

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO**

BERTONE DE OLIVEIRA SOUSA

**AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS E A REDEFINIÇÃO DO PROTESTANTISMO
NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO EM IMPERATRIZ-MA E ARAGUAÍNA-TO
(1990-2013)**

**Goiânia
2014**

BERTONE DE OLIVEIRA SOUSA

**AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS E A REDEFINIÇÃO DO PROTESTANTISMO
NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO EM IMPERATRIZ-MA E ARAGUAÍNA-TO
(1990-2013)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de doutor em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de Pesquisa: Ideias, saberes e escritas da (e na) História

Orientadora: Prof^a. Dra. Libertad Borges Bittencourt

Goiânia

2014

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(GPT/BC/UFG)**

S725i Sousa, Bertone de Oliveira.
As Igrejas Neopentecostais e a Redefinição do
Protestantismo no Brasil [manuscrito]: um estudo de caso
em Imperatriz-MA e Araguaína-TO (1990-2013) / Bertone
de Oliveira Sousa. - 2014.
194 f. : il.

Orientadora: Profa. Dra. Libertad Borges Bittencourt.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História, 2014.

Bibliografia.

Inclui listas.

1. Protestantismo – Imperatriz (MA) 2. Protestantismo
– Araguaína (TO) 3. Neopentecostalismo 3. Teologia –
Pós-modernidade. I. Título.

CDU: 274 (812.1+811.9)

BERTONE DE OLIVEIRA SOUSA

**AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS E A REDEFINIÇÃO DO PROTESTANTISMO
NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO EM IMPERATRIZ-MA E ARAGUAÍNA-TO
(1990-2013)**

Tese defendida no Programa de Pós-graduação em História, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de doutor em História, aprovada em ____ de _____ de ____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^a. Dra. Libertad Borges Bittencourt – UFG
Presidente

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos – UFMA
Membro

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros – PUC-GO
Membro

Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva – UFG
Membro

Prof. Dr. Elio Cantalício Serpa – UFG
Membro

Prof. Dr. Paulo Rogério Rodrigues Passos – PUC-GO
Suplente

Prof^a. Dra. Ana Carolina Eiras Coelho Soares – UFG
Suplente

A Luciane Mendonça Sousa,
companheira, esposa, incentivadora.

AGRADECIMENTOS

Quero inicialmente expressar minha gratidão à professora Libertad Borges Bittencourt, pelo acompanhamento que tem feito desde o mestrado, pelo incentivo e confiança depositada. Foi uma parceria de seis anos, dentro dos quais a conquista da estabilidade por mim também foi por ela comemorada. Mais do que orientadora, Libertad é um exemplo de vida e superação para todos que a conhecem.

Obrigado à minha esposa, Luciane, por toda a compreensão para com a realização deste trabalho, pela motivação que me deu e pelo compartilhamento de todos os momentos.

Obrigado aos líderes religiosos que concordaram em conceder entrevistas, viabilizando a realização deste trabalho.

Também agradeço ao Programa de Pós-graduação em História da UFG, à coordenação e secretários, pelos auxílios.

A todos que contribuíram, direta e indiretamente para a redação desta tese, muito obrigado.

RESUMO

As Igrejas Neopentecostais e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro: um estudo de caso em Imperatriz-MA e Araguaína-TO (1990-2013)

Esta tese analisa as características do crescimento das igrejas neopentecostais e seu impacto na configuração do protestantismo brasileiro. Tais igrejas surgiram no final da década de 1970 e disseminaram a Teologia da Prosperidade em um contexto marcado por crescentes demandas por ascensão social, individualização e busca por bem-estar físico e material. Na era da pós-modernidade, as igrejas neopentecostais passaram a disputar adesões, secundarizando discursos acerca da salvação em outro mundo e a pregação apocalíptica, temas centrais na teologia dos segmentos pentecostais dos quais vários de seus líderes emergiram. Desse modo, buscamos investigar as raízes históricas da Teologia da Prosperidade, sua relação com a expansão do modelo econômico e de consumo norte-americano, suas características discursivas e adequação à fluidez das sociedades contemporâneas, onde a noção de identidades coletivas e dissolução da fidelidade institucional em diversas instituições religiosas, em parte decorrente do avanço da secularização, tem levado as agências de bens de salvação a redefinirem estratégias a fim de agregarem mais fiéis. Também analisamos sua disseminação em duas cidades de médio porte, Imperatriz, no sul do Maranhão e Araguaína, no norte do Tocantins, a fim de discutirmos como algumas igrejas autóctones rivalizam, em âmbito local, entre si e com outras nacionalmente conhecidas, comparando-as com a Igreja Mundial do Poder de Deus. Investigamos também as representações sociais repassadas aos fiéis pelas lideranças dessas instituições acerca de temas como sexualidade e política. Como perspectiva teórica, buscamos valorizar o diálogo interdisciplinar, especialmente com a sociologia da religião e as abordagens de Zygmunt Bauman acerca dos efeitos da pós-modernidade sobre as organizações sociais e as perspectivas individuais nas últimas décadas.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Protestantismo; Teologia da Prosperidade; Pós-modernidade.

ABSTRACT

The Neo-Pentecostals churches and the Redefinition of Brazilian Protestantism: a case study in Imperatriz, Maranhão and Araguaína, Tocantins (1990-2013)

This thesis analyzes the characteristics of the growth of neo-Pentecostals churches and their impact on the Brazilian Protestantism configuration. These churches started in the 1970s and expanded the prosperity gospel in a context characterized by increase demands for social mobility, individualization and search for physical well-being and material. In the era of postmodernity, the neo-Pentecostals churches compete for people's adhesion, leaving in the second plan speeches about salvation in the other world and apocalyptic preaching, centrals matter in Pentecostals segments of which several of its leaders have emerged. Thus, we seek to investigate the historical origin of prosperity gospel, its relationship with the expansion of the economic model and American consumption, their discursive characteristics and adaption oneself to the fluidity of contemporary societies, where the notion of collective identities and the dissolution of institutional loyalty in several religious institutions, partly due to the advancement of secularization has led agencies of salvation benefits to redefine strategies to aggregate more believers. We also analyze its spread in two medium-sized cities, Imperatriz, in the south of Maranhão and Araguaína in northern Tocantins, with the objective of to research how some locally churches compete at a regional sphere among themselves and with other nationally known, comparing them with the Worldwide Church of God's Power. We also investigate the social representations passed on to the believers by the leadership of these institutions on questions such as sexuality and politics. As a theoretical perspective, we seek to value the interdisciplinary dialogue especially with the sociology of religion and approaches Zygmunt Bauman on the effects of postmodernity on the social organizations and individual perspectives in recent decades.

Keywords: Neo-Pentecostalism; Protestantism; Prosperity Gospel; Postmodernity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1	Localização geográfica das cidades de Araguaína e Imperatriz....	39
Ilustração 2	Percentual de evangélicos na população brasileira.....	41

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Análise de Discurso
AD	Assembleia de Deus
CCB	Congregação Cristã no Brasil
CDHM	Comissão de Direitos Humanos e Minorias
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CPAD	Casa Publicadora das Assembleias de Deus
FNDE	Fundo Nacional de Desenvolvimento Econômico
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IMPD	Igreja Mundial do Poder de Deus
IURD	Igreja Mundial do Poder de Deus
LGBTT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Transgêneros
MEC	Ministério da Educação
MIR	Ministério Internacional da Restauração
OPEP	Organização dos Países Exportadores de Petróleo
PSC	Partido Social Cristão
PT	Partido dos Trabalhadores
SBT	Sistema Brasileiro de Televisão
SNZ	Sarah, Nãna e Zabelê
SPC	Serviço de Proteção ao crédito
TP	Teologia da Prosperidade

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1	
Igrejas Neopentecostais: instituições religiosas pós-modernas	43
1.1 Teologia da Prosperidade: condições históricas de seu surgimento e difusão no Brasil.....	46
1.2 A Igreja Fonte da Vida.....	65
1.3 As igrejas neopentecostais e a política na pós-modernidade.....	70
1.4 Neopentecostalismo e sociedade individualizada.....	80
Capítulo 2	
A Comunidade Evangélica Shalom	89
2.1 A importância da noção de comunidade e o <i>ethos</i> neopentecostal da Shalom.....	89
2.2 Shalom: liderança verticalista, fechamento doutrinário e denegação da sexualidade.....	100
2.3 A Shalom e a Teologia da Prosperidade.....	113
Capítulo 3	
Entre tradição e inovação: ambiguidades discursivas frente à teologia da prosperidade em duas igrejas (neo)pentecostais	117
3.1 A Igreja Evangélica Ágape: neopentecostalismo aristocrático.....	117
3.2 Igreja Evangélica Nova Aliança: expansão a partir do modelo de “igreja em células”.....	132
3.3 O alinhamento do pastor Raimundo Nonato à militância de Silas Malafaia.....	147
Capítulo 4	
A Igreja Mundial do Poder de Deus	154
4.1 IMPD: clientelismo e publicidade	154
4.2 O culto como espetáculo: estratégias dos pastores da IMPD para ampliar adesões.....	167
Considerações Finais	182
Referências	187

Introdução

[...] no final das contas, ninguém tem um interesse puramente histórico, um interesse pelo passado puro e simples. Pelo contrário, nos interessamos pelo passado na medida em que ele nos ajuda a entender o presente, nossas próprias vidas, nossas próprias crenças, valores e prioridades, nosso próprio mundo e nossa experiência dele. Se essa forma de ver está correta – e penso que está –, então, estritamente falando, não existe estudo do passado que seja “desinteressado”: todos nós que estudamos o passado estamos de fato interessados nele pela forma como ele pode nos ajudar a refletir sobre nós mesmos e nossas vidas.

Bart D. Ehrman

Em nosso trabalho anterior, uma pesquisa de mestrado realizada junto ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás sobre a Assembleia de Deus e seu crescimento na cidade de Imperatriz, interior do Maranhão, discutimos, com base na pesquisa de campo, a inserção do pentecostalismo em região de fronteira, o sudoeste maranhense. Abordamos essa temática tendo como plano de fundo o incremento de levadas migratórias, sobretudo de outros lugares do Nordeste, a partir da década de 1970, e o desenvolvimento da vida urbana, proporcionada, em parte, pela construção da rodovia Belém-Brasília.

Discutimos como os migrantes traziam consigo a perspectiva milenarista do catolicismo devocional dos sertões nordestinos e que, nesse ambiente, a pregação milenarista e salvacionista da Assembleia de Deus encontrou um nicho de crescimento, firmando raízes profundas. Sua inserção, contudo, não ocorreu sem conflitos com a religião dominante, o catolicismo, como sucedeu em todos os lugares onde o pentecostalismo penetrou. Enfatizamos ainda que a liderança da igreja criou vínculos com o poder local, características que já mantinha em âmbito nacional desde o Estado Novo de Vargas, que sua estrutura interna de gestão verticalista, clientelista e patriarcal não encontrou dificuldades em se aliar com um poder secular de características semelhantes.

Isso possibilitou à Assembleia de Deus, fundada em Belém do Pará por dois missionários suecos que vieram dos Estados Unidos em uma missão batista, suplantarem numericamente as demais igrejas protestantes e tornar-se hegemônica na

região dentro de seu segmento. Tal hegemonia foi materializada pela construção, em Imperatriz, do segundo maior templo de sua denominação na América Latina, iniciado ainda na década de 1980 e concluído na década seguinte. Seu projeto de expansão se coaduna com uma teologia fundamentalista, marcada por ampla denegação da cultura secular, que, em muitos aspectos, tem sido amainada pela absorção dessa cultura por setores de sua membresia e liderança e pela crescente pluralização do campo protestante, mormente a partir da década de 1990.

Malgrado as mudanças ocorridas em seu interior e a abertura para diálogos mais amplos com outras denominações, a Assembleia de Deus mantém um caráter triunfalista como se pode verificar em seus “congressos de avivamento”, na extensa produção bibliográfica produzida por sua editora, a CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus), e paternalista, ao resistir ao sacerdócio feminino. Em nosso estudo, também avaliamos como as revistas voltadas para a doutrinação de seus fiéis, as “Lições Bíblicas”, de tiragens trimestrais, buscam fazer frente ao avanço da cultura secular relativista de outras doutrinas religiosas identificadas como seitas e invalidar vertentes da ciência moderna como o evolucionismo, bem como formar a opinião desses fiéis em temas como aborto, eutanásia, secularismo, política, participação de evangélicos em guerras, entre outros temas.

Apesar do crescimento expressivo, observamos que a tensão com a cultura secular, em geral mais inflexível no sertão do que nos grandes centros urbanos, não impediu o avanço de outras igrejas pentecostais, como a Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Pentecostal Deus é Amor. Mas as religiões não são estanques e impermeáveis às mudanças sociais ao seu redor. A dinâmica dos acontecimentos pode amiúde conduzir à redefinição das práticas e doutrinas religiosas e seccionar instituições, pondo-as em situação de concorrência. Religiões de salvação podem encontrar dificuldades em se adaptar a contextos sociais em que não exerçam o monopólio da mensagem religiosa. Mas, em sociedades seculares, a plurirreligiosidade tende a ditar as normas dentro das quais as agências de salvação lançam mão de variados recursos para agregar e manter fiéis.

Por outro lado, como sujeitos históricos, os fiéis não são agentes passivos que apenas recebem a mensagem da liderança. Antes podem escolher não obedecer a elas de forma velada ou patente, resultando, no segundo caso, em segregações ou disputas internas de poder. Ao constatarmos como o sudoeste maranhense foi impactado pela pluralização no campo protestante a partir da

década de 1990, decidimos continuar, no doutorado, a pesquisa com enfoque para as igrejas neopentecostais e as características que assumiram na região, analisando, além de Imperatriz, também sua inserção na cidade de Araguaína, no norte do Tocantins, onde fixamos residência desde 2010. Desse modo, pretendemos com isso fechar uma discussão histórica acerca de algumas das principais ramificações pentecostais que se estabeleceram na região.

A partir da segunda metade do século XX, o campo religioso brasileiro passou por um processo de pluralização crescente, que continua em nossos dias. O protestantismo é uma das ramificações que mais têm chamado a atenção de pesquisadores e da mídia em geral pela diversificação litúrgica, doutrinária, institucional e teológica que assumiu, especialmente após o surgimento das primeiras igrejas neopentecostais no final da década de 1970.

Apesar de seu caráter recente, essas igrejas não estão dissociadas do movimento pentecostal e devem sua existência a ele, tendo adaptado sua mensagem e suas práticas ao contexto em que surgiram e às mudanças históricas que ocorreram no país e no continente nas décadas seguintes ao seu aparecimento. O pentecostalismo é um fenômeno que superou cem anos de atuação no Brasil, o que permite uma visão retrospectiva capaz de avaliar historicamente os efeitos de sua atuação na sociedade brasileira e, nas últimas duas décadas, o volume de estudos, acerca dessa temática, realizados por pesquisadores de distintas áreas das ciências sociais tem aumentado substancialmente.

A fundação das igrejas neopentecostais e seu crescimento rápido e vertiginoso evidencia o caráter pluralista da religiosidade brasileira, que, não sendo recente, se tornou nas últimas décadas um dos pontos fulcrais para pensar as características da modernidade e da secularização neste país. Aqui, o pentecostalismo se originou logo no início do século XX com a vinda da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus. Há décadas esta última lidera como a maior instituição protestante, contando com aproximadamente 12,3 milhões de fiéis em 2010 (IBGE, Censo demográfico de 2010).

Conforme assinalamos, por seu caráter proselitista, a Assembleia de Deus inseriu-se nos sertões brasileiros, nas fronteiras e sua mensagem se coadunou com as expectativas de muitos migrantes e de comunidades que já haviam assimilado uma religiosidade messiânica advinda do catolicismo devocional (ROLIM, 1985). Essa inserção, no entanto, não aconteceu sem resistências de uma sociedade

habituada a ver o protestantismo como alógeno e ainda não suficientemente alfabetizada para compreender o significado histórico e cultural de uma religiosidade ancorada na crença em “dons espirituais” ou de dogmas mais remotos do protestantismo como a livre interpretação da Bíblia.

Por volta da metade do século passado, outras vertentes pentecostais também iniciaram seus trabalhos no Brasil. Essas denominações, como Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor, contudo, atendiam a diversificadas demandas nos centros brasileiros onde se concentravam uma crescente classe média e um número elevado de trabalhadores urbanos. Contudo, numa nação ainda predominantemente rural, o pentecostalismo ainda seguia essa tendência. As mudanças econômicas do último quarto do século XX, porém, criaram condições para uma alteração de enfoque no interior do protestantismo com a emergência de instituições voltadas para um público urbano e ansioso por ascensão social.

Nesse contexto, as chamadas igrejas neopentecostais emergiram inicialmente sem grandes rupturas e inovações. O neopentecostalismo utilizou elementos já presentes no imaginário¹ social brasileiro, de busca da superação da pobreza através de fórmulas mágico-religiosas, crença no poder curativo de líderes religiosos e na dualidade bem x mal interferindo diretamente no cotidiano, mas deu a essas características uma dimensão pós-moderna ao materializar a relação com o divino numa parceria econômica intermediada pela igreja, em que o indivíduo assume um papel proeminente ao adjudicar-se o direito de conclamar o sobrenatural a conceder-lhe posses e bens materiais na medida em que cumpre dois papéis: de contribuinte fiel à instituição religiosa e de aprender a usar as palavras corretas numa

¹ O conceito de imaginário será utilizado em variadas ocasiões neste trabalho. Neste caso, mencionamos um imaginário social, em outros remeteremos à noção de imaginário religioso. Desse modo, é relevante evocar uma definição que esclareça as diretrizes de seu uso no presente trabalho. Para tanto, aludimos à abordagem de Teves (2002), que o define como um campo simbólico de produção de sentidos, isto é, um campo semântico por meio do qual narrativas míticas, ideológicas e religiosas produzem significados para orientação da conduta e do pensamento dos indivíduos. Para a autora, “o imaginário social não é a justaposição de aspirações coletivas. Como um sistema simbólico, ele reflete e se imbrica nas práticas sociais em que se dialetizam processos de entendimento e de fabulação, de crenças de ritualizações. São, pois, processos de produção de sentidos que circulam na sociedade, que permitem a regulação de comportamentos, a identificação e a distribuição de papéis sociais [...]. Essa rede de sentidos matrícia, sob diversos aspectos, a conduta coletiva na medida em que valores, normas e interdições, como códigos coletivos, são internalizados, apropriados pelos agentes sociais. Códigos que exprimem necessidades, interesses, expectativas conscientes e inconscientes dos indivíduos. Eles apontam para além das necessidades objetivas: falam dos desejos e das fantasias que conferem ao objeto uma dupla realidade: real e imaginária [...] Metaforicamente, podemos dizer que o imaginário social é o lócus no qual se ancoram as representações sociais”. (TEVES, 2002, p. 65-67).

cosmovisão em que a pobreza e a estagnação econômica são vistas como ações espirituais do mal.

Weber (1991, p. 279) havia assinalado que a ação religiosa tem por objeto este mundo, “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra”. Como ação racional, ele destaca que a ação ou o pensamento religioso não podem ser separados das necessidades cotidianas, de objetivos cujas finalidades “são, em sua grande maioria, de natureza econômica”. Ele menciona como exemplo inicial a prática de sacrifícios humanos nas cidades marítimas fenícias, que não tinham motivação voltada para o além. Não por acaso, a maior parte do repertório bíblico usado por teólogos da prosperidade provém do Antigo Testamento, cujas promessas prodigiosas de felicidade terrena, relacionadas à obediência, estabelecem o plano de fundo da constituição dos sentidos dessa teologia, conforme exporemos no primeiro capítulo.

Neste trabalho, pretendemos caracterizar as igrejas neopentecostais como instituições religiosas pós-modernas de ampla disseminação em países não desenvolvidos, pautadas numa leitura economicista da Bíblia. Tal leitura implicou uma acomodação do protestantismo brasileiro às mudanças socioeconômicas operadas na conjuntura internacional, cujas reverberações foram sentidas neste país com profundos mal-estares, seja pelo aumento do desemprego, arrochos e perdas salariais do último decênio do regime militar e também pelo crescente esgarçamento do poder aquisitivo de amplos contingentes sociais, com o aumento da inflação e a adoção do modelo econômico neoliberal na década de 1990. Tais eventos foram acompanhados pelas mudanças paradigmáticas no seio dos movimentos trabalhistas, com a implosão dos regimes socialistas do Leste Europeu e a crise de ideologias políticas coletivistas, mormente o marxismo. Nesse passo, no aspecto cultural, outras formas de integração e vivência comunitária sobressaíram. A militância sindical e partidária arrefeceu diante de movimentos voltados para a reivindicação de políticas afirmativas e da luta pela visibilidade e aceitação de identidades de gênero, raça e religião.

O uso do termo “pós-moderno” se tornou lugar-comum nas ciências sociais nas últimas décadas. Embora seja um conceito controverso e bastante elástico, que abarcaria virtualmente todas as mudanças nos âmbitos da cultura, economia, política e informação, que se expandiram a partir dos países ricos no período pós-Segunda Guerra Mundial, nós o utilizamos aqui para referenciar o processo de

desregulamentação, aumento das incertezas, dissolução das identidades sólidas, colocando a questão das identidades cambiantes como um dos elementos fulcrais das sociedades contemporâneas, com forte ênfase no consumo, na individualização e na substituição da cultura pelo mercado, como podemos verificar, com variações, em diversas abordagens (TOURAINÉ, 1999; JAMESON, 2004; BAUMAN, 2001; HARVEY, 2008).

Apesar da falta de consenso quanto ao uso do termo, em um sentido, a pós-modernidade implica o abandono do projeto revolucionário esquerdista e a cristalização de uma época em que “os atores deixam de ser sociais e voltam-se para si mesmos, para a busca narcisista da sua identidade” (TOURAINÉ, 1999, p.198). Essas características marcam a perda de sentido da história, da racionalidade instrumental e da ação coletiva. A linguagem e os signos culturais perdem referenciais históricos e fragmentam a ideia de sujeito, que agora se retira para a vida privada, e sua participação na vida social passa a se limitar quase exclusivamente às relações mercantis com outros indivíduos. Esse processo se traduz pelo esquecimento da alteridade e rejeição ao estranho, causando o esvaziamento das noções de classe social e sujeito coletivo.

A expressão “pós-modernidade” propagou-se a partir dos anos 1970, tendo se originado na arquitetura e, a partir daí, adotado na literatura e ciências sociais (HARVEY, 2008; CONNOR, 2000). No último caso, foi a obra de Lyotard (2009) que inaugurou o uso do conceito de pós-moderno para se referir à crise dos discursos filosóficos com raízes no século XIX e de pretensões universalizantes, bem como à perda de legitimidade dos Estados-nação e partidos políticos e do poder organizador da ciência, pulverizada em especialismos e linguagens díspares. O elemento teórico em comum com as discussões acerca da pós-modernidade é a questão do crepúsculo e da rejeição às “metanarrativas (interpretações teóricas de larga escala pretensamente de aplicação universal)”. (HARVEY, 2008, p. 19), isto é, uma crise do projeto de modernidade oriundo do Iluminismo.

Para autores como Harvey (2008) e Kumar (2006), o pós-modernismo também se define pela transição do modelo fordista ao pós-fordista, caracterizado pela ênfase no empreendedorismo em substituição ao capital monopolista, no poder financeiro, ao invés do Estado e dos sindicatos, na pluralidade cultural em lugar da política de classes, no espetáculo e na dispersão identitária ao invés da homogeneidade utópica. Harvey (2008, p. 263) também comenta que, no aspecto

religioso, o revivalismo oriundo dos anos 1960 representa uma fuga da efemeridade da cultura contemporânea a partir do retorno a verdades eternas e ao crescente interesse por instituições como a família e a comunidade. Não por acaso, a instituição familiar hoje representa um locus de conflitos entre determinados agentes religiosos contra outras instâncias e grupos sociais que consideram ameaçadores e desagregadores, como os grupos feministas e homossexuais.

Bauman (1998, p. 226s.) caracterizou como religião pós-moderna o fundamentalismo, por se utilizar dos recursos tecnológicos da modernidade e abarcar uma promessa de emancipação em que a noção de liberdade e autossuficiência individual é subsumida pelo dirigismo de um ou mais guias religiosos. Karen Armstrong (2001), por outro lado, caracteriza o fundamentalismo como uma religiosidade moderna, uma resistência ao cientificismo e ao afastamento do mito da vida social. Os fundamentalismos combatem os valores da modernidade, lançando mão das mesmas estratégias discursivas e tecnológicas, afirmando-se como uma religiosidade combativa, militante. Entretanto, no Brasil, o que compreendemos por neopentecostalismo não se limita (e em muitos casos nem efetua) a uma leitura literal da Bíblia nem se define apenas por uma postura combativa às tendências irreligiosas da laicidade.

Nesse ponto, consideramos importante parafrasear alguns aspectos da abordagem de Bauman (1998) e Kumar (2006), dois autores cujas abordagens sobre a pós-modernidade serão mais amplamente enfatizadas neste trabalho. Para este último autor, a pós-modernidade “se torna, de modo ainda mais claro que antes, uma forma de reflexão sