obedeceu às coordenadas econômicas do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial: controle da inflação através da recessão, desregulamentação do mercado e da força de trabalho, queda progressiva – mas rápida das tarifas sobre importações, desestatização da economia (MARCELINO, 2004, p. 111).

Para Pochmann, o desemprego estrutural está relacionado à persistência de

baixas taxas de expansão da economia brasileira e à evolução de um novo modelo econômico desde 1990. Segundo o referido autor, o Brasil possui uma economia instável, que oscila constantemente em sua produção. Podem ser observados períodos de recessão (1981-1983, 1990-1992, 1998-1999, 2002-2003), fases de recuperação (1984-1986, 1993-1997) e de estagnação (1987-1989, 2002), ou seja, o capitalismo em crises de taxas de produção e lucro constantes, a solução é a reestruturação, que redundou, segundo os dados de Censo de 2000 do IBGE, em 11,5 milhões de desempregados. O que há de novo na composição econômica brasileira é que, diferentemente de outros momentos históricos, em períodos de recuperação da economia, como em 1993 e 1997, a taxa de emprego formal não aumentou, devido ao processo de terceirização e informalização do trabalho. Esse processo fez o Brasil subir no *ranking* do desemprego, sendo que em 1986 ocupava a 13ª posição do desemprego mundial e em 2002 subiu para 4ª posição, sendo essa a maior crise do emprego da história brasileira (POCHMANN, 2006).

A conclusão de Pochmann é de que o desemprego no Brasil possui um caráter estrutural e também desigual referente às classes de rendimentos, gênero, raça e nível de escolaridade. Os dados apresentados mostram que o desemprego é maior nas faixas mais baixas de renda. Entretanto, não se restringe a essas camadas, acompanhando a dinâmica mundial atinge também os trabalhadores com rendimentos mais elevados. Referente à escolaridade não há garantias de emprego, ao contrário, na população pobre com curso superior a taxa de desemprego é ainda maior. Na população negra, quanto maior o nível da renda, maior é o índice de desemprego, e entre as mulheres, a maior taxa de desemprego está em níveis mais baixos de rendimento (POCHMANN, 2006, p. 72).

Todo esse processo de desemprego estrutural e a incapacidade de absorção da massa da população pelo sistema capitalista no mundo do trabalho, associado à precarização da reestruturação produtiva e flexibilização dos direitos trabalhistas, é uma mistura explosiva para qualquer tipo de organização social. Todas essas relações objetivas, sendo alimentada pelas ideologias do capitalismo tardio, que valoriza o individualismo extremado e a competitividade a qualquer custo, interferem diretamente na subjetividade dos indivíduos, naturalizando relações de dominação e exploração, tornando latente uma classe trabalhadora fragmentada, dificultando a formação da consciência de classe e, conseqüentemente, sua luta política.

Estas são algumas das amarras e emperramentos que dificultam o processo de mudança social no Brasil, diagnosticadas por intelectuais nacionais acerca da realidade. São amarras políticas de ordem do Estado, partidos políticos, bem como da sociedade civil que, por falta de politização em alguns casos, estão desmobilizados. Além disso, os emperramentos de ordem econômica têm relação direta com os problemas políticos, proporcionando crises e desigualdades sociais, pois há grande concentração de renda e de produtos em uma sociedade altamente dependente tecnológica e culturalmente dos países centrais. Estes são problemas que estão presentes nos dias atuais, alguns até mais agravados como, por exemplo, a desigualdade, a fome e o desemprego. Mesmo com os projetos e luta desses intelectuais, desde a segunda metade do século XX, os problemas parecem cristalizados na estrutural da sociedade brasileira, muda-se apenas a aparência.

Desta forma, no Brasil, no contexto do surgimento do neopentecostalismo, meados de 1970, a classe trabalhadora urbana inicia o processo denominado de reestruturação produtiva. Processo onde muitos dos direitos conquistados pelos trabalhadores são modificados, níveis dos salários são reduzidos, leis de proteção ao trabalhador são remodeladas, e surgiu a opção de empregos de tempo parcial, terceirizações, trabalhos temporários e informais, ou seja, ampliação da precarização do trabalho, além da alta taxa de desemprego. O neopentecostalismo se apresenta como resposta funcional e eficaz à massa de trabalhadores que ficaram “à deriva”²³ nos centros urbanos e, com isso, foi adquirindo seguidores dos mais variados segmentos religiosos e estratos sociais, por meio dos exorcismos e campanhas de restituição de bens perdidos, da saúde, do emprego e das empresas falidas.

3.3. MUDANÇA RELIGIOSA EM TEMPOS DE CRISE.

A luta ideológica entre “direita” e “esquerda” foi incorporada à religião. No contexto da ditadura militar no Brasil (1964-1985), tanto os protestantes quanto os católicos assumiram nitidamente uma posição definida, sem esquecer, é claro, daqueles que disseram assumir uma postura neutra, para não se envolver com a política e não sofrer nenhum tipo de repressão por parte das autoridades, e assim, continuar suas atividades religiosas.

²³ Conforme conceito desenvolvido por Richard Sennett: “mudança significa simplesmente deriva; Rico [personagem do novo modelo de capitalismo] preocupa-se com a possibilidade de seus filhos derivarem ética e emocionalmente. [...] As condições de tempo no novo capitalismo criaram um conflito entre caráter e experiência, a experiência do tempo desconjuntado ameaçando a capacidade das pessoas transformar seus caracteres em narrativas sustentadas. [...] A instabilidade pretende ser normal, o empresário de Schumpeter aparecendo como o Homem Comum ideal. Talvez a corrosão de caracteres seja uma consequência inevitável. ‘Não há mais longo prazo’ desorienta a ação a longo prazo, afrouxa os laços de confiança e compromisso e divorcia a vontade do comportamento” (SENNETT, 2009, p. 13-33).

Posturas de direita e esquerda, ou “neutras” não estavam delimitadas por tradição religiosa, mas por grupos intra-eclesiais que se identificavam com tais discursos, independentemente da tradição. Assim, havia entre católicos e protestantes aqueles que defendiam a ditadura militar e o sistema capitalista e aqueles que se posicionaram absolutamente contra tal regime e lutaram criticamente. Aspectos explícitos no relato do Rev. João Dias de Araújo, que diz:

A I.P.B. [Igreja Presbiteriana do Brasil] tornou-se aliada incondicional da Revolução de 31 de março através de sua cúpula administrativa. Essa igreja copiou os métodos revolucionários, aplicando-os dentro da igreja. Foram estabelecidas comissões especiais de inquérito com a finalidade de despojar pastores, dissolver concílios, demitir professores dos Seminários, fechar Seminários, expulsar seminaristas e, principalmente, denunciar pastores e leigos perante o Serviço de Segurança. [...] Em outras igrejas evangélicas encontramos várias posturas em relação ao problema político (ARAÚJO, 1977, p. 30).

As igrejas protestantes que vieram evangelizar o Brasil no século XIX possuíam uma teologia conservadora associada à doutrina do Destino Manifesto. As igrejas que vieram dos Estados Unidos²⁴ tinham por objetivo a conversão espiritual, ou seja, converter católicos. Além disso, a ideologia do progresso capitalista estava agregada ao discurso religioso. Sobre essa relação entre protestantes e modernização capitalista, José Miguez Bonino (2003, p. 11) afirma que o surgimento do protestantismo esteve relacionado ao “pan-americanismo” e à ideologia norte-americana no continente latinoamericano.

Contudo, mediante seu desenvolvimento no contexto brasileiro, essa não é sua única característica. É possível encontrar vozes dissidentes que se posicionaram contra o sistema capitalista, bem como os processos de repressão ditatorial. Como exemplo, lembramo-nos da Conferência do Nordeste em 1962 sob o título: “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”, que convocou, além de pastores e teólogos, cientistas sociais e economista da envergadura de Celso Furtado, Paul Singer e Gilberto Freyre para discutir sobre a realidade social e econômica do Brasil²⁵. Assim como a Igreja Católica possuía uma parte significativa de seu clero e fiéis firmados em raízes colonialistas e, portanto, também em postura conservadora, que sempre fechou com a política de direita e seus ditames. Uma representação dessa postura foi a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade” em 1964. Não é possível afirmar, contudo, que o catolicismo se encerra nessa posição. Houve também em seu seio vários teólogos, clérigos e fiéis que abraçaram os discursos e as práticas esquerdistas. Tanto entre católicos, quanto entre protestantes, a Teologia da Libertação, bem como o ideário ecumênico, se fez presente.

Assim, temos no Brasil, a partir da década de 1970, um ambiente religioso polarizado reproduzindo o ambiente social e político nacional, bem como internacional, onde de um lado estão os conservadores, liberais e capitalistas, e do outro, os socialistas, ecumênicos, progressistas e democráticos populares. Essa configuração se demonstrava nitidamente no cristianismo tradicional, protestante ou católico.

A partir da década de 1980 consolidam-se as igrejas neopentecostais, tipologia criada para classificar as igrejas que adquiriram características específicas de culto e de teologia, se

²⁴ Os protestantes vindos da Inglaterra, devido a acordos comerciais com a coroa portuguesa, tinham o objetivo de servir como mantenedores espirituais dos estrangeiros que aqui viviam, não tinham objetivo, nem liberdade de fazer proselitismo sendo denominados pelos pesquisadores de Protestantismo de Imigração, como por exemplo, a igreja Anglicana, Luterana e Reformada. Enquanto que os norte-americanos possuíam uma posição objetiva de missão, por isso as igrejas Metodistas, Presbiterianas e Batistas são denominadas de Protestantismo de Missão.

²⁵ Para saber mais sobre a Conferência do Nordeste vide site: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/310/a-conferencia-do-nordeste-e-o-movimento-igreja-e-sociedade>>. Acessado em 14 Out. 2012. E também o livro: “Fé na Revolução: protestantismo e discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)” de Joanildo Burity, pela Editora Novos Diálogos, 2011.

distanciando das igrejas “tradicionais” (históricas – de Missão e de Imigração) e das Pentecostais clássicas (Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, que se constituíram a partir de 1910) e com este segmento surgiu uma série de novas organizações religiosas autônomas, ou seja, novas denominações de caráter conservador carismático, resultado de rompimentos das igrejas tradicionais, fundamentados na crença de “ministério”²⁶ próprio. A partir da década de 1990, a “onda” *gospel* invadiu o Brasil e trouxe novas teologias que estimularam cada vez mais esses rompimentos, pois incitaram os fieis a uma postura diferenciada daquela que estava sendo proposta pelas instituições tradicionais, provocando um grande “trânsito religioso” desde então (conf. ALMEIDA; MONTEIRO, 2001).

As igrejas tradicionais têm perdido fieis para as igrejas pentecostais e neopentecostais por não responder aos anseios da religiosidade popular, por oferecerem uma expressão mais mistificada e mágica, conseqüentemente mais emocional, fator que se transformou em concorrência entre igrejas, forçando as tradicionais a flexibilizarem suas doutrinas e investirem em estratégias de crescimento de número de fieis.

Essa postura “reencantada” teve maior aceitação popular que a Teologia da Libertação e outras teologias progressistas, ou mesmo as tradicionais. Então percebemos um declínio dessas propostas a partir da década de 1990 e ascensão de uma religiosidade mais descaracterizada de uma identidade histórica e doutrinária, se configurando uma religiosidade híbrida²⁷. Essa mudança no campo religioso pode ser entendida como resultado do processo iniciado pelo pentecostalismo clássico durante o século XX, e sobre esse período Maria Lucia Montes nos informa que

Num período de transformação social, com a aceleração do processo de industrialização e a conseqüente migração para os grandes centros urbanos de significativos contingentes populacionais vindos de um Brasil rural pobre em busca de melhores condições de vida na cidade, a emergência dessas igrejas viria ao encontro dos valores tradicionais da cultura desses migrantes, em especial aqueles ligados a uma terapêutica mágica de benzimentos e simpatias ou à medicina tradicional de ervas e plantas curativas sobejamente conhecidas no meio rural de onde provinham (MONTES, 1998, p. 83).

Temos, portanto, uma globalização do capitalismo que influenciou as relações sociais por meio do consumismo global e da precarização do trabalho formal, e que por sua vez, influencia as ações individuais em seu cotidiano, fragmentando, assim, toda e qualquer identidade, seja cultural, religiosa, individual, ou até mesmo institucional. Nesse sentido afirma Stuart Hall:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’ (HALL, 2003, p. 75, grifo do autor).

²⁶ O termo é muito utilizado entre os cristãos carismáticos a partir da crença de que cada cristão possui um “chamado” divino para uma atividade específica, qual tem por denominação o termo “ministério”, seja ele louvor (música), seja diaconia (serviço), ou liderança pastoral. A partir da década de 1990 pluralizou a quantidade de novas igrejas independentes baseadas nessa crença legitimadora.

²⁷ Conforme a argumentação de Stuart Hall acerca das “culturas híbridas” (HALL, 2003, p. 89). Segundo Hall, a modernidade tardia tem proporcionado as migrações e, além disso, maior contato cultural, forçando os indivíduos a “negociar com novas culturas”. Afirma Hall: “As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia” (p.89). E cita a argumentação de Salman Rushdie: “[...] O livro *Versos Satânicos* celebra o *hibridismo*, a *impureza*, a *mistura*, a *transformação*, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturais, ideias, políticas, filmes, músicas [...]” (HALL, 2003, p. 92, grifo nosso).

É evidente a perda da identidade institucional na contemporaneidade, os fieis transitam de uma instituição a outra independentemente da tradição. Os televangelistas²⁸ contemporâneos convidam desde evangélicos tradicionais a fiéis de religiões afro-brasileiras para suas atividades sem o compromisso da vinculação. Assim, percebemos uma relação de mercado onde há uma “demanda” e uma “oferta”, buscando equalização, e esse “*ethos* mercantil” se manifesta também entre os fieis em relação à instituição.

A partir de minha vivência como fiel de igreja evangélica desde 1999, durante a formação em Teologia (2003-2007), e também durante a coleta de dados para esta pesquisa, percebi que muitos dos fiéis não conhecem a história da tradição da igreja da qual participam; muitos não dão valor a tal conhecimento, conseqüentemente não sabem distinguir a diferença entre uma tradição ou outra, a ideia do senso comum é: “toda igreja evangélica que prega Jesus é boa”. Dessa maneira, frequentar uma igreja Presbiteriana, Batista ou Universal do Reino de Deus é a mesma coisa e possui o mesmo objetivo: ser abençoado, independentemente do conteúdo desta bênção.

Com essa narrativa, percebemos que é plausível a análise de Frank Usarski, quando afirma que a religiosidade na pós-modernidade é “sincrética”, “ecclética” e “*bricolage*”, isto é, se caracteriza pela fragmentação e miscelânea de credos, práticas e objetivos – quer seja da instituição, quer seja dos fieis – expressos pelo “fundamentalismo” e “individualismo radical” simultaneamente (Conf. USARSKI, 2009).

Esta configuração aparece nas palavras de Magali do Nascimento Cunha como “hibridismo *Gospel*”:

O *gospel* é resultado da mistura de elementos distintos e pode ser considerado, portanto, um híbrido. [...] o hibridismo *gospel* é a geração de uma cultura de manutenção e não algo novo, transformador, desafiador, que responde às demandas sociopolítico-econômico-culturais do tempo presente. [...] "A cultura *gospel* traz em si elementos do conservadorismo protestante expressos por meio de 'invólucro' de modernidade - hibridismo que pode ser avaliado a partir da própria origem do termo que remete às noções de anomalia e esterilidade". (CUNHA, 2009, p. 32).

Enquanto Magali do Nascimento Cunha afirma que essa religiosidade “não [é] algo novo, transformador, desafiador, que responde às demandas sociopolítico-econômico-culturais do tempo presente”, Frank Usarski se posiciona no lado oposto, pois afirma que os polos: “fundamentalismo” e “individualismo radical” são como “soluções diante da contingência da pluralidade dos sentidos das confissões” (2009). Essa aparente contradição deve ser entendida como ideias complementares, pois a análise de Usarski pressupõe a manifestação da religiosidade associada às demandas da atual sociedade, isto é, uma sociedade caracterizada como “pós-moderna” ou “líquida”, onde o efeito do pluralismo, individualismo e fluidez dos valores são extremados. Desta forma, devemos resgatar a consideração de que a religiosidade está referida a determinada época e conjunturas socio-históricas específicas. Por sua vez, a abordagem crítica de Cunha se refere à postura dessa religiosidade como “mantenedora” - ou podemos pensar também em reprodutora - do *status quo*. Isto é, uma religiosidade que se afasta

²⁸ Como por exemplo: Ap. Valdemiro Santiago, líder da Igreja Mundial do Poder de Deus, que é arrendatário do Canal 21 e assim, “sócio” da TV Band, também com programa na Rede TV, o Ap. Valdemiro ofereceu ao grupo Silvio Santos o valor de R\$ 180 milhões para comprar horários na madrugada do SBT, sendo negado pelo seu proprietário (fonte: www.gospelmais.com.br); O Missionário RR Soares líder da Igreja Internacional de Graça possui programas também na Band. Em Londrina os líderes locais da Igreja Internacional da Graça compraram horários na Rede Massa, afiliada ao SBT. O mesmo aconteceu com o Pr. Silas Malafaia da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, que se desvinculou da Convenção Geral das Assembleias de Deus. Este possui programas na Rede TV, Band, CNT e com espaço em redes afiliadas ao SBT em Santa Catarina. Outro televangelista é o Pr. Marco Feliciano pastor da Assembleia de Deus Catedral do Avivamento e Deputado Federal pelo PSC de SP, com programa na Rede TV.

do aspecto profético e contra cultural característico no cristianismo primitivo, bem como na Reforma Protestante e alguns de seus seguimentos posteriormente.

Desta forma, a atual religiosidade cristã, na versão neopentecostal ou *gospel*, não pretende transformar a sociedade desigual e injusta em outra que reflita os princípios Evangélicos da igualdade, da justiça, da liberdade, da compaixão, do serviço, da cooperação e da alteridade, mas pretende resolver problemas imediatos dos indivíduos que sofrem as angústias provocadas por uma sociedade consumista, imediatista e com mercado de trabalho flexível e precarizado que assola a segurança e esperança.

Essa religiosidade, paradoxalmente, reflete as ideologias culturais de competição, rivalidade e consumo disseminadas pela sociedade capitalista neoliberal, que encontra no “mercado de bens simbólicos” o refúgio para seus anseios e a esperança do sucesso. Isso por meio dos rituais, orações ou objetos sacralizados pelos pastores, em troca do “sacrifício” ou da “fidelidade” nos dízimos e participação em campanhas de oração.

As implicações dessa configuração religiosa é o exaurimento da prática política e social, pois estimula ainda mais o imobilismo civil em prol de qualquer transformação de fato, por acreditarem que todos os problemas mundanos são reflexos das lutas celestiais, é uma fuga da realidade concreta. Essa exacerbação da confiança no sobrenatural, no rito bélico contra o mal e nos ensinamentos do pastor, produz uma massa de cidadãos descrentes na força da cooperação e da luta por ideais societários, isto é, o esvaziamento da utopia, aspecto tão candente em tempos de “modernidade líquida”. Mas ao mesmo tempo produz uma massa de consumidores individualistas das benesses divinas, enriquecendo a “indústria *gospel*”.

Cada vez mais, fugir se torna o nome do jogo mais famoso do momento. Semanticamente, a fuga é o exato oposto da utopia, mas psicologicamente ela é, nas atuais circunstâncias, seu único substituto disponível: pode-se dizer sua nova versão, atualizada e no estado-da-arte, remodelada sob medida para nossa desregulamentada e individualizada sociedade de consumidores (BAUMAN, 2007, p. 108). É diante dessa conjuntura religiosa e social que percebemos a relação existente entre a ascensão do neoliberalismo, com toda modificação política-social-cultural, e o desenvolvimento de uma religiosidade que tem no neopentecostalismo seu modelo tácito, portanto, uma relação contínua entre valores sociais, mudanças políticoeconômicas e religiosidade como vetores da ideologia hegemônica.

CAPITULO 4

NOVIDADE NEOPENTECOSTAL: A IGREJA MÁGICA

4.1. A RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL

Todo o processo de mudança social ocasionou transformações na configuração religiosa contemporânea, como apresentamos anteriormente. As novas configurações da religiosidade brasileira são explícitas no “trânsito religioso”, principalmente no esvaziamento das igrejas históricas²⁹ que procuram manter seu discurso tradicional³⁰. Suas doutrinas e liturgias passam a ser consideradas atrasadas e não mais respondem aos anseios dos indivíduos contemporâneos. Igrejas como, por exemplo, a Luterana, a Anglicana, algumas Batistas, e mesmo algumas paróquias católicas que procuram permanecer com uma postura mais tradicional, não têm crescimento significativo, e até mesmo sofrem o esvaziamento, fenômeno visível também na cidade de Londrina-PR³¹. Entretanto, as igrejas que se propuseram a modificar e adaptar suas liturgias e mensagens gozam de crescimento numérico e prestígio social, como, por exemplo, a igreja Metodista, a Presbiteriana, a Batista, e até mesmo a Renovação Carismática Católica³², entre outras.

O crescimento numérico está diretamente associado à ideia de sucesso, nesse caso, sucesso pastoral, no qual o líder recebe as honrarias por conseguir aumentar a quantidade de membros e, conseqüentemente, a arrecadação financeira da igreja. Tal ideia reflete também na escolha do fiel em frequentar uma determinada igreja ou de mudar/transitar/migrar para outra, isso porque envolve *status*, pois a igreja que cresce numericamente e financeiramente possui boa estética e conforto, além de bons músicos e aparelhos de som de alta qualidade, e

²⁹ Sobre O processo de esvaziamento das igrejas tradicionais ver: VELASQUES FILHO, Prócoro. *Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do espírito*. In: VELASQUES FILHO, P.; MENDONÇA, A. G. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990, p. 249-263. Nesse texto o autor afirma que o protestantismo tradicional e o catolicismo não têm sido capazes de satisfazer as necessidades simbólicas e místicas das massas, e tal declínio do cristianismo tradicional se dá no início do século XX.

³⁰ Os dados do IBGE, Censo 2000, indicam que a Igreja Histórica que possui maior quantidade de membros é a Batista com pouco mais de 3,1 milhões de membros, enquanto que a igreja Pentecostal Assembleia de Deus possuía mais de 8,4 milhões de membros, isso em esfera nacional. Os dados de 2010 mostram as mesmas igrejas despontando em quantidade de fieis. Sendo assim demonstrada: Igreja Batista com 3.723.853 e a Igreja Assembleia de Deus com 12.314.410 membros.

³¹ Segundo os dados do IBGE, em 2000 o Censo registrou 97 mil evangélicos na cidade de Londrina. Já em 2010 o Censo registra um total de 147.258 fiéis.

³² Referimos tais denominações tendo em mente o aspecto peculiar das respectivas igrejas locais, não pensamos em uma classificação generalizada dessas instituições. No entanto é perceptível uma tendência crescente a tal postura.

isso significa que é uma igreja “abençoada”, uma “igreja moderna”. Assim, Deus ali se faz presente e abençoa também todos aqueles que celebram naquele espaço sagrado; essa é a crença basilar.

Diante desses fatos, percebemos a concorrência cada vez mais acirrada entre as instituições religiosas, pois tendo uma grande demanda, a oferta deve ser satisfatória aos interesses dos clientes, sendo esta a lógica do mercado. Segundo Antônio Gouvêa Mendonça, o protestantismo tem em si o germe do divisionismo. O princípio protestante de “liberdade”³³ se contrapõe ao princípio de “verdade”, e dessa maneira permite que haja novas interpretações e o surgimento de novos movimentos dissidentes, gerando novas instituições.

Não é necessário ir muito longe para entender o fenômeno do divisionismo protestante e, principalmente, o da proliferação, no seu seio, de movimentos de cunho alternativo que, não encontrando vias de expressão entre a liberdade e a “verdade”, acabam saindo da instituição para encontrar seus próprios espaços (MENDONÇA, 1998, p. 79). É dessa maneira que testemunhamos entre as igrejas evangélicas as principais transformações nas últimas décadas, primeiramente com a emergência do movimento pentecostal clássico em 1910/1911 e sua institucionalização em meados da década de 1950 e, também no mesmo período, o aparecimento de novas igrejas autônomas propondo curas divinas e exorcismos. Posteriormente, aparece o neopentecostalismo a partir da década de 1970 e, depois da década de 1980/1990 houve uma multiplicação de novas igrejas com eclesiologias³⁴ que se distanciam cada vez mais das igrejas históricas, denominadas de “Comunidades” - ou nas palavras de Magali do Nascimento Cunha, é o advento da “cultura gospel” (CUNHA, 2004, p. 59). Seguindo essa mesma lógica, Paul Freston (1996, p. 267) afirmou que

A renovação carismática começou nas igrejas históricas brasileiras antes do similar católico. Sendo inicialmente rejeitada, houve cismas em todas as principais denominações históricas entre meados dos anos 60 e início dos 70. As novas igrejas colocaram o fenômeno pentecostal num novo formato (mais ordeiro

³³ Rubem Alves afirma que a “liberdade” é a marca característica da Reforma Protestante, um protesto contra toda forma de dominação e tradicionalismo e, portanto, “culpado pela modernidade”, no entanto, concorda com Paul Tillich (1887-1965) que “a história do Protestantismo tem sido uma permanente traição ao princípio protestante” (ALVES, 1979, p. 47), ou seja, a tradição que surge a base da liberdade e da sacralização da consciência é a mesma que se desenvolve como “reta doutrina” extirpando toda voz dissidente.

³⁴ As igrejas denominadas “neo-denominacionais”, que são um processo do desenvolvimento do neopentecostalismo possuem uma eclesiologia distinta das igrejas tradicionais. Estas igrejas são, em regra, autônomas, possuindo um fundador-chefe o qual estabelece as bases de prática e fé. Os cultos são destituídos de liturgia, tendo apenas um roteiro de programação, onde a ênfase do culto está no louvor e adoração, portanto o momento dos cânticos é privilegiado. Enquanto que as tradicionais são baseadas em um cânon doutrinário e litúrgico, fundamentado em uma estrutura hierárquica, geralmente respondendo a um núcleo nacional. Para aprofundar sobre essa temática Ver: MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1999. E também: MARIANO, Ricardo. Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

e com menos tabus), *aceitável às classes médias*. No entanto, as denominações carismáticas resultantes desses cismas têm menos sucesso do que esperavam. *A expansão protestante recente na classe média tem sido obra principalmente das “comunidades” carismáticas independentes* (seja totalmente autônomas ou vinculadas em redes), (grifo nosso).

Diante disto, podemos afirmar que a religião cristã no Brasil segue as mesmas características que nos EUA, ou seja, é um “mosaico de denominações, uma aliança frouxa e espalhada” (MENDONÇA, 1997, p. 155). Com isso, temos uma religiosidade aberta a várias incorporações e matizes que buscam atender aos inúmeros perfis de fieis.

E assim, delineamos o perfil religioso do movimento neopentecostal: uma reformulação da religiosidade evangélica que atende às demandas de uma sociedade fragmentada e desesperançada, sofredora de desajustes sociais, e que se projeta no fervor religioso. Características estas apontadas por Mendonça como “estado de espírito”, que reflete a realidade social e subjetiva como a do aparecimento do fundamentalismo no final do século XIX; do surgimento do pentecostalismo moderno nos EUA, tendo em conta “as condições sociais dos atores que iniciaram o movimento” (MENDONÇA, 1997, p. 157), sendo eles negros, mulheres e estrangeiros, em condições empobrecidas. E do pentecostalismo brasileiro que seguiu com a mesma configuração. Na década de 1950, com o processo de urbanização e inchamento das cidades, a “cura divina” foi a resposta alternativa da massa empobrecida das favelas (Conf. MENDONÇA, 1997, p.149-162), e continua sendo para milhares de pessoas na atualidade.

Diante da realidade sociocultural as igrejas tradicionais perderam espaço para as novas propostas religiosas, pois seus cultos estavam fundamentados em doutrinas racionalmente organizadas, os sermões expressavam uma retórica intelectualizada e a liturgia oferecia pouca abertura para as manifestações emocionais. Por outro lado, a massa desesperada requer uma religiosidade que supra seus anseios, fale sua linguagem e coloque em ordem seu mundo interior, mas principalmente o exterior. Sobre essa relação, Antônio Gouvêa Mendonça afirmou que

A sociedade brasileira hoje é um mundo caótico, que marginaliza cada vez mais as classes pobres e desorganiza a classe média. Ora, as religiões tradicionais, como religião, têm a função de cultuar e manter um universo fixo e previsível. Quando esse universo se desorganiza, as religiões tradicionais têm dificuldades para ajustar as pessoas. *Entra, então, a magia, com sua visão mais compartimentada do universo, que permite ajustes imediatos e parciais*. Seria, então, licito, sob o ponto de vista das ciências sociais, *concluir que neopentecostalismo é um ajuste entre religião e magia*. [...] contrariando Durkheim, dentro de uma eclesiologia desatenta, poderíamos dizer que o neopentecostalismo constitui, ou *institui, igrejas mágicas* (1997, p. 161, grifos nossos).

O autor atribui a gênese deste processo de mudança religiosa à Igreja do Evangelho Quadrangular, que trouxe para o Brasil em 1953 a evangelização itinerante em tendas de lona, a

ênfase excessiva na cura divina e na expulsão de demônios. Segundo a avaliação de Mendonça, a Igreja do E. Quadrangular³⁵ deu início ao modelo que foi absorvido por várias igrejas posteriormente. Mas acrescenta a ideia de que, com isso, estaria criando uma nova religião (1997, p. 159), pois esta versão de cristianismo atenderia ao imaginário cultural brasileiro, composto pela cultura ibero-latino-católica, que pode ser denominado também como “catolicismo popular” e pela cultura africana e indígena.

José Bittencourt Filho (2003) defendeu a tese da “matriz religiosa brasileira” que, seguindo essas pistas de Mendonça, propôs uma leitura interessante acerca da mentalidade religiosa brasileira que dá base ao que ele denomina “pentecostalismo autônomo” e a umbanda. Segundo ele, essa matriz é composta pelo catolicismo ibérico, magia europeia, religiosidade indígena e africana. Em uma formulação sintética, afirma que

Para tanto, em primeira instância e em termos muito sucintos, basta recorrer à formação histórica da nacionalidade: com os colonizadores chegam o *catolicismo ibérico* (reconhecidamente singular) e a *magia europeia*. Aqui se encontram com as *religiões indígenas*, cuja presença irá impor-se por meio da mestiçagem. Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as *religiões africanas* que, sob determinadas circunstâncias, foram articulados: o *espiritismo europeu* e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado (2003, p. 41, grifos nossos). Essa mentalidade religiosa, associada às condições socioculturais brasileiras, combinada a uma recusa da estrutura religiosa – importada pelas igrejas tradicionais –

produziram uma religiosidade singular que tem se manifestado não apenas em uma determinada denominação, mas tem se manifestado como *movimento* e penetrado em outras instituições. Desta forma, a Igreja Universal do Reino de Deus e suas congêneres são o modelo matricial da religiosidade brasileira contemporânea³⁶. A conclusão a que Mendonça chega ao perceber essa relação de mentalidades de religiões é muito exemplificadora da religiosidade cristã na atualidade, já na década de 1990 ele afirmou que

Dessa mistura de culturas resultou um imaginário de um mundo composto por espíritos e demônios bons e maus, por poderes intermediários entre os homens e o sobrenatural e por possessões. *Trata-se de um mundo maniqueísta em que os poderes são classificáveis entre o bem e o mal e manipuláveis magicamente. O homem através de agentes especiais, pode organizar este mundo de modo a obter dele benefícios que não são permanentes, mas devem ser negociados no cotidiano* (1997, p. 160, grifo nosso).

A partir disto, o mundo, a sociedade e as relações imediatas das pessoas tornam-se magificadas, isto é, a cosmovisão religiosa neopentecostal percebe o mundo concreto repleto de

³⁵ Segundo Mendonça, Júlio O. Rosa, autor da história do Movimento trazido pela Igreja do Evangelho Quadrangular, teria afirmado que os pregadores e líderes desta igreja no Brasil haviam distorcido e desmembrado os fundamentos doutrinários ao darem excessivo valor a cura divina e a expulsão de demônios (conf. MENDONÇA, 1997, p. 158).

³⁶ A professora Dra. Elizete Silva, da Universidade Federal do Espírito Santo que esteve compondo a Mesa: *50 Anos do Congresso Nordestino de Evangelização "Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro"* no XIII Simpósio Nacional da ABHR-2012, afirmou que a religiosidade neopentecostal é a expressão da religiosidade brasileira.

anjos e demônios que lutam eternamente. E com isso, os *representantes de Deus* estão encarregados de auxiliar a humanidade nesse embate. Além disso, cabe ao indivíduo ter uma prática ética e moral que condiga com os ensinamentos cristãos. Desta forma, toda prática política e todo jogo de interesse e exploração do homem pelo homem se esvazia em conflitos espirituais.

A partir desta compreensão religiosa, cabe ao cristão cumprir os ensinamentos passados pelo “homem de Deus”³⁷ e deixar de praticar ações e de ter pensamentos “que desagradam a Deus”. Portanto, esta é uma espiritualidade que desconecta o ser humano das práticas políticas e das responsabilidades sociais. Uma religiosidade privada e individualista que se relaciona com o Sagrado para satisfazer suas necessidades e resolver seus problemas, que por sua vez, são causados pelo Diabo e seus demônios³⁸.

Ao que se refere à história do pentecostalismo e neopentecostalismo brasileiro, compreendemos que é desnecessário recontá-la, pois já existem excelentes bibliografias a respeito deste tema³⁹. Preocupamo-nos em apresentar algumas características da religiosidade evangélica contemporânea que estão para além das instituições comumente classificadas como neopentecostais. Digo isso porque muitas igrejas evangélicas, sejam elas tradicionais, pentecostais ou menos autônomas, não aceitam ser comparadas com a igreja Universal ou a Internacional da Graça, nem aceitam ser classificadas como neopentecostais, pois esta terminologia adquiriu valor pejorativo neste campo. Assim, entendemos que o neopentecostalismo representa o *Zeitgeist* da religiosidade contemporânea, nos referimos a ele como um *movimento religioso*.

O segmento de igrejas neopentecostais é o que tem se destacado em âmbito nacional - pela expansão numérica das instituições já estabelecidas desde o final do século XX - e também internacional, sendo este objetivo já exemplificado no próprio nome das instituições, como por exemplo, Igreja Universal do Reino de Deus, Igrejas Internacional da Graça de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, ou seja, um alvo expansionista com pretensões dominantes.

³⁷ Todo líder religioso está legitimado pela crença do “chamado”, da “vocação” divina, desta forma, quando ele fala, está representando o sagrado. Além disso, o coloca acima de qualquer suspeita. Na IURD é comum utilizar essa referência aos líderes das igrejas locais.

³⁸ Indico o livro de OLIVA, Alfredo dos Santos. *A história do Diabo no Brasil*. São Paul: Fonte Editorial, 2007.

³⁹ Para maior aprofundamento da história do pentecostalismo e neopentecostalismo brasileiro indicamos: MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. Introdução ao protestantismo no Brasil. 1990. CAMPOS, L. S. Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal. 1997. MARIANO, R. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2010. OLIVA, A. BENATTE, A. P. 100 Anos de pentecostes: Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil. 2010.

A difusão do neopentecostalismo ocorreu a partir da fundação da Igreja Universal do Reino de Deus e desencadeou uma série de novas denominações com propostas semelhantes, enfraquecendo os modelos religiosos progressistas e tradicionais. No entanto, como já citado, algumas igrejas negam sua semelhança com a Igreja Universal, mas são influenciadas pelas mesmas matrizes teológicas da prosperidade, do mundo *encantado* e da luta contra o Diabo e seus demônios, além da fuga mundana e das responsabilidades sócio-políticas.

Argumentamos que, segundo Mendonça, o neopentecostalismo teria suas raízes vinculadas à Igreja do Evangelho Quadrangular e suas práticas evangelísticas no Brasil em 1953. Contudo, concordamos com Ricardo Mariano (2010) que a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) é a instituição que se tornou a tipologia explícita do movimento.

Antônio Gouvêa Mendonça afirma que a Igreja do E. Quadrangular “retomou o equilíbrio dos seus quatro fundamentos⁴⁰” (1997, p. 159), permanecendo, portanto, uma igreja com características pentecostais, enquanto a igreja Universal continua até a atualidade com suas estratégias e argumentos característicos.

Procurar enquadrar uma determinada igreja a uma tipologia específica torna-se tarefa cada vez mais difícil devido à complexidade de manifestações, liturgias e compreensões teológicas. Além disso, definir este ou aquele critério é absolutamente arbitrário e demanda uma discussão sem fim. Como exemplo deste debate sobre tipologias, temos Antônio Gouvêa Mendonça, que classificou as igrejas pentecostais do início do século XX como “pentecostalismo Clássico” até meados da década de 1950. As igrejas que surgiram no Brasil depois deste período, foram classificadas por ele como “agências de cura divina”. Já as igrejas que vieram depois da década de 1960 e 1970 seriam, então, as “neopentecostais” ou “autônomas” (conf. MENDONÇA, 1990). Ricardo Mariano e Paul Freston utilizam a metáfora das “ondas”: a primeira onda seriam as igrejas pentecostais de 1910 (Congregação Cristã do Brasil) e 1911 (Assembleia de Deus), a segunda onda seriam as igrejas que surgiram em São Paulo a partir de 1950, como, por exemplo, Igreja do E. Quadrangular, O Brasil para Cristo, Deus é amor e outras, e a terceira onda se refere às igrejas que surgiram no Rio de Janeiro a partir da segunda metade da década de 1970, como a Igreja de Nova Vida, Igreja Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça, entre outras (MARIANO, 2010; FRESTON, 1996). Contudo, todos os analistas da religiosidade brasileira concordam que a Igreja Universal tornou-se paradigma do movimento neopentecostal brasileiro. Sobre essa concordância, Mariano (2010, p. 34) indicou que

⁴⁰ Os quatro fundamentos da Igreja, e por isso de seu nome são: (1) Jesus Cristo, o Salvador, (2) Jesus Cristos, o batizador no Espírito Santo, (3) Jesus Cristo, o curador, (4) Jesus Cristo, o Rei que voltará.

Embora as tipologias de Oro, Bittencourt, Jardimino e Azevedo não façam distinção entre as igrejas da segunda e terceira ondas, todas priorizam no desenho do tipo a descrição e a análise da Universal do Reino de Deus. O surgimento desta igreja é que justifica a criação de suas tipologias. O centro de suas atenções é a controversa Universal, justamente a principal igreja neopentecostal e, não por acaso, a maior novidade do pentecostalismo brasileiro. A criação e o uso que fazem dos termos neopentecostalismo e pentecostalismo autônomo, portanto, não são gratuitos. Cada qual à sua maneira tenta designar algo novo, inusitado e até mesmo surpreendente neste lado do campo evangélico. Por isso, suas caracterizações da Universal revelam muito sobre o neopentecostalismo [...].

Assim sendo, cabe refletir sobre a Igreja Universal do Reino de Deus como paradigma de uma nova religiosidade popular e, também, institucional, ou seja, a representante “*típica ideal*” do neopentecostalismo.

4.2. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: UM PARADIGMA.

A Igreja Universal do Reino de Deus foi fundada por Edir Macedo em 1977, depois de desentendimento com seu cunhado R.R. Soares. Ambos foram evangelizados e doutrinados pela Igreja de Nova Vida no Rio de Janeiro. Desde o início, a ênfase de Edir Macedo e seus pastores estavam no combate aos cultos afros, oferecendo exorcismo, cura e, principalmente, prosperidade financeira. Macedo investiu em mídia desde o começo de seu sucesso, ampliando cada vez mais seu negócio. No princípio com programas de rádio, revista, jornais e horários na televisão, até que em 1989 comprou a tv Record por 45 milhões de dólares (CAMPOS, 1997; ROMEIRO, 2005; MARIANO, 2010).

Segundo Paulo Romeiro (2005, p. 64), o líder neopentecostal não tem mais semelhança com o pastor típico das igrejas históricas e pentecostais. Enquanto estes têm por função visitar seus membros, aconselhar, exortar, ensinar a Bíblia e atender as necessidades de seus membros e da localidade ao redor, o líder neopentecostal tem que ser desenvolvido para falar em programas de tv e rádio, atrair pessoas para as reuniões e projetar a igreja apresentando os benefícios e os resultados de frequentar a igreja Universal do Reino de Deus. Romeiro cita o relato de Mário Justino, um ex-pastor da

Igreja Universal que escreve sobre seus bastidores. Segundo Justino

Nos bastidores, premiam-se os pastores que conseguem arrecadar mais dinheiro. A fofoca gira em torno do sucesso ou do fracasso financeiro de tal filial. O poder sobe à cabeça, e um estilo de vida nada religioso passa a ser a norma entre os líderes da igreja (JUSTINO apud ROMEIRO, 2005, p. 64).

Esta é uma acusação forte contra a estrutura pastoral da igreja Universal, pois demonstra uma organização empresarial de filiais com metas e objetivos claros, confirmando as críticas de Ari Pedro Oro e Rubem Alves, exemplificados por Leonildo Silveira Campos como análises

críticas sobre a relação entre religião e mercado. No entanto, tal análise não é comungada por Campos. As críticas são postas da seguinte forma:

A inserção da religião no mercado causou um curto-circuito tanto no campo religioso como no interior do próprio mercado. No campo religioso houve reação por considerarem a *religião mercadológica* uma aberração idolátrica, posição tanto de estudiosos católicos, como Ari Pedro Oro (1996:82) e Rubem Alves (1979a:115), protestante, que considerou “religião mercadológica” uma mera empresa comercial, em busca de lucratividade no comércio dos bens simbólicos (CAMPOS, 1997, p. 176).

A recusa de Leonildo Silveira Campos em aceitar essa análise, isto é, considerar a igreja Universal como uma empresa que vende bens simbólicos, está relacionada às críticas que a mídia fez contra ela e seu fundador, Edir Macedo, na década de 1990, sendo a principal concorrente pelo poder midiático, a Rede Globo (1997, p. 202). Mas as próprias propagandas da Igreja Universal oferecem substrato para a interpretação de comércio do sagrado e de pleno acordo com o sistema capitalista e suas ideologias. Segundo relatos de Edir Macedo, a igreja Universal pede dinheiro porque está na Bíblia e o fiel tem a obrigação de dar, e afirma mais:

O povo da Universal dá por livre e espontânea vontade. Está na Bíblia que diante de Deus você tem obrigação de pagar o dízimo. A Bíblia tem mais de 640 vezes escrita a palavra oferta. Oferta é uma expressão de fé. Se Deus não honrar o que falou há três ou quatro mil anos atrás, (sic) eu é que vou ficar mal (...) O Brasil ainda é uma província e a imprensa não traduz a verdade (...) Se isso [chamar para a cura uma pessoa sem dar garantia] é contra a lei, é melhor pegar a Bíblia e jogar fora. Isto está na Bíblia (Edir Macedo apud CAMPOS, 1997, 190).

Toda a programação da Rede Record, nas madrugadas, está disponível para apresentar as reuniões da Igreja Universal diariamente a nível regional e local. Os programas se assemelham a serviços oferecidos à população em geral, pois os apresentadores (pastores e bispos) convocam todos que necessitam de oração e conselho, a ligar na emissora. No entanto, tudo que os apresentadores fazem é incentivar a pessoa ir à igreja que ele lidera, e caso a pessoa seja de outra localidade, ele indica uma Universal próxima, e insiste que a pessoa se comprometa a estar nas reuniões.

Nas madrugadas de domingo, os programas da Igreja Universal fazem referência à “reunião da prosperidade”⁴¹ e à “nação dos 318”, que visam a prosperidade financeira por meio do “poder de Deus”. Nos intervalos entre um testemunho de sucesso e outro, cenas de filmes com mansões, carros importados e um estilo de vida de alto luxo são apresentados. Reportagens com milionários brasileiros e estrangeiros são exaustivamente mostrados. A lógica que fica subentendida é que ter uma vida de luxo, ter *status*, ser um empresário de sucesso, possuir

⁴¹ Para ver toda a programação da Igreja Universal veja o site oficial: <<http://www.arcauniversal.com/iurd/reunioes-seg.html>>. Acessado em 05 nov. 2012.

mansões, carros de luxo e bens de capital é a representação de felicidade e de bênção divina. Para conquistar esta vida próspera é preciso frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus, “ouvir a palestra que o homem de Deus ensina” e ser fiel a Deus, isto é, dar dízimos e ofertas, como também, participar das campanhas. Tudo isto se refere a dar dinheiro à igreja para ter o retorno de Deus.

A crença na prosperidade financeira como uma bênção divina está fulcrada na chamada Teologia da Prosperidade. Essa teologia inverte a compreensão advinda no cristianismo tradicional acerca da pobreza e dos problemas. Segundo Wander de Lara Proença, “o pentecostalismo tende a considerar a pobreza ou as condições financeiras adversas não como uma ‘maldição’, mas sim como uma espécie de ‘provação’ a que o crente é submetido para alicerçar melhor sua fé ou demonstrar perseverança em sua carreira cristã” (PROENÇA, 2010, p. 362). As igrejas neopentecostais em geral e a Universal, em específico, ensinam que o cristão fiel não pode passar por humilhações, não pode viver em miséria, não pode ser empregado, antes deve “comer do melhor desta terra”, pois “Deus é o criador do mundo, criador do ouro e da prata”. Para exemplificar essa crença, Proença cita um artigo da revista cristã *Ultimato*⁴² de 1994:

Até pouco tempo atrás uma fatia respeitável da igreja cristã empurrava todas as bem-aventuranças para o céu e para a eternidade. Dizia-se então que era necessário suportar pacientemente o sofrimento presente... A “Teologia da Prosperidade” está trazendo o celeste porvir para o terrestre presente. Para comermos a melhor comida, para vestirmos as melhores roupas, para dirigir os melhores carros, para termos o melhor de todas as coisas, para adquirir muitas riquezas, para não adoecermos nunca, para não sofrer qualquer acidente, para morrermos entre 70 e 80 anos, para experimentarmos uma morte suave – crer no coração e decretar em voz alta a posse de tudo isso. Basta usar o nome de Jesus com a mesma liberdade com que usamos nosso talão de cheques (Apud PROENÇA, 2010, p. 373).

Segundo a Teologia da Prosperidade, Deus tem a obrigação de atender aos pedidos dos fieis, pois na Bíblia existem inúmeras promessas que o próprio Deus fez a seus filhos. Desta forma, como “ele é o mesmo ontem, hoje e sempre”, ele há de cumprir todas as promessas. Vemos nessa formulação as bases do fundamentalismo, que tem por fundamento o “reavivalismo, a infalibilidade das Escrituras e a realização eminente das profecias” (MENDONÇA, 1997, p. 155). Esta teologia é uma junção do fundamentalismo cristão com as ideias do movimento teosófico norte-americano, que enfatizava a “confissão positiva”. Os maiores propagadores dessa teologia foram Essek W. Kenyon (1867-1948) e, o mais famoso no Brasil, Kenneth Hagin que escreveu

⁴² A *Ultimato* é uma revista evangélica interdenominacional, fundada em 1968 como tabloide. Em 1993 iniciou na editoração de livros cristãos. A *Ultimato* é membro da AEBV (Associação Evangélica Brasileira) e AsEC (Associação de Editores Cristãos). Para conhecer mais a revista veja em: <<http://www.ultimato.com.br>>. Acessado em 21 Nov. 2012.

inúmeros livros sobre cura divina e vida abundante (PROENÇA, 2009; 2010; MARIANO, 2010). Edir Macedo, fundamentado nesta ideologia, afirma em entrevista à Folha de São Paulo que “nós ensinamos as pessoas a cobrar de Deus aquilo que está escrito [na Bíblia]. Se ele não responder, a pessoa tem de exigir, bater o pé, dizer: - ‘Estou aqui, estou precisando’” (apud PROENÇA, 2010, p. 382).

Portanto, a relação que a Igreja Universal – e, em geral o movimento neopentecostal – mantém com o dinheiro, não é mera crítica e “veredicto da mídia”, como afirmou Leonildo Silveira Campos, mas faz parte da ideologia que compõe todo o discurso e oferta aos clientes de bens simbólicos. Com isso, estimula os fieis ao “melhor do capitalismo”, luxo, conforto e riqueza, desconsiderando todo processo de conflito e interesse político e econômico que subjazem as relações no cotidiano. Com isso, concordamos com Wander de Lara Proença (2009, p. 383) que afirma

Rompe-se com tal categoria [ascetismo protestante] e o acesso aos bens materiais se dá pelo *caminho do simbólico*, do elemento místico. Agora, o acesso a tais bens percorre um caminho místico de “sobrenaturalidade”, *viabilizados pelos ritos mágicos da igreja*. E, mais, *a prosperidade material sintoniza-se com regra do mercado*: um lance maior de oferta corresponde a uma maior recompensa, quanto mais se oferece à igreja mais se recebe de Deus. A mediação do trabalho está presente, mas não é mais a preponderante. *Dessa forma, notadamente a IURD, em seu discurso e organização do universo da crença, consegue promover a compatibilidade da religião com o sistema capitalista* (grifo nosso).

A teologia das igrejas neopentecostais também se fundamenta na chamada “batalha espiritual”, que compreende que todo mal causado na vida das pessoas e no mundo é ação do Diabo. Portanto, cabe ao cristão se dedicar a uma vida de entrega a Deus, participar dos cultos dessas igrejas, bem como fazer as campanhas de oração e ofertas de sacrifício para alcançar a libertação do mal. A lógica dessa teologia, portanto, é a luta dos representantes de Deus contra os poderes do mal, pois os líderes chamam a responsabilidade dessa luta para si, afirmando que estão em consagração para efetuar aquele trabalho e se legitimam por meio do jejum. Podemos verificar o exemplo deste trabalho espiritual na propaganda da Igreja Universal de Del Castilho-RJ que diz:

No tempo dos patriarcas, um homem chamado Abraão recebeu a notícia que seu sobrinho Ló teria sido sequestrado por quatro reis muito poderosos, maus, vingativos. Levaram tudo: família, bens e até mesmo os empregados. Ao ouvir isso, Abraão resolveu enfrentar os inimigos. Ele tomou a decisão de levar 318 homens nascidos em sua própria casa, formados por ele, determinados a reconquistar sem medo tudo que lhe fora roubado. E aconteceu que os que antes perseguiram passaram a ser perseguidos e derrotados. *E assim Abraão resgatou seu sobrinho Ló, sua família, os bens e todos os seus empregados e teve assim êxito na sua jornada com os 318 valentes. Agora a vítima é você,*

sem crédito na praça, títulos protestados, desemprego, nome no SPC, falência, dívidas, esses são os inimigos da sua vida, e estão levando tudo. *Mas como no tempo do patriarca Abraão, hoje os 318 pastores estarão nesta mesma batalha espiritual para que você venha resgatar sua autoestima, seu patrimônio, seu reconhecimento na sociedade, sua dignidade, sua prosperidade, enfim, levando você a visão de um novo horizonte no aspecto de sua vida financeira e profissional, uma visão sobrenatural para mudar a história da sua vida* (Propaganda da “Nação dos 318”, *YouTube*⁴³, grifo nosso).

O discurso neopentecostal associa qualquer tipo de problema à existência e ação do Diabo e seus demônios, que interferem na vida dos homens para afrontar a Deus. Assim, os pastores entendem que sua missão é libertar os homens das mãos do Diabo. Essa compreensão está relacionada à Teologia da Prosperidade, que pressupõe que o cristão, filho de Deus, deve ter uma vida próspera, cheia de conforto e paz. Se não alcançar a felicidade, significa que existe um mal agindo em sua vida. Isto fica claro na fala do pastor Paulo Cesar de Andrade, ao afirmar que

A gente usa a prosperidade como dom de Deus. Nós vemos vários versículos em Isaías em outros livros da Bíblia, Deus dizendo que é dom dele que nós comamos, que nós bebamos, que nós tenhamos o melhor. Como eu disse para você há pouco, Deus é pai e um pai que tem prazer. Ele tem prazer em nos dar o melhor, então, por isso, nós somos muito enfáticos quando falamos isso para as pessoas em nossas reuniões. [...] No que consiste uma vida abundante? É você comer o melhor, é você ter o seu carro zero quilômetro... já pensou você ter um carro velho quebrado todo dia na rua... poxa. Que vida é essa? Poxa... meu carro me dá problema todo o dia. É você olhar para sua família e “lá em casa ta tudo doente”. É você olhar pra sua casa, sua casa como costuma se dizer: “chove mais dentro do que fora”. Quer dizer, o meu Pai rico, é dono de tudo. Ele diz “minha prata, meu ouro”. E eu, no entanto, vivo uma vida miserável, meu carro quebrado, o meu salário mal dá para pagar minhas despesas básicas, eu não tenho um lazer com minha família, eu não tenho uma vida próspera (ANDRADE, 2009)⁴⁴.

Nesse sentido, um fator muito importante a se destacar é a postura do líder neopentecostal.

Este se apresenta como enviado, chamado, escolhido por Deus para abençoar as pessoas e tirar o mal delas, isto é, um verdadeiro “líder carismático”, no mais puro sentido weberiano. Os pastores das igrejas neopentecostais, como por exemplo, a Igreja Universal, Internacional da Graça e Mundial do Poder de Deus, são treinados a reproduzir um estilo de fala, gestos e até mesmo entonação de voz que faz lembrar o líder fundador, promovendo uma representação de “mesma autoridade divina”. O corpo pastoral e episcopal é composto

⁴³ Vide: <<http://www.youtube.com/watch?v=TQZ7BHEbEJ4>>. Acessado em 25 out. 2012.

⁴⁴ Entrevista com o pastor da Igreja Universal do Reino de Deus em Londrina concedida à Fernanda Vendramini Gallo no dia 11 de dezembro de 2009. Entrevista vinculada ao Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades UEL/ANPUH, arquivada no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica-UEL.

apenas por homens, que não possuem, necessariamente, formação teológica, muito menos em outro curso superior. Segundo o pastor Paulo, da Igreja Universal,

Obrigatoriamente nós não temos que ter curso, porque uma vez o bispo Edir Macedo disse uma coisa muito interessante, o tempo que nós perdemos numa faculdade, isso foi há quase trinta anos atrás, “o tempo que a gente perder numa faculdade aprendendo muita letra, há pessoas que tão sofrendo lá fora” (ANDRADE, 2009).

A Bíblia é utilizada metaforicamente, e não exegeticamente, pelos líderes da Igreja Universal, ou seja, os ensinamentos que os líderes se propõem a fazer não estão fundamentados em estudos bíblicos, teológicos e hermenêuticos, mas simplesmente a partir de uma leitura literalista dos textos, e quando muito, subsidiados por livretos de devocionais que expressam a Teologia da Prosperidade e da batalha espiritual.

O fluxo de fieis que participam dos cultos é muito grande. As igrejas neopentecostais não procuram criar identidade de comunidade nos fieis, formando um rol de membros somente daquela igreja específica, mas se propõe a servir a todos que lá procuraram ajuda. Essa postura é observável na Igreja Internacional da Graça, na Universal do Reino de Deus e na Mundial do Poder de Deus, paradigmas neopentecostais, onde os convites são ampliados a todos os segmentos de religiosos e não religiosos. A forma de convite é similar em todas as igrejas neopentecostais, feito de forma a estimular a crença do povo, mas deixando claro que o milagre acontece durante a reunião, dentro do determinado templo. Assim os programas dos televangelistas têm a função de comunicar os tipos de campanhas que terão durante a semana e passar os horários e endereços das reuniões:

Você, católico, espírita, evangélico, você que tem ou não religião, mas que precisa de um livramento, precisa de um livramento! [...] Você tem que trazer toda sua família, aqui, na casa de Deus, uma concentração de fé e milagres [...] porque todos que estiverem aqui nesta casa, aqui nesta casa! No domingo próximo pode estar certo que haverá um livramento para sua vida (propaganda da igreja Universal de São Conrado, *YouTube*⁴⁵)

Como se pode perceber, a forma de relação com o Sagrado é utilitária, mediante trocas. O fiel faz campanhas, dá o dízimo, dá oferta, e faz sacrifícios – sempre financeiros –, faz orações, participa dos cultos, enquanto que Deus tem por obrigação fazer o milagre, pois Ele é fiel com sua própria Palavra (Bíblia), como afirmam os líderes das igrejas neopentecostais, estabelecendo-se uma relação de mercado sagrado.

As igrejas neopentecostais encontram na cidade de Londrina um ambiente propício, e tem sido o segmento que mais cresce na cidade, tanto que a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja

⁴⁵ <<http://www.youtube.com/watch?v=vcgA6kGwG00>>. Acessado em 12 de dez. de 2011.

Internacional da Graça, e a Igreja Mundial do Poder de Deus alugaram e reformaram enormes salões no centro da cidade, onde oferecem várias reuniões semanais e concorrem entre si.

Para captar a ideologia dos valores contemporâneos proposta pela liderança religiosa neopentecostal, apresentamos os resultados da pesquisa de campo, que são fragmentos objetivos dos sermões de dois pastores de igrejas distintas. Um deles é o pastor⁴⁶ da Igreja Universal do Reino de Deus na região central de Londrina, PR. O outro líder, é o pastor e Deputado Federal (PSC) Marco Feliciano⁴⁷, da Igreja Assembleia de Deus Catedral do Avivamento⁴⁸, que fez o sermão de encerramento da “ExpoCristo”⁴⁹, uma feira de exposição de produtos evangélicos, em Curitiba-PR, em julho de 2011. Utilizamos essas duas referências a partir da ideia desenvolvida acima sobre o *movimento neopentecostal*, uma mentalidade religiosa que está para além das instituições paradigmáticas.

Na igreja Universal⁵⁰, a tônica do Pastor foi elencar inúmeros problemas da vida cotidiana e relacioná-los como sendo ações do Diabo se seus demônios, e em sua primeira lista estavam: miséria, vírus, bactérias, dores. E para libertá-los seria necessário participar da “campanha” e “*ser fiel*”, “*porque Deus não gosta de crente melindroso, e fraco na fé*”. O pastor instruiu, por meio de alguns versículos bíblicos que

“o crente deve ficar revoltado com a injustiça e com a má situação”, [e continuou]: “você sabem qual é a maior injustiça??? sabem? pois eu vou falar... *a maior injustiça é a igualdade!*” [e perguntou para o povo]: “E Deus, tem seus preferidos? sim, Deus tem seus preferidos, por que Deus não participa de injustiça, por que a intimidade do Senhor é para os que temem, ou vocês não acham uma injustiça esse monte de endemoninhado ter riquezas, tranquilidade, ter o melhor, e você filho de Deus, servo do Senhor, ficar padecendo, ter um monte de problemas? Então se você está revoltado venha no culto de domingo, eu já falei, vou vir de preto dos pés a cabeça! você também venha nem que seja com uma peça de roupa preta para simbolizar sua revolta, por que estou até o pescoço de revolta! E por que usar o preto? Por que o juiz se veste de preto, e devemos reivindicar justiça” (Sermão, IURD, 2012).

⁴⁶ O nome será omitido para preservar a identidade do sujeito observado na pesquisa de campo, pois não houve autorização de divulgação.

⁴⁷ Este pastor tem programa de tv chamado “Tempo de Avivamento” e o evento que ele pregou era aberto, por isso, apresentamos seu nome explicitamente.

⁴⁸ Igreja Assembleia de Deus Ministério Catedral do Avivamento localiza-se na Rua Quatro, 227-A. Jd. Boa Vista. Orlandia-SP. Sítio eletrônico: <www.catedraldoavivamento.com.br>

⁴⁹ A feira comercial do segmento religioso aberto ao público realizado nos dias 14 à 17 de julho de 2011, nas instalações da FIEP-SESI em Curitiba-PR.

⁵⁰ A observação de campo foi feita na Igreja Universal do Reino de Deus, localizada na Rua Benjamim Constant, nº1488, Londrina-PR. nos cultos de terças-feiras, denominados: Sessão Limpeza Espiritual. A observação aconteceu no mês de junho de 2012, às 19:30 horas.

Depois de momentos de orações e exorcismos coletivos o referido pastor disse: “é errado pedir dinheiro na igreja?” o povo respondia que não! “tem muitas pessoas que fazem bico quando peço dinheiro, mas eu não ligo, porque é Deus quem honra. Ninguém é obrigado a dar, dá quem quer, e quem tem! É ou não é?” o povo dizia: é!

O pastor chamou um dos obreiros para dar um testemunho, o obreiro disse que na semana anterior, tinha ido por volta da meia noite até o pastor para orar por uma dívida que ele tinha que receber. No dia seguinte ele ofertou “na casa de Deus”, e no final da semana ele recebeu o dinheiro, que era no valor de R\$ 22.000,00. Com isso, ele estimulou a credibilidade da oferta e da oração do pastor, pois havia ali uma testemunha real que foi beneficiada.

O pastor disse que Deus tinha escolhido algumas pessoas naquela noite para ofertar R\$ 100,00. Ele orou e levantaram-se oito pessoas, depois mais sete para ofertar R\$ 20,00, e mais vinte e seis pessoas ofertaram R\$ 10,00. Ele afirmou que o momento de maior benção é a hora das ofertas. Disse que aqueles que não tinham nada para ofertar estavam também abençoados, e que no final do mês teriam muito dinheiro para ofertar na casa do Senhor. No momento das ofertas foi colocada a “porta” e um desenho de chave para as pessoas serem abençoadas financeiramente. O líder sempre dizia: “o pastor pode pedir dinheiro ou não pode?!” as pessoas respondiam com fervor: “é claro que pode”, e o pastor completava: “ninguém é obrigado a dar!”, mas todos davam seu dinheiro.

O conteúdo do sermão do pastor Marco Feliciano foi, segundo ele, “*tipicamente pentecostal*”, relacionado à “intimidade com Deus, adoração, e compromisso cristão em obedecer aos chamados de Deus”. O ponto mais significativo de sua performance foi seu testemunho, após o sermão, falando de sua obediência e renúncia. Ele contou que logo que se casou, batalhou muito para juntar um determinado valor financeiro e comprar um apartamento pequeno, mas logo em seguida “*Deus me mandou dar o apartamento para uma pessoa necessitada. E o que você faria numa situação dessas? Você daria? Daria nada!!! Mas EU dei!!!*”. Segundo Feliciano, dias depois ele foi presenteado com uma casa, e à medida que o tempo foi passando, Deus honrou a sua obediência a ponto de hoje ele ter, como descreve, “*uma casa de 1.100 M² de área construída, com um pequeno castelo no fundo para as suas duas princesas e um lago no jardim*”. O pastor diz que as famílias mais ricas de sua cidade pedem para entrar em sua casa e admirar, pois é referência de luxo e conforto.

Toda essa história foi contada para ele “*dar a oportunidade das pessoas serem abençoadas por meio da oferta*”, por que “*é dando que se recebe*”. E disse: “*quero ver se tem algum crente corajoso que está com sua conta no vermelho, mas com fé vai dar um cheque pré-datado e esperar*

até o final da próxima semana e ver o milagre de Deus acontecer". Apareceram dois homens que levantaram suas folhas de cheque no corredor cheio de pessoas dispostas a ofertar para serem abençoadas em dobro. Ao lado do palco estavam duas moças com máquinas de débito/crédito da *Cielo*, para aqueles que estavam sem dinheiro, mas possuíam cartão de crédito. E naquela noite de domingo, a grande maioria dos presentes ofertaram seu dinheiro e seu cheque pré-datado, no intuito de serem obedientes e receberem a benção de Deus, ou seja, uma qualidade de vida semelhante à que o Marco Feliciano narrou, com muita prosperidade.

A partir desses dois relatos podemos considerar que o *movimento neopentecostal* atinge uma massa de pessoas necessitadas, sofredoras e desejosas por uma vida melhor. Mas também encontra ressonância em um grupo de pessoas abastadas que pretendem melhorar ainda mais sua condição de vida, possuir mais bens e ampliar suas empresas. Para esses dois grupos sociais, a religiosidade neopentecostal serve como instrumento mágico para apaziguar o desespero de uma vida caótica e sem significado, amplamente demonstrado pelos sociólogos contemporâneos, e também para estimular a crença na obtenção de recursos financeiros, saúde e bens materiais. Desta forma, a religiosidade neopentecostal contribui para a manutenção do sistema capitalista de produção, fazendo circular mais dinheiro que fora utilizado para adquirir bênçãos divinas. Além disso, exalta a necessidade de se ter um bom *status* social, corroborando para a manutenção de uma ideologia dominante que se mantém devido à divisão das classes sociais, isto é, a exploração capitalista do homem pelo homem. Mas essa relação concreta da realidade social é ocultada pela cosmovisão religiosa neopentecostal que atribui os problemas ao Diabo, e afirmam: "*pois está escrito na Bíblia: Porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais (Efésios 6:12)*".

Portanto, a religião é uma estrutura estruturada, mas também estruturante da realidade social, como afirma Pierre Bourdieu (2000, p. 9), e Peter Berger (2009). Desta forma, Bourdieu, ao construir seu conceito de "poder simbólico" e relacioná-lo às formas de estruturação social, propõe uma análise que foca a relação entre o sistema simbólico e a dominação de classe. Segundo o autor

O sistema simbólico age como formas eufemizadas das lutas econômicas e políticas entre as classes (p. 14). [E afirma ainda que] é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os 'sistemas simbólicos' cumprem a sua função de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a

expressão de Weber, para a 'domesticação dos dominados' (2000, p. 11, grifo do autor).

Estas esferas simbólicas produzem e reproduzem a dominação, ou como disse Bourdieu, são instrumentos de imposição e de legitimação. Isso porque em uma sociedade dividida em classes sociais, onde há dominação de uma classe pela outra, os sistemas simbólicos hegemônicos ratificam essa dominação, e por sua vez, são permanentemente convocados a se perpetuarem. Contudo, vimos também que a religião e a religiosidade podem se tornar instrumentos de libertação e emancipação da estrutura de dominação, permanecendo, desta forma, o caráter ambivalente da religião. Essa posição foi considerada por Karl Marx e Friedrich Engels, e não somente como uma crítica preconceituosa, mas como uma visão materialista da produção das condições da vida e da atuação política que a religião pode desempenhar (LÖWY, 1998, 2006; HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009).

Diante disto, a religiosidade neopentecostal contribui para a perpetuação da divisão em classes sociais, e não somente isso, mas principalmente estimula, sem crítica alguma, a aceitação da relação capital-trabalho, onde se configura e exploração da maisvalia. Segundo a compreensão religiosa neopentecostal, as classes não são entendidas como burguesia e proletariado, ou empresário e trabalhador, mas a sociedade está cindida entre os "filhos de Deus" (crentes fieis nos dízimos e ofertas) e os "endemoninhados" (não crentes, ou não fieis), como pudemos observar no sermão do líder da Igreja Universal:

Deus tem seus preferidos, por que Deus não participa de injustiça, por que a intimidade do Senhor é para os que temem, ou vocês não acham uma injustiça esse monte de endemoninhado ter riquezas, tranquilidade, ter o melhor, e você filho de Deus, servo do Senhor, ficar padecendo, ter um monte de problemas? (Sermão IURD, 2012).

Segundo a cosmovisão neopentecostal, os "filhos de Deus" têm legitimidade em serem ricos proprietários particulares de bens infindáveis, uma vez que "*Deus é o dono do ouro e da prata, e criador de todas as coisas*". Podemos afirmar, portanto, que o neopentecostalismo está intimamente relacionado à proposta de uma vida de luxo e conforto, uma condição de vida sem dificuldades, também prometida pela ideologia capitalista, pois ser rico e próspero é sinônimo de benção divina, enquanto ser pobre e desempregado é sinônimo de maldição e possessão demoníaca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos da proposta de uma sociologia da religião que considera o fenômeno religioso intrinsecamente ligado às demais esferas sociais e culturais em uma determinada sociedade. Relações que se manifestam dialeticamente por meio da estrutura social e das ações sociais.

A realidade social brasileira está marcada pelo desajuste e insegurança. A condição humana na “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001) é de medo e desorientação, pois os valores morais e éticos são voláteis e a relação tempo-espço está absolutamente desconfigurada, promovendo a perda de pertencimento e instabilidade na construção de identidades que promovam segurança. Proposição que encontra em Zygmunt Bauman ratificação da seguinte forma:

Uma vez investindo sobre o mundo humano, o medo adquire um ímpeto e uma lógica de desenvolvimento próprios e precisa de poucos cuidados e praticamente nenhum investimento adicional para crescer e se espalhar – irrefreavelmente. Nas palavras de David L. Altheide, o principal não é o medo do perigo, mas aquilo no qual esse medo pode se desdobrar, o que ele se torna. A vida social se altera quando as pessoas vivem atrás de muros, contratam seguranças, dirigem veículos blindados, portam porretes e revólveres, e frequentam aulas de artes marciais. O problema é que essas atividades reafirmam e ajudam a produzir o senso de desordem que nossas ações buscam evitar (BAUMAN, 2007, p. 15).

Sendo assim, a religiosidade neopentecostal - especificamente a igreja Universal - ganha adeptos com grande facilidade, pois de um lado potencializa esse “*medo*” a partir de informações e imagens divulgadas em seus programas de tv e cultos religiosos, sobre violência, falência, pobreza e adicionado a isso, espíritos malignos que se manifestam desde uma simples dor de cabeça até a visão de vultos e vozes. Por outro lado, oferece meios sagrados que aplacam todas essas sensações e sentimentos, tornando-se assim, uma instituição necessária. Mas essa oferta de segurança e esperança “no amanhã” requer troca financeira e, sendo assim, os bens simbólicos e espirituais são intermediados pelo dinheiro.

Desta feita, a religiosidade neopentecostal, que se institucionaliza em *igrejas mágicas* (MENDONÇA, 1997), propicia ainda mais o esvaziamento da prática política e da unidade societária em prol de uma nova realidade, i.é., essa religiosidade influencia o 83

individualismo, a ganância e a competição para aquisição de um estilo de vida aqui e agora, perdendo com isso toda e qualquer possibilidade de cooperação social e utopia. A contrapartida

para as instituições religiosas e seus líderes é ter prestígio social, enriquecimento financeiro e poder de barganha com partidos políticos, pois sua influência sobre os fieis é garantida.

Buscamos demonstrar que o neopentecostalismo não se encerra nas instituições denominacionais, mas se manifesta como um *movimento meta-institucional* que permeia a mentalidade religiosa contemporânea, em maior ou menor grau. Como prova disso, exemplificamos com a feira de exposição de produtos cristãos, que vendeu desde chaveiros para campanhas de oração e sacrifícios a sapatos luxuosos e ternos finos para pastores. Percebemos uma relação muito tênue entre o mercado e a religião, onde ambos se auto satisfazem e se necessitam. As feiras de exposições *gospel* acontecem em vários lugares do Brasil, mas a de maior expressão é a que acontece em São Paulo, capital, denominada “*Expocristã*”, sendo classificada como “o maior evento internacional de produtos e serviços cristãos”⁵¹, contendo expositores de todos os segmentos evangélicos e, também, sendo frequentada por fieis das mais variadas matizes cristãs.

Para finalizar, compreendemos que o neopentecostalismo está associado às ideologias do capitalismo “*político e economicamente orientado*”, que mercadoriza todos os âmbitos da vida, até mesmo as relações com o sagrado, transformando a religião em meio de negócio, onde o objetivo é lucrar e lucrar financeiramente. E por parte dos fieis, é consumir bens simbólicos que satisfaçam suas necessidades imediatas. Bens que, por terem caráter sagrado, predispõem o consumidor a fazer todo e qualquer sacrifício exigido, já que para adquirir a contrapartida do sagrado, tem que ser fiel e resignado. Assim, a religiosidade neopentecostal tende a influenciar as organizações religiosas e a religiosidade popular em suas concepções com o sagrado e com o mercado de bens simbólicos, sacralizando o secular e secularizando o sagrado.

⁵¹ Vide site: <<http://www.expocrista.com.br/default.asp?id=107&mnu=107>>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. *São Paulo em perspectiva*, v.15, n.3, p. 92-101, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2011.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. Coleção Ensaios 55. São Paulo: Ática, 1979.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 09-23.
- ANDRADE, Paulo César Ribeiro. *A Teologia da Prosperidade na Igreja Universal do Reino de Deus*. Laboratório de Estudos sobre religião e religiosidades – UEL/ANPUH. Arquivado no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da Universidade Estadual de Londrina. Entrevista concedida a Fernanda Vendramini Gallo. Londrina, PR, 2009.
- ARAÚJO, João Dias de. Igrejas protestantes e Estado no Brasil: Algumas posições tradicionais do relacionamento Igreja-Estado no Protestantismo. In: *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro. n. 7, p. 23-32, 1977.
- BALTAR, Ronaldo. A reconstrução do discurso sobre o 'Brasil Moderno' e a idéia de 'Desenvolvimento' pós-transição democrática. In: CHAIA, Vera Lucia Michalany; MACHADO, Eliel Ribeiro. (Org.). *Ciências Sociais na atualidade: tempo e perspectivas*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 89-109.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. v.21, n. 1, p. 9-23, 2000.
- _____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Petrópolis: Koinonia, 2003.
- BONINO, José Miguez. *Rosto do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Coleção Estudos, 20, 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing em um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- _____. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre “Protestantismo” e “Repressão”: algumas observações 30 anos depois. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n.2, p.102-137, 2008.

- CASTRO, Antônio Barros de. Entrevistado in: **O LONGO amanhecer: Cinebiografia de Celso Furtado**. Direção: José Mariani: Andaluz, 2004. 1 DVD (74 min).
- CASTRO, Josué de. **Ensaio de biologia social**. Ed. Nacional, 1958.
- COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI: Nova caminhada de libertação**. São Paulo: Paulus, 1996.
- COSTA PINTO, Luiz de A. **Sociologia & desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Consumo: Novo apelo evangélico em tempos de cultura gospel. **Estudos de Religião**, ano XVIII, n. 26, 2004, p. 53-80.
- _____, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- EAGLETON, Terry. **As Ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FAORO, Raimundo. **Os donos do poder**. São Paulo: Globo, 1989.
- _____. **Existe um pensamento político brasileiro?**. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. A questão nacional: A modernização. In: **Estudos avançados**. n. 14, v. 6, jan-abr. 1992, p. 7-22.
- FERNANDES, Florestan. **A sociologia numa era de revolução**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 202-236.
- FERNANDES, Sílvia. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. **Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, RS, 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-reconstrucao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acessado 14 jul. 2012.
- FRESTON, Paul. Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F; CAMPOS, Leonildo S. (ed.). **Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996, p. 257-273.
- FURTADO, Celso. **Criatividade e dependência na civilização industrial**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HAYEK, Friedrich August von. **O Caminho da Servidão**. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990. Disponível em: <http://www.ordemlivre.org/wp-content/uploads/OCaminho-da-Servidao-Hayek-F.-A_.pdf>. Acessado em 29 jan. 2011.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião: Abordagens Clássicas**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.
- IANNI, Otávio. A crise de paradigmas na sociologia. **Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, Unicamp, set. 1990.
- IANNI, Otávio. **A Polêmica sobre ciências e humanidades**. Seminário Unicamp: Diversidade na Ciência, mar. 2003.
- KLEIN, Naomi. **A Doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

- LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino(org.). *Sociologia da religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 4. Ed., 2011, p. 13-35.
- LIMA, Marcelo Ayres Camurça. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões. In: TEIXEIRA, Faustino. *A(s) ciências da religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- LÖWY, Michel. Marx & Engels como sociólogos da religião. In: *Lua Nova Revista de Cultura e Política*. N. 43, p. 157-170, 1998.
- _____. Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, Atílio A; AMADEO Javier; GONZÁLEZ Sabrina (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 271-286.
- LUXEMBURGO, Rosa: *O socialismo e as Igrejas*. 1905. Tradução: Alexandre Linares, Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1905/mes/igrejas.htm>>. Acessado em: 10 jun. 2012.
- LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MADURO, Otto. *Religião e Luta de Classes*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- MARANGONI, Gilberto. Anos 1980, década perdida ou ganha?. In:_____. *Desafios do Desenvolvimento*. Brasília: IPEA, ano 9, n.72, p.56-65, 2012.
- MARCELINO, Paula R. *A lógica da terceirização do trabalho na Honda do Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.
- _____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: *Estudos Avançados, São Paulo*, n. 52, v.18, p. 121-138, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=pt&nrm=isso>. Acesso em: 20 abr. 2012.
- MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino(org.). *Sociologia da religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 4. Ed., 2011, p. 67-93.
- MARTELLI, Stefano. A experiência religiosa. A religião do ponto de vista do mundo vital parte I. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*. ano 2, n.7. 2006. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/a-experienciareligiosai.pdf>>. Acessado em: 10 jan. 2012.
- MARX, Karl. Teses sobre Feurbach: AD Feurbach (1845). In: ____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MCCHESENEY, Robert W. Introdução à obra. In: CHOMSKY, Noam. *O Lucro ou as Pessoas? Neoliberalismo e ordem global*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p. 7-17.
- MENDONÇA, Antônio G; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1997.

_____. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, Beatriz M; GOUVEIA, Eliane H; JARDILINO, José Rubens L. **Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 73-84.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, SP, n.67, p. 48-67, set/nov.2005. Disponível em: <www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2012.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.); SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 4, 1998, p. 63-171.

OLIVEIRA, Luana L. A inteligência brasileira à luz da sociologia profética de Guerreiro Ramos. In: **A Sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995, p.111-129.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Estudo da religião no Brasil: um dilema entre academia e instituições religiosas. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima. **Sociologia e religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 13-24.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimento**. Campinas, SP: Pontes, 1999.

PASSOS, Mauro; ZORZIN, Paola La Guardia; ROCHA, Daniel. O que (não) dizem os números – para além das estatísticas sobre o “Novo Mapa das Religiões Brasileiro”. **Revista Horizonte. Dossiê: Panorama Religioso Brasileiro**. Belo Horizonte, MG, v. 9, n. 23, p. 690-714, Out/dez, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n23p690/3305>>. Acessado em: 18 fev. 2012.

PIERUCCI, Antônio F.; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

POCHMANN, Márcio. Desempregados no Brasil. In: ANTUNES, Ricardo (org). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 59-73.

PORTELLA, Rodrigo. O sagrado e suas expressões: aproximações. In: MAGALHÃES, Antônio; PORTELLA, Rodrigo. **Reflexões sobre o fenômeno religioso**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008, p. 49-103.

PROENÇA, Wander de Lara. **Magia, Prosperidade e Messianismo: práticas, representações e leituras no neopentecostalismo brasileiro**. Curitiba: Instituto Memória, 2009.

_____. Da ascese aos bens do mundo ao anseio por um mundo de bens: representações da pobreza e da riqueza nas práticas do pentecostalismo brasileiro. In: OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antônio Paulo. **100 anos de pentecostes: Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Fonte editorial, 2010, p. 357-401.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de, Do rural e do urbano. In: SZMRECSÁNYI, Tamas; QUEDA, Oriowaldo (orgs). **Vida rural e mudança social**. Rio de Janeiro: Nacional, 1973, p. 199-219.

_____. O povoado de Santa Brígida. In: FERNANDES, Florestan. **Comunidade e sociedade no Brasil: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil** (org.), São Paulo, Editora Nacional, 2. ed. 1975, p. 60-66.

_____. Desenvolvimento, no Brasil, das Pesquisas Empíricas em Sociologia: Ontem e Hoje. In: **Ciência e Cultura**, v. 24. n. 6, 1972.

RAMOS, Guerreiro. **O problema nacional do Brasil**. Rio de Janeiro: Saga, 1960.

REZENDE, Maria José de. A sociologia como forma de intervir no melhoramento da vida humana: as ideias de Costa Pinto e Guerreiro Ramos lidas à luz de algumas considerações sobre as Ciências Sociais e o mundo hoje. *Mneme Revista de Humanidades*. v. 7, n. 14, 27p. Fev. / Mar. 2005.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 4. ed. 2011, p. 36-66.

SANTOS, Boaventura de Souza; RODRIGUEZ, César. Introdução: para ampliar o cânone da produção in: SANTOS, Boaventura Souza (Org.). **Produzir para viver: Os caminhos da produção não capitalista**. Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 23-77.

SARDEMBERG, Carlos Alberto. **“Neoliberal não. Liberal: Para entender o Brasil de hoje e de amanhã”**. São Paulo: Globo, 2008.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: As consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 13-33. SKIDMORE, Thomas E. **Uma história do Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

TEIXEIRA, Francisco; FREDERICO, Celso. **Marx, Weber e o marxismo weberiano**. São Paulo: Cortez, 2010.

USARSKI, Frank. Religiosidade pós-moderna. **Série CPFL-Cultura: Diagnóstico de Zygmunt Bauman para a pós-modernidade**. Curador: Luiz Felipe Pondé, 2009. Disponível em: <<http://www.youtube.com/user/MrFritzens?feature=CBQQwRs%3D>>. Acesso em: 24 set. 2012.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do espírito. In: MENDONÇA, Antônio G; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990, p. 249-263.

WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte 2. 3. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

_____. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.

INTERNET

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA. **GT-História das Religiões e das Religiosidades**: <http://anpuh.org/gt/view?ID_GT=11>.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS. **GT religiões e sociedade**: <<http://www.encontroanpocs.org.br/2009/>>.

BRASIL. **Ministério da Educação**. <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241_99.pdf>.

_____. **Conselho Nacional de Educação. Parecer de homologação de curso**. <CNE/CES 0063/2004: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/pces0063_04.pdf>.

CPFL Cultura: <www.cpflcultura.com.br>.

ECONOMIA, Terra. **Entenda a crise na Grécia**: <<http://www.terra.com.br/economia/infograficos/entenda-a-crise-na-grecia/>>. Acessado em 10 Out. 2012.

EXPOCRITÁ: <<http://www.expocrista.com.br/default.asp?id=107&mnu=107>>.

FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO AMERICANA: <<http://www.ftl.org.br/>>.

GOUVÊA, Ricardo Quadros: **Missão Integral: um convite à reflexão.** Disponível em: <http://ftl.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=127:missao-integral-um-convite-a-reflexao&catid=35:artigos-online&Itemid=75>. Acessado em 20 Nov. 2012.

IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS CATEDRAL DO AVIVAMENTO: <www.catedraldoavivamento.com.br>.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: <<http://www.arcauniversal.com/iurd/reunioes-seg.html>>.

____. **PROPAGANDA DA IGREJA UNIVERSAL DE SÃO CONRADO.** Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=vcgA6kGwG00>>. Acessado em 12 de dez. de 2011.

____. **O QUE É A NAÇÃO DOS 318?** Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=TQZ7BHEbEJ4>>. Acessado em 25 out. 2012.

LABORATÓRIO DE ESTUDOS SOBRE RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES. Universidade Estadual de Londrina. <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/apresentacao.php>>.

PACTO DE LAUSANNE: <<http://www.lausanne.org>>.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA: **GT religião e modernidade:** <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=188&Itemid=171>.

ULTIMATO, revista evangélica: <<http://www.ultimato.com.br>>.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA, **Programa de pós-graduação em ciências das religiões:** <<http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/index.php>>.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, **Programa de pós-graduação em ciência da Religião:** <<http://www.ufjf.br/ppcir/>>.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE. <<http://www.ufs.br/>>.