

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

TIAGO MEIRELES

TEODICÉIA EM MOVIMENTO
Religiosidade Neopentecostal e Transformações Culturais

GOIÂNIA, FEVEREIRO DE 2011.

TIAGO MEIRELES

TEODICÉIA EM MOVIMENTO
Religiosidade Neopentecostal e
Transformações Culturais

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob orientação do Prof. Dr. Pedro Célio Alves Borges.

GOIÂNIA
Fevereiro/2011

TIAGO MEIRELES

TEODICÉIA EM MOVIMENTO
Religiosidade neopentecostal e transformações culturais

Dissertação defendida e aprovada em 02 de março de 2011, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Pedro Célio Alves Borges
Presidente (UFG)

Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira
Membro (PUC-GO)

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati
Membro (UFG)

Prof. Dr. Francisco Chagas Evangelista Rabêlo
Suplente (UFG)

Agradecimentos

Agradeço ao professor Pedro Célio Alves Borges, meu orientador, pela preciosa contribuição a este trabalho e aos professores Alberto da Silva Moreira e Flávio Munhoz Sofiati, membros da banca examinadora, pela pronta disposição em participar de momento tão importante em minha formação acadêmica.

Agradeço a Cindy Folly, minha querida esposa, cujo apoio foi imprescindível para a realização dessa tarefa. Ela mesma sabe que sem a sua dedicação e força este trabalho não haveria sido realizado.

Agradeço a Aparecida Meireles, minha preciosa mãe, de quem herdei absolutamente tudo o que me capacitou a cumprir minha vida de estudos até aqui e por quem minha admiração é impossível de ser expressa em palavras.

Agradecimento igual a meu pai a quem amo, Airton Moraes, *in memoriam*, cuja vida foi o maior dos instrumentos de amadurecimento que jamais tive.

Minha gratidão também a meus irmãos Hydemi Meireles e Haniel Meireles, meus melhores amigos.

Um agradecimento especial a João Batista Cavalcante, mestre e amigo, por cuja confiança e incentivo serei sempre grato.

Aos fiéis e pastores da Igreja Fonte da Vida que colaboraram com esta pesquisa, expondo nas entrevistas suas convicções religiosas, algumas de caráter tão íntimo, o meu agradecimento e respeito.

Resumo

O intuito dessa dissertação é examinar a adaptabilidade do fenômeno neopentecostal, de presença marcante no campo religioso brasileiro, aos cursos da modernidade contemporânea. Especificamente, está preocupada com a afinidade que o neopentecostalismo demonstra ter, por meio do seu eixo doutrinário, a *Teologia da Prosperidade*, com a estabelecida *cultura de consumo* de uma sociedade marcada pela globalização. Para tanto, concentra-se em estudar o universo composto por fiéis e líderes religiosos ligados à Igreja Fonte da Vida, com sede em Goiânia, com especial atenção às suas idéias religiosas e a eventuais correspondências de tais idéias com os pressupostos culturais do consumismo moderno. O ponto de partida do trabalho é a Teoria da Ação de Max Weber (1999a, 1999b), atualizada pelos empreendimentos teóricos de Alfred Schutz (1979), Pierre Bourdieu (1999) e Colin Campbell (2001, 2007). O trabalho de Campbell tem lugar de destaque dentre as produções científicas tratadas, dado seu trânsito entre os temas das idéias religiosas e da cultura de consumo. O trabalho empírico é realizado através da utilização das ferramentas da fenomenologia, com o intuito de captar a orientação das consciências individuais de fiéis e líderes entrevistados, a fim de que se proceda à investigação da ação social destes atores.

Palavras-chave: *neopentecostalismo, cultura de consumo, religião, protestantismo.*

Abstract

This dissertation's intent is to examine the adaptability of the neopentecostal phenomenon, of remarkable presence in the Brazilian religious field, to the courses of contemporary modernity. Specifically, it is concerned with the affinity that neopentecostalism appears to have, through its doctrinary axis, the *Theology of Prosperity*, with the established *culture of consumption* of a society marked by globalization. By doing so, it concentrates on studying the universe composed by believers and religious leaders associated to the Igreja Fonte da Vida, based in Goiânia, with special attention to its religious ideas and to eventual correspondences of such ideas with the cultural assumptions of modern consumerism. The work's starting point is Max Weber's (1999a, 1999b) Theory of Action, updated by the theoretical enterprises of Alfred Schutz (1979), Pierre Bourdieu (1999) and Colin Campbell (2001, 2007). Campbell's work has a privileged position among the scientific productions considered, due to the fact that his work transits between the themes of religious ideas and culture of consumption. The empirical work is accomplished through the use of phenomenology's tools, with the intent of capturing the orientation of individual consciences of believers and leaders interviewed. This enables the investigation of the social action performed by such actors.

Keywords: *neopentecostalism, culture of consumption, religion, protestantism.*

Sumário

Introdução 9

Capítulo 1 – Neopentecostalismo 13

Neopentecostalismo e cultura de consumo 14

Igreja Fonte da Vida 16

Sobre a tipologia do protestantismo brasileiro 16

Teoria social 19

Especialistas, leigos e interesses no campo religioso 21

Consciência individual e ciências sociais 24

Teoria da prática 26

Schutz e Bourdieu 28

Teoria da ação e neopentecostalismo 30

Capítulo 2 – Da natureza do consumo contemporâneo 32

Ideal de felicidade 32

Da natureza do consumo contemporâneo 34

Interdependência consumo-produção 37

Raízes da sociedade de consumo 41

Prazer e insaciabilidade 44

Percepção da realidade 46

Capítulo 3 – Teodicéia 50

Gestão institucional e comunicação 50

Sobre a teodicéia 54

Teodicéia em Max Weber 56

O Dossel Sagrado 60

Sociodicéias 67

As teodicéias por Colin Campbell 68

Capítulo 4 – Um novo deus para um novo homem 71

Sobre a pesquisa 71

Intimidade com Deus 76

Maldade humana 81

O melhor de Deus pra mim 85

A convicção daquilo que não se vê 91

Unção apostólica 94

Capítulo 5 – Teologia do devaneio 99

Teodicéia em movimento 99

Valorização das emoções humanas 106

Da rejeição à afirmação religiosa do mundo 111

O prazer romântico do devaneio 114

Neopentecostalismo e cultura de consumo: afinidade eletiva 118

Conclusão 121

Referências bibliográficas 124

Anexos 129

Introdução

Nos estudos sobre religião nas Ciências Sociais brasileiras, o neopentecostalismo tem sido um dos objetos que mais desperta a atenção dos pesquisadores. Uma ampla variedade de trabalhos tem buscado dar conta do fenômeno que, com notório crescimento nos últimos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), desafia as religiões chamadas *tradicionais*, dentre as quais, principalmente, o Catolicismo (PIERUCCI, 2004). Diante da vastidão de respostas científicas a esse novo quadro, parte das quais consideradas no presente texto, se afirma, além da notória transformação no campo religioso nacional, a habilidade destes grupos em se adequar ao tipo de modernidade peculiar ao contexto brasileiro (TORRES, 2007; SANCHIS, 1997).

A presente dissertação se interessa por tal adaptabilidade do fenômeno neopentecostal aos cursos da modernidade contemporânea. Especificamente, está preocupada com a afinidade que o neopentecostalismo demonstra ter, por meio do seu eixo doutrinário, a *Teologia da Prosperidade*, com a estabelecida *cultura de consumo* de uma sociedade marcada pela globalização. Desta forma, cabe dizer que este não é um empreendimento que busque abranger uma grande variedade de possibilidades explicativas para o objeto a ser examinado. De fato, a única intenção, pretensiosa, é buscar trilhar um percurso único associando transformações nas explicações protestantes para questões existenciais – as *teodicéias* – ligadas ao neopentecostalismo e os desenvolvimentos culturais que concederam lugar privilegiado à esfera do consumo nas chamadas sociedades ocidentais.

Assim, a primazia dada aos aspectos culturais ao longo da dissertação não significa uma negligência da importância de outros fatores explicativos, mas uma delimitação do próprio objeto. Em outras palavras, o objeto de pesquisa selecionado não é apenas determinado segmento religioso e seu contexto imediato, mas a cultura desse grupo expressa em idéias religiosas e a cultura de consumo associada ao seu respectivo contexto. Isso significa, de forma prática, que não se examinará simplesmente a Igreja Fonte da Vida, grupo neopentecostal com sede em Goiânia, em sua relação com a sociedade goianiense e brasileira, mas as idéias religiosas portadas por fiéis e líderes dessa igreja e a eventual correspondência de tais idéias com os pressupostos culturais do consumismo moderno.

Portanto, se não são considerados suficientemente nesta pesquisa aspectos como a dinâmica do capitalismo global e suas configurações em contextos *periféricos* (TORRES, 2007), o motivo é a necessidade imperiosa de rígida delimitação metodológica em um trabalho das dimensões de uma dissertação de mestrado, com suas limitações de tempo e de amadurecimento intelectual do pesquisador. Não se trata, sublinhe-se, de uma ingênua abordagem *culturalista* que passa ao largo de questões estruturais fundamentais, preocupação já demonstrada no círculo acadêmico dos estudos da religião (TORRES, 2007). Aqui, a investigação da cultura é o trajeto percorrido, sendo ela mesma o próprio objeto.

O caminho trilhado pela pesquisa se inicia com dois capítulos de fundamentação teórica. No primeiro, consta a apresentação tanto do neopentecostalismo quanto da Igreja Fonte da Vida, comunidade religiosa a ser estudada. A intenção da pesquisa em aproximar as crenças neopentecostais e a cultura de consumo é apresentada e as principais ferramentas metodológicas são consideradas. Além da fenomenologia, por

meio da qual se buscará ter acesso aos fenômenos conscientes de fiéis e líderes religiosos, examina-se também a Teoria da Prática de Pierre Bourdieu. Sobre o exame da Teoria da Prática, vale a pena ressaltar que se trata de um instrumento importante para a compreensão de outros aspectos relevantes na compreensão do campo religioso, também considerados adiante, apesar do privilégio dado ao elemento cultural.

O segundo capítulo busca indicar as bases teóricas da cultura de consumo contemporânea. Ao fazê-lo, pontuam-se a natureza e peculiaridades do consumo contemporâneo, sua relação com a esfera produtiva e as principais propostas de explicação do fenômeno apresentadas pelas Ciências Sociais. O principal eixo da seção ressalta as formulações de Colin Campbell, que contribuiu proficuamente à pesquisa uma vez que também contemplam transformações no campo religioso.

No capítulo seguinte as propriedades da Igreja Fonte da Vida são exploradas com mais profundidade para, em seguida, se examinar as considerações sobre o *problema da teodicéia* nas obras de Max Weber, Peter Berger, Pierre Bourdieu e Colin Campbell. O exame do *problema da teodicéia* será fundamental para que as doutrinas da Igreja Fonte da Vida sejam situadas em relação aos tipos ideais construídos pelos autores.

Efetuada o encaminhamento para a esfera empírica no capítulo anterior, o quarto capítulo examina informações coletadas por meio de entrevistas e fontes secundárias, previstas e realizadas com a intenção de acessar a crença de fiéis e líderes do grupo religioso e situá-las em cinco categorias forjadas segundo critérios da fenomenologia: *Deus, prosperidade, maldade humana, fé e igreja*.

O quinto e último capítulo toma proveito da análise empírica realizada e retorna à teorização sociológica examinando a relação propriamente dita entre a teodicéia neopentecostal e os elementos culturais do consumo contemporâneo. A noção de *devaneio*, extraída do trabalho de Colin Campbell (2001), é percebida como eixo fundamental das experiências em ambos os planos – religioso e do consumo. Então, o conceito de *afinidade eletiva* (LÖWY, 1999) é brevemente tratado a fim de tornar sólida a pretendida ligação entre as manifestações culturais nas esferas religiosa e econômica.

Capítulo 1

Neopentecostalismo

A sociologia concede especial atenção à religião como objeto de estudo, associando desde sua gênese em Durkheim, Weber e Marx a compreensão do fenômeno religioso às dinâmicas sociais correspondentes. No contexto religioso brasileiro, onde se avolumam os grupos protestantes defensores da vida bem sucedida como direito indisponível dos fiéis, a chamada Teologia da Prosperidade se afirma como ponte entre apreensão do mundo e conduta diária de milhões de fiéis e tem chamado a atenção dos pesquisadores brasileiros da religião.

Compreendida como uma maneira peculiar de interpretar os ensinamentos fundamentais do cristianismo, a *Teologia da Prosperidade* percebe o mundo como local de felicidade, onde seus adeptos apropriam-se das promessas divinas com vistas a desfrutar plenamente a vida – afirmada especialmente em termos de saúde física, abundância de bens que, para além da acumulação, hão de ser desfrutados, além da recusa do sofrimento e da celebração das sensações de satisfação psicológica.

Considerando a interpenetração das esferas da vida social, fica a indagação acerca da existência de alguma relação entre as transformações das idéias religiosas ligadas aos grupos promotores de tal pregação e os desenvolvimentos culturais da estrutura social a que estão vinculadas, especialmente a cultura de consumo que, segundo Zygmunt Bauman (BAUMAN, 2008), alardeia a promessa da felicidade a ser intensamente desfrutada pelos cidadãos-consumidores. Estando já indicada por alguns pesquisadores quando se fala do *mercado religioso* (MOREIRA, 2008; CAMPOS,

1999; STEIL, 2008), cabe investigar a afinidade entre Teologia da Prosperidade e cultura de consumo e explicar as eventuais proximidades e distanciamentos identificados.

Neopentecostalismo e cultura de consumo

As comunidades neopentecostais, grupos que professam a Teologia da Prosperidade, têm sido apontadas pela comunidade acadêmica como o segmento do protestantismo que melhor se adaptou às transformações da sociedade brasileira contemporânea (ORO, 2003a; PIERUCCI, 1996) em condições atuais da modernidade, por disporem como elemento fundamental de seu discurso a Teologia da Prosperidade. Apesar do diagnóstico da relação entre tal pregação e as promessas do consumismo, carecem as ciências sociais no Brasil de uma verificação pormenorizada da aproximação entre neopentecostalismo e cultura de consumo.

O presente trabalho se propõe a tratar tais questões a partir da investigação das atuais percepções de mundo dos fiéis da *Igreja Apostólica Fonte da Vida*, em Goiânia, admitindo de início que o surgimento do neopentecostalismo e o progressivo estabelecimento de uma cultura consumista, marca das sociedades em condições de modernidade avançada, compartilham elementos basilares. Tal compartilhamento se dá a partir de formulações doutrinárias do protestantismo que, historicamente forjadas como respostas à teodicéia calvinista analisada por Max Weber (1999), rejeitam uma percepção da divindade que sublinha sua transcendência e soberania em detrimento de uma visão que privilegie sua presença no mundo e interação com os indivíduos, bem como recusam um entendimento negativista acerca da natureza humana, tratando-a

enfaticamente como *Imago Dei*. Estas formulações, segundo a presente hipótese, geram impacto nos processos de mudança social ligados ao desenvolvimento da cultura de consumo a partir da condição que possuem de reorientar a conduta dos indivíduos no que diz respeito a categorias como sentido da existência, prazer, acumulação e consumo (CAMPBELL, 2001). Geram, também, efeitos fundamentais na dinâmica histórica da esfera religiosa, possibilitando o surgimento de novos ramos no seio do cristianismo, dentre os quais se insere o neopentecostalismo.

Desta forma, estaria aproximado o neopentecostalismo da revolução no consumo moderno e compreendida a Teologia da Prosperidade como parte de um movimento cultural no qual não se ajusta o ascetismo das seitas analisadas por Weber. Daí, portanto, o declínio de determinados segmentos protestantes e o crescimento vertiginoso das denominações alinhadas ao discurso da prosperidade, dentre as quais se inclui a Igreja Fonte da Vida.

No contexto brasileiro, onde as classes populares urbanas têm cada vez mais acesso ao consumo e, portanto, estão cada vez mais expostos à cultura de consumo (BARROS, 2007), o neopentecostalismo tem mostrado poder de infiltração em camadas dos mais variados níveis de renda. Assim sendo, por mais que as idéias discutidas na presente dissertação reflitam valores e costumes oriundos de outras realidades que não a nacional, a cultura de consumo tem se mostrado de abrangência cada vez mais ampla. Mesmo diante da desigualdade social brasileira, não se pode mais negar a farta evidência empírica de que a base da pirâmide social também consome – no sentido da cultura de consumo – e não apenas sobrevive (BARBOSA, 2006).

Igreja Fonte da Vida

O grupo neopentecostal a ser aqui estudado é formado pelos fiéis da Igreja Fonte da Vida que, segundo *website* da própria instituição¹ contabiliza, após 16 anos de funcionamento, mais de 70 mil membros com presença em mais de 500 cidades brasileiras. Fundada por César Augusto Machado de Souza, a igreja é originária de Goiânia, onde mantém sua sede. As informações no portal oficial também destacam sua presença na Europa, África e América do Norte.

Previamente conhecida como *Ministério Comunidade Cristã e Igreja Apostólica Ministério Comunidade Cristã*, a Fonte da Vida surge a partir da Comunidade Evangélica de Goiânia, iniciada em 1976 por César Augusto e Robson Rodovalho (MARIANO, 2005), futuro fundador da *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* e hoje bispo dessa igreja e deputado federal eleito pelo Distrito Federal para a legislatura 2007-2011, vinculado ao Partido Progressista. Ambos encabeçam grupos distintos e, após “brigas e negociações” (MARIANO, 2005, p.106) fundam instituições independentes. César Augusto também atua como jornalista e autor de livros, tendo sua posição de apóstolo da igreja reconhecida pela *Coalizão Internacional de Apóstolos*, presidida pelo apóstolo Peter Wagner, figura de reconhecida influência no movimento neopentecostal brasileiro (MARIANO, 2005).

Sobre a tipologia do protestantismo brasileiro

O caráter exponencial da multiplicação dos movimentos no cristianismo, especialmente no protestantismo, tem colocado pesquisadores diante da dificuldade

¹ www.fontedavida.com.br

metodológica de classificar conceitualmente os neopentecostais. Como tentativa de superar tal obstáculo, a proposta weberiana da análise a partir da noção de tipo ideal, essa “construção intelectual destinada à mediação e à caracterização sistemática das relações individuais... a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento” (WEBER, 2001, p.144), tem sido continuada na Sociologia da Religião brasileira, não sem críticas sobre sua adequação na expressão do fluxo histórico (MARIANO, 2005; FRESTON, 1999).

Em território brasileiro, as primeiras ocorrências de igrejas que fugiam às características do pentecostalismo tradicional remontam à década de 1960. Tal corrente tem sido chamada por boa parte dos cientistas sociais da religião de *terceira onda* pentecostal do Brasil. Sendo a primeira e a segunda ondas separadas mais por um corte histórico-institucional do que por severas divergências teológicas, comportamentais ou sociais, a terceira tem por características explícitas de sua pregação certo grau de rompimento com o ascetismo contracultural e conseqüente sintonização progressiva à sociedade e à cultura de consumo (MARIANO, 2005). Trata-se do chamado *neopentecostalismo*.

O uso da nomenclatura não é pacificamente aceito por todos os estudiosos. Paul Freston, inglês naturalizado brasileiro e com vasta pesquisa sociológica no campo do protestantismo, relativiza o termo neopentecostalismo e prefere falar em transformação gradual – e não de tipo – do próprio pentecostalismo (FRESTON, 1999). Ricardo Mariano (2005), contudo, justifica a validade do prefixo *neo* pela sua capacidade de agregar à expressão, simultaneamente, os aspectos de continuidade e novidade. Geradas no âmbito do pentecostalismo e com uma série de elementos comuns a este, continua Mariano, as igrejas neopentecostais se distinguem pela exacerbação do tema da *guerra*

espiritual, ênfase na pregação da prosperidade material, liberalização de estereotipados usos e costumes de santidade e estruturação empresarial da instituição.

Note-se que ambas as perspectivas se contrapõem pelas diferentes tipificações ideais. Enquanto Freston defende a manutenção da divisão teórica entre *pentecostais* e *históricos* no âmbito do protestantismo brasileiro, alertando apenas para a imperiosidade de entendê-los como extremos de um *continuum* e não como compartimentos impermeáveis, Mariano vê na terceira onda do pentecostalismo transformações suficientes para que surja a demanda por elaboração conceitual de um novo tipo e, assim, estabeleça-se a *neocategoria*.

Sob a perspectiva da metodologia weberiana, encontramos-nos aqui diante de uma questão de validade conceitual e aplicabilidade do instrumento, mais do que de sua veracidade. Isto porque é a infinita riqueza da realidade, nas palavras de Weber (WEBER, 2001), que tornam tais instrumentos – imprescindíveis ao pesquisador – incapazes de esgotar o objeto mesmo a que se propõem explicar. Daí a correção da percepção do autor quanto ao caráter das Ciências Sociais e à transitoriedade dos tipos ideais:

...a história das ciências da vida social é, e continuará a ser, uma alternância constante entre a tentativa de ordenar teoricamente os fatos mediante uma construção de conceitos e a decomposição dos quadros mentais assim obtidos, devido a uma ampliação e a um deslocamento do horizonte científico, e à construção de novos conceitos sobre a base assim modificada. (WEBER, 2001, p. 148, 149)

Se Mariano (MARIANO, 2005) acertadamente enriquece a tipologia do protestantismo brasileiro trilhando o caminho weberiano “mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande

quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos” (WEBER, 2001, p.137), pela qual estabelece o neopentecostalismo como tipo puro para fins de análise, seu argumento parece não enfatizar suficientemente a natureza complexa do labirinto no qual a multidão de novas siglas eclesiais coloca o cientista social. No esforço por colocá-las sob um abrigo conceitual único, deixa de destacar a diversidade das práticas cotidianas dos seus milhões de adeptos e parece ignorar que, por mais que determinado grupo se enquadre no perfil das características comuns já listadas, quais sejam, exacerbação do tema da *guerra espiritual*, ênfase na pregação da prosperidade material, liberalização de estereotipados usos e costumes de santidade e estruturação empresarial da instituição, este irá diferenciar-se consideravelmente de algum outro que porventura também apresente em alguma medida tais características.

É válida nesse sentido a argumentação de Paul Freston (1999) quanto à necessidade de distinção entre igrejas de massa como a *Igreja Universal do Reino de Deus* e aquelas surgidas como movimentos de renovação carismática, boa parte a partir das igrejas históricas. Há razões, portanto, para pontuar que no âmbito da vasta categoria *neopentecostalismo* existem ainda direções da ação cuja observação é imprescindível e cuja negligência pode eventualmente prejudicar a precisão do processo de construção do saber científico.

Teoria social

Émile Durkheim percebe imbricados na análise das instituições religiosas eventos, rituais e crença, entendendo a religião como “sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas... que reúnem numa mesma comunidade moral...”

todos aqueles que a ela aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32). Tal definição resulta diretamente da aplicação do conceito de representação coletiva que, como o todo de sua produção, acentua a transcendentalidade do social sublinhando o enquadramento coercitivo do indivíduo na dimensão da norma (ORTIZ, 1994), uma vez que, a despeito do amplo panteão de concepções, é “a sociedade a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa” (DURKHEIM, 1996, p. 461).

A teoria durkheimiana se contrapõe ao pensamento de Max Weber numa tradução da controvérsia objetivismo/fenomenologia no ambiente da sociologia (ORTIZ, 1994). Weber, que toma a reflexão acerca da religião como contribuição à sociologia e tipologia do racionalismo que caracteriza o Ocidente (WEBER, 1982), com privilégio das “condições econômicas e políticas que presidem à formação de aparelhos de produção simbólica institucionalizados” (MICELI, 1999, p. XI), parte das condutas individuais ao construir uma sociologia compreensiva que defina os fenômenos sociais, fazendo do sentido da ação o sentido subjetivo comunicado pelo ator (ORTIZ, 1994). Tal conduta metodológica terá um peso significativo no trabalho que se segue.

Hábil síntese diante da contraposição das teorias encontra-se na elaboração de Pierre Bourdieu. Em termos de estudos da religião, o autor reconhece as contribuições fundamentais da escola de Durkheim, que fornece teoria e metodologia para que se realize a intenção de descobrir a lógica do mito ou rito, mas aponta a carência de percepção da transformação da função social da religião em função política “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, 1999, p. 31). Quanto a Weber, em suma, este ressalta o valor da análise

da relação entre discurso mítico e os interesses de seus produtores, difusores e receptores, criticando, todavia, a ausência de apreensão da mensagem religiosa como produto de *operações intelectuais*, por oposição àquelas *afetivas* ou *práticas* (BOURDIEU, 1999).

A produção de Karl Marx também é revista e mostra influência no pensamento de Bourdieu quanto ao campo religioso, a despeito da distância entre as teorias em outros aspectos. A noção de *ideologia*, com utilização da separação entre trabalho material e intelectual como fator explicativo da composição ideológica, é exemplo dessa influência (BOURDIEU, 1999). A preponderância das condições econômicas no desenvolvimento da modernidade, marca das explicações marxistas, perde espaço em Bourdieu para outro elemento: o estabelecimento de um corpo de especialistas em gestão dos bens salvíficos, noção essa buscada em Max Weber (BOURDIEU, 1999). Seu diálogo com os clássicos, especialmente no que tange à religião, constitui uma das principais contribuições de Pierre Bourdieu ao presente trabalho.

Especialistas, leigos e interesses no campo religioso

Tornando ao neopentecostais, percebe-se na estruturação rotineira de seus processos e ritos a combinação de duas lógicas típico-ideais: a institucional, configurada no empreendedorismo no trata com o sagrado e a dos fiéis, identificável em suas crenças e práticas rituais não submissas à racionalidade mercadológica.

Em 1981 – época de um neopentecostalismo ainda incipiente – Rubem Alves descrevia um darwinismo generalizado a que eram submetidos os sacerdotes das igrejas evangélicas históricas que, profissionalmente responsáveis pela própria sobrevivência e

de sua família, ligados com as congregações de sua denominação por meio de uma relação empregatícia, deveriam demonstrar qualidades específicas apontadas por “critérios claramente empresariais” (ALVES, 1981, p. 134) a fim de galgarem melhores posições que seus colegas-concorrentes.

Essa lógica das igrejas-empresas economicamente dependentes de seus fiéis – componente de um atual contexto mais amplo, o do “mercado religioso brasileiro” (PIERUCCI e PRANDI, 1996) – diferencia-se da lógica de seus seguidores (ORO, 2003a). Tal movimento, marcado por forte pragmatismo nas práticas institucionais conduzidas por seus líderes, combina-se com uma “tradição ativa e inconscientemente inventada” (SANCHIS, 1997, p. 109), abraçada pelos fiéis. Sanchis sagazmente percebe que, ao contrário do que se esperaria da moderna lógica institucional desses grupos, estes visam reencontrar processos de intensa ritualização, mediação institucional e multiplicidade de sacramentos buscados no cotidiano: o sal grosso, o óleo, a água (SANCHIS, 1997). Aqui, uma estratégia de crescimento a partir do indivíduo (PRANDI, 2007), fenômeno moderno por excelência, convive paradoxalmente com a mitigação da transcendentalidade da opção autônoma diante da “importância reconhecida e coletivamente ritualizada do fator demoníaco (‘Não é você; é o demônio que está em você’)” (SANCHIS, 1997, p. 109).

Analisando especificamente a Igreja Universal do Reino de Deus, Campos (CAMPOS, 1999) relaciona o crescimento do grupo à sua agilidade em atender as necessidades e desejos de seu público alvo, patentes no emprego de estratégias de marketing e propaganda manifestas em uma retórica e teologia adaptáveis aos interesses de uma sociedade capitalista em processo de globalização, descrição essa aplicável às demais igrejas neopentecostais. O sucesso de seu empreendedorismo reside em sua

sintonia com a modernidade nacional, uma vez que “o campo religioso está, como quase tudo que diz respeito ao Brasil, acavalado entre momentos” (SANCHIS, 1997, p.112).

Desta forma, distinguem-se os atores no cenário em questão. Leigos desapropriados de seu capital religioso (BOURDIEU, 1999) e especialistas em religião operam com interesses distintos. É nesse sentido que Bourdieu afirma:

As relações de *transação* que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de *concorrência* que opõem os diferentes especialistas no campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa (BOURDIEU, 1999, p.50, grifos do autor).

Em seguida, o autor discorre sobre como o componente religioso de mobilização de determinada prática ou ideologia religiosa só pode exercer seu efeito na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta conserva-se dissimulado tanto em face de seus produtores, quanto de seus receptores, para depois acrescentar: “os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos” (BOURDIEU, 1999, p. 54).

Reconhecida as relações de transação entre especialistas e leigos na dinâmica neopentecostal, o presente trabalho se propõe a captar a percepção de mundo tanto de fiéis quanto de líderes por meio da teoria da ação de Max Weber atualizada pelas contribuições de Pierre Bourdieu, Alfred Schutz e Colin Campbell. Isso se dará por meio da compreensão da abordagem fenomenológica de Schutz com foco nos conceitos de *consciência individual e intersubjetividade* e pela observação dos conceitos de *habitus* e *campo* formulados por Pierre Bourdieu e suas implicações para a prática das ciências sociais. Especial atenção será dada à concepção de cada autor acerca da

capacidade de agência dos indivíduos. Em sequência, serão feitas aplicações da referida discussão à teoria de Max Weber em seu tratamento do fenômeno religioso, com vistas a contribuir para a execução da análise da relação entre as transformações das idéias religiosas e os desenvolvimentos culturais a estas associadas, tarefa a que se propõe Colin Campbell. No caso da presente dissertação, o objetivo primordial é proceder tal análise com atenção à relação entre igrejas neopentecostais e o desenvolvimento cultural associado à cultura de consumo.

Consciência individual e ciências sociais

A consciência individual, centro das atenções da filosofia fenomenológica, é também o eixo central da transposição desta para as ciências sociais feita por Alfred Schutz. Adotando a *epoché*, suspensão de quaisquer afirmações prévias acerca do mundo, proposta por Husserl como método de acesso aos conteúdos da consciência, Schutz situa, nos dizeres de José Maurício Domingues (2001), a própria sociologia *entre parênteses* visando construir para esta um método que compreenda as estruturas abstratas do mundo cotidiano do sujeito, o *mundo da vida*, tal qual estas se apresentam à consciência individual.

Seu objetivo intelectual era fazer da sociologia fenomenológica um sistema real unificado, uma ciência social que faz sentido e alcança êxito no intento de “descobrir o que acontece no mundo real e não nas fantasias de uns poucos excêntricos sofisticados” (SCHUTZ, 1979, p.208). À semelhança do autor clássico Max Weber, Alfred Schutz produz sua ciência a partir do ponto de vista do ator e do significado atribuído à ação. Schutz, contudo, desenvolve o pensamento de Weber sob bases fenomenológicas,

apegando-se à intenção de ignorar pressupostos que se sobreponham às consciências individuais como objeto da pesquisa.

No corpo de sua obra, vale ressaltar a centralidade do conceito de mundo da vida cotidiana, a ser compreendido como

o mundo intersubjetivo que existia muito antes do nosso nascimento, vivenciado e interpretado por outros... Toda interpretação desse mundo se baseia num estoque de experiências anteriores dele, as nossas próprias experiências e aquelas que nos são transmitidas por nossos pais e professores, as quais, na forma de ‘conhecimento à mão’, funcionam como um código de referência (SCHUTZ, 1979, p.73, aspas do autor).

Note-se na definição que Schutz se refere a um mundo *vivenciado e interpretado*, por se tratar de processos da consciência humana, unidades de significado relativas ao indivíduo possuidor de consciência. Também, para além da experiência individual, configura-se uma troca de vivências e interpretações, o que aponta para o tema da intersubjetividade segundo a fenomenologia.

Apesar da reconhecida ênfase no potencial criativo do indivíduo, a sociologia fenomenológica tem como pilar teórico a pré-estruturação cognitiva do mundo social. Isso se dá devido à intersubjetividade exercida num ambiente de compartilhamento, tanto de concepções do mundo quanto de expressões explicativas destas. Schutz trata tais questões em termos de “conhecimento associado ao padrão cultural” (SCHUTZ, 1979, p.81) e *linguagem* (SCHUTZ, 1979). Neste ponto o autor supera uma dificuldade encontrada por Husserl quanto às relações interativas ao tomar os *semelhantes como pressupostos na experiência do Nós*.

Agindo sobre os outros e sendo afetado por eles, conheço esse relacionamento mútuo, e esse relacionamento implica que eles, os outros, vivenciam o mundo comum,

essencialmente de um modo semelhante ao meu... O homem vê como pressuposto a existência material de semelhantes, sua vida consciente, a possibilidade de intercomunicação e a qualidade histórica da organização social e da cultura, da mesma forma que vê como pressuposto o mundo da natureza no qual nasceu (SCHUTZ, 1979, p.160).

Teoria da prática

A proposta de Bourdieu em direção à sua teoria da prática ilustra com nitidez as transformações no campo científico, advindas de revoluções culturais mais amplas, que se esforçam por alcançar a superação da dicotomia objetivismo-subjetivismo, reflexo do *modus operandi* do pensamento ocidental fundado em antagonismos como natureza e cultura e matéria e espírito. Assim, suas ferramentas conceituais, como as noções de *habitus* e *campo*, são articuladas de forma a “romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência” (BOURDIEU, 2007b, p.61).

A delicada operação de conciliação dos pólos objetivista e subjetivista será efetuada pela diluição das rígidas fronteiras entre indivíduo e sociedade a partir do referido conceito de *habitus*, assim definido:

...sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente. (BOURDIEU, 1994, p.61, aspas do autor)

Originária no pensamento grego clássico, é esta a conceituação que cumpre o papel mediador entre agente e estrutura na teoria de Bourdieu, ao captar o movimento dialético de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade

(BOURDIEU, 2003). Loïc Wacquant (2007) descreve habilmente o *modus operandi* da noção de *habitus*, apontando como a sociedade depositada nas pessoas em forma de disposições duráveis, entendidas estas como capacidades e propensões a pensar, sentir e agir de determinado modo, não anula o poder de agência do indivíduo que responde criativamente às contingências de seu meio social. É neste ir e vir, portanto, que a necessidade é feita virtude.

Cabe ainda recorrer às elucidações de Wacquant (WACQUANT, 2007) quanto a alguns atributos fundamentais do conceito em questão. O *habitus* (i) resume uma aptidão social, o que implica variação no tempo e no espaço, condicionada pela distribuição de poder; (ii) transita entre os variados campos da vida social; (iii) sua durabilidade não implica imunidade à ação transformadora de forças externas; (iv) tal durabilidade ocorre em função da incorporação de um princípio inercial que tende a produzir práticas equivalentes às mesmas estruturas sociais que geraram o *habitus*; e (v) confere às práticas certa autonomia em relação às determinações do presente imediato pela naturalização do arbitrário histórico.

Desenha-se, portanto, um quadro de referências onde os indivíduos são percebidos como dotados de um *habitus* que, para além da passividade de seus hábitos, os predispõem a determinada percepção da realidade e subsequente ação a partir de posições pré-determinadas ocupadas por estes em espaços estruturados pela “relação de força entre os agentes ou as instituições envolvidas na luta... da distribuição do capital específico que, acumulado no decorrer das lutas anteriores, orienta as estratégias posteriores” (BOURDIEU, 2003, p.120). Estes espaços são os *campos* que, sendo da religião, economia, política, moda ou outro qualquer, constituem-se pela objetivação de espaços sociais onde se dá o real-relacional.

Elaborada e refinada a estrutura de seu corpo teórico, que não pode ser aqui esgotada, a obra de Bourdieu propõe a transformação da própria *praxis* científica, especialmente a do cientista social, estimulado a reconhecer o *double bind* a que está constantemente submetido, uma vez que necessita dos instrumentos de pensamento oriundos da tradição de sua ciência que, de caráter indispensável, submetem-no aos riscos do equívoco da substituição da *doxa* do senso comum por uma *doxa do senso comum douda*, ou seja, o perigo de produzir ciência em ignorante homologia com os arranjos de poder dominantes (BOURDIEU, 2007b).

Schutz e Bourdieu

Discorrendo sobre a gênese do conceito de *habitus* e os motivos que o levaram a apropriar-se do mesmo, Pierre Bourdieu sugere que todos “os utilizadores do termo que o precederam também buscavam sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções de objeto” (BOURDIEU, 2007b, p.62), grupo no qual inclui filósofos vinculados à fenomenologia como Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, sobre os quais nota seu intento em afirmar uma condição do sujeito em “relação de cumplicidade ontológica com o mundo” (BOURDIEU, 2007b, p.62).

Esse diálogo de Bourdieu com representantes da fenomenologia tem como pano de fundo o reconhecimento da influência dessa corrente filosófica na própria elaboração inicial de sua teoria do *habitus* como resposta tanto ao determinismo pelo inconsciente humano que brotava à época quanto ao existencialismo sartriano que aquele combatia (FERRANTE, 2008). Assim, também ancorado na fenomenologia, o autor afirma-se no campo científico elaborando sociopoliticamente temas como a *historicidade da*

consciência, corporeidade e temporalidade por meio da percepção de que através do corpo faz-se sentir a inércia do passado (FERRANTE, 2008). Em ocasião na qual respondia ásperas críticas de jovens opositores, Bourdieu explicou brevemente sua relação com a fenomenologia:

Parece-me que, de fato, faço justiça a Husserl, Schutz e alguns outros. Mas não foi minha intenção *repeti-los...* ou *refutá-los*. É meu objetivo *integrar* a análise fenomenológica em uma abordagem universal das quais ela é uma fase (a primeira fase, subjetiva), sendo a segunda a análise objetiva. Tal integração não é de forma alguma uma compilação eclética, uma vez que o efeito é que se vá para além dos limites de cada abordagem, ao passo que se mantenha suas contribuições essenciais. (BOURDIEU, 2002, p.209, tradução livre, grifos do autor)

Carolina Ferrante (2008) sublinha como o estreitamento do pensamento de Bourdieu com a fenomenologia mostra-se na busca por uma compreensão prática do mundo que vá além das dicotomias sujeito/objeto e ato de consciência/objeto de consciência. Segundo a autora, seu passo seguinte será incorporar à abordagem fenomenológica o problema da elaboração social das estruturas que o agente põe em funcionamento para elaborar o mundo, o que abre espaço para a verificação de relações de dominação. Na pouco praticada aproximação entre estes dois autores e os conceitos de *habitus* e *experiências acumuladas do indivíduo* é importante notar o paralelismo no ponto de referência a partir de onde atuam os sujeitos pois, se Schutz ignora a variável das relações de poder a partir de diferentes posições no espaço social, ambos reconhecem que a agência dos indivíduos variam conforme mudam suas formas de vida (SALVADOR, 2009).

Teoria da ação e neopentecostalismo

Bourdieu trava ao longo de sua obra um intenso diálogo com os escritos de Max Weber a fim de integrá-los à teoria da prática, contribuição à pesquisa *Teodicéia em Movimento* que partirá fundamentalmente de *Gênese e Estrutura do Campo Religioso e Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber*, textos compilados por Sergio Miceli em *A Economia das Trocas Simbólicas* (BOURDIEU, 1999). Em ambos, o sociólogo francês ressalta o valor da análise da relação entre discurso mítico e interesses de seus produtores, difusores e receptores, criticando, todavia, a ausência de apreensão da mensagem religiosa como produto de *operações intelectuais*, por oposição àquelas *afetivas* ou *práticas*. Para o autor, a relevância da idéia reside na possibilidade de escape à dicotomia subjetivismo-objetivismo, manifesta em interpretações que advogam autonomia absoluta do campo religioso ou a completa submissão deste às estruturas sociais, ressaltando a importância de perceber o lugar do trabalho religioso realizado pelos especialistas daquele campo ao responder a necessidades contingenciais pela via de um determinado tipo de prática ou discurso.

E assim, Weber enxerga na gênese histórica de um corpo de agentes especializados o fundamento da autonomia relativa que a tradição marxista confere à religião, sem daí extrair todas as conseqüências e, no mesmo lance, conduz ao núcleo do sistema de produção da ideologia religiosa, a saber, ao princípio mais específico (mas não último) da *alquimia ideológica* pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e portanto justificadas (BOURDIEU, 1999, p.33, destaques do autor).

Também agregar-se-á à teoria de Weber a abordagem do modelo teórico-procedimental de Schutz (SCHUTZ, 1979), abertamente forjado a partir dos fundamentos da teoria da ação weberiana. Assim, a pesquisa será enriquecida pela

possibilidade de identificação dos modos de experimentação da realidade vivenciada pelos entrevistados ao examinar a *cotidianidade* – como as tipificações construídas pelos atores sociais dão forma ao mundo cotidiano (MINAYO, 2000) –, a *intencionalidade* – como a consciência destes atores se orientam para o objeto em questão (TRIVIÑOS, 1987) – e a *experiência* – cenário de percepção do cotidiano e atribuição de significado a este e subsequente movimento em direção ao objeto (MINAYO, 2000; TRIVIÑOS, 1987).

Tendo identificado através da *teoria da motivação* (SCHUTZ, 1979) a atitude natural dos indivíduos naquele contexto e os fatores determinantes de sua conduta relacionados ao estoque de conhecimento pelo o qual se orientam, será possível entender de que forma as consciências de fiéis e líderes religiosos convergem para uma visão comum de mundo e orientam suas ações cotidianas em direção aos ideais de uma vida próspera e, portanto, desejável, formando determinada corrente de consciência socialmente estruturada.

Capítulo 2

Da natureza do consumo contemporâneo

Ideal de felicidade

Sempre que se busca compreender o neopentecostalismo nas ciências sociais brasileiras a pregação em torno do ideal de prosperidade é tomada como um dos fundamentos para a formulação de definições do fenômeno (MARIANO, 2005; ORO, 2003a). Apontando para um conjunto de convicções doutrinárias e práticas discursivas, o termo *Teologia da Prosperidade*, oriundo do próprio círculo evangélico, tem sido adotado por pesquisadores e elevado à posição de categoria definidora dos grupos em questão. Trata-se da convicção religiosa de que os crentes possuem o direito à felicidade, saúde e prosperidade material nesse mundo, busca essa que não se resume a mera necessidade de afirmação de um *status quo* espiritual, o estado de graça weberiano, mas que se mostra como uma jornada com vistas a enriquecer para consumir (MARIANO, 2005).

É a partir da percepção dessa motivação a qual ajusta segmentos religiosos à sociedade de consumo (MARIANO, 2005) que a presente pesquisa se propõe a investigar eventuais correspondências entre tais transformações no âmbito do protestantismo brasileiro e processos culturais mais amplos que se vinculam à revolução que estabeleceu a centralidade do consumo nas sociedades modernas. Plenos de simbolismos, bens em circulação e religião demonstram ser equivocada a antiga suposição de que o consumismo resulta no ocaso do sagrado (FEATHERSTONE, 1995).

Ao falar de uma revolução consumista, sociólogos estudiosos do tema falam de um conjunto de transformações que desloca o consumo para o centro da dinâmica capitalista, em substituição à produção de mercadorias. Zygmunt Bauman (2008) aponta que, sendo o consumo inerente à condição humana por motivos de sobrevivência, o consumismo mostra-se como produção social exclusiva dos tempos atuais, transformadora de vontades, desejos e aspirações, uma vez que alça o consumo ao papel-chave desenvolvido pelo trabalho na sociedade de produtores. O próprio uso da expressão *cultura de consumo* aponta a ênfase da centralidade do mundo das mercadorias e de seus princípios de estruturação para a compreensão da sociedade (FEATHERSTONE, 1995). Citando Colin Campbell, Bauman ressalta o modo como tal processo de mudanças sociais elege o consumo ao posto de “verdadeiro propósito de existência” (BAUMAN, 2008, p.38) para os indivíduos.

Ainda conforme Bauman, se desenvolve nesse contexto uma cultura de consumo que nega enfaticamente a antiga virtude – assim julgada pela sociedade produtivista – da procrastinação, que percebia vantagens no adiamento de satisfações, associada a uma sociedade que interpela seus membros basicamente na condição de consumidores, promovendo uma estratégia existencial consumista e rejeitando as opções culturais alternativas:

O valor mais característico da sociedade de consumidores, na verdade seu valor supremo, em relação ao qual todos os outros são instados a justificar seu mérito, é uma vida feliz. A sociedade de consumidores talvez seja a única na história humana a prometer felicidade na *vida terrena, aqui e agora* e a cada ‘agora’ sucessivo... Também é a única sociedade que evita *justificar* e/ou *legitimar* qualquer espécie de infelicidade (BAUMAN, 2008, p.60, grifos do autor).

Percebe-se aí a afinidade entre a pregação religiosa aqui investigada e dinâmicas culturais mais amplas que, valorizando a felicidade perene, tornam a infelicidade “crime passível de punição, ou no mínimo um *desvio pecaminoso* que desqualifica seu portador como membro autêntico da sociedade” (BAUMAN, 2008, p. 61, grifo meu). Trata-se da homologia entre os campos da vida social (BOURDIEU, 1996).

Da natureza do consumo contemporâneo

Tomando, portanto, o consumo como elemento fundamental na sociedade contemporânea, apontado na consagrada expressão *sociedade de consumo*, cabe delimitar o significado de alguns conceitos que constantemente servirão à presente análise, a começar pela própria noção de consumo, de difícil conceituação tanto por seu caráter multifacetado quanto por sua estreita relação com a cultura num processo de mutualidade e intensidade jamais presenciado em outras épocas (MCCRACKEN, 2003). “Nunca a relação entre [consumo e cultura] foi tão profundamente complicada” (MCCRACKEN, 2003, p.11). Inicie-se a busca por esclarecimento, portanto, por uma sucinta diferenciação entre o significado primário de consumo, característica e ocupação dos seres humanos enquanto indivíduos (BAUMAN, 2008) e seu papel central na sociedade dos dias atuais, percebido na densa afirmação de Livia Barbosa e Colin Campbell:

...na sociedade contemporânea... [consumo] é ao mesmo tempo um processo social que diz respeito a múltiplas formas de provisão de bens e serviços e a diferentes formas de acesso a esses mesmos bens e serviços; um mecanismo social percebido pelas ciências sociais como produtor de sentido e de identidades, independentemente da aquisição de um bem; uma estratégia utilizada no cotidiano pelos mais diferentes grupos sociais para definir diversas situações em termos de direitos, estilos de vida e

identidades; e uma categoria central na definição da sociedade contemporânea (BARBOSA e CAMPBELL, 2006, p. 26).

A estreita relação entre consumo e cultura, apontada por boa parte das atuais obras sobre o consumo (BARBOSA e CAMPBELL, 2006; FEATHRSTONE, 1995; MCCRACKEN, 2003), é uma percepção relativamente nova das ciências sociais. Até pouco tempo os bens de consumo eram tratados apenas a partir de seu valor de uso e/ou seu valor de troca, falhando em perceber seu significado cultural dinâmico como a própria cultura e que se movimenta entre o *mundo culturalmente constituído*, os próprios bens de consumo e os consumidores individuais, por meio de *instrumentos de transferência de significado*, tais quais a publicidade, o sistema de moda, ou rituais de posse, troca, arrumação e despojamento (MCCRACKEN, 2003).

Autores economicistas por um lado e marxistas por outro estabeleceram uma tendência a explicar o consumo seja pela lógica do consumidor utilitarista ou percebendo este mesmo consumidor como subserviente às vontades do mercado e sem qualquer capacidade de agência (BARBOSA e CAMPBELL, 2006). Sobre esse viés produtivista na produção acadêmica, Colin Campbell (2001), ao buscar construir uma teoria histórico-cultural sobre a origem das necessidades do consumidor, enquadra as respostas tradicionais em três categorias: o instintivismo, o manipulacionismo e a perspectiva veblenesca – em referência ao peso da influência do trabalho de Thorstein Veblen.

O instintivismo, por meio de expressões como *necessidade latente* e *procura latente*, é para Campbell a tendência a atribuir as necessidades do consumidor à herança biológica dos seres humanos, fixando-se como axioma da teoria econômica tradicional

sem qualquer investigação empírica. Contudo, em defesa do caráter histórico-cultural das necessidades dos consumidores, tal pressuposto de que o *desencadeamento de instintos aquisitivos* possui base biológica real tal qual a necessidade de alimento ou abrigo ignora que “o comportamento motivado por esses impulsos... é inespecífico e contrasta agudamente com a conduta agudamente definida e determinada do consumidor em busca de produtos específicos” (CAMPBELL, 2001, p.68). Mesmo a mudança no padrão de manifestar as necessidades ao longo da vida de um indivíduo é apontada pelo autor como uma refutação à tese da hereditariedade das necessidades humanas.

Já o manipulacionismo, prossegue Campbell (CAMPBELL, 2001), procura explicar a propensão moderna ao consumo a partir de influências exteriores que compelem os consumidores a necessitar de produtos, configurando uma abordagem explicativa oposta ao instintivismo, uma vez que trata o indivíduo como vazio de motivações até que lhe sejam *injetadas* determinadas necessidades. Sem negar as influências exteriores, o autor reconhece a obviedade de “que os consumidores são influenciados, em seus atos, pela informação que recebem dos produtores... [mas defende que] é provável que apenas os indivíduos mais hipersugestivos... compreendem produtos meramente por terem sido conduzidos” (CAMPBELL, 2001, p.71 e 73). A estreita vinculação entre cultura e consumo é sublinhada na defesa do autor de que o objeto primário da manipulação dos produtores de bens e serviços não são os consumidores e suas necessidades, mas os significados simbólicos associados aos produtos. Desejos e sonhos do consumidor são, assim, explorados e não construídos pelos anunciantes a partir do nada, como indica o peso das pesquisas de motivação do consumidor na mercadologia e propaganda modernas.

A última corrente refutada por Campbell em sua teoria das necessidades é a perspectiva veblenesca, que abarca as teorias que percebem o consumidor “como ativamente empenhado na criação de suas próprias necessidades... concentrando-se quase exclusivamente nas questões do status social” (CAMPBELL, 2001, p.75). Dessa forma, o tema deixa de ser entendido apenas em termos de satisfação de necessidades e as explicações avançam com a introdução de elementos culturais na compreensão da propensão moderna ao consumo. O autor aponta, contudo, certo reducionismo no referido modelo que, ao perceber a sociedade de forma monolítica, não apresenta um corpo teórico que dê conta do consumo contemporâneo uma vez que falha em explicar a insaciabilidade e o desejo por novidade que diferenciam o consumidor moderno daquele tradicional (CAMPBELL, 2001).

Fica, assim, valorizado o papel da emulação na compreensão do consumismo e pontuado que este não deve ser tomado como ferramenta conceitual única e suficiente. Vale também destacar a concepção de Pierre Bourdieu, não incluída na análise de Campbell, que sempre orientado pelo mote “o real é relacional” (BOURDIEU, 2007b, p. 28) tece primorosa análise do papel social do consumo nas relações de dominação e submissão sem, contudo, priorizar a elaboração de uma teoria do consumo e analisar, por exemplo, o aspecto privado da relação do indivíduo com sonhos, imagens e prazeres a serem consumidos (FEATHERSTONE, 1995), o que abarcaria o caráter cultural do consumo em todas as suas nuances.

Interdependência consumo-produção

Falar de consumo, portanto, remete à sua interdependência com a cultura, o que não ofusca a estreita relação do tema com categorias ligadas à produção, como trabalho,

mercado, capital e crédito. Assim, vale analisar a relação entre consumo e produção no contexto da revisão acadêmica acerca do papel de ambos que as ciências sociais vêm desenvolvendo nas últimas décadas.

Conforme Barbosa e Campbell, os aspectos da produção foram soberanos na teoria social até meados da década de 1980, pelo pressuposto de que compreender os elementos necessários à produção de riquezas e seu sistema de estratificação social constituía a chave para entender a moderna sociedade capitalista (BARBOSA e CAMPBELL, 2006). Zygmunt Bauman comenta a exclusão dos conceitos relativos ao consumo pelos primeiros pensadores da modernidade, onde o consumidor “aparece como nome de um personagem marginal e um tanto excêntrico, apenas obliquamente relevante para a corrente principal da economia, e menos ainda para a totalidade da vida cotidiana” (BAUMAN, 2008, p.71).

Deste modo, apesar de socialmente estabelecida, a sociedade de consumo permaneceu negligenciada como objeto de investigação científica. Barbosa e Campbell (BARBOSA e CAMPBELL, 2006) apresentam o interessante argumento de Daniel Miller que sugere que tal negligência evidencia a atitude perseverante dos intelectuais em preservar a precedência moral e ideológica da Revolução Industrial e, portanto, da categoria trabalho e da esfera econômica sobre os demais elementos da vida social, negando ao consumo o papel de problema de investigação e desqualificando-o moral e ideologicamente. O desdobramento desse raciocínio resulta na percepção de que tal consenso em torno da *grande narrativa* coloca lado a lado marxistas e não-marxistas em defesa da hegemonia política da economia. Cabe aqui o preciso diagnóstico de Jacques Ellul escrito na década de 1950:

No plano do homem e da vida espiritual, Marx é um fiel intérprete do pensamento burguês; não, é claro, do pensamento oficial, de Thiers ou de Guizot, mas do pensamento corrente, médio, ideologicamente materialista e praticamente muito mais... consagra teoricamente, cientificamente, o sentimento comum de todos os homens de seu século e o adorna com o prestígio da dialética. Contra Proudhon e Bakounine, que põem em conflito os poderes espirituais e a ordem econômica, sustenta a ordem burguesa do primado do econômico. Primado não apenas na história, mas no coração do homem, pois, se mudarmos as condições econômicas, mudaremos o homem. (ELLUL, 1968, p.227, 228).

Retomando a exposição de Barbosa e Campbell, estes prosseguem salientando que o revisionismo acadêmico em curso que visa atribuir ao consumo seu devido peso nas análises da modernidade não tem por intenção substituir a Revolução Industrial por uma revolução do consumo como principal elemento explicativo das sociedades modernas, “mas apontar a anterioridade de uma revolução comercial e do consumo e a relevância das três para a construção do mundo moderno” (BARBOSA e CAMPBELL, 2006, p.33). Além do mais, o processo de diluição de fronteiras entre esferas na sociedade contemporânea tem conjugado cada vez mais a produção e o consumo, bem como o consumo com o entretenimento.

Sempre ocupados produzindo aquilo que irão consumir, membros da sociedade de consumidores são cada vez menos operários no sentido convencional do termo, o que “indica uma dificuldade crescente em sustentar uma clara distinção entre produção e consumo” (RITZER, 1999, p. 190, tradução livre). Dessa forma, sublinhar que o consumo não é unilateralmente determinado pela produção significa deixar de encarar os indivíduos consumidores como entes passivos na dinâmica capitalista (BARBOSA e CAMPBELL, 2006) sem ignorar que a cultura vigente é também a cultura de uma

sociedade em que pesam, de fato, interesses econômicos e políticos de um mercado cada vez mais global.

Talvez a melhor forma de equacionar os termos produção e consumo seja a de Mike Featherstone que percebe a atual cultura de consumo nem como um lapso do controle do poder econômico tampouco como a instituição de controles ainda mais rígidos, mas como “a corroboração dos controles por uma estrutura gerativa subjacente flexível, capaz de lidar ao mesmo tempo com o controle formal e o descontrole, bem como facilitar uma troca de marchas confortável entre ambos” (FEATHERSTONE, 1995, p. 32). A indicação de tal processo está presente também na obra de Jean Baudrillard que, sob forte influência do marxismo à época da escrita de *A sociedade de consumo* advogava o consumo como mera emergência de novas forças produtivas, percebia no estabelecimento do atual sistema de crédito ao consumidor o esforço do capital por produzir um tipo de educação mental das massas por uma poupança forçada que levaria à extorsão da força de trabalho e à multiplicação da produtividade (BAUDRILLARD, 2005).

Contudo, aponta George Ritzer (1999), mesmo entre aqueles que tratam o fenômeno do consumismo como estratégias do poderio econômico a fim de manipular e explorar a massa de indivíduos sob sua influência há o reconhecimento da imperfeição da analogia entre consumidores contemporâneos e trabalhadores tradicionais, daí o serem levados a pensar tal relação em termos de *controle* e não mais *exploração* como, por exemplo, o faz a teoria marxista clássica. Assim, o presente trabalho percebe no tema em questão a força do mercado e sua persistente intenção de dirigir as escolhas do consumidor em seus pormenores – possibilidade que começou a ser descoberta por produtores já no século XVIII (MCCRACKEN, 2003), a despeito do tratamento

preferencial a ser dado ao sentido produzido pelos agentes na prática e doutrinas neopentecostais, a princípio portadoras de estreitos vínculos com a cultura de consumo.

Raízes da sociedade de consumo

Anteriormente fez-se referência às revoluções comercial e do consumo que deveriam preceder - ou ao menos serem concomitantes - a Revolução Industrial. Aqui mencionaremos as raízes históricas da atual sociedade de consumo atentando para o fato de que a radical transformação nas motivações e nos modos de consumir representa não somente uma mudança em preferências e hábitos, mas uma profunda mutação nos conceitos fundamentais na sociedade ocidental diante do crescimento explosivo do consumo no espaço e no tempo (MCCRACKEN, 2003).

Grant McCracken (2003) trata a revolução do consumo englobando os séculos XVII, XVIII e XIX, observando *booms* consumistas que considera decisivos na história moderna. Colin Campbell (2001), por sua vez, escolhe a Inglaterra do século XVIII para tratar a revolução do consumo no Ocidente, certamente por ser o contexto imediato da Revolução Industrial. Aqui, iremos nos ater à análise de Campbell por se tratar de um dos eixos teóricos da corrente pesquisa sublinhando, contudo, a dificuldade de localizar precisamente o início das transformações que desembocaram no consumo moderno, dificuldade essa manifesta nas controvérsias de teóricos que tentam precisá-las cronologicamente.

Campbell é categórico ao afirmar que a Revolução Industrial, decisiva na instauração dos tempos modernos, pressupõe uma revolução análoga que complete a equação abastecimento-demanda (CAMPBELL, 2001). Rejeitando as teses do aumento populacional ou da simples elevação do padrão de vida para justificar tais

transformações, o autor discorre sobre a relevância dada por uma nova corrente teórica ao papel de uma nova atitude mental para com a compra e, em preparação à sua tese da relação entre a ética romântica e o espírito do consumismo moderno, registra algumas características do consumidor do século XVIII.

A primeira das características indicadas por Campbell é que a explosão de consumo se deu primordialmente entre uma burguesia nascente, uma parcela da força de trabalho de renda mediana (CAMPBELL, 2001). McCracken observa como o consumo do período elizabetano era restrita à classe nobre e como o século XVIII abriu possibilidades para que outros grupos tomassem parte na revolução do consumo, fazendo surgir o primeiro período de *consumo de massa* na história do Ocidente (MCCRACKEN, 2003). A segunda característica listada por Campbell é que, ao contrário do que comumente se pensa, entre as indústrias da Revolução Industrial incipiente predominavam as de produção de bens que “difícilmente eram o tipo de compra que outros que não os muito ricos pudessem, com facilidade, denominar ‘necessidades’ ” (CAMPBELL, 2001, p.42, aspas do autor), tais como brinquedos, jogos, produtos de beleza e roupas da moda. Nesse sentido o século XVIII testemunha tanto o consumo como informador de papéis sociais e, o que é inédito na história, o início do processo em que os bens passam a significar algo mais que *status*: seu uso como um guia para a construção de identidades bem como para expressá-las, uma vez que os consumidores habitavam um mundo rodeados por objetos plenos de sentido a serem lidos por aqueles que tivessem as ferramentas culturais para tal (MCCRACKEN, 2003). “Semioticistas em uma nova mídia e mestres em um novo código” (MCCRACKEN, 2003, p.40), os indivíduos realizavam no consumo a sua sociabilidade,

como Pierre Bourdieu bem percebe acerca dos mecanismos de diferenciação da sociedade contemporânea em *A distinção*. (BOURDIEU, 2007a)

Outro elemento que integra a revolução do consumo é uma revolução do lazer pelo estabelecimento de atividades recreacionais voltadas para a nobreza e a nova classe média, tais como o teatro, a música, dança, esporte e outros entretenimentos culturais. Por fim, uma última característica apontada pelo autor é o “desenvolvimento do romance moderno e o aparecimento de um público de leitores de ficção” (CAMPBELL, 2001, p.42), o que gerou a expansão do mercado de livros, também com maior peso na classe média, especialmente entre as mulheres. Este fato é relacionado pelo autor à ascensão do amor romântico, o que elevou o *status* da emoção a um patamar inédito no curso da história. Campbell expressa a importância dessa conjunção de elementos para a sua teoria:

a expansão geral das atividades das horas vagas, inclusive a leitura de romances, juntamente com a ascensão da moda e do amor romântico, tudo isso pode ser visto como parte e parcela de um feixe de fenômenos culturais que apareceram primeiro na Inglaterra do século XVIII e que, de um modo até agora obscuro, se relacionam com o que se veio a chamar a revolução do consumo (CAMPBELL, 2001, p.45 e 46).

Dessa forma, o autor abre caminho para apontar o romantismo como elemento fundamental no desenvolvimento de uma cultura de consumo moderna. É também por esse trajeto que a presente pesquisa visa verificar as correspondências entre a pregação neopentecostal e o papel do consumo na sociedade contemporânea, relacionando as transformações culturais que envolvem romantismo e consumo com o desenvolvimento das teodicéias presentes nas doutrinas religiosas que contribuíram para a elaboração da Teologia da Prosperidade.

Prazer e insaciabilidade

Descrevendo o consumismo, Bauman diz tratar-se de modalidade de arranjo social fruto da reciclagem de vontades, desejos e anseios cotidianos com vistas a transformá-los na primordial força motriz e operativa da sociedade, para em seguida apontar que para entendê-lo é necessário descobrir o que querem, desejam e almejam os consumidores e identificar a natureza peculiar dessas vontades, desejos e anseios (BAUMAN, 2008). Para o autor tal descoberta se dará a partir da compreensão do consumo contemporâneo não como fruto de um desejo por estabilidade e satisfação, como o era naquilo que chama de sociedade de produtores, mas como oriundo de uma multiplicação de desejos de intensidade sempre crescente, o que implica um imediatismo tanto no uso quanto na substituição dos objetos desse desejo.

Nos termos de Bauman, portanto, a sociedade líquido-moderna tem suas práticas de consumo caracterizadas pela instabilidade dos desejos e pela insaciabilidade das necessidades de seus cidadãos-consumidores, gerando um ambiente inóspito para a ética puritana outrora descrita por Max Weber (1999a), uma vez que esvazia moralmente o sentido das práticas de adiamento de satisfação diante de bens que carregam em si uma *obsolescência embutida*, configurando uma radical negociação do significado de tempo. Nem cíclico nem linear, este tempo mostra-se *pontilhista* – termo buscado por Bauman em Michel Maffesoli – pela profusão de rupturas e discontinuidades numa coletânea de *instantes eternos*, onde se muda a forma de construir sentido e a própria “idéia de Deus é recapitulada num eterno presente que encapsula simultaneamente o passado e o futuro... A vida, seja individual ou social, não passa de uma sucessão de presentes, uma coleção de instantes experimentados com intensidades variadas” (MAFFESOLI *apud*

BAUMAN, 2008, p. 46). Essas características atribuídas ao consumo contemporâneo, em especial a *inexorabilidade dos desejos*, são parte integrante do que Colin Campbell chama de hedonismo auto-ilusivo, fruto de uma ética cultural de raízes românticas, ponto nodal das ligações entre o romantismo, doutrinas protestantes legitimadoras dessa nova cultura e o espírito do consumismo moderno. (CAMPBELL, 2001).

Tais ligações, investigadas em seus pormenores pelo autor, serão tratadas aqui e em capítulos posteriores na ocasião da análise propriamente dita do neopentecostalismo brasileiro a partir de entrevistas com integrantes da Igreja Fonte da Vida. De início, cabe verificar como a cultura de consumo é investigada por Campbell como fundamentada num tipo de hedonismo em muito distinto ao hedonismo tradicionalmente presente na tradição ocidental. Se o hedonismo tradicional é marcado pelo prazer sensorial como fonte de manutenção do ciclo carência-satisfação-carência, o hedonismo moderno assenta-se na possibilidade de lançar-se mão das emoções para fins hedonísticos (CAMPBELL, 2001).

Uma das implicações de tais diferenças apontadas é que a dinâmica do hedonismo tradicional impõe sérias limitações à sua própria disseminação, uma vez que a resposta do hedonista quando diante da perda do prazer é buscar a recriação artificial daquele processo que lhe traz satisfação, o que demanda cada vez mais controle – poder – sobre o ambiente que o cerca, incluindo objetos e pessoas. Essa necessidade de completo domínio sobre as fontes de sensações a fim de assegurar o prazer prolongado explica a inerente tendência para o despotismo nesse tipo de filosofia de vida, uma vez que “aquele(a) que procura o prazer será compelido a adquirir cada vez maior controle sobre todos aqueles que o rodeiam” (CAMPBELL, 2001, p.98). Pelo óbvio fato de que por maior que seja o seu poder o indivíduo terá a intensidade do prazer limitada por

estar a fonte de suas satisfações situada fora de si, o índice hedonístico do hedonista tradicional será “a incidência de prazeres por unidade de vida” (CAMPBELL, 2001, p.102), motivo pelo qual esse tipo de filosofia de vida está associada ao prazer a ser buscado diuturnamente nos prazeres da comida, bebida, relações sexuais, jogo, dentre outros.

As diferenças, então, se mostram abissais quando comparadas ao hedonismo moderno que, em suas propriedades de autonomia e imaginatividade, tem como índice hedonístico “a extensão em que a pessoa é capaz de extrair o prazer fundamental que ‘existe’ na própria vida” (CAMPBELL, 2001, p.102, aspas do autor) uma vez que estabeleceu suas próprias emoções como fonte de prazer a ser explorada tanto quanto possível em cada momento da existência. Esse deslocamento das sensações para as emoções, prossegue Campbell, lança as possibilidades de prazer a um patamar de inesgotabilidade, com a condição de que o indivíduo desenvolva a capacidade de controle voluntário das emoções a fim de que estas sejam devidamente percebidas e desfrutadas. Nas palavras do próprio autor, “é precisamente no grau em que um indivíduo vem a possuir a aptidão de decidir a natureza e força de seus próprios sentimentos é que reside o segredo do hedonismo moderno” (CAMPBELL, 2001, p.104), fator esse que torna o hedonismo privilégio extensível também das classes populares.

Percepção da realidade

Nesse ponto as doutrinas protestantes apresentam estreita relação com o tema aqui considerado, sendo tratadas tanto como componente do desenvolvimento de uma

cultura possibilitadora do autocontrole emocional bem como parte importante da ideologia legitimadora da revolução do consumo (CAMPBELL, 2001).

É inexistente a suposta dicotomia entre religiões com interesses transcendentais e religiões com interesses mundanos. Para Weber, o sentido construído em torno de qualquer fenômeno religioso dita que a vida dos fiéis seja plena em sua qualidade bem como em sua duração (WEBER, 1999a). Assim, pensando nos estudos sobre o neopentecostalismo, ao contrário do que se pode imaginar, este não se diferencia de outros segmentos herdeiros do protestantismo simplesmente por seus interesses mundanos. Tais interesses são, de fato, compartilhados pelas religiões de forma geral. O que diferencia o neopentecostalismo é o seu movimento em direção a uma diminuição da relevância da vida futura do fiel no quadro geral da pregação religiosa, concedendo preponderância nesse discurso à anunciação da felicidade a ser desfrutada intensamente por este mesmo fiel já neste mundo, agraciado por Deus com a prosperidade percebida, primordialmente, no seu acesso aos bens da sociedade de consumo. Inicia-se, então, a explicação da relação entre elementos da doutrina neopentecostal e os valores culturais historicamente estabelecidos da sociedade de consumo, objeto de investigação do presente trabalho. Antes, contudo, cabe avaliar a relação entre consumo e moralidade e indicar o papel que desempenharam os ensinamentos protestantes no estabelecimento de uma cultura de consumo associada às revoluções desencadeadas no século XVIII.

Lívia Barbosa e Colin Campbell entendem que desde sempre o interesse da sociologia no consumo esteve ligado à crítica moral, fato em sintonia com seu *status* desmoralizado nas esferas da vida social, situação que remonta aos tempos da *polis* grega (BARBOSA e CAMPBELL, 2006). Considerado reprovável e degradante, o consumo suscita culpa nos indivíduos, com exceção daquelas atividades destinadas a

suprir o que culturalmente se define e impõe como necessidade básica. Os autores argumentam sobre o modo como se fazem necessárias, então, estratégias que enobreçam a atividade de consumo e que dissipem a culpa que de outra forma esta geraria (BARBOSA e CAMPBELL, 2006). Isso torna o processo de aquisição de determinado bem ou mercadoria mais complexo do que uma mera questão de oferta e demanda, uma vez que um bem considerado supérfluo deverá ser adquirido apenas se acompanhado de aceitabilidade moral e social.

Essa visão de que o consumo perturba a vida social (BARBOSA e CAMPBELL, 2006) aparece também no contexto da revolução que gera a atual cultura de consumo. Analisando o contexto dessa revolução, Colin Campbell (2001) verifica o papel das doutrinas protestantes da época nesse processo, assentando-se na demonstração de Max Weber (1999a) em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* acerca da possibilidade de que ideais religiosos superem a moral tradicional e eventuais objeções religiosas tomando, dessa forma, parte na legitimação de novas práticas econômicas. Sua sugestão é de que algo não analisado por Weber, inclusive pelas delimitações auto-impostas ao seu objeto de pesquisa, tem papel fundamental na revolução do consumo: o desenvolvimento teológico pós-calvino que, contendo movimentos de rejeição à ênfase puritana na predestinação absoluta e suas teses subjacentes, tais como a doutrina da depravação total do homem fundadora de uma persistente desconfiança dos sentimentos humanos, gerou “a necessidade de transcender as impropriedades do calvinismo e a de combater a propaganda anti-religiosa, que proporcionaram, conjuntamente, um novo ímpeto à construção de teodicéias durante o século XVII” (CAMPBELL, 2001, p.154) tendo no pensamento do próprio Calvino o principal ponto de partida para tais esforços. São exatamente essas as teodicéias que irão ser analisadas ao longo deste trabalho e

verificadas conjuntamente com as raízes do neopentecostalismo brasileiro a fim de examinar a relação entre a referida religião e a cultura de consumo com contornos específicos de sua versão no Brasil.

Capítulo 3

Teodicéia

Pelo poder da Tua Palavra
Tua promessa em mim se cumprirá
Pois Tu Senhor trarás a existência
Aquilo que não existe,
Pro meu sonho então realizar
(LEANDRO, 2009)

A letra de canção acima, cantada em culto dominical da igreja Fonte da Vida em dezembro de 2010, mostra uma característica do neopentecostalismo que o destaca em relação aos demais segmentos do protestantismo: a declarada relação direta entre os propósitos de Deus e aquilo que constitui o desejo do fiel. À percepção da divindade como presente no desenrolar dos dramas dos fiéis, soma-se o elemento da fé na condição de expectativa da concretização de realidades ainda não existentes e descritas como *sonho* daquele que as aspiram, constituindo peculiar interpretação da relação deus-mundo-homem. Este capítulo irá explorar um pouco mais as características da Igreja Fonte da Vida para, em seguida, situar a importância do tema da teodicéia no estudo sociológico da religião e examinar teorias que tratem o problema a fim de que, nos capítulos seguintes, o modelo de explicação religiosa verificado nos dados coletados seja situado em relação às tipificações encontradas nos autores de referência.

Gestão institucional e comunicação

A Igreja Fonte da Vida, já apresentada no capítulo inicial onde se fez referência à sua condição de denominação religiosa bem como às suas origens, organiza-se num

modelo centralizado na figura de seu líder e fundador, César Augusto Machado de Souza. Trata-se de modelo episcopal de liderança, semelhante a boa parte das igrejas neopentecostais e até mesmo da Igreja Católica Apostólica Romana, na qual toda a hierarquia da instituição está submetida a um líder único, em oposição ao modelo congregacional, como o da Convenção Batista Brasileira, caso em que a assembléia dos membros votantes representa o poder democrático e soberano da instituição, ou o modelo presbiteriano, caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, que rejeita a hierarquia episcopal e distribui o poder institucional a um grupo específico de líderes – os presbíteros.

Dado seu modelo de organização, um primeiro elemento a ser destacado é que os rumos da Igreja Apostólica Fonte da Vida bem como seu perfil confundem-se com a própria figura de seu líder máximo, fazendo com que o percurso histórico da instituição seja clara e preponderantemente guiado pelas ponderações e decisões de seu apóstolo. O caráter empreendedor de César Augusto e da instituição por ele presidida fica patente na variedade de empresas vinculadas à Fundação Ministério Comunidade Cristã: o Sistema Fonte de Comunicação, do qual fazem parte um canal aberto de televisão, emissora de rádio AM, emissora de rádio FM e a Editora e Produtora Fonte da Vida, além da Casa Juvenil Vida Nova – entidade assistencial que atende a 70 menores de idade encaminhados por conselhos tutelares municipais.

A organização da instituição serve de modelo aos próprios fiéis, especialmente nos cultos especificamente direcionados a empresários e profissionais liberais. Em um dos livros do apóstolo, *Geração Produtiva* (SOUZA, 2009), em cuja capa se vê um grupo de executivos, homens e mulheres, trabalhando ao redor de uma mesa posta diante de um quadro onde está retratado um gráfico denominado *produção*, lêem-se as

características recomendadas aos leitores: que sejam positivos, *focados*, flexíveis, organizados e proativos. Um trecho do livro indica a concepção de seu autor acerca da importância da produtividade dos fiéis nas suas respectivas áreas de atuação na sociedade: “A Produtividade multiplica a nossa influência. Porque os nossos frutos começam a tomar espaço. E tomando o espaço, certamente teremos o domínio” (SOUZA, 2009, p.34). O capítulo final da mesma obra, que apresenta a Igreja Fonte da Vida ao leitor, é revelador do zelo por uma organização eclesial que sirva de modelo aos fiéis:

Como todos os demais ministérios que pregam a Palavra de Deus, nós nos dedicamos em áreas específicas da qual estamos fundamentados nos ensinamentos das Escrituras. Nossos líderes recebem constantes treinamentos através dos seminários que são feitos a níveis, Estaduais, Nacionais e Internacionais. (SOUZA, 2009, p.48)

Outro elemento peculiar à igreja e que também retrata uma característica de seu líder é sua vocação para a mídia. Além dos já mencionados canal de televisão e emissora de rádio, a igreja possui horários na transmissão de emissoras locais nas cidades do Rio de Janeiro-RJ, Belo Horizonte-MG, Brasília-DF, Palmas-TO, São José dos Campos-SP, São Luís-MA, Campinas-SP, Taubaté-SP, Curitiba-PR, João Pessoa-PB, Ribeirão Preto-SP, Recife-PE, Fortaleza-CE e São Paulo-SP, além de horário diário no próprio estado de Goiás pela TV Brasil Central e aos finais de semana no estado de New England-EUA, em emissora voltada ao público latino daquele país. Não por acaso, César Augusto atua não apenas como apóstolo da igreja, mas também como escritor, colunista de jornais, apresentador de televisão e de rádio e comentarista político e esportivo.

Essa relação religião-mídia tem um exaustivo tratamento na Tese de Doutorado em Ciências Sociais de Brenda Carranza (2005), na qual transformações do catolicismo brasileiro são analisadas a partir da figura do Pe. Marcelo Rossi. Para a autora, o processo gerador de um *catolicismo midiático* implica necessariamente em negociações das características essenciais ao catolicismo tradicional, uma vez que não há casamento duradouro com os meios de comunicação em massa que não implique em adesão à lógica da performance, do carisma cuidadosamente forjado, do mercado, da racionalização empresarial, no apelo às emoções e devaneios do público. De fato, aí reside um dos elementos diferenciais do neopentecostalismo no quadro do protestantismo brasileiro, tendo em vista sua capacidade de adaptação às demandas dos meios de comunicação, fruto de suas estruturas flexíveis e da capacidade de seus líderes em legitimar o referido processo em linguagem religiosa.

Outra característica importante da Igreja Fonte da Vida é a importância dada ao elemento *louvor*, a música que se faz presente tanto nas atividades religiosas quanto em produtos para consumo dos fiéis. Como bem observaram Paulo Rogério Passos e Alberto Moreira (2010), os cânticos ocupam a centralidade do culto, em detrimento dos exorcismos e rituais de cura que marcam a imagem dos neopentecostais, influenciada principalmente pelas Igrejas Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus. Fica claro que num contexto de pregação dirigida ao indivíduo para que este seja desafiado quanto às realizações que Deus pode efetuar em sua trajetória, a música comunica aos fiéis a mensagem de forma a complementar a mera anúncio oral, dando vantagem ao neopentecostalismo em relação, por exemplo, ao protestantismo histórico que, como Rubem Alves (1981) notou com perspicácia, dava ao fiel o papel de ouvinte passivo em seus rituais, uma vez que a tônica do culto é que o sermão proferido

pelo pregador seja ouvido com atenção e intelectualmente apreendido pelos demais. Neste traço da igreja também está a marca pessoal de César Augusto, cujas credenciais constam da contra-capa de um de seus livros: “conferencista internacional, comunicador de rádio e televisão, colunista e *compositor de músicas cristãs mundialmente conhecidas*” (SOUZA, 2009, grifo meu).

Sobre a teodicéia

O tratamento da relação entre divindade e universo constitui o problema da *teodicéia*, tema já presente em considerações filosóficas e teológicas e que teve abordagem sociológica paradigmática na obra de Max Weber. Para o autor, a teodicéia constitui o elemento racional presente na relação de determinada ética religiosa com o mundo que a cerca, o modo pelo qual as religiões encontram respostas racionalmente satisfatórias, portadoras de sentido, em meio a tensões em princípio insuperáveis, fruto de indagações quanto à aparente incongruência entre o destino e o mérito, entre o paradoxo da coexistência da divindade, perfeita e todo-poderosa, e o mundo por ela criado e governado em presente estado de imperfeição (WEBER, 1982, 1999a, 1999b).

Algumas afirmações de fiéis e líderes da Igreja Fonte da Vida são elucidativas sobre a constituição da teodicéia no contexto neopentecostal. Uma marca das entrevistas realizadas para essa dissertação é que na maioria dos casos o tema do sofrimento humano é tratado a partir de uma perspectiva individual para, a partir daí, serem feitas eventuais generalizações.

...não estou dizendo que a enfermidade vem de Deus, que o acidente foi de Deus [refere-se a evento no qual havia perdido um irmão a cerca de um mês antes da entrevista], mas que nada aqui na terra acontece sem a permissão de Deus. Por que

Deus permitiu o acidente? Eu não sei! Mas eu sei que Deus estava no controle de todas as coisas... então o que aprendi? Se Deus permitiu certa coisa na minha vida, uma tragédia dessa, um sofrimento desse, é porque Deus quer me ensinar algo. (Pr. André, entrevista gravada em outubro de 2010).

Os depoimentos também atribuem com frequência a imperfeição do mundo presente a um propósito divino superior, como no caso a seguir:

...às vezes Deus permite que aconteça algo assim [que gere sofrimento] pra poder tocar no coração daquela pessoa e ela ver que está errada (Carolina, entrevista gravada em dezembro de 2010).

O elemento do livre-arbítrio, presença constante nos depoimentos, aparece na seguinte afirmação de forma contundente, em rejeição aberta ao fatalismo e desenhando um quadro em que ação humana e ação divina se complementam:

...às vezes ele permite que as coisas aconteçam com a gente pra gente poder refletir, ou lá pra frente dar certo, não sei, ele tem um plano nas nossas vidas; não que nós sejamos marionetes, né? ‘Ah então vou ficar quietinha aqui que as coisas vão acontecer e vão cair do céu pra mim’. Não é isso não! Mas ele tem um plano, com certeza (Gilda, entrevista gravada em dezembro de 2010).

Já na declaração que se segue, a doutrina cristã da queda aparece como a justificativa para o estado de imperfeição do mundo, tendo Deus, perante tal configuração, o objetivo de restaurar a comunicação de sua própria essência eterna ao ser humano que, ao rebelar-se, trocou-a por desgraça sobre si.

...lá [no Éden] eles [Adão e Eva] transgrediram, eles desobedeceram uma ordem, e porque eles transgrediram aquela ordem algo, a maldição, passou a entrar na Terra... Todo erro tem uma consequência, nós somos responsáveis pelas nossas escolhas; agora eu posso te falar com veemência: esse não é o propósito de Deus! O propósito

de Deus é que nós sejamos eternos como ele é eterno, porém o homem decidiu quebrar essa eternidade... As pessoas não podem culpar a Deus pelas tragédias [falando de fenômenos da natureza], o próprio homem foi responsável por elas (Pra. Mônica, entrevista gravada em outubro de 2010).

A fim de examinar a teodicéia apresentada por pregadores e fiéis da Igreja Fonte da Vida e buscar verificar sua correspondência com elementos culturais fundamentais da cultura de consumo, cabe estabelecer um quadro de referência acerca do conceito. Serão examinados os tratamentos dados por Max Weber, Peter Berger, Pierre Bourdieu e Colin Campbell.

Teodicéia em Max Weber

Para Max Weber, a estrutura da teodicéia formadora de sentido apresentada por cada religião possui um papel fundamental na *praxis* dos fiéis a partir de determinada *ética econômica*, que “refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (WEBER, 1982, p.309). Além da formação da concepção do deus em questão, o entendimento de conceitos como pecado e salvação em cada conjunto de crenças também é fundamental na elaboração das respostas teodicéicas (WEBER, 1999b). Em coerência com a totalidade do corpo teórico de sua produção, Weber ressalta a particularidade de cada ética econômica que, por se tratar de produção cultural, não é simples função de determinada forma de organização econômica. Para o autor, organizações econômicas externamente semelhantes concordarão com éticas econômicas diferentes em contextos distintos, produzindo assim resultados históricos diferentes (WEBER, 1982). Apontada a ampla gama de possibilidades no desenvolvimento das éticas religiosas, Weber elabora três noções

ideais de teodicéia a partir das quais podem ser situadas aquelas que o pesquisador vier a examinar.

O primeiro tipo ideal dentre as possibilidades de teodicéias sistematicamente refletidas que Max Weber apresenta é a noção do decreto de *predestinação*. Aqui se configura a crença na resolução desse deus, livre e soberano, decidindo os destinos tanto terrenos quanto aqueles pós-morte (WEBER, 1999b). É nesse terreno que as dificuldades no campo da teodicéia tornam-se mais gritantes, uma vez que posta a “concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa” (WEBER, 1999b, p.351). Nessa busca por sentido, prossegue Weber, desenvolvem-se escatologias messiânicas nas quais é anunciada transformação política e social do mundo presente. O *pecado* enquanto rebeldia ao deus que remonta aos ancestrais é a razão para o estado de sofrimento, sendo uma conduta *ética* exigida a fim de que se vá bem na vida e para garantir a participação dos descendentes no reino da salvação (WEBER, 1999b). Via de regra está presente a expectativa de um juízo universal, evento de retribuição a benfeitores e malfeitores baseado em critérios éticos – os mandamentos divinos, o que remete novamente à própria base do problema da teodicéia, uma vez que parece pouco satisfatória a idéia de que um deus onipotente e ético julgaria os atos da sua própria criação imperfeita. Diante de tal dilema, portanto,

nada restava a não ser aquela conclusão em que já em Jó a crença na onipotência e no criador do mundo está prestes a tirar: a de colocar esse deus todo-poderoso além de todas as pretensões éticas de suas criaturas, de considerar suas determinações tão inacessíveis a toda compreensão humana, seu poder absoluto sobre suas criaturas tão ilimitado e, portanto, tão impossível a aplicação a seus feitos dos critérios da justiça

humana que se desfaz por si mesmo o problema da teodicéia como tal.
(WEBER, 1999b, p.353)

É a partir da identificação na doutrina calvinista, em especial no que se refere a grupos puritanos do século XVII, de uma teodicéia próxima ao tipo ideal acima descrito, que Max Weber escreve *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Para o autor, é ao redor da fé calvinista que se desenrolarão as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII (WEBER, 1999a). Outros elementos importantes componentes do tipo ideal em questão e também presentes no caso da doutrina calvinista é o papel da conduta ética, tida apenas como *sintoma* do estado de graça do predestinado à eternidade celestial e que de forma alguma possui o poder de melhorar as possibilidades do fiel nesse mundo (WEBER, 1999a, 1999b), bem como a crença na *providência*, a intervenção pessoal da divindade no curso desse mundo que, para Weber, trata-se da “racionalização conseqüente da adivinhação mágica, da qual ela provém, mas que justamente por isso deprecia, em princípio, de modo relativamente mais completo” (WEBER, 1999b, p.354). É curioso o modo como a certa altura o autor emite seu juízo acerca da conclusão lógica do calvinismo, classificando a impossibilidade absoluta de construção do próprio destino pelos indivíduos como pateticamente desumana (WEBER, 1999a).

A segunda construção típico-ideal apresentada na tipologia weberiana é o *dualismo*. A origem dos questionamentos aos quais a teodicéia se propõe a responder, nesse caso, está na medição de forças entre o bem e o mal. O processo ao qual o universo está submetido é uma depuração ininterrupta que visa separar a luz da impureza, uma vez que a própria matéria da qual o mundo é formado é tida como

impura. Aqui, “Deus não é todo-poderoso, e o mundo não é sua criação a partir do nada” (WEBER, 1999b, p.354). As forças do bem existem, assim como as forças do mal, ambas independentes e envolvidas num embate que durará até a luta final. Geralmente com a vitória definitiva assegurada para o exército dos luminosos, esse tipo de teodicéia, prossegue Weber, é propício a um fervor escatológico aliado a “um prestígio aristocrático dos puros e seletos” (1999b, p.354). Se no caso da teodicéia anterior a noção de pecado assume um caráter *ético* por excelência, aqui a ausência de onipotência da divindade tende a orientar a concepção de pecado em sentido espiritual, acolhendo facilmente a idéia de *impureza* presente na ética do tabu. A diferença pode parecer sutil em um contexto onde o cristianismo parece abarcar ambas concepções, mas a presença de elementos dualistas na construção de teodicéias próximas ao tipo ideal anterior são reconhecidas por Max Weber, ao lembrar que limitações do poder da divindade, mesmo que inconfessadas, estão presentes na maioria das religiões eticamente orientadas (WEBER, 1999b). Cabe ressaltar, portanto, que neste último caso, “o mal [se apresenta] como impurificação; o pecado, da mesma maneira que o crime mágico, como queda desprezível, conduzindo à sujidade e à justa ignomínia, do reino da pureza e da claridade para o reino das trevas e da confusão” (WEBER, 1999b, p.354).

Por fim Max Weber descreve o que pra ele é a construção de sentido formalmente mais perfeita no campo da teodicéia: a noção do *carma* ou crença na *transmigração das almas*. A percepção do mundo como um cosmos onde todo comportamento é invariavelmente retribuído dentro do próprio mundo e a crença em vidas futuras pelas quais toda alma haverá de passar, em forma animalesca, humana ou divina, a fim de que os resultados de culpas e méritos sejam devidamente colhidos, gera

uma teodicéia que ensina que o indivíduo cria por si mesmo e integralmente seu próprio destino. A racionalidade da teodicéia ao elaborar o sentido cultural da relação divindade-mundo-homem reside, portanto, no fato de que “a finitude de toda vida terrestre é a consequência da finitude dos bons e maus feitos na vida anterior da mesma alma, e os sofrimentos da vida atual, que parecem injustos do ponto de vista da retribuição, são expiações de pecados de uma vida passada” (WEBER, 1999b, 355).

Note-se que ao contrapor a teodicéia fundamentada na noção de carma com a idéia de um deus todo-poderoso, a interferência deste último no mecanismo resta, ainda conforme Max Weber (1999b), completamente dispensável, haja vista que o próprio processo de retribuição cósmica realiza a tarefa que caberia ao ser onisciente e onipotente. A noção ocidental de pecado também é profundamente questionada, uma vez que o que existe propriamente é a auto-penalização do indivíduo que, pelas más atitudes, pode reservar a si mesmo um renascimento ainda mais sofrível e, ainda, deixar escapar a chance de se libertar deste ciclo de expiação. De fato, os princípios opostos no cosmos não são explicados pela insuficiência ética dos seres diante de um deus perfeito nem pela divisão espiritualista de todas as coisas entre luz e trevas, mas por um *dualismo ontológico* entre o frenético curso de ações e fenômenos perecíveis e a esfera do divino, imóvel e permanentemente repousante.

O Dossel Sagrado

Outras considerações de Max Weber acerca do tema serão tratadas nesse trabalho, mas por enquanto cabe ater-se aos três tipos de teodicéia acima descritos e passar ao tratamento da questão dado por Peter Berger que, a partir de sua concepção

dialética da vida social, onde o homem é produto da sociedade ao passo que também a sociedade é produto do homem, trabalha com os conceitos de exteriorização, objetivação e interiorização a fim de “manter uma visão adequadamente empírica da sociedade” (BERGER, 1985, p.16). Sobre tais conceitos, vale o esclarecimento do próprio autor:

A exteriorização é a contínua profusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade de uma realidade que se defronta com os seus produtos originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estrutura do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. (BERGER, 1985, p.16)

Nesse sentido o homem se abriga na objetividade da sociedade que ele próprio construiu, o que confere ao modelo teórico uma apropriação ativa do mundo social pelo indivíduo, ao invés de mera absorção passiva daquele por este. Então, para o autor, a sociedade é uma atividade ordenadora, nomizante, por se tratar de empreendimento de construção do mundo. Berger entende que este mundo socialmente construído, a ordenação da própria experiência humana, impõe uma ordem de significado às experiências individuais a que chama de *nomos*, conceito derivado da noção durkheimiana de *anomia* (BERGER, 1985).

Dessa forma, prossegue, dando sentido às suas próprias vivências e biografia o indivíduo ordena os elementos discrepantes que porventura surjam em função daquilo que lhe é dado objetivamente – a sociedade. Passado, presente e futuro se alinham nesse *nomos* que pode, de fato, ser ajustado a fim de possibilitar tal alinhamento. “A

sociedade é a guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação da consciência individual” (BERGER, 1985, p.34). Por esse motivo Berger qualifica o nomos como um “escudo contra o terror” (BERGER, 1985, p.35), contra a aterrorizante ameaça do caos enquanto ausência de sentido, ameaça essa trazida principalmente por aquelas situações marginais da experiência humana, sobretudo a morte, que revelam a precariedade das realidades socialmente construídas. Aqui reside a relevância da religião no pensamento do autor, uma vez que seu papel é efetuar a projeção dos sentidos da ordem no todo do universo a fim de que o nomos surja nas consciências individuais como expressão óbvia da natureza, como extensão da ordem do cosmos. Berger inclusive toma a definição de Rudolf Otto e Mircea Eliade e afirma que a religião é “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (BERGER, 1985, p.38) para pouco depois afirmar que se trata da “ousada tarefa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p.41).

Essas considerações acerca da religião situam o problema da teodicéia na sociologia da religião de Peter Berger, portanto, na necessidade cultural de reafirmação da ordem do cosmos a fim de superar ameaças ao sentido produzido, advindas de fenômenos anômicos tais como o sofrimento, o mal e a morte. Independente de seu grau de sofisticação teológica, defende, uma teodicéia seria a explicação de fenômenos sociais anômicos em termos de legitimações religiosas pois, posto que todo nomos implica na transcendência da individualidade, os acontecimentos individuais anômicos são transformados pela explicação teodicéica num caso típico e a biografia de um único sujeito passa a integrar a história de sua sociedade (BERGER, 1985). Ainda conforme Berger, é através da força dessa construção de sentidos que toda teodicéia plausível

opera dialeticamente a capitulação do *eu* ante o poder da sociedade, porque “permite ao individuo integrar as experiências anômicas de sua biografia no nomos socialmente estabelecido e o seu correlato subjetivo na sua própria consciência” (BERGER, 1985, p.70). Vale lembrar que o próprio autor salienta que o caráter essencial da teodicéia não é redentivo, mas explicativo; mais que felicidade o que se oferece é sentido. Isso que vale não apenas para indivíduos mas para coletividades, que também “adquirem a possibilidade de integrar eventos anômicos, agudos ou crônicos, no nomos estabelecido de sua sociedade” (BERGER, 1985, p.71).

Fica evidente que dadas os múltiplos contextos, são igualmente múltiplas as possibilidades de elaboração teodicéica. Peter Berger, diferentemente de Max Weber que constrói três tipos ideais a partir dos quais teodicéias empiricamente verificadas podem ser situadas, classifica “os tipos históricos de teodicéias em um “continuum de racionalidade-irracionalidade” (BERGER, 1985, p.72). No pólo irracional desse continuum o autor dispõe a transcendência simples, situação na qual o indivíduo, de forma não elaborada teoricamente, não se concebe distinto de sua coletividade. Indivíduo, sociedade e natureza são percebidos como mergulhados na mesma realidade homogênea e, portanto, não há a necessidade do elemento pós-morte na teodicéia. Morrendo o indivíduo, este permanece vivo na sociedade, tida como imortal. Berger aponta a religião *primitiva* como portadora do protótipo dessa teodicéia, contexto no qual não há nítida separação entre a vida dos homens e aquela que flui no universo que os abarca. Para a presente dissertação, é fundamental o alerta do autor ao pontuar que “um fenômeno religioso historicamente importante em que a teodicéia da participação pela transcendência de si mesmo surge reiteradas vezes é o misticismo... [aquela]

atitude religiosa em que o homem visa a união com as forças ou seres sagrados” (BERGER, 1985, p.75).

No pólo oposto, Berger vai novamente ao encontro dos escritos de Max Weber e dispõe o complexo *karma-samsara* como sendo o mais racional dos empreendimentos de elaboração teodicéica. Neste caso, nenhum elemento da existência escapa ao conjunto explicativo fundamentado no casamento entre a lei de causa e efeito que rege o universo e a roda dos renascimentos, possibilitador da redenção de erros passados ou da evolução pelos bens realizados em vidas anteriores. O indivíduo é levado a não culpar outrem pelos seus infortúnios bem como a sentir-se possuidor de mérito em caso de boa fortuna. Para Berger, a religião que mais se aproxima a esse protótipo é o budismo, que radicaliza de tal forma a racionalização em sua teodicéia nos círculos de seus intelectuais monásticos que supera até mesmo o hinduísmo ortodoxo em termos de aproximação à teodicéia descrita. Isto se dá pelo pouco ou nenhum crédito dado às divindades e demais entidades mitológicas, restando no cenário apenas o homem diante da tarefa de produzir sua própria salvação, atingindo a plena libertação das ilusões da experiência e o acordar para a realidade una do cosmos – o *nirvana*.

Vale reafirmar que Peter Berger, à semelhança de Max Weber, estabelece uma metodologia de construção de tipos ideais a fim de avaliar as diferentes teodicéias. Contudo, sua análise percebe uma variedade de tipos de teodicéia situadas entre a concepção da transcendência simples e aquela do complexo *karma-samsara*, dispostas em função do seu grau de racionalidade, ao invés das três únicas teodicéias típicas de Weber. Dentre as teodicéias intermediárias, o autor faz a menção do que chama de complexo messianico-milenarista, aquele conjunto de explicações que “postula uma teodicéia porque relativiza o sofrimento ou a injustiça do presente em termos de serem

vencidos num futuro glorioso” (BERGER, 1985, p.81). Diante da dificuldade de se afirmar diante de refutações empíricas, teodicéias dessa natureza podem transpor a redenção prometida para um outro mundo ou para alguma realidade de alguma forma oculta nesse mundo. Tais teodicéias que prometem a nomização no após-vida são outro grupo apontado por Berger em seu continuum do irracional ao racional. Por fim o dualismo, também presente na análise weberiana, é registrado pelo autor como um tipo intermediário de teodicéias. Nesse caso, o mundo é percebido como uma arena onde combatem as forças do bem e do mal, sendo o homem participante dessa batalha cósmica, chamado a se aliar às forças do bem e derrotar as forças malignas e, por consequência, mitigar os fenômenos anômicos.

Como demonstrado, Peter Berger efetua uma elaboração teórica acerca do problema da teodicéia que visa aprimorar o tratamento weberiano da questão. Um elemento importante ainda não mencionado dessa intenção de aprimoramento é o tratamento do complexo de teodicéias derivadas da tradição bíblica a partir de sua relação com “um elemento recorrente e importante da interação humana que vai desde as relações sexuais até a doutrinação política” (BERGER, 1985, p.67), a atitude de masoquismo. No que tange à religião e mais especificamente à teodicéia o masoquismo – essa “atitude em que o indivíduo se reduz a um objeto inerte e semelhante a uma simples coisa frente a seus semelhantes, tomados separadamente ou em coletividades ou nos *nomoi* estabelecidos” (BERGER, 1985, p.67, grifo do autor) – proporciona a possibilidade de transcendência para as experiências anômicas do indivíduo que, ao passar a entendê-las como a prova da capitulação de si mesmo perante o outro, pode agora tolerá-las e até mesmo acolhê-las de bom grado. O outro da relação sadomasoquista, agora projetado no cosmos, assume a condição de realidade suprema e

objetiva que enfrenta o homem. No caso específico da tradição bíblica, prossegue o autor, a atitude masoquista surge de forma peculiar face à imensa tensão produzida pelo problema da teodicéia envolvendo um deus soberano, bondoso e todo-poderoso. Por ser o deus bíblico a figura do totalmente *outro* em relação ao homem, está...

implícita desde o início a solução masoquista por excelência do problema da teodicéia – submissão ao totalmente outro, que não pode ser interpelado nem desafiado, e que, pela sua própria natureza, está soberanamente acima de todos os padrões éticos humanos e geralmente nômicos. (BERGER, 1985, p.86)

Como nos demais casos de teodicéias refinadamente elaboradas, Berger lembra que estas seriam em sua forma pura insustentáveis para as massas (BERGER, 1985). A própria presença do elemento esperança ou interpretações teológicas do sofrimento em tais construções tornam o sofrimento e a submissão masoquista suportáveis à medida que se espera alguma recompensa num tempo futuro. No caso do Cristianismo, o autor percebe algo que ele próprio aponta ter sido negligenciado por Weber e que se soma à tentativa de conciliação da idéia de um deus bondoso e todo-poderoso: as interpretações teológicas da pessoa de Cristo. Teólogo luterano, Berger ressalta que ao longo de sua história o motivo fundamental do Cristianismo é ter como resposta central ao problema da teodicéia a noção de encarnação do próprio Deus que, rompendo o abismo da absoluta alteridade, compartilha o sofrimento humano. Nesse ponto reside a relevância da questão do masoquismo na discussão do autor, uma vez que o sacrifício de Cristo, plenamente Deus e plenamente homem, transforma o problema da teodicéia no da antropodicéia ao forjar um quadro explicativo que não visa justificar a Deus, mas reparar o próprio homem a fim de que este alcance a redenção.

Sociodicéias

“As teodicéias são sempre sociodicéias” (BOURDIEU, 1999, p.49). Tendo em consideração a Teoria da Prática de Pierre Bourdieu, apresentada no primeiro capítulo, sua sociologia da religião não poderia ser senão uma análise das relações de força no campo autônomo da religião, considerada também a homologia estrutural entre este e os demais. No que concerne ao problema da teodicéia, é importante notar que para Bourdieu seu surgimento está diretamente vinculado ao próprio processo de autonomização do campo religioso, uma vez que a ruptura entre cidade e campo e a consequente divisão do trabalho, tema fundamental da sociologia clássica, transforma a relação imediata dos indivíduos com as forças naturais em um modo de percepção que busca explicações racionalistas acerca do sentido da existência e se faz acompanhar por introdução de valores morais na religiosidade dos cidadãos (BOURDIEU, 1999). A essa noção buscada sobretudo em Weber, o autor soma um outro elemento da teoria weberiana, qual seja, o estabelecimento de um corpo de especialistas gestores dos bens de salvação. Para Bourdieu, os interesses destes especialistas, ao lado do desenvolvimento da vida urbana, possuem peso significativo na construção das explicações religiosas.

Assim, Bourdieu distribui as diferentes formações sociais em termos do grau de desenvolvimento do aparelho religioso, situando num extremo a modalidade de auto-consumo religioso, situação em que não existe a expropriação do capital religioso diante da inexistência da divisão do trabalho nesse campo e, noutro extremo, a monopolização completa da produção religiosa por especialistas, onde se localizaria um conjunto de explicações teodicéicas radicalmente racionalizadas em teogonias, cosmogonias e

teologias cujo domínio erudito caberia exclusivamente aos detentores do capital religioso (BOURDIEU, 1999). Em todos esses casos, prossegue o autor, a religião estrutura a própria existência à medida que a expressa, seja ao representar a *lógica em estado prático* ou ao delimitar a *problemática implícita* daquele contexto, expondo aquilo que merece ser discutido e, conseqüentemente, deixando intocados os temas a serem admitidos sem discussão. Isto posto, de particular importância para a presente dissertação é a forma como o conjunto de crenças religiosas efetua a legitimação ou *consagração* de determinada estrutura social, por meio de sanções que contribuem “para a *manipulação simbólica das aspirações* que tende a assegurar o ajustamento das esperanças vividas às oportunidades objetivas” (BOURDIEU, 1999, p.46, grifo do autor) e pela inculcação de “sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura reproduz sob uma forma transfigurada, e portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social” (BOURDIEU, 1999, p.46).

As teodicéias por Colin Campbell

Cabe agora proceder à análise do problema da teodicéia efetuada por Colin Campbell. O valor de sua análise para o presente tema é ampliado uma vez que, em duas de suas obras, a construção teodicéica é observada a fim de proceder análise de um contexto cultural mais amplo. No primeiro dos casos, *A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno* (CAMPBELL, 2001), sua investigação de transformações no âmbito da teodicéia protestante são fundamentais na identificação de uma ética específica que sustenta o fenômeno do consumismo contemporâneo, tarefa inspiradora da presente dissertação. Quanto à segunda obra, *The Easternization of the West*

(CAMPBELL, 2007), ainda não publicada em português e cuja tradução livre pode ser *A Orientalização do Ocidente*, o tema da teodicéia, fornecedora de sentido cognitivo, emocional e moral aos indivíduos, é novamente tratado com vistas a fundamentar a descrição do autor acerca do modo pelo qual mudanças no âmbito da cultura têm ocorrido na modernidade atual.

Também autor de *The myth of social action* (CAMPBELL, 1996), livro no qual defende uma mudança nos rumos da sociologia contemporânea advogando uma perspectiva metodológica que preserve o espírito da teoria da ação weberiana, Campbell reconhece o trabalho de Max Weber no que concerne ao problema da teodicéia, mas afirma que existem lacunas a serem preenchidas em seu modelo de três tipos ideais de teodicéia. Para Campbell, além dos modelos explicativos presentes na teoria weberiana – a crença na predestinação, o dualismo e a doutrina do carma – “pareceria haver outras tradições de pensamento que tratam do problema e que, conquanto não discutidas por Weber, não parecem ser meramente ingredientes ou combinações desses tipos ideais” (CAMPBELL, 2001, p.153). Exemplos elencados pelo autor são o pensamento grego sobre o tema e a resposta teodicéica formulada por Ireneu, santo católico tido como um dos Pais da Igreja que afirmava a necessidade do mal e do sofrimento no mundo a fim de que os indivíduos alcancem a virtude moral e o amor por Deus. Além destes, o sociólogo britânico ainda cita um modelo de teodicéia no qual está particularmente interessado na sua construção acerca do consumismo, a teologia filosófica do otimismo que, remontando ao século XVIII, está associada principalmente a Gottfried Leibniz.

Campbell rejeita a idéia de que o determinismo da doutrina calvinista da predestinação tenha esgotado lógica e historicamente os esforços dos teólogos ocidentais a fim de resolver o problema da teodicéia. Pelo contrário, aponta que a

filosofia do século XVII e início do século XVIII dedicou esforço considerável em elaborar considerações satisfatórias que substituíssem o calvinismo em descrédito. Pensadores anônimos bem como figuras do quilate de Pascal, Spinoza e Kant tentavam engendrar explicações que fugissem à idéia de uma inexistente autonomia humana diante do absoluto e minucioso realizar da vontade de Deus. O percurso dessas idéias filosóficas e teológicas será visitado no capítulo seguinte quando as transformações do discurso religioso serão vinculadas aos valores de uma cultura consumista bem como a elementos presentes no neopentecostalismo brasileiro.

Em capítulo posterior, as análises acima acerca do problema da teodicéia serão valiosos instrumentos a fim de que a pregação da Igreja Fonte da Vida seja enquadrada nas tipologias ideais sugeridas pelos autores. Tal procedimento será fundamental para um entendimento seguro da natureza das idéias religiosas em questão antes de se proceder à análise de sua afinidade com a cultura de consumo contemporânea.

Capítulo 4

Um novo deus para um novo homem

Tendo por fundamentação a análise das entrevistas interpretadas conforme o modelo fenomenológico de Alfred Schutz, o presente capítulo buscará examinar o conjunto das explicações religiosas do grupo estudado.

Sobre a pesquisa

Para se chegar às percepções dos indivíduos ligados à Igreja Fonte da Vida foram realizadas nove entrevistas, sendo três delas com líderes religiosos. Tal número foi definido pela realização das mesmas até a *exaustão*, identificada no momento em que passam a ocorrer consideráveis repetições nas respostas. No caso dos líderes religiosos, o diálogo foi ampliado com adição de duas perguntas ao roteiro, conforme Anexo I, referentes a situações específicas das atribuições e encargos daquela posição eclesiástica. Por meio de questões temáticas, diretivas e semi-diretivas, as entrevistas incentivaram o discorrer aberto sobre os assuntos mencionados a fim de captar abrangente material para interpretação qualitativa.

Na construção do instrumento de pesquisa buscou-se elaborar um roteiro direcionado aos principais temas envolvendo a teodicéia cristã que fosse, ao mesmo tempo, objetivo o suficiente para despertar no entrevistado a reflexão sobre os assuntos e flexível o suficiente para permitir uma interação entre entrevistador e entrevistado, possibilitando o livre discorrer por parte de fiéis e líderes religiosos e o surgimento de

temas não-previstos no roteiro. Desta forma, o caráter fundamental de qualquer abordagem fenomenológica é preservado, uma vez que o roteiro da entrevista estimula o diálogo sobre temas relevantes à pesquisa tornando o momento propício para que, suspenso o mundo da vida cotidiana pela *redução fenomenológica*, sejam atingidos os fenômenos no interior do fluxo consciente (SCHUTZ, 1979; MINAYO, 2000).

Estendendo-se a pesquisa de julho a dezembro de 2010, as entrevistas foram realizadas nos meses de outubro e dezembro e nos demais meses foram coletados livros e músicas para análise, bem como observados cultos na sede da igreja. O anonimato foi garantido a todos os fiéis participantes e facultado aos três líderes. Desta forma, os nomes utilizados no presente texto são fictícios, à exceção daqueles dos pastores e pastora mencionados que consentiram com a publicação de seus nomes reais. Por critério de seleção dos possíveis entrevistados foi estabelecido que seriam entrevistados apenas fiéis com frequência semanal à igreja pelo período de, pelo menos, dois anos. Com isso, buscou-se garantir que a pesquisa lidasse com crenças individuais solidificadas a ponto de que as entrevistas permitissem reverberar efetivamente as práticas cotidianas de seus detedores. Por arbítrio do pesquisador, foram entrevistadas pessoas pertencentes à população adulta que, conforme critério do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é tomada como o conjunto de indivíduos entre 18 e 60 anos de determinado universo.

O recrutamento dos pastores entrevistados se deu conforme indicação do responsável pela administração da igreja, bispo Lúcio Luis Ferreira, a quem o pesquisador teve que se dirigir após dificuldades com a relutância dos pastores procurados na sede da igreja em participar da pesquisa. Após a anuência do referido

bispo a situação se tornou favorável e foi encontrada, em todos os casos, pronta disposição em cooperar com o empreendimento científico.

Quanto à busca dos fiéis entrevistados, os convites para participação na pesquisa foram feitos em abordagens após os cultos presenciados pelo pesquisador na Igreja Fonte da Vida. Em dois casos houve indicação de outros fiéis por tais indivíduos abordados. Os procedimentos legais balizados pelo Comitê de Ética em pesquisa da Universidade Federal de Goiás precederam a realização das entrevistas nos casos em que o convite foi aceito. Dessa forma, os temas relativos às crenças religiosas foram tratados apenas em encontros marcados em data e local indicados pelo próprio entrevistado e após a apresentação e assinatura de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme Anexo II. A seleção dos entrevistados obedeceu aos critérios únicos da faixa etária e tempo de frequência à igreja. A intenção na seleção de pastores e leigos foi de contemplar os quatro tipos estabelecidos: (a) líderes do sexo masculino, (b) líderes do sexo feminino, (c) fiéis adultos do sexo masculino e (d) fiéis adultos do sexo feminino. No caso das entrevistas com os fiéis houve também o cuidado para que os casos não se concentrassem em um ponto específico da vasta faixa etária determinada, mas que, na medida do possível, se espalhassem ao longo desta.

Participaram da pesquisa *Teodicéia em Movimento* na condição de entrevistados:

- André Gonçalves, 27 anos, solteiro, pastor. Possui graduação na área de informática. Entrevistado nas dependências da igreja em outubro de 2010.
- Lucas Amorim, 23 anos, casado, pastor. Coursou o ensino médio. Entrevistado nas dependências da igreja em outubro de 2010.

- Mônica Pereira, 42 anos, casada, comerciante e pastora. Coursou o ensino médio. Entrevistada nas dependências da igreja em outubro de 2010.
- Eduardo, 29 anos, solteiro, assistente administrativo. Entrevistado em local disponível no seu ambiente de trabalho em outubro de 2010.
- Fernanda, 27 anos, casada, telefonista. Coursou o ensino médio. Entrevistada em local disponível no seu ambiente de trabalho em outubro de 2010.
- Gilda, 49 anos, casada, odontóloga. Entrevistada em local disponível no seu ambiente de trabalho em dezembro de 2010.
- Plínio, 52 anos, casado, funcionário público. Graduado em contabilidade, foi entrevistado em sua residência no mês de dezembro de 2010.
- Carolina, 59 anos, viúva, pensionista. Não sabe ler e escrever. Entrevistada em sua residência em dezembro de 2010.
- Cláudia, 28 anos, solteira, atendente de estabelecimento comercial. Coursou o ensino médio. Entrevistada em local disponível em seu ambiente de trabalho em dezembro de 2010.

Alfred Schutz (1979) argumenta que as Ciências Sociais devem, além de reconhecer a *realidade* em sua propriedade de construção social, retornar às atividades subjetivas dos indivíduos que a constituíram como tal, a fim de descrever e explicar adequadamente os fatos do mundo social. O autor ainda vai além e percebe as próprias

construções metodológicas do cientista como *construtos de segundo grau*, ao defender que

os objetos de pensamento construídos pelo cientista social para captar essa realidade social têm de ser fundamentado nos objetos de pensamento construídos pelo pensamento do senso comum dos homens que vivem sua vida diária dentro do seu mundo social. (SCHUTZ, 1979, p. 269)

Segundo a metodologia adotada, uma vez realizada a *epoché fenomenológica*, resta “nada mais nada menos que a totalidade concreta de nossa experiência, contendo todas as nossas percepções, reflexões, enfim, as nossas cogitações” (SCHUTZ, 1979, p.59). Assim, diante da corrente de consciência, ambiente estranho ao *mundo da vida* firmado nas noções de tempo e espaço, se torna possível visualizar aquelas experiências do indivíduo às quais são atribuídos significados à medida que este, por meio da reflexão, se volta a estas mesmas experiências isolando-as das demais (SCHUTZ, 1979). Aqui está o alvo mesmo da presente investigação, uma vez que o comportamento neopentecostal poderá ser interpretado por consistir de uma “série de experiências que são distintas de todas as outras devido a uma intencionalidade primordial de Atividade espontânea, a qual permanece a mesma em todas as modificações intencionais” (SCHUTZ, 1979, p.67). Segue-se que, pela recorrência das unidades de significado nos discursos dos entrevistados, procederemos à análise da teodicéia em questão a partir de cinco categorias fundamentais extraídas das experiências conscientes dos entrevistados: *Deus, maldade humana, prosperidade, fé e igreja*. De relevância fundamental ao problema da teodicéia, se tais conceitos partem do próprio arcabouço de significados dos entrevistados também são, por outro lado, parte de um “mundo da vida cotidiana... que existia muito antes do nosso nascimento, vivenciado e interpretado por outros,

nostros predecessores, como um mundo organizado... [e que] agora se dá à nossa experiência e interpretação” (SCHUTZ, 1979, p.72).

Intimidade com Deus

A figura de Deus como objeto de percepção (*noema*) da consciência dos entrevistados surge como combinação especial de várias caracterizações da divindade presentes na história do cristianismo. Este é descrito como soberano, todo-poderoso, pai amoroso, justo, criador do universo, refúgio dos fiéis e habitador de seus corações. A articulação particular entre estes elementos pela ênfase variante recebida por cada um dos mesmos é que dará forma à tipificação do fenômeno.

O cosmos é tido como criação de Deus. Não apenas criação de Deus, mas boa parte dos entrevistados afirma que o cosmos manifesta Deus ao ser humano. É frequente a associação e até mesmo a fusão entre um reconhecimento de perfeição do cosmos e a existência do ser divino, como se nota nos depoimentos a seguir:

quando a gente começa a ver, a entender tudo isso que nos rodeia, tudo isso de que a gente é cercado, a organização e a harmonia como tudo funciona; então eu descreveria Deus em tudo isso, em tudo o que existe, em toda a organização, a ordem de como tudo funciona, a harmonia de como tudo funciona, de como Deus faz as coisas no tempo certo, da maneira certa, do procedimento certo. Então eu descreveria Deus como tudo! (Eduardo, entrevista gravada em outubro de 2010)

Em tudo a gente vê Deus, sabe? A gente vê na natureza, numa flor que nasce, nas coisas simples da natureza... (Gilda, entrevista gravada em dezembro de 2010)

quando eu vejo o mundo, um todo funcionando em harmonia... o limite dos mares, as aves sobrevoando os céus, o firmamento, enfim, tudo, aí eu começo a descrever Deus. (Pr. Amorim, entrevista gravada em outubro de 2010)

A essa descrição da manifestação da divindade emanando da natureza – imanência divina, no jargão filosófico-teológico – se soma o seu caráter pessoal em uma ênfase significativa no desejo desse deus em se relacionar com suas criaturas humanas, relação essa de forte caráter sentimental no qual a figura de Deus é tratada antropomorficamente. Trecho de canção de autoria do pastor Lucas Amorim, um dos participantes da pesquisa, reflete a percepção dos fiéis acerca dessa relação:

Vou deleitar-me no Teu rio de amor
Beber da Tua fonte meu salvador
No Teu colo deitarei
E nos Teus braços eu me entregarei
(AMORIM, 2010, Meu prazer)

Em outra canção do mesmo autor, a mesma idéia se expressa:

A noite cai e cada vez mais reconheço
não vivo sem Ti, por isso te peço senhor
vem me abraçar, quero Te adorar meu Rei
Não vivo sem Ti, sem Tua presença meu Senhor.
Fica Senhor, fica Senhor!
Fica comigo em minha vida, minha casa é Teu lar
fica Senhor, fica Senhor!
Quero dialogar, vamos passear pelo jardim
meu Pai, meu amigo.
(AMORIM, 2010, Fica Senhor)

Nos dados coletados por meio das entrevistas o fenômeno *Deus*, objeto da intencionalidade da consciência dos indivíduos, apresenta o mesmo componente.

[Entendo Deus] como um refúgio num momento de tristeza, de fraqueza, de angústia; um consolador (Fernanda, entrevista gravada em outubro de 2010).

Acima de tudo Deus é um pai que não se esquece dos seus filhos... o propósito pelo qual nós fomos criados é que Deus quer ter uma relação íntima conosco; de afetividade, de comunicação. Ele quer dialogar conosco, falar conosco, revelar suas verdades e seus desejos para nós. Esse foi o propósito maior pelo qual Deus nos formou: para ter íntima comunhão com Ele... [Deus] é pra mim o meu melhor amigo (Pra. Mônica, entrevista gravada em outubro de 2010)

A crença cristã no fato de o ser humano alcançado por Deus ser habitado pelo seu próprio espírito – o Espírito Santo – surge e, por vezes, na ausência de um linguajar teológico refinado, se apresenta em termos distintos daqueles utilizados pelas mais variadas vertentes do cristianismo.

Eu vejo [Deus] como uma força que tá dentro da gente pra buscar até mesmo o impossível, porque eu tenho experiência na vida em que me veio uma força que não sei de onde veio. Foi tão decisivo quando o pastor perguntou, que eu falei: ‘é isso!’ E aconteceu dessa forma (Plínio, entrevista gravada em dezembro de 2010).

Essa é também a percepção publicada pelo apóstolo César Augusto.

Deus nos criou para termos uma comunhão íntima com Ele. Tanto é assim que, todos os dias, Ele passeava pelo jardim do Éden, só para ter este contato com o homem... Aos 18 anos comecei a ter esta comunhão com Deus, a ter um diálogo com Ele. Como todo jovem de minha geração, meu vocabulário era recheado de gírias, muito comuns naquela época. Muitas vezes, nos momentos de oração, essas expressões fluíam espontaneamente no meu vocabulário. Percebi então que as religiões colocavam tabus e dogmas que não provinham dEle, mas Deus aceitava-me como eu era e Seu amor para comigo ultrapassava os limites da ‘normalidade’. Ele me ouvia e eu podia sentir todo seu amor. **Então, pude entender o que eu era pra Deus** (SOUZA, 2004, p.14,15, grifo do autor).

Depoimentos como os transcritos acima vão ao encontro da produção cultural de parte do movimento evangélico fora dos limites da Igreja Fonte da Vida. A noção de um deus percebido como alguém que busca proximidade e com quem o fiel pode relacionar-se intimamente surge em letra de canção do grupo Diante do Trono, um dos mais expressivos no cenário da música evangélica brasileira, gravada ao vivo em São Paulo diante de um público de 2 milhões de pessoas, segundo estimativa divulgada no website do próprio grupo².

Posso tocar-Te,
 posso mover o Teu coração,
 posso atrair os Teus olhos
 com minha adoração.
 (DIANTE DO TRONO, 2003)

Durante a referida performance ao vivo, a cantora Mariana Valadão entoava oração no ritmo da música, prática conhecida entre os evangélicos por *adoração espontânea*. Suas palavras são:

Amado, Amado,
 eu sei que Tu estás aqui pertinho de mim.
 Eu posso Te tocar, Te abraçar, Te beijar amado.
 Sem medo eu vou, sem medo eu vou, pro Teu colo.
 Eu sei que o Senhor me abraça.
 Eu sei que o Senhor me recebe, eu vou, eu vou,
 pra mais perto pra mais junto.
 Eu, ali pertinho de Ti
 bem juntinho no Teu colo de amor.
 Assim não temo, não tenho medo
 assim juntinho eu confio,
 assim juntinho de Ti eu alegro o Teu coração

² www.diantedotrono.com.br

e me preencho.
Só em Ti sou completo.
(DIANTE DO TRONO, 2003)

Esse tipo de relação com a divindade remete ao que Max Weber (1982) entendeu como desejo de possuir e ser possuído pelo deus, um dentre os indícios de que a preocupação religiosa fundamental está em assuntos terrenos, uma vez percebido o valor emocional dos estados de união mística para os devotos. Para Weber, tais estados são encontrados tanto em religiões racionalizadas, como é o caso da presente análise, quanto em cultos possuidores de componentes de embriaguez, banquetes e orgias de “caráter animista e mágico puro” (WEBER, 1982, p.321). Conforme o autor, o principal diferencial entre os dois tipos é o grau de pragmatismo religioso alcançado pelas religiões racionalizadas que possibilita a sublimação da *orgia* em *sacramento*.

É importante notar que o peso concedido ao elemento da subjetividade em boa parte das crenças de tradição protestante – em contraste, por exemplo, aos dogmas do catolicismo pré-Reforma – residem basicamente na possibilidade de livre interpretação dos escritos sagrados. O neopentecostalismo, por sua vez, potencializa o papel da subjetividade na vida religiosa à medida que o indivíduo é incentivado a viver sua experiência no plano das emoções, da intuição, do *ouvir Deus* descobrindo-o em sua vida interior. As palavras do apóstolo César Augusto acerca da comunicação deus-fiel, proferidas em culto dominical, são significativas em relação a isso:

Algumas exceções acontecem: um anjo dos céus aparece, a voz do Senhor se torna audível pra pessoa, mas a regra não é assim! Eu oro e Deus dá impressões no meu espírito e a partir daquelas impressões que eu tenho eu determino a minha vida... Você determina a sua vida a partir de hoje através da impressão que o Espírito Santo te dá ou através das sugestões que o Espírito te dá na palavra. (Souza, gravado em dezembro de 2010)

A orientação da vida do fiel se dá, portanto, conforme o pregador, tanto por aquilo que está registrado nas escrituras cristãs na forma de sugestão a ser apropriada, quanto pela sensibilidade do indivíduo para discernir o que será interpretado como *impressões* do *Espírito Santo* direcionadas à sua consciência.

Maldade humana

Apesar de íntima, essa relação com a divindade não é isenta de impedimentos. Persistem na religiosidade neopentecostal a noção de pecado e suas conseqüentes obrigações ético-morais. Novamente a disposição de tais elementos se dá de maneira distintiva em relação a outras tradições protestantes, incluindo as duas primeiras ondas do pentecostalismo brasileiro. A maldade humana é elemento fundamental na crença de fiéis e líderes da Igreja Fonte da Vida. Tida como a fonte primária para explicação de todo tipo de sofrimento e condições indesejáveis de existência, surge em todas as entrevistas realizadas. Aqui, a categoria *maldade humana* parece metodologicamente preferível à noção milenar de *pecado*, que também surge com abundância nas entrevistas realizadas. Tal escolha se dá pelo fato de esta surgir com mais freqüência como um meio de auto-sabotagem humana, perturbador da harmonia ideal do cosmos, se sobrepondo à imagem de uma agressão ou afronta à figura divina. A *atitude natural* dos indivíduos em questão no *mundo da vida* será fundamentalmente condicionada ao sentido atribuído a uma natureza má da espécie humana (SCHUTZ, 1979).

A Bíblia fala lá no Antigo Testamento, no começo de tudo, na criação, Deus tinha feito o homem com um propósito, o homem e a mulher com um propósito na face da terra. Tudo era perfeito, tudo ia funcionar da forma mais harmoniosa, mais bonita.

Tudo era um conto de fadas. Mas existiu uma coisa que cortou esse projeto de Deus, que fez com que Deus não desse prosseguimento nesse projeto, que foi o pecado... o mal passou a reinar sobre a face da terra. (Eduardo, entrevista gravada em outubro de 2010)

Nós temos o livre-arbítrio. Nós temos escolhas e cada um é responsável pelas suas. Então eu penso que a maldade tem em todo canto. (Fernanda, entrevista gravada em outubro de 2010)

Deus não seria tão bom se ficasse bitolando a nossa vida, interferindo em algo tão precioso que ele colocou, chamado livre-arbítrio. Eu acho que todos os males causados no mundo não são por Deus, são pelo homem. Por exemplo toda aquela guerra no Rio de Janeiro, todo aquele conflito, quem causa? O ser humano! Deus lida com isso da melhor forma possível... não intervindo no livre-arbítrio. Deus tem compaixão? Tem muita! Tem misericórdia? Tem demais! Mas Deus não vai interferir na sua escolha pessoal. Ele tem poder para isso, mas não vai interferir. (Pr. Amorim, entrevista gravada em outubro de 2010)

É altamente significativo para a compreensão da pregação neopentecostal o seu entendimento da vida humana como uma cadeia de eventos construída em sua maior parte por escolhas autônomas. O livre-arbítrio, elemento totalmente estranho à ética puritana analisada por Max Weber (1999a), surge como crença basilar na teodicéia em questão. Se para Weber a Reforma significou um aprimoramento do controle social pela religião, haja vista a aquisição de peculiaridades mentais e espirituais pelos indivíduos que os prepararam para a racionalidade necessária ao desenvolvimento do capitalismo, o neopentecostalismo demonstra uma adequação à cultura de consumo contemporânea na medida em que as peculiaridades mentais e espirituais desenvolvidas pelos fiéis estão vinculadas a um contexto onde uma imensa gama de produtos materiais e imateriais estão à disposição do indivíduo a fim de que este forje sua própria identidade a partir de uma seqüência ininterrupta de escolhas que passam necessariamente por seus desejos, sonhos e propósitos. Para o fiel, livre-arbítrio; autonomia na escolha para o cidadão-

consumidor. Em outras palavras, se ao legitimar o enriquecimento lícito, entendendo-o como confirmação do estado de graça do indivíduo asceta, a fé protestante calvinista contribuiu para a formação de um *espírito do capitalismo*, pode-se dizer que o neopentecostalismo reflete o *espírito do consumismo moderno* ao desvalorizar a condição sacramental das condutas ascéticas e alterar o conceito de prosperidade que deixa a posição de mero indício do favor divino e se torna o próprio objeto a ser alcançado pelo fiel através de sua conduta perseverante.

Essa equivalência será tratada em pormenores no capítulo seguinte. Por enquanto, perceba-se que na compreensão de mundo aqui analisada tanto o desejável quanto o indesejável estão condicionados a escolhas tidas como manifestação do livre-arbítrio humano. Tal fato está estreitamente vinculado ao que Colin Campbell (2007) aponta como perda do significado tradicional de pecado. Para o autor, dada a progressiva humanização da figura divina – vide antropomorfismos descritos acima no caso da Igreja Fonte da Vida – perde espaço seu papel de juiz transcendente e, como conseqüência, o conceito de pecado é bastante alterado em seu significado. Assim, o conceito de pecado passa a representar não tanto uma contravenção das leis e mandamentos de um juiz severo, mas uma alienação do deus bondoso provocada por indivíduos insensatos e cegos para o amor desse deus. O pecado, outrora ato concreto e objetivo, passa a ser entendido como um estado existencial. Campbell prossegue argumentando que a transformação se estende até mesmo ao papel atribuído à figura de Cristo. Diante do esgotamento da doutrina calvinista da depravação total da espécie humana, perde espaço a visão da morte de Cristo como um sacrifício expiatório pela mácula do pecado e se afirma um Jesus tutor que guiará os fiéis a Deus e os tirará do caminho de seus próprios equívocos. A atenção da narrativa está agora neste mundo e

não num mundo pós-juízo divino. “Esse fato se torna importante no contexto da agora transformada psicologia da fé, fornecendo um incentivo deste mundo para que as pessoas sejam religiosas no lugar do incentivo anterior fundamentado num outro mundo” (CAMPBELL, 2007, p.258, tradução livre). Ainda conforme o autor, perde espaço a pregação que alertava ao povo quanto aos perigos da danação eterna, sendo o Cristianismo atrativo apenas se enfatizados seus benefícios nesta vida. Depoimentos de entrevistados dão uma boa noção dessa transformação no âmbito do neopentecostalismo:

A figura que tenho de Deus hoje, eu o descrevo como um deus pai, um deus que ama, que corrige, que disciplina porque ama. Não creio num deus castigador, num deus severo, não creio num deus vingativo. Creio num deus justo, verdadeiro. Se disciplina é porque ama e se ama, por isso ele disciplina. (Pr. André, entrevista gravada em outubro de 2010)

Eu penso assim, que Deus é bom só que ele é justo também, ele é justiça. Então muitas das coisas que acontecem são conseqüências dos nossos próprios atos. Talvez nasce uma criança e alguém diga “aquela criança não tem culpa”, mas vem de gerações anteriores que conseqüentemente gera aquele sofrimento... por exemplo, a questão de tráfico de drogas. O pai é traficante, a criança nasce ali naquele meio, ela não tem culpa, mas ela já foi gerada ali naquele meio... então pra ela poder sair daquilo ali ela própria vai ter que fazer a parte dela. (Cláudia, entrevista gravada em dezembro de 2010)

Exatamente por se tratar de um estado de existência no qual o próprio ser humano se colocou, a maldade humana é tida como a razão da ausência de harmonia na relação deus-cosmos-humanidade, configurando *situações de anomia* nos termos de Peter Berger (1985). O rompimento com o propósito de Deus na criação leva o homem a experiências que são exatamente o oposto àquilo que é entendido como uma *vida feliz*. Doenças, pobreza, estagnação e todo tipo de privação desagradam a Deus e não fazem

parte de suas intenções originais. O pastor Lucas Amorim demonstra seu estado de reconciliação com Deus nas seguintes palavras, ao discorrer sobre os males da vida:

Aquelas pessoas que foram atingidas, eu acredito que não estavam debaixo da proteção divina. Eu tiro por mim, eu tenho a proteção divina! Graças a Deus nunca fui assaltado, nunca tive uma [pausa], se passo por doenças são momentâneas. Eu digo pelo que tenho passado... enquanto a pessoa não se converter, não resolver mudar de rumo, ela não vai ser feliz. É isso o que acredito (Amorim, entrevista gravada em outubro de 2010).

O melhor de Deus pra mim

Tais palavras ecoam, dentre outros, os ensinamentos de Kenneth Hagin, para quem uma vida feliz é direito indisponível do cristão, sendo a felicidade compreendida como o desfrute de elementos desejáveis, tanto emocionais como paz interior, harmonia nos relacionamentos, quanto físicos e materiais como saúde e prosperidade financeira. Televangelista com trabalho de alcance mundial nos anos 1980, Hagin foi o mais conhecido dos precursores do Movimento Palavra da Fé, inspiração estadunidense dos primeiros pregadores neopentecostais brasileiros.

Algumas pessoas parecem ter a idéia de que se alguém é crente em Deus, cristão, é uma marca de humildade – uma marca de espiritualidade – viver em pobreza e não possuir nada. Aham que devem passar pela vida com chapéu furado, com as solas dos sapatos furadas, com o assento da calça totalmente gasto – sobrevivendo às duras penas. Mas não foi assim que falou Jesus. Ele disse: ‘buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas.’ Não disse: ‘vos serão tiradas.’ Ele disse que vos serão acrescentadas! Louvado seja Deus! (HAGIN, 1990b, p.5, aspas do autor)

Tal amostra da pregação de Hagin se reflete na visão do apóstolo César Augusto acerca da prosperidade.

Por exemplo, existem as vítimas da ‘síndrome de São Francisco’. São aquelas que interpretam de modo equivocado o despreendimento material de São Francisco de Assis... [pois] foram convencidos de que a prosperidade material traz orgulho ao coração, ocasionando a perda da bênção de Deus. (SOUZA, 2008a, p.12, aspas do autor)

A prosperidade é uma característica do cristão. Ela é a vontade de Deus para todos os seus filhos. Como que Deus, sendo o dono de todo ouro e toda prata – Ageu 2:8 –, próspero, sendo a fonte de toda riqueza material, porque a terra pertence ao Senhor, vai querer ter uma geração de filhos que andam na miséria? Como pode: um Deus rico, mas com filhos empobrecidos? (SOUZA, 2008a, p.20)

É importante sublinhar que o próprio apóstolo diferencia prosperidade de riqueza, sendo esta última uma contingência na qual o cristão é chamado a contribuir com a igreja e com o seu próximo, ao passo que a primeira é definida como condição existencial perene.

Quem fala que a ‘teologia da prosperidade’ é para todos se tornarem ricos, está fora da Palavra. A Bíblia diz que o Senhor suprirá todas as nossas *necessidades*. Você quer ganhar para viver de uma maneira digna? Prosperidade é a provisão. Alguns, entretanto, vão enriquecer. Eu não quero ficar rico, quero ser próspero. Riqueza é uma circunstância humana, e passa; mas prosperidade é um estado espiritual, é permanente, pois provém de Deus. Você quer ser próspero? Deus concede riqueza a muitos cristãos, pois desejam também, que eles exerçam o “dom de contribuir” – Romanos 12:8. (SOUZA, 2008a, p.32)

Neste ponto, já se adentrou o terreno de outra categoria presente no discurso neopentecostal identificado nas informações coletadas. A *prosperidade* em sua condição

de fenômeno da consciência surge em diversas nuances que convergem, todas elas, para o ideal de felicidade.

Eu acho assim, a pessoa tendo saúde, tendo Deus no coração, não dever [dinheiro] e buscar a Deus pra ter a felicidade é uma pessoa feliz... pra completar mais a minha felicidade é vendo minha família toda servindo a Deus. Eu vejo coisas na minha família que não me agrada mas eu não vou dizer que eu sou infeliz por causa disso, eu sou feliz graças a Deus. (Carolina, entrevista gravada em dezembro de 2010)

Felicidade pra mim é estar em harmonia com você mesmo, com a sua saúde, os seus familiares também estarem em harmonia com eles mesmo, ter união, ter a provisão necessária, financeira, e essa parte toda a gente só consegue se tiver uma fé, crendo em uma coisa interior... acho que felicidade é você lutar pra conseguir as coisas, conseguir, mas a essência disso tudo é ser preenchido por algo mais e eu creio que esse algo mais é Deus dentro da gente. É essa parte de religiosidade. (Gilda, entrevista gravada em dezembro de 2010)

O que a gente mais espera é uma vida em paz mesmo, além do que a gente já tem. Mas no geral [se pede a Deus] pelo mundo, pra ele dar mais paz, saúde. No meu caso, lógico que eu peço bens materiais, mas no mais é uma estabilidade pra mim mesma, saúde, porque eu acho que não ia adiantar só ter o dinheiro e não ter isso. Prefiro ter isso e depois se ele quiser me dar, digo me ajudar a conquistar as coisas, porque ele não vai me dar nada também, chegar me entregando as coisas... [o desejo] é uma vida em que você tem equilíbrio em todas as áreas, tem uma família com quem você se dá bem, às vezes não se tem aquela prosperidade de que se fala muito na igreja, porque hoje em dia se fala muito em dinheiro, mas você não tá com o nome sujo na praça, você tem saúde. E a sua mente, a felicidade depende muito da sua mente. (Cláudia, entrevista gravada em dezembro de 2010)

Note-se que nos depoimentos acima a prosperidade é desejada não na forma de riqueza distante dos padrões daquele indivíduo, mas como uma vivência considerada agradável ao longo de uma trajetória de aspirações plenamente possíveis, tal qual exemplos dados por André Gonçalves, pastor da igreja, em entrevista:

Ter uma vida bem sucedida não é você estar no topo, não é você estar na mídia, ter muito dinheiro. É você ser realizado! Eu ouvi um testemunho esses dias de um senhor que está formando os dois filhos na faculdade no Rio de Janeiro, faculdade particular. Ele mora aqui em Goiânia. Ele é um mestre de obras, pedreiro. É um homem bem sucedido! Ele tem vida em abundância. Tem dois carros novos na garagem, um carro bom e um carro de trabalho. Mora numa casa boa num setor bom aqui em Goiânia... o projeto que Deus tem de abundância é ser bem sucedido no que faz. Uma diarista pode ser bem sucedida no que faz, pode chegar até no sucesso. Eu creio nisso e prego isso! Se ela for diarista de um cara do poder aqui em Goiânia, do governador aqui em Goiás, ela vai ter referência e se ela fizer um bom trabalho [pausa]. Então esse é o projeto que Deus tem pra todo mundo, a vida em abundância. (Pr. André, entrevista gravada em outubro de 2010)

É acerca de tais movimentos peculiares deste campo específico que Pierre Bourdieu teoriza a religião como capaz de exercer sua função ideológica à medida que esta consegue naturalizar características arbitrárias de determinado estilo de vida. Tal naturalização se dá por *sanções santificantes* que geram o efeito de consagração, contribuindo “para a *manipulação simbólica das aspirações* que tende a assegurar o ajustamento das esperanças vividas às oportunidades objetivas” (BOURDIEU, 1999, p.46, grifo do autor). Assim, tanto o mestre de obras e a diarista nutririam aspirações em forma de planos, projetos, desejos e sonhos dentro de uma realidade plausível, diferentes das aspirações do pastor e certamente diversas daquelas dos *homens do poder*. Ambos, mestre de obras e diarista, estariam experimentando o *melhor de Deus para suas vidas*, expressão usada para descrever a prosperidade circunscrita aos limites das vidas individuais. Contrariando críticas freqüentes à metodologia fenomenológica (MINAYO, 2000; BOURDIEU 1999) que atribuem a esta uma omissão em relação a elementos como posição social e viés ideológico, Alfred Schutz sublinha a importância da *situação biográfica determinada*, afirmando:

Todo momento da vida de um homem é a situação biográfica determinada em que ele se encontra, isto é, o ambiente físico e sócio-cultural conforme definido por ele, dentro do qual ele tem a sua posição, não apenas posição em termos de espaço físico e tempo exterior, ou de seu *status* e papel dentro do sistema social, mas também sua posição moral e ideológica. (SCHUTZ, 1979, p.73)

A pregação do apóstolo César Augusto em culto observado pelo pesquisador expressa o ensino da Igreja Fonte da Vida sobre a relação entre esperanças vividas e oportunidades objetivas no contexto relacional e profissional dos fiéis:

Onde você colocar os seus pés a glória de Deus vai aparecer. Sabe o que vai acontecer? As pessoas vão querer ficar perto de você porque as pessoas têm sede de Deus. As pessoas vão querer contratar o seu serviço porque em tudo o que você fizer a glória de Deus vai aparecer, a unção de Deus vai se manifestar! (Souza, gravado em dezembro de 2010)

Outro elemento da noção neopentecostal de prosperidade a ser observado é a forma com que esta molda a categoria tempo. A modernidade alterou dramaticamente a temporalidade das várias esferas da vida social, o que inclui a religião. Zygmunt Bauman (2008) fala em uma singular *renegociação do significado do tempo* que nos traz a uma experiência do tempo caracterizada pela prevalência de instantes isolados, episódios com data de expiração determinada numa seqüência de novos começos. Trata-se do *tempo pontilhista*, referido no segundo capítulo do presente trabalho, “marcado tanto pela profusão de *rupturas e descontinuidades*, por intervalos que separam pontos sucessivos e rompem os vínculos entre eles, quanto pelo conteúdo específico desses pontos” (BAUMAN, 2008, p.46, grifos do autor). Neste caso, prossegue Bauman remetendo a Michael Löwy, o tempo pontilhista da cultura de consumo contemporânea leva a um entendimento da história como um processo aberto e sujeito a oportunidades

imprevistas que aparecem a cada instante e devem ser aproveitadas. De fato, não há espaço algum nesse contexto para o adiamento das satisfações. O capítulo seguinte mostrará como o próprio lapso temporal que antes representava o adiamento ascético das satisfações passa, em uma cultura de consumo, a abrigar elementos hedonistas de conduta. Esse novo entendimento da história é expresso por fiéis e líderes da Igreja

Fonte da Vida em termos religiosos:

Acho que uma coisa que todos nós temos todos os dias é a oportunidade de construir uma história nova. Essa é a maior bênção que Deus nos deu, porque a Bíblia fala que as misericórdias do Senhor são a causa de não sermos consumidos e elas se renovam a cada manhã. Então todo dia a maior bênção que o ser humano tem é de construir algo novo. [Alguém poderia dizer] “ah, eu errei hoje!” Mas amanhã eu tenho a oportunidade de construir e começar algo novo! Isso é uma oportunidade que todo ser humano tem. Muitos não aproveitam porque não conhecem o Deus de quem são filhos, porque ele é pai de todos. (Pr. André, gravado em outubro de 2010)

Por tudo que a gente passa a gente tem ainda a convicção e a certeza de que vai ser melhor. Por mais que sofra, que sente... em uns já veio a alegria, em outros a alegria está se confirmando. Na vida da gente, a superação de todas as dificuldades que teve e quando supera a gente já nem lembra mais daquilo, só tem a alegria das bênçãos que estão vindo. (Plínio, gravado em dezembro de 2010)

É freqüente a afirmação de um futuro melhor, como apontam expressões tais quais *uma nova história* e *o amanhã será melhor que hoje*. Tais conteúdos indicam que a esperança, marca permanente do Cristianismo, surge em termos de futuro imediato em detrimento de uma convicção estritamente escatológica. A redenção é vivenciada pela consciência em termos de expectativas para este mundo. Em lugar de uma súbita e arrebatadora redenção aguardada para o juízo final, crença inegociável do

protestantismo histórico, a ênfase recai sobre múltiplas redenções adequadas às trajetórias individuais.

Quando a gente vai na igreja a gente sabe que vai ouvir palavras de paz. Eu sei que aconteça o que acontecer um pastor vai virar pra mim e falar que Deus tem o melhor pra mim, que Deus quer melhorar a minha história, que Deus quer que eu vença, que Deus me quer na melhor situação possível. (Eduardo, gravado em outubro de 2010)

[O cristão deve] acreditar sempre que o amanhã será melhor que hoje... fazer que tenha valor aquilo que Deus colocou dentro de você. (Pr. Amorim, gravado em outubro de 2010)

Este mesmo conteúdo é fervorosamente cantado pelos fiéis nos cultos da Igreja

Fonte da Vida.

Uma nova história Deus tem pra mim,
um novo tempo Deus tem pra mim.
Tudo aquilo que perdido foi,
ouvirei de sua boca: te abençoarei!
(Culto na Igreja Fonte da Vida, gravado em dezembro de 2010)

A convicção daquilo que não se vê

A quarta categoria construída a partir das unidades de significado identificadas como tipificações recorrentes nos depoimentos colhidos, a *fé*, surge nas consciências individuais como força mediadora entre situação vivida e situação almejada. Nessa relação aspiração-concretização, desejo-consumo, a fé deixa de se afirmar primordialmente como conteúdo dogmático a ser confessado, passando à condição de

orientação do psiquismo do fiel na direção de seus objetivos que, quando devidamente efetuada, alcançará o favor da divindade.

Eu acredito que a bênção vem através da fé. Eu acredito que tudo aconteça pela fé, porque sem fé é impossível agradar a Deus. A gente só consegue uma bênção através da fé. (Fernanda, entrevista gravada em outubro de 2010)

A ambigüidade da noção de fé deve ser entendida como expressão do próprio caráter do *conhecimento prático* do homem que age e pensa no mundo da vida cotidiana. Tal conhecimento é descrito por Alfred Schutz (1979) como distante de qualquer homogeneidade, uma vez que é incoerente, parcialmente claro e sujeito a contradições. No depoimento a seguir, a fé como elemento dogmático surge na condição de implicação lógica da fé como veículo de redenção do indivíduo nesse mundo.

A gente tem que ter fé. Tá certo, a gente não vê Deus mas vê as bênçãos que ele faz na vida da gente. Milagre, muita coisa é milagre. Você precisa ver, quando eu fui pra igreja a situação que eu era. (Carolina, entrevista gravada em dezembro de 2010)

O discurso específico dos líderes entrevistados formula a fé de forma a enfatizar sua natureza operante.

Alguns vêm [à igreja] só atrás da bênção, do milagre. E milagre você alcança através da fé, é uma coisa independente da visão de Cristo. Agora mudança de vida você tem quando encontra Deus... O que é o milagre? O milagre é quando a sua fé alcança Deus, o poder de Deus. A fé é a certeza e a convicção, certo? Hebreus 11 diz que a fé é a convicção daquilo que você não vê e a certeza daquilo que você espera. Quando você vem na igreja e você crê que vai receber o seu milagre aqui na igreja e o poder de Deus quando é manifesto aqui, pela sua fé você consegue tocar esse poder de Deus, você alcança o milagre, a vida que você precisa. (Pr. André, entrevista gravada em outubro de 2010)

Vale dizer que o pastor André sublinha em seguida o fato de que há pessoas que alcançam *milagres e bênçãos* e que estas não precisam necessariamente ser *servos fiéis* de Deus. Desta forma, alcançar a bênção desejada é bom, mas melhor ainda é ser transformado por um encontro pessoal e íntimo com a divindade. A confissão de fé pessoal e o compromisso ético-moral não estão inseparavelmente vinculados à possibilidade de receber milagres pela fé. Novamente se manifesta a peculiar preponderância da vida interior no neopentecostalismo, seja na intimidade da relação subjetiva com seu deus, seja na atitude de convicção pessoal acerca de objetos do desejo que independe de equivalências no mundo exterior. Elaborações de outros líderes religiosos vão ao encontro do depoimento acima.

[Crer que] vai dar certo, amanhã sim vai dar certo! Eu vou fazer por onde! A Igreja Fonte da Vida estimula muito o seu movimentar da fé. Com campanhas, tipo ‘vou fazer tantos dias de campanha’. A pessoa vem, movimenta a sua fé, está ali adorando e invocando a Deus, obedecendo aos preceitos, aprendendo na palavra, na Bíblia, que é a nossa base do que é movimentar a fé. (Pr. Amorim, gravado em outubro de 2010)

Como já tratado nesse capítulo, a fé é descrita como operante na vida interior do indivíduo e, no caso de bens materiais, são impostos limites às aspirações pelo contexto de cada indivíduo.

A felicidade não está em bens, não está em dinheiro. Tudo isso contribui, mas não traz felicidade. A felicidade, a paz, a alegria verdadeira só Deus pode dar porque no interior de cada um tem um vazio que só pode ser preenchido por Deus... de uma forma bem simples, eu diria que a fé é uma certeza, uma convicção interior de algo que eu espero, de algo que eu desejo e que ainda não está no concreto, no real. Mas eu enxergo, eu visualizo aquele desejo concretizado, aquele sonho concretizado e chamo à existência aquele sonho, aquele algo, aquela meta a ser atingida. Eu chamo à existência e quando eu chamo à existência aquela realidade ela se materializa. Isso é

fé! Fé é acreditar, é ter a certeza, a convicção daquilo que eu ainda não estou vendo, mas eu trago à realidade. (Pra. Mônica, entrevista gravada em outubro de 2010)

A pedido do pesquisador a pastora Mônica exemplifica seu entendimento da dinâmica do *movimentar a fé*.

Todos nós temos sonhos, temos metas e ideais. *Lógico, isso conforme a realidade de cada um*. O que é que eu desejo, o que eu tenho de metas, por exemplo, pra os meus filhos? Eu quero que os meus filhos tenham um bom futuro, um futuro brilhante, um futuro abençoado, um futuro cheio de graça. Eu ainda não estou vendo isso, mas eu chamo isso à existência todos os dias. Como? Profetizando e declarando o poder da palavra de Deus sobre a vida dos meus filhos. Eu tenho dois filhos homens, fui agraciada com dois filhos homens, e todos os dias eu peço a Deus pelas esposas, *que eles não sejam infelizes no casamento, que eles não sejam infelizes na vida profissional*. Isso é fé. Fé é eu ter a certeza e a convicção que isso vai se tornar uma realidade na hora certa... se nós pudermos voltar a nos ver, eu posso dizer que isso vai ter se materializado. (Pra. Mônica, entrevista gravada em outubro de 2010)

Unção apostólica

Por fim se procederá à análise da quinta e última categoria: a *igreja*. Uma das formas pelas quais tal fenômeno consciente se apresenta aos indivíduos é na condição de suporte à estabilidade espiritual do fiel. O mundo da vida, longe de ser um feudo privado, é um *mundo subjetivo compartilhado* (SCHUTZ, 1979). No contexto religioso, a intersubjetividade também aparece aos entrevistados como essencial à preservação daquele estoque específico de conhecimento: a fé. Desta forma, por mais que a experiência com o deus em questão se apresente como individual e de foro íntimo, é negada a possibilidade de uma vivência vitoriosa sem o compartilhamento de conteúdos da experiência religiosa no seio da instituição. Uma analogia é particularmente recorrente:

Num churrasco você acende ali a brasa, né? Ali se você tirar uma [brasa] de lá, loguinho a que você tirou vai esfriar. É assim que eu me sinto se eu estiver fora do Corpo de Cristo. Uma pessoa que está fora daquele fogo ali, porque ali na igreja é que a gente consegue um apoio, uma palavra, e ali no louvor é um ambiente propício pra louvar, pra realmente chegar à presença de Deus. Não que você não chegue na sua casa, mas ali estão todos reunidos num só propósito. (Fernanda, entrevista gravada em outubro de 2010)

A bíblia fala que a fé vem pelo ouvir. Cada vez que eu ouço, que eu vejo alguém manifestando a fé dele, dando testemunho, aquilo ali vai aumentar a minha fé. É como se fosse uma bracinha fora do fogo que vai se apagando. Eu estando ali ela vai cada dia mais se reavivando. (Cláudia, entrevista gravada em dezembro de 2010)

Portanto, o exercício da fé surge como integralmente condicionado ao indivíduo. As condições propícias ao desenvolvimento desejável desta, contudo, estão circunscritas à igreja, unidade de significado para fiéis e líderes. Os depoimentos dos pastores são significativos quanto a este fato.

A igreja, e eu falo da igreja também o templo e a estrutura humana, nós temos que acreditar nisso, a igreja é a maior expressão de Deus aqui na terra, de transformação. A igreja, Deus se manifesta através da igreja. (Pr. André, entrevista gravada em outubro de 2010)

Eu gosto muito de fazer uma comparação: um veículo, o combustível está acabando. Ele [o motorista] vai, 'vamo lá, vou continuar andando, uma hora vou parar no posto'. Uma hora vai acabar esse combustível! E ele [o carro] vai parar. Isso é a nossa fé, o combustível é a nossa fé. A igreja é como se fosse um armazém de combustível. Então se essa pessoa para e recarrega, ela vai ter muito mais pique pra prosseguir. Aqui, a igreja, é como se fosse um posto de combustível. Se a pessoa vem à igreja com mais frequência, ele vai aprender mais, ele vai crescer mais, sua fé vai estar mais bem estabelecida. (Pr. Amorim, entrevista gravada em outubro de 2010)

Eu venho aqui [igreja], porque aqui eu sinto uma presença tão patente, tão real, que eu não sinto na minha casa. Eu preciso vir. Os meus filhos que são pequenos eles já sentem essa presença e quando nós saímos daqui pra voltar pros nossos lares, nós vamos levando tudo que nós escutamos, tudo que nós participamos aqui, do mover sobrenatural... esse é um dos motivos fortes que me traz a esse lugar, pelo qual eu freqüento esse lugar. (Pra. Mônica, entrevista gravada em outubro de 2010)

Neste ponto, fica claro que o ambiente eclesial e os rituais ali realizados representam para o fiel a presença de algo que, para a sua individualidade à parte do grupo, é uma ausência. Pierre Bourdieu chama esse elemento, ausente dos fiéis pela expropriação por parte dos líderes, de *capital religioso* (BOURDIEU, 1999). Em um contexto de modernidade racionalizante, na existência de um campo religioso autônomo ocorre a plena divisão do trabalho religioso; o corpo de especialistas surge como detentor de competências específicas úteis na reprodução de conhecimentos de natureza religiosa (BOURDIEU, 1999). O pastor Lucas Amorim justifica essa distribuição desigual de capital religioso e narra a divisão do trabalho religioso no caso da Igreja Fonte da Vida:

Aqui [na igreja] tem pessoas que estudam, pessoas que oram, se consagram, se separam, se reservam pra ter uma vida pautada nos parâmetros da Bíblia, nos parâmetros cristãos. Essas pessoas que se dedicam, se consagram, são pessoas que têm, como o meu caso, que sou pastor em tempo integral, têm tempo pra dedicar, pra ler, pra estudar, pra buscar informações pra aplicar naquelas pessoas que não têm tanto tempo. (Pr. Amorim, entrevista gravada em outubro de 2010)

A acumulação de todo esse capital religioso é centrada na igreja, no caso a instituição Fonte da Vida.

A igreja não é só um templo, a igreja tem uma estrutura. A igreja Fonte da Vida tem uma estrutura de crianças, que desde quando o menino vem aqui, o bebê vem aqui, ele recebe ministrações da Bíblia, da Bíblia na vida dela! Então a criança tem a Geração da Fonte, tem os *dokmos* que são os adolescentes que é uma fase de formação de caráter a adolescência. Tem o Ministério Atitude, do bispo Fábio Sousa, que ele vem já formando o jovem na sociedade, com essa visão. Tem o Departamento de Casais,

que nós passamos curso pra os casais, que ensinamos o casamento de acordo com a Bíblia, com a Palavra de Deus. (Pr. André, entrevista gravada em outubro de 2010)

O zelo por este capital religioso que, como todo tipo de capital, há de ser preservado, está na idéia de unção, compreendida como uma capacidade sobrenatural de realização, inseparavelmente ligada à categoria igreja. Em outro momento da entrevista, o pastor André afirma que “a Bíblia fala que na unidade do Senhor, além de haver força, Deus derrama a unção” (Pastor André, entrevista gravada em dezembro de 2010). Por unidade, o pastor se referia ao ajuntamento de pessoas nos rituais religiosos. É na congregação que Deus derrama a unção, sempre de acordo com as hierarquias eclesiais divinamente estabelecidas. Esse é um dos motivos para a ênfase no caráter apostólico da figura do líder principal da igreja, César Augusto, que diz durante um dos cultos: “a unção *apostólica* está sobre você. O diabo não pode te segurar naquilo que você projeta!” (Culto na Igreja Fonte da Vida, gravado em dezembro de 2010).

Estar na *visão apostólica* é, conforme anunciado pelo apóstolo César Augusto em culto presenciado pelo pesquisador, estar alinhado à visão que busca estabelecer o *Reino de Deus* na terra, o que passa especialmente pela alocação de fiéis nas mais variadas posições estratégicas na sociedade. Enfatizar que a unção concedida por Deus é apostólica deixa implícito que esta age no ambiente submetido ao apóstolo a quem Deus consagrou. Texto de Passos e Moreira é especialmente elucidativo quanto a essa dinâmica:

Na Fonte da Vida, a unção representa um manancial inesgotável de poder. Esse poder é distribuído em todos os ritos da igreja, sempre em nome do apóstolo César Augusto. Esse é um diferencial significativo entre as denominações neopentecostais. Geralmente o poder concentra-se no pastor, bispo, etc. Por meio da sua mediação ou intervenção com o sagrado, o poder se manifesta. No caso da Fonte da Vida, o poder

emanado do apóstolo estende-se a todos os fiéis da igreja, criando um invólucro de proteção e empoderamento coletivo. (PASSOS e MOREIRA, 2010)

Protegidos sob a unção os fiéis estão a salvo das artimanhas do diabo. A figura maligna por excelência, retratada ao longo do Cristianismo como algoz do caráter humano, tradicionalmente vinculada a vícios e tentações (ECO, 2007), aparece no neopentecostalismo com mais frequência na condição de obstruidor do caminho do cristão rumo às bênçãos e milagres.

Para entendermos o projeto, temos que compreender os passos desse projeto. Se hoje estamos aqui é porque fomos chamados desde o nosso nascimento. Deus já determinou ser glorificado em nossa vida. Você precisa ter e tomar posse dessa Palavra sobre sua vida. *Não permita que o diabo roube esse direito seu.* (SOUZA, 2010, grifo meu)

O conhecimento coletivo é organizado de forma a orientar o fiel a permanecer sob a unção a fim de que as coisas vão bem, o que significa ser fiel à instituição, inclusive nas contribuições financeiras. Como lembra o apóstolo César Augusto, “ministrar o dízimo libera poder” (SOUZA, 2008a, p.28)

Capítulo 5

Teologia do devaneio

Havendo examinado as categorias fundamentais que descrevem os fenômenos conscientes sobre os quais se constrói o pensamento religioso de fiéis e líderes da Igreja Fonte da Vida, buscar-se-á no presente capítulo situar a teodicéia neopentecostal no quadro de referência traçado no capítulo terceiro para, em seguida, concentrar-se na *afinidade eletiva* demonstrada entre a crença estudada e o *espírito do consumismo moderno*.

Teodicéia em movimento

Ao tomar o problema da teodicéia como o elemento racional das éticas religiosas na articulação cosmos-mundo social, Max Weber (1982) efetua sua construção teórica com a particular intenção de vincular características das éticas religiosas com sua reverberação no campo econômico. O esquema conceitual a que chega de três tipos ideais de teodicéia – a doutrina da predestinação, o dualismo e a noção de carma – é o ponto de partida das considerações de Peter Berger, Colin Campbell e Pierre Bourdieu sobre o tema.

A partir do fundamento teórico lançado pelos referidos autores, a versão do neopentecostalismo presente no discurso de fiéis e líderes da Igreja Fonte da Vida pode ser situada, apesar da descrição de Deus enquanto divindade absoluta e soberana, em posição distante do tipo ideal weberiano associado à crença na predestinação (WEBER,

1982, 1999b). Os elementos verificados no capítulo anterior, especialmente a ênfase na liberdade humana expressa na crença no livre-arbítrio, condição da construção individual do próprio destino, ao lado de uma conseqüente visão otimista acerca da natureza humana e uma percepção menos judiciosa e mais benevolente da figura divina, indicam uma teodicéia pouco determinista, aberta ao desenrolar da história tendo Deus como personagem importante mas não como protagonista único. Aproxima-se, portanto, do tipo *dualismo* no qual o universo submete-se a uma *depuração* ininterrupta, em que o bem e o mal medem forças através dos seres terrenos e celestes.

“Inconfessadas limitações da onipotência divina em forma de elementos de um pensamento dualista encontram-se em quase todas as religiões eticamente orientadas”, diz Weber (WEBER, 1999b, p.354). A crença cristã possuidora de elementos dualistas apresenta o processo de redenção de forma gradativa e pulverizada; o próprio curso da história divide com o advento do *juízo final* a condição de *locus* da redenção. No caso específico da Igreja Fonte da Vida, isso fica claro no próprio papel atribuído ao diabo. Mesmo sem a ênfase nos exorcismos rituais presentes em outros grupos neopentecostais, tais como a Igreja Universal do Reino de Deus (CÁCERES, 2008 e LIMA, 2007), Satanás e sua horda são tidos pelo grupo pesquisado como opositores da redenção humana em vida, isto é, inimigos da prosperidade dos fiéis. O elemento da batalha espiritual é bem presente. A arena do combate, contudo, é não tanto a exterioridade do ritual religioso, mas a subjetividade da consciência do fiel.

O diabo se arma de muitas estratégias e nos afronta com ou sem oportunidade. Ele pode usar pessoas que se relacionem com você, mas que não vivam a mesma fé e nem a mesma Palavra... O mundo está cheio de pessoas que, por causa de experiências negativas, trazem o coração amargo. Gente que deixou de confiar em Deus, muitas vezes por derrotas em situações semelhantes as que você é chamado a enfrentar e que

nada tem a oferecer além de uma visão *fatalista*, embotada e sem esperança. A convivência com essas pessoas e sua descrença, as exposições aos comentários de dúvidas minam a fé. Cabe a você não aceitar tais setas malignas... (SOUZA, 2008b, p. 47,48, grifo meu).

Quando um cristão não percebe a verdadeira dimensão do mundo espiritual à sua volta, não irá identificar a real origem das suas lutas, que não é contra “carne ou sangue” – Efésios 6:12. Não discernindo a origem dos seus problemas, ele acabará por aplicar o remédio errado para os males que o afligem. O diabo chega a escarnecer e tripudiar sobre muitos cristãos que acreditavam estar “sofrendo por Jesus”, quando na realidade não estão exercendo sua autoridade contra o poder do mal, não estão se apropriando das promessas de prosperidade declaradas na Bíblia (SOUZA, 2008a, p. 39).

Além do seu forte caráter dualista, a teodicéia neopentecostal investigada apresenta elementos que se aproximam em certa medida da noção de *carma*, terceiro tipo construído por Weber (WEBER, 1982) e tido por este como o mais racional, uma vez que culpa e mérito são infalivelmente retribuídos dentro do mundo. Neste caso típico-ideal, “no sentido mais rigoroso, é o próprio indivíduo que cria seu destino” (WEBER, 1982, p. 355). Sem dúvida, a noção oriental de carma se fundamenta numa sucessão de vidas através das quais o indivíduo evolui rumo à purificação o que, por sua vez, é impensável para as tradições protestantes, incluindo a neopentecostal. É importante lembrar, contudo, que tal visão não é estranha ao Cristianismo, vide o caso do Espiritismo kardecista. Desta maneira, percebe-se que é completamente plausível a fusão de elementos próximos à crença da doutrina indiana do carma com a tradição cristã. No caso neopentecostal, a referida aproximação se justifica, assim, através da racionalização que estabelece a idéia de pecado não como violação jurídico-legal contra a santidade de um deus justo, mas como auto-sabotagem do indivíduo em relação às possibilidades de prosperidade, ecoando a concepção cármica de transgressão – a

violação do interesse próprio em alcançar a realização pelo escape ao ciclo das existências (WEBER, 1982). É importante ressaltar, contudo, que predomina o caráter dualista na teodicéia investigada.

Em termos de racionalização, Peter Berger avalia o problema da teodicéia classificando os diferentes conjuntos explicativos ao longo de um *continuum* que vai do pólo irracional da transcendência simples àquele da racionalidade do sistema *karma-samsara* (BERGER, 1985). À semelhança de Max Weber, Berger situa a doutrina do carma no limite de mais alta racionalidade devido à integração de toda e qualquer *anomia*, objeto da explicação teodidécica, numa interpretação racional e de abrangência universal. Para a interpretação do neopentecostalismo, é importante a contribuição da tipificação de Berger em primeiro lugar por possibilitar que o referido movimento possa ser percebido como racionalizante à medida que apresenta seu conjunto explicativo como uma teodicéia primordialmente dualista com alguns elementos da doutrina oriental do carma. O próprio Peter Berger, em seu *blog* na internet, afirma perceber algumas formas do pentecostalismo na América Latina como *força racionalizante na vanguarda da modernidade*, movimento de extrema importância no mundo contemporâneo (BERGER, 2010). Em segundo lugar, sua ênfase na dimensão cristológica para um correto entendimento da teodicéia cristã (BERGER, 1985), fato negligenciado por Weber conforme o próprio Berger, lança luz sobre a análise do neopentecostalismo uma vez que nesta versão contemporânea do Cristianismo o sofrimento do messias divino que se identifica com a humanidade é ofuscado por seu triunfo estendido aos crentes. A transformação da teodicéia numa antropodidécia também acontece nas crenças do grupo aqui pesquisado. Neste caso, se Jesus sofreu, não foi

apenas para consolar a humanidade igualmente sofredora pela identificação com o deus humano, mas para dar-lhe a possibilidade de redenção do sofrimento já na vida terrena.

O mesmo Jesus identificou a humildade de espírito como uma bem-aventurança em Mateus 5:3, 'sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que por sua pobreza vos tornásseis ricos' – 2 Coríntios 8:9. O contexto dessa afirmação do apóstolo Paulo era acerca das contribuições financeiras para a obra missionária. Ainda que queiramos espiritualizar essas palavras, elas afirmam que Jesus já pagou o preço pela nossa prosperidade. Ninguém mais deve querer pagar esse preço, pois estaria anulando o ato de amor que Cristo fez em nosso favor. Ele morreu pelos meus pecados, pela minha saúde, mas também pela minha prosperidade. (SOUZA, 2008a, p.13, aspas do autor)

Ao ser ultrajado, ao ser perseguido, quando falaram contra Ele, Ele sofria. Mas ao padecer a morte, ao derramar o Seu sangue, ao tomar nossos pecados sobre Si, Ele foi o nosso Substituto. Ele sofreu para nós não precisarmos sofrer. Por outro lado, perseguição sofremos mesmo... (HAGIN, 1990a, p. 8)

Essa visão se alinha a uma percepção da benevolência da divindade cristã estudada por Colin Campbell (2001) nas refutações teológicas direcionadas ao calvinismo no final do século XVII e início do XVIII. Defendendo que a doutrina calvinista e seu determinismo não esgotaram o problema da teodicéia lógica e historicamente como defendera Max Weber (CAMPBELL, 2001), o autor investiga embates teológicos que teriam dado curso ao processo de racionalização teológica no campo da teodicéia protestante, com efeitos na própria construção da consciência dos indivíduos na Europa daquele contexto e, conseqüentemente, da civilização ocidental. Sendo categórico, o autor insiste que o calvinismo não representou o ápice da racionalização teológica do protestantismo, como sugeriu Weber (CAMPBELL, 2001, 2007).

As deficiências principais da teodicéia calvinista, na visão de seus críticos, começam a ganhar espaço dentro do próprio ambiente puritano (CAMPBELL, 2001). Seguindo o rompimento com a ortodoxia efetuado inicialmente pelo arminianismo na década de 1580, em que a grande questão era se Deus havia predestinado Adão e Eva ao pecado então deveria ser responsabilizado por este mesmo pecado, algo teologicamente inaceitável para os defensores deste argumento, filósofos e teólogos iniciam um bombardeio aos próprios fundamentos da doutrina calvinista (CAMPBELL, 2001). Campbell lembra (CAMPBELL, 2001) que o próprio Arminius defendia um princípio futuramente fundamental no metodismo de John Wesley, classificado por Weber de “religião emocional” (WEBER, 1999a, p.99): a idéia de que o exercício do livre-arbítrio era necessário à salvação, o que abriria caminho para a crença no interesse de Deus na redenção de todos os seres humanos.

No contexto inglês, onde analisa o surgimento de uma revolução do consumo paralela à revolução industrial, Colin Campbell (2001) enxerga a noção protestante de livre exame das escrituras sagradas como efeito do clima intelectual gerado pelo arminianismo e sua ênfase na liberdade humana ecoando no movimento intelectual dos Platonistas de Cambridge que, segundo Campbell, desempenhou papel fundamental nos desenvolvimentos através dos quais o protestantismo passou a legitimar a busca de prazer emocional, elemento basilar do consumismo moderno. Campbell segue relatando que este grupo se voltou vigorosamente contra a doutrina calvinista da predestinação, considerada um agregado de opiniões *indignas e desonrosas acerca de Deus*, haja vista a ausência de benevolência sentida na divindade sedenta por juízo (CAMPBELL, 2001).

O percurso intelectual dos Platonistas de Cambridge busca na filosofia grega clássica elementos para responder ao calvinismo, o que marcou um passo decisivo no assentamento da base do *deísmo sentimental* do século XVIII. (CAMPBELL, 2001)

A doutrina de Eros, de Platão, e seus ensinamentos referentes à auto-suficiência da vida moral... foram ansiosamente abraçados pelos Platonistas de Cambridge, a fim de negar a doutrina calvinista da incurável corrupção da vontade humana. Como consequência, a ênfase precedente na graça de Deus foi substituída por aquela no amor de Deus, com a fé não mais voltada contra a razão... Essa razão não era, contudo, a estreita faculdade da *raison* tal como era venerada pelos racionalistas do século XVIII, mas uma faculdade espiritual de acordo com a qual as coisas espirituais eram discernidas (CAMPBELL, 2001, p.161)

Dessa forma, se instala em algumas correntes do protestantismo uma noção também presente vigorosamente no neopentecostalismo brasileiro: a idéia de que o conhecimento da divindade se dará tanto pela convicção doutrinária quanto por uma apreensão desta por um discernimento subjetivo. O objetivo é perceber Deus como um “princípio vivo no íntimo... [o que deslocou] o foco das atenções da conquista da salvação num outro mundo para os meios de viver uma verdadeira vida espiritual neste mesmo” (CAMPBELL, 2001, p.162).

Colin Campbell (2001) prossegue expondo que surge, então, a necessidade de elaboração de uma nova teodicéia, tarefa assumida por, dentre outros, Gottfried Leibniz. Em seu esforço, Leibniz afirma a necessidade lógica de um universo imperfeito a fim de que se preservasse a possibilidade de distinção em relação ao seu criador, único ser perfeito. Além disso, elevando a bondade de Deus sobre seu atributo de onipotência, Leibniz conclui que, pesados males e bens maiores e menores, o mundo presente é inegavelmente o melhor de todos os possíveis que Deus poderia criar. Assim, a

soberania de Deus recebe limitações de caráter ético, argumenta Richard Forrer (1986) ao analisar o mesmo tipo de transformação no contexto estadunidense. “Este raciocínio... levou a teodicéia de Leibniz a ser caracterizada pela concepção de que tudo é para o melhor neste mundo, o melhor de todos os possíveis” (CAMPBELL, 2001, p. 163). Foge-se então, lembra Campbell, de um julgamento negativo da natureza humana, percebido agora como exemplificação da própria benevolência divina, uma vez que sua condição de criatura o coloca como a melhor opção dentre as possíveis. Afirma-se aqui uma *teodicéia otimista da benevolência*, que somada ao esforço de casar a filosofia neoplatônica à doutrina protestante hegemônica, cria uma ética *emocionalista* da sensibilidade cristã (CAMPBELL, 2001).

Valorização das emoções humanas

Todos estes elementos se encontram de alguma forma no discurso neopentecostal examinado na presente pesquisa, certamente com efeitos perceptíveis na ação social dos indivíduos que professam tal conjunto de crenças. A prática dos testemunhos, comum nos ambientes neopentecostais, serve como vitrine da abundância e concretude dos *milagres* em meio às batalhas cotidianas. Em culto observado pelo pesquisador em dezembro de 2010, o apóstolo César Augusto, antes de iniciar sua pregação, desafia que cinco fiéis dentre os presentes se dirijam ao altar e contem aos irmãos de fé alguma bênção especial que tenham recebido nos últimos dias. Desafio aceito, as narrativas relatam a aprovação em concurso público, uma ascensão profissional de jornalista no quadro profissional da emissora de TV ligada à própria instituição, o encerramento bem sucedido de processo judicial para recebimento de

indenização que durava mais de vinte anos, o sucesso de autônomo no ramo de *consultoria em eletrecidade* e a quitação de dívidas seguida de *retirada do nome no SPC*. Sempre ligados à fidelidade nos propósitos religiosos, o que inclui o zelo quanto ao dízimo e às ofertas, tais relatos expressam a crença no *melhor dos mundos possíveis* traduzido como *o melhor de Deus pra minha vida*, conceito claramente ajustado ao individualismo e à temporalidade pontilhista contemporânea. Deus é perceptível no íntimo e, uma vez alinhados criatura e criador, os sentimentos do homem são louváveis e suas aspirações e desejos dignos de serem perseguidos. Libertos de um Deus tirânico “as pessoas podem e irão fazer as escolhas morais do tipo que garantirão sua salvação eterna. Virtude e razão [acreditava o teólogo estadunidense William E. Channing] inevitavelmente triunfariam sobre as tentações humanas e a corrupção da sociedade” (FORRER, 1986, p.89, tradução livre).

Retornando à valiosa e complexa consideração de Campbell sobre o tema, aqui apenas resumidamente apresentada, o movimento de uma teodicéia da predestinação rumo a uma teodicéia do otimismo fundamentado na benevolência divina e, por comunicação, humana, desencadeia um processo que desembocará no *sentimentalismo*, fundamental à construção de uma *ética romântica* que mais adiante o autor vinculará ao *espírito do consumismo moderno*. À antiga confirmação do estado de graça pelo trabalho soma-se uma certeza de salvação que passa necessariamente pelo autoconhecimento, pela investigação das próprias emoções. O argumento de Colin Campbell (CAMPBELL, 2001) é que a fim de entender o desenvolvimento do *hedonismo autônomo e imaginativo* que caracteriza o consumo contemporâneo deve-se conceder atenção ao lugar das forças emotivas no contexto religioso europeu do século XVIII. A despeito da satírica definição do jornalista estadunidense H. L. Mencken, para

quem o “puritanismo é o medo aterrorizante de que alguém, em algum lugar, possa estar feliz” (MENCKEN *apud* WARNER JR., 1963), as emoções desempenham um papel fundamental no contexto puritano. Este, portanto, “não se caracteriza pela falta de emoção, mas pela presença de emoções muito poderosas e de tipos especiais: o que o distingue é a atitude geralmente negativa para com sua expressão” (CAMPBELL, 2001, p.177). Campbell demonstra que é exatamente a atitude negativa para com a expressão emocional que funciona como um treino para o fiel que o capacita a lidar com os sentimentos e extrair o máximo da experiência com estes, abrindo possibilidades para um exercício da própria subjetividade que seja capaz de gerar prazer na própria dimensão imaginativa e sentimental do indivíduo. O embate doutrinário no seio da doutrina calvinista que gera a teodicéia do otimismo potencializa essa dimensão nas gerações pós-Calvino, que desenvolveriam uma tendência a procurar sinais do estado de graça em traços de caráter, portanto interiores, e não exatamente na conduta. Assim, sentimento é também sinal de devoção (CAMPBELL, 2001).

O que é de especial interesse nesse relato é que uma experiência intensamente pessoal e subjetiva está aqui sendo utilizada como a prova crucial do mérito religioso. Não é tanto o conhecimento ou a conduta do indivíduo que estão sob investigação, mas a natureza e qualidade da sua própria existência interior (CAMPBELL, 2001, p.185)

Todo esse trajeto que Campbell percorre minuciosamente no capítulo *A Outra Ética Protestante* de sua obra *A Ética Romântica e o Espírito do Capitalismo Moderno* (CAMPBELL, 2001) indica como o Protestantismo abrigou uma transformação na dinâmica crença-emoção que condicionou fiéis a desejarem e apreciarem fortes emoções de origem religiosa, o que se manifesta posteriormente em círculos culturais mais amplos. Sua conclusão é “que havia duas, e não uma, poderosas tradições culturais

de pensamento e ‘ética’ associadas que se desenvolveram a partir do puritanismo inglês do século XVIII” (CAMPBELL, 2001, p.195, aspas do autor), sendo a primeira aquela analisada por Max Weber (1999a) como sendo elemento importante no estabelecimento de um espírito do capitalismo e a segunda que desemboca num *sentimentalismo amadurecido*, tendo cada uma sua parcela de contribuição à legitimação do estilo de vida burguês, uma vez que percebem as classes médias como os portadores da cultura. O alemão Paul Tillich, teólogo cristão e filósofo existencialista, orientador da tese de habilitação do expoente da Escola de Frankfurt Theodor W.Adorno, lembra que “uma das palavras mais comuns na literatura do século XVIII era ‘lágrimas’. Todas as pessoas choram; chora-se em êxtase de desespero ou de felicidade” (TILLICH, 1999, p. 80, aspas do autor). Neste ponto já se pode vislumbrar equivalências teológicas entre o neopentecostalismo brasileiro e doutrinas protestantes afirmadoras da liberdade humana e da sua capacidade de realização. A similaridade também é notória no caso do peso dado às emoções no cultivo da vida religiosa.

As próprias raízes do pentecostalismo brasileiro estão num protestantismo do tipo de fervor missionário que toma a emoção como importante elemento propulsor da propagação da fé. Em seu texto *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*, Leonildo Silveira Campos (2005) discorre sobre o tipo de protestantismo que encontrou condições favoráveis nos Estados Unidos no final do século XIX, contexto marcado por convulsões sociais como o trauma da Guerra Civil e tensões raciais. Essa situação de instabilidade político-social geradora de notória efervescência religiosa acolhe um reavivamento espiritual onde comunidades do tipo emocional seriam possibilidades para a orientação cotidiana por normas seguras, inflexíveis e indiscutíveis (CAMPOS, 2005).

Foi assim que as propostas avivalistas de John Wesley, que fizeram tanto sucesso na Inglaterra nos difíceis dias iniciais da Revolução Industrial, também foram retomadas pelo povo, nas colônias inglesas da América do Norte, nos anos anteriores e posteriores à Independência, durante o deslocamento das fronteiras em direção ao meio e ao distante oeste e nas décadas posteriores à Guerra da Secessão. (CAMPOS, 2005, p.105, 106)

O autor prossegue demonstrando a forma como tais comunidades avivalistas, num contexto urbano e industrial onde indivíduos lidavam com múltiplas possibilidades, tanto de sucesso quanto de fracasso, acabaram trazendo à existência novos grupos, geralmente fruto de confrontos no seio das igrejas estabelecidas. Algumas dessas igrejas, que adotaram o nome de igrejas *holiness*, viriam a ser um marco no estabelecimento do movimento neopentecostal dos Estados Unidos (CAMPOS, 2005). Desta forma, Campos liga o pentecostalismo estadunidense ao protestantismo avivalista e puritano de origem européia, como já visto, possuidor de crenças otimistas quanto à natureza humana e às possibilidades de exercício da liberdade em serviço a um deus amoroso e benevolente. É este pentecostalismo dos Estados Unidos, altamente influenciado por propostas avivalistas européias, que extravasa as fronteiras da América do Norte e chega ao Brasil no início da década de 1910 (CAMPOS, 2005). Ricardo Mariano também atesta o vínculo do pentecostalismo brasileiro àquele estadunidense, gerado a partir do movimento *holiness* sob influência de movimentos avivalistas europeus (MARIANO, 2005). No caso do neopentecostalismo, específicas influências também dos Estados Unidos semearam, a partir da década de 1970, a Teologia da Prosperidade, de ampla aceitação no cenário nacional (TORRES, 2007).

Da rejeição à afirmação religiosa do mundo

De forte caráter ascético na ocasião de sua chegada em terras brasileiras, o pentecostalismo aqui instalado nas duas primeiras *ondas* terá em sua nova versão, o neopentecostalismo, “o rompimento da busca de salvação pelo ascetismo de rejeição do mundo” (MARIANO, 2005, p.44). Tal rompimento, questionador de normas rígidas de comportamento, rejeita também a convicção pentecostal clássica de que o estado de graça do fiel é revertido em distinções ascéticas na própria aparência do indivíduo (MARIANO, 2005). Desta forma, a prática de rejeição do mundo é substituída por uma afirmação deste mesmo e a confirmação do favor de Deus é lançada em grande parte para o plano da subjetividade.

Pela afirmação do mundo, portanto, compreende-se a intensa presença dos neopentecostais verificada nas várias esferas sociais, tais quais a política (ORO, 2003b), a mídia (CARRANZA, 2005) e o empresariado (PASSOS e MOREIRA, 2010). Para Mariano, entre as mais vigorosas contestadoras do tradicional ascetismo pentecostal “destacam-se as Igrejas Renascer em Cristo e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra que... tornaram os ritmos [musicais] profanos da moda poderosos instrumentos de evangelização” (MARIANO, 2005, p.45). Tal afirmação é significativa para o presente trabalho, especialmente por ter a Igreja Fonte da Vida a mesma origem que a Comunidade Sara Nossa Terra, ambas oriundas da Comunidade Evangélica de Goiânia e que, ainda hoje, partilham as mesmas características. Nesse contexto de rompimento com práticas antigas as influências estadunidenses se reafirmam por meios os mais variados, como a literatura, a música e o intercâmbio de teólogos e pregadores (MARIANO, 2005).

Há de se destacar, especialmente no caso da Igreja Fonte da Vida, a perda de espaço sofrida pelos conteúdos de natureza ascética. De fato, o ascetismo não é só rejeitado como, em certos casos, condenado. Discorrendo sobre cristãos que valorizam o elemento ascético em sua espiritualidade, o apóstolo César Augusto ensina a seus fiéis:

Por não entenderem o que a Palavra de Deus diz, acabam assumindo uma posição extremada de oferecer um sacrifício a Deus para se tornarem aceitos por Ele. Ainda que se compreenda a sinceridade de muitos que agem, enganados por essa doutrina escravizante, ignoram o verdadeiro sentido do Evangelho da Graça. (SOUZA, 2008a, p.12)

Em substituição a esse culto da renúncia, o grupo pesquisado manifesta em seu conteúdo de crenças um elemento fundamental para a compreensão da afinidade entre neopentecostalismo e cultura de consumo: a valorização do *devaneio*, ao redor de que orbitam todos os empreendimentos de motivação à fé dos fiéis por parte da instituição. Para a Igreja Fonte da Vida, o ano de 2011 é tido como o *ano da dupla honra*. Trata-se de um lema escolhido pela liderança da igreja a fim de dar coesão ao conjunto das inúmeras pregações e atividades programadas para aquele ano específico. Em determinada semana de dezembro de 2010 na qual o pesquisador observou reuniões e cultos da referida igreja, em cada dia se fizeram orações para que um determinado mês vindouro de 2011 viesse a ser um *mês de dupla honra*. Tratava-se de uma seqüência de doze cultos que *projetavam 2011*, voltando a sua atenção para os doze meses que viriam, respectivamente. Impresso em folheto de divulgação do *ano da dupla honra* está trecho bíblico que fundamenta a crença religiosa:

Em lugar da vossa vergonha tereis dupla honra;
e em lugar da afronta exultareis na vossa herança;
por isso na vossa terra possuireis o dobro,
e tereis perpétua alegria
(Isaías 61:7)

Ajustados ao tema proposto estão pregações, orações, cânticos, testemunhos e demais elementos rituais dos cultos celebrados. Abaixo a íntegra de uma das músicas cantada pelos presentes em culto presenciado pelo pesquisador.

Onde era tristeza se verá
A dupla honra me ornar
Com boas novas proclamar-lhe
Uma nova história celebrar

É chegada a minha hora
Meu silêncio já acabou
Ouça o som da minha grande festa

Eu vou viver uma virada
Em minha vida, eu creio
Eu vou viver uma virada

O que eu achava estar perdido
E tinha desistido de sonhar
Meu Deus já decretou este é o meu dia
Minha virada festejar
(Culto na Igreja Fonte da Vida, gravado em dezembro de 2010)

Em trecho de outra música cantada durante este mesmo culto percebem-se os mesmos elementos:

Hoje Deus está mudando a minha sorte
Me tornando forte me fazendo um vencedor
E ouço a sua voz dizendo: filho não temas
Em lugar de tua vergonha
Te darei dupla honra
(Culto na Igreja Fonte da Vida, gravado em dezembro de 2010)

Certamente por acontecer no mês de dezembro de 2010, o tema da *dupla honra* que norteará o ano de 2011 é intensamente repetido durante todo o ritual religioso. Com cartelas em mãos, os fiéis são incentivados a escrever os seus sonhos e projetos a serem concretizados no ano da dupla honra. Assim como as letras de músicas acima transcritas, o ritual da escrita nas cartelas por centenas de fiéis leva os indivíduos a estimular a própria imaginação, emular realidades desejadas e crer na concretização de sua aspiração. O labor subjetivo que toma o *desejo* como matéria-prima é central nesse tipo de experiência religiosa.

Diante do que para você pode parecer demora, não sucumba a tentação de murmurar. Ocupe sua boca declarando a promessa, emitindo louvores pela Palavra. A esperança é como uma semente preciosa e única. As palavras de fé funcionam como a água para a germinação dessa semente. O tempo entre a Promessa e a Bênção é o período separado por Deus para que você trabalhe na terra do seu coração para que a semente se desenvolva. (SOUZA, 2008b, p.61)

O prazer romântico do devaneio

Se o período decorrido entre a *promessa* – momento em que o indivíduo se apodera pela fé de uma bênção divina ainda não materializada – e a *bênção* é fundamental à dinâmica da subjetividade do fiel o mesmo pode ser dito acerca da importância para o consumidor moderno do tempo encapsulado entre o *desejo* de consumir determinado objeto e sua *aquisição*. Colin Campbell (2001) percebe nesse exato lapso temporal a importância do ingrediente *romântico* na cultura de consumo contemporânea. Assim, o que chama a atenção do autor na cultura de consumo contemporânea é menos uma inovação na utilização de recursos e mais uma modificação no modelo de satisfação dos indivíduos. A fim de compreender essa peculiaridade, este desenvolve um modelo de análise que toma o consumo

contemporâneo como fundamentalmente hedonista, rejeitando bases utilitárias para a explicação do fenômeno e entendendo-o como centrado na dimensão do desfrute agradável de determinada experiência (CAMPBELL, 2001).

A singularidade do hedonismo característico da cultura de consumo contemporânea é defendida por meio de contraposição deste com outro tipo ideal forjado pelo autor, o *hedonismo tradicional*. Tal análise, já apresentada no capítulo segundo dessa dissertação, resume-se no fato de que o primeiro tem por fonte de prazer o próprio indivíduo enquanto o segundo depende de estímulos externos, tais como alimentos, bebidas e outros indivíduos a fim de proporcionar experiências prazerosas ao hedonista (CAMPBELL, 2001). Da vastidão de conceitos e conclusões da análise de Campbell, tomar-se-ão alguns elementos que caracterizarão o estreito vínculo entre a cultura de consumo e o neopentecostalismo a partir da Igreja Fonte da Vida. Estes elementos orbitarão em torno daquilo que o autor qualifica como *devaneio*.

Para a apreensão do que Colin Campbell entende por devaneio é necessário retomar brevemente a discussão acerca dos desenvolvimentos teológicos pós-Calvino. Entendendo que a dinâmica do campo religioso protestante na Europa dos séculos XVIII e XIX havia gerado um Cristianismo onde as emoções desempenhavam um forte papel, seja pela negação e repressão destas no caso dos puritanos ou pela afirmação e valorização das mesmas, no caso dos grupos influenciados pela teodicéia otimista da benevolência, Campbell delinea o curso dessa dinâmica e a percebe levando ao desenvolvimento do *Sentimentalismo* (CAMPBELL, 2001). Esse processo que mais tarde culminará no *Romantismo*, conforme Campbell, antes agrega a preocupação estética da nobreza, trazendo para o círculo da classe média uma valorização da beleza que chegará a ser confundida em algumas ocasiões com a própria noção de bondade.

Nesse contexto, o prazer manifesto em termos emocionais passaria a servir como indicador de ambas. Contudo, para o autor, o que marca a passagem definitiva para o Romantismo é a mudança de uma definição passiva para *as predileções relacionadas ao prazer*, ou *gosto*, para uma elaboração de ênfase ativa para o mesmo fenômeno: o *gênio artístico*. Aqui, a teodicéia da benevolência é superada pelo que o autor chama de *teodicéia da criatividade*, um paradigma metafísico partilhado por grande parte dos românticos (CAMPBELL, 2001). Em suma, essa teodicéia desloca a ênfase dada à benevolência perceptível sentimentalmente e enfatiza o poder criativo do indivíduo enquanto dádiva da divindade. Cria-se, então, uma *teodicéia da vida individual* por excelência, que acentua, além do poder criativo do indivíduo, sua singularidade.

Em certo sentido, este [o direito individual à auto-expressão] proveio logicamente da concepção de que a criatividade era o poder que mais caracterizava o divino, pois a capacidade de ‘dar a origem’ é a responsável pelo incomum, assim como pelo recentemente feito. O novo, portanto, é equiparado ao insólito, e a aptidão, por parte dos indivíduos, é identificada com suas idiossincrasias. Conseqüentemente, o romântico foi como que fascinado pela natureza distintiva de seu próprio ego, como por seus poderes de imaginação. (CAMPBELL, 2001, p.257,258, aspas do autor)

A importância do elemento *devaneio* na contemporânea cultura de consumo será compreendida, portanto, a partir de capacidades psíquicas culturalmente transmitidas aos indivíduos a partir do advento do Romantismo. Tal movimento, ciente da distinção entre o *mundo real* e o *mundo imaginativo* criado a partir do poder criador individual, toma o prazer como “o meio crucial de reconhecer aquela verdade e aquela beleza ideais que a imaginação revela... e, desse modo, se torna o meio pelo qual o esclarecimento e a renovação moral podem ser conseguidos através da arte” (CAMPBELL, 2001, p.287). Está, portanto, aberto o caminho para que seja culturalmente legítima a busca por

experimental na realidade os prazeres imaginativos. Para Campbell, o devaneio seria compreendido como “a elaboração imaginativa, numa direção agradável, de um evento real por vir ou antecipado... [que], como consequência, exige que os incidentes devam ser mantidos dentro dos limites do possível (mesmo se altamente improváveis)” (CAMPBELL, 2001, p.122). Esse processo psíquico será possível apenas quando o *estoque de conhecimento* (SCHUTZ, 1979) dos indivíduos for ampliado a ponto de que estes sejam capazes de não somente controlar suas emoções, mas dominá-las e manipulá-las com destreza a fim de obter prazer (CAMPBELL, 2001). Outro elemento importante é que o devaneio diferencia-se da pura fantasia pela sua característica de plausibilidade: a possibilidade de trânsito entre os mundos real e imaginativo deve estar presente (CAMPBELL, 2001). Assim, o consumidor moderno será aquele que, para além da materialidade do objeto desejado, consome ideais projetados sobre este mesmo objeto. O produto – ou serviço – é apenas o receptáculo das projeções do devaneio; sua única característica essencial é que deve ser capaz de se apresentar às consciências na condição de *novidade* (CAMPBELL, 2001).

Num cenário onde a consciência se coloca como mediadora entre realidades pode-se falar na teologia da prosperidade estudada entre fiéis e líderes da Igreja Fonte da Vida como uma *teologia do devaneio*, haja vista sua ênfase no poder criativo da fé individual e no caráter prazeroso do ato imaginativo situado entre a promessa e a bênção, o desejo e sua consumação. A ordem de *domínios de relevância* (SCHUTZ, 1979) no grupo religioso em questão dita de forma inquestionável, como demonstrado empiricamente, a valorização hedonística da aptidão para tratar dados imaginativos *como se* fossem *reais*, mesmo sabendo serem *falsos*, ou sem correspondência objetiva (CAMPBELL, 2001). O prazer localizado na prática do devaneio foi também verificado

à medida que a *inexauribilidade das necessidades hedonistas* (CAMPBELL, 2001) mostrou-se na condenação moral à estagnação (TORRES, 2007), entendida como ausência de fé no contexto da religião estudada, e na presença do ciclo do consumo hedonista desejo-consumação-frustração-desejo (CAMPBELL, 2001) em sua *corrente de consciência* (SCHUTZ, 1979), manifesta em linguagem religiosa através da idéia de que sempre *o melhor de Deus está por vir*. Sempre desejoso, o fiel experimenta o referido ciclo de forma que a experiência de prazer não se encontra necessária e exclusivamente no *milagre* alcançado. De fato, este momento da consumação traz consigo um elemento de frustração pois, por maior que seja, o milagre via de regra não corresponderá às expectativas prazerosamente idealizadas, fato que demandará novos anseios e reiniciará o ciclo do devaneio (CAMPBELL, 2001).

Neopentecostalismo e cultura de consumo: afinidade eletiva

À medida que se observa as características do consumo contemporâneo indicadas por Campbell e os resultados da presente pesquisa, configura-se a *afinidade eletiva* entre o neopentecostalismo e a cultura de consumo. O termo afinidade eletiva é aqui considerado como o mais apropriado para relacionar ambas as esferas, dada a sua capacidade, já presente em Weber como indica Michael Löwy (1999), de superar a busca por causalidades simplistas e de evitar a tradicional dicotomia entre o *espiritual* e o *material* que induz uma infértil busca de primazia de um elemento sobre o outro. Löwy entende o conceito, não definido em termos específicos por Weber, como

o processo através do qual duas formas culturais – religiosas, literárias, políticas, econômicas, etc. – entram, a partir de certas analogias ou *correspondências* estruturais, em uma relação de influência recíproca, atração mútua, convergência,

simbiose e até, em algumas ocasiões, fusão. (LÖWY, 1999, p.44, grifo do autor, tradução livre)

Seguindo uma classificação de níveis de afinidade eletiva proposta por Löwy, a relação entre neopentecostalismo e cultura de consumo pode ser situada como de segundo grau, em que se configuram certa interação e estimulação recíproca numa situação de analogias e correspondências dinâmicas em que as estruturas permanecem separadas (LÖWY, 1999). Na classificação do autor, os demais níveis seriam, o de primeiro grau, marcado por uma analogia entre os fenômenos ainda estática, que não cria necessariamente uma convergência dinâmica; no terceiro grau localizam-se elementos possibilitadores de diferentes modalidades de união; no quarto e último, ocorre a criação de um novo elemento a partir da combinação dos anteriores (LÖWY, 1999).

Em ambas as esferas o antigo valor moral do adiamento das satisfações é tragado pelo prazer extraído da imaginação. O adiamento, outrora ascético, passa também a ser vivenciado hedonisticamente. Na temporalidade pontilhista da *modernidade líquida* (BAUMAN, 2008), o devaneio associado a cada ato de consumo se faz presente na religiosidade neopentecostal nas eternas promessas de Deus, que incentivam o fiel a sonhar, desejar, vislumbrar as bênçãos que lhe vêm ciclicamente. A *fonte da vida*, inesgotável que é para o fiel, está dentro dele próprio. A redenção, elemento fundamental das teodicéias, são múltiplas redenções no caso da teodicéia neopentecostal. Uma para cada circunstância vivida e manifesta de acordo com a peculiaridade de cada indivíduo, uma vez que a criatividade da redenção divina há de se manifestar em cada fiel várias vezes e não apenas em um único, monótono e

padronizado juízo final, reservado apenas àqueles que não encantaram seu mundo interior diante do mundo desencantado pela racionalidade moderna.

Conclusão

Apresentada a proposta de investigação acerca da relação entre idéias neopentecostais e cultura de consumo, demonstrou-se correspondências significativas entre elementos de ambas. Na dissertação essas correspondências foram, após sua verificação, apresentadas tendo em vista o conceito de *afinidade eletiva* como formulado por Michael Löwy.

Como se cuidou ressaltar na introdução do trabalho, a pesquisa não pretendeu se afirmar como explicação integral do fenômeno, nem teve por intuito defender a abordagem das transformações culturais como explicação única para as dinâmicas do campo religioso. Num plano diferente, porém não antagônico a estes, ao investigar as percepções religiosas dos indivíduos ligados à Igreja Fonte da Vida, o objetivo foi explicar a propensão do neopentecostalismo em sua pregação da prosperidade a se ajustar às contingências duma sociedade cada vez mais identificada com uma cultura de consumo.

Quanto a este fim específico, a linha de argumentação seguida entende que, além da forte aproximação com o clássico tipo ideal do *dualismo*, a teodicéia neopentecostal carrega vários elementos da teodicéia que Campbell chama de *otimista da benevolência*. Nesse sentido, a emoção é elevada a uma posição nobre no conjunto da experiência religiosa, além de transmitir ao fiel uma visão de otimismo quanto à natureza humana e benevolente quanto à natureza divina. As crenças religiosas assim orientadas favorecem uma aproximação com o consumismo contemporâneo, uma vez que exaltam o valor da liberdade humana e a nobreza de experiências emocionais que passam a ser, inclusive,

fonte de prazer. Além disso, o conjunto explicativo-existencial de caráter religioso que Campbell chama de *teodicéia da criatividade* (CAMPBELL, 2001), de forte presença no Romantismo, encontra espaço na cultura de consumo contemporânea e, por *afinidade eletiva*, no neopentecostalismo, enfatizando o poder criador do indivíduo e sua capacidade de forjar experiências prazerosas no âmbito da imaginação através da prática do devaneio.

Desta forma, o caráter hedonista da sociedade contemporânea favorece o empoderamento de uma religião que passe ao largo de rigorosas bases ascéticas de conduta e que perceba a busca do prazer enquanto exercício legítimo da liberdade humana. Tal liberdade, que surge nos descrentes como *maldade humana*, para aqueles que nela crêem se torna liberdade para o exercício criador da fé, através da qual são capacitados a visualizar a redenção religiosa num contexto imediato sempre renovável.

No caso brasileiro, em que a partir das últimas décadas do século XX o acesso de integração de grande parte da população aos mecanismos do mercado e da modernidade (emprego formal, assalariamento, urbanização, acesso aos requisitos de cidadania e à esfera da circulação de bens materiais e culturais), o neopentecostalismo se impõe na condição de afirmação da propensão ao consumo pelas mais diversas camadas populacionais. É por esse motivo que acreditamos ser um grave equívoco atribuir de forma generalizada aos grupos neopentecostais o que era atribuído às igrejas pentecostais de primeira e segunda ondas: o fato de serem igrejas ligadas às camadas sociais mais pobres. Numa situação de diluição de fronteiras, inclusive aquelas de entre as classes sociais, a pregação neopentecostal se alinha a uma cultura de consumo cada dia mais totalizante.

É esta a situação da Igreja Fonte da Vida que, com 39 templos funcionando somente na cidade de Goiânia segundo *website* institucional, os tem instalados não apenas em setores nobres da cidade como é o caso da sua sede internacional, mas em pontos de perfis sócio-econômicos os mais variados. Como os estudos de campo vêm constatando em outras igrejas neopentecostais, com maior notoriedade na Igreja Universal do Reino de Deus, numa sociedade onde a orientação ideológica do consumo nos moldes do consumismo moderno está estendida à quase totalidade da população, estão excluídos do público-alvo da pregação apenas os resignados, de acordo com a já reconhecida fórmula explicativa, aqueles que desistiram dos projetos e sonhos de acesso à felicidade prometida pela sociedade de consumo.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *As idéias teológicas e os seus caminhos pelos sulcos institucionais do protestantismo brasileiro*. In: **História da teologia na América Latina**. 2ª edição. São -: Paulinas, 1981. p. 127-137.

AMORIM, Lucas. **Deus seja louvado**. Ao vivo. Goiânia: Fonte da Vida, 2010. 1 CD.

BARBOSA, Livia e CAMPBELL, Colin (Orgs.). **Cultura, Consumo e Identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

BARROS, Carla P. *Hierarquia, escassez e abundância materiais: um estudo etnográfico no universo de consumo das empregadas domésticas*. In: MIGUELES, Carmen (org.) **Antropologia do consumo: casos brasileiros**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Para Consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERGER, Peter. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. **O Dossel Sagrado: Elementos Para uma Teoria Sociológica da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Pentecostalism – Protestant Ethic or Cargo Cult?* In: **Religion and other curiosities – Peter Berger’s blog**. 29 de julho de 2010. Disponível no link <<http://blogs.the-american-interest.com/berger/2010/07/29/pentecostalism-%E2%80%93-protestant-ethic-or-cargo-cult/>>. Acessado em 07 de janeiro de 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007a.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 5ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

_____. *Response to Throop and Murphy*. In: **Anthropological Theory, Vol 2(2)**. p.209. Londres: 2002.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

_____. *Esboço de uma teoria da prática*. In: _____. ORTIZ, R. (Org.). **Pierre Bourdieu – Sociologia**. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Algumas propriedades dos campos*. In: **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

_____. **Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

CÁCERES, Pedro Antonio Chagas. **As representações do diabo no imaginário dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião apresentada à Universidade Católica de Goiás. Goiânia: 2006.

CAMPBELL, Colin. **A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. **The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era**. Boulder: Paradigm, 2007.

_____. **The myth of social action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)*. **Lusotopie** 1999. p. 355-367.

_____. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*. In: **Revista USP**. Número 67, p.100-155. São Paulo: USP-CCS, setembro/novembro de 2005.

CARRANZA, Brenda. **Movimentos do Catolicismo Brasileiro: Cultura, Mídia, Instituição**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: agosto de 2005.

DIANTE DO TRONO. *Quero tocar-Te*. In: **Quero me apaixonar**. Gravação ao vivo. Alpha Records, 2003. Faixa 7

DOMINGUES, José Maurício. *Significado e interação: o interacionismo simbólico e a fenomenologia*. In: **Teorias Sociológicas do Século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ECO, Umberto. **História da feiúra**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ELLUL, Jacques. *Técnica e economia*. In: **A técnica e o desafio do século**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. p.151-232.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de Consumo e Pós-Modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FERRANTE, Carolina. *Corporalidad y temporalidad: fundamentos fenomenológicos de la teoría práctica de Pierre Bourdieu*. In: **Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**. Vol. 20, 2008/4.

FORRER, Richard. **Theodicies in conflict: a dilemma in puritan ethics and nineteenth-century american literature**. Wesport – E.U.A.: Greenwood, 1986.

FRESTON, Paul. *“Neo-Pentecostalism” in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony*. In: **Archives des Sciences Sociales des Religions**. Année 1999, Volume 105, Numéro 1. pp.145-162.

HAGIN, Kenneth E. **É necessário que os cristãos sofram?** 2ª edição. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1990a.

_____. **Redimidos da miséria, da enfermidade e da morte.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1990b.

LEANDRO. *Dupla honra (Doble honra)*. In: **Vale a pena sonhar**. 1 CD. Faixa 2 (4min 55s).

LIMA, Dina Nogueira de Oliveira. “*Trabalho, mudança de vida*” e “*prosperidade*” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. In: **Religião e Sociedade**. Vol. 27 nº1. Rio de Janeiro, julho de 2007.

LÖWY, Michael. *Le concept d’affinité élective en sciences sociales*. In : **Critique Internationale**. nº 2. Paris: CERI, hiver 1999.

LYON, David. **Jesus in Disneyland : Religion in postmodern times**. Cambridge, Reino Unido: Polity, 2000.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 2005.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura & Consumo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MICELI, Sergio. *Introdução: A força do sentido*. In: Bourdieu, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. I-LXI.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento - Pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo; Hucitec / Rio de Janeiro: Abrasco, 2000.

MORAIS, Itelvdes José de. **Protestantes Pentecostais em Goiânia: Discurso e Ação Política**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Brasília, março 2007.

MOREIRA, Alberto da Silva. *O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea*. In: **Estudos da religião**. Ano XXII, nº34, p.70-83, jan-jun 2008.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **Análise do Discurso: princípios e fundamentos**. 3ª edição. Campinas: Pontes, 2001.

ORO, Ari Pedro. *Neopentecostalismo: Dinheiro e magia*. **Anuario Antropologia Social y Cultural En Uruguay 2002 2003**. Montevideu, p. 205-214, 2003a.

_____. *A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, vol.18 nº53, 2003b.

ORTIZ, Renato. *A procura de uma sociologia da prática*. In: BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1994. p. 7-36.

PASSOS, Paulo Rogério Rodrigues e MOREIRA, Alberto da Silva. *Igreja Neopentecostal Fonte da Vida: Estratégias de Conversão e Empoderamento da Classe Média Brasileira*. In: **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, vol.50 nº1, jan./jun. 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. “Bye bye, Brasil” – *O declínio das religiões tradicionais no censo 2000*. In: **Estudos Avançados**. Vol. 18, nº52, p.17-28. São Paulo: 2004.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões e as culturas: dinâmica religiosa na América Latina**. Set. 2007. Disponível em: < <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/jornadas.doc>>. Acesso em: 25 agosto 2010.

RITZER, George. **Enchanting a disenchanted world: Revolutionizing the means of consumption**. Thousand Oaks, Londres e Nova Deli: Pine Forge Press, 1999.

SALVADOR, Cynthia Pech e outros. *El ‘habitus’ y la intersubjetividad como conceptos clave para la comprensión de las fronteras internas: un acercamiento desde las propuestas teóricas de Bourdieu y Schütz*. In: **Frontera Norte**, Vol. 21, n.41. México: Janeiro-junho de 2009.

SANCHIS, Pierre. *O campo religioso contemporâneo no Brasil*. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schütz**. (Org. Helmut R. Wagner). Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SOUZA, César Augusto Machado de. **Descobrimo a felicidade**. Goiânia: Fonte da Vida Produções, 2004.

_____. **Geração Produtiva**. Goiânia: Fonte da Vida Editora e Produtora, 2009.

_____. **Prosperidade: uma promessa de Deus**. Goiânia: Fonte da Vida Produções, 2008a.

_____. **Transformando promessas em bênçãos realizadas**. Goiânia: Fonte da Vida Produções, 2008b.

_____. **Você nasceu para vencer**. In: *Website* Fonte da Vida. 19/01/2010. Disponível em <http://www.fontedavida.com.br/novo/index.php?area=mostra_artigo&idn=30&Voc%C3%AA%20Nasceu%20para%20Vencer!!> Acessado em 02/02/2010.

STEIL, C.A. *Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global*. In: MOREIRA, A. da S.; DIAS, I. (orgs.). **O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas, 2008.

THROOP, C. Jason e MURPHY, Keith M. Bourdieu and phenomenology: a critical assessment. In: **Anthropological Theory**, Vol 2(2). p.185-207. Londres: 2002.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

TORRES, Roberto. *O neopentecostalismo e o novo espírito do capitalismo na modernidade periférica*. In: **Perspectivas**. Vol.23, p.85-125. São Paulo: jul/dez 2007.

TRIVIÑOS, Augusto, N.S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987

WACQUANT, Loïc. *Esclarecer o Habitus*. **Educação e Linguagem**. Ano 10, nº 16 p.63-71, jul-dez 2007.

WARNER JR., John F. *The human side of puritan literature*. In: **The English Journal**. Vol. 52, nº 8. p. 587-590+609 (5 páginas). Nova Iorque: NCTE, 1963.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1999a.

_____. *Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas)*. In: **Economia e Sociedade, Volume 1**. Brasília: UnB, 1999b.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte 1. 4ª Edição. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

ANEXO I

Roteiro de entrevista

Perguntas aplicáveis tanto a líderes quanto a fiéis entrevistados

- Como você descreveria Deus?
- O que você, na condição de fiel, espera de Deus? O que são bênçãos de Deus?
- Por outro lado, o que Deus espera de você? Como você identifica que sua conduta está agradando a Deus?
- Como o fato de ser evangélico influencia suas práticas cotidianas (trabalho, escola, família, etc.)?
- Que motivos te levam a frequentar uma igreja? Qual a importância da reunião na igreja para sua fé e para as implicações desta em sua vida cotidiana?
- Você reconhece a presença do mal no mundo? A partir da sua fé em um Deus pessoal, como este se relaciona com a experiência da humanidade com o mal e o sofrimento?
- Ainda considerando sua fé, como você definiria uma vida feliz?

Perguntas exclusivas para líderes religiosos entrevistados

- Quais são as responsabilidades de um líder da igreja para com os fiéis?
- O que você leva em conta no momento de elaborar uma pregação e/ou de escolher determinada música para o culto na igreja?

ANEXO II

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário(a), da pesquisa “Teodicéia em Movimento: “Religiosidade Neopentecostal e Transformações Culturais”. Meu nome é Tiago Meireles do Carmo Moraes, sou o pesquisador responsável e minha área de atuação é Sociologia.

Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa, você não será penalizado(a) de forma alguma.

Em caso de dúvida **sobre a pesquisa**, você poderá entrar em contato com o pesquisador responsável no telefone (62)8141-7633. Em casos de dúvidas **sobre os seus direitos** como participante nesta pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás, nos telefones: 3521-1075 ou 3521-1076.

INFORMAÇÕES IMPORTANTES SOBRE A PESQUISA

A pesquisa “Teodicéia em Movimento: Religiosidade Neopentecostal e Transformações Culturais” tem por objetivo identificar e examinar transformações no Cristianismo, especificamente no neopentecostalismo brasileiro, verificando a sua relação com a cultura da sociedade contemporânea, nomeada por alguns autores como sociedade de consumo. A fim de cumprir estes objetivos, a pesquisa analisará livros, revistas e pregações evangélicas, além de servir-se da valiosa contribuição do conjunto de entrevistas para o qual você está sendo convidado.

As perguntas serão feitas buscando evitar qualquer desconforto ou risco para os entrevistados. Sua participação consistirá em relatar seu ponto de vista enquanto evangélico acerca da sua fé e de como esta tem efeitos na sua vida cotidiana. A entrevista será feita em ocasião única em local que atenda a conveniência do entrevistado.

Seu anonimato está garantido. Apenas o pesquisador terá acesso à íntegra da entrevista, que será gravada e transcrita, a fim de ser utilizada com propósitos

estritamente acadêmicos. Trechos dos depoimentos serão utilizados no texto final, sendo ocultados quaisquer dados que identifiquem o entrevistado, que possui a prerrogativa de se recusar a participar ou retirar sua anuência em qualquer fase da pesquisa. Na eventualidade de algum dano decorrente da participação na pesquisa, os entrevistados possuem pleno direito de pleitear indenizações.

Não haverá qualquer tipo de pagamento ou gratificação financeira pela colaboração com esta atividade científica. Se porventura o entrevistado tiver algum custo com sua participação, este será imediatamente ressarcido.

Tiago Meireles do Carmo Morais _____

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, _____, RG/CPF n.º _____, abaixo assinado, concordo em participar do estudo “Teodicéia em Movimento”, como sujeito entrevistado. Fui devidamente informado(a) e esclarecido pelo pesquisador Tiago Meireles do Carmo Morais sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Local e data: _____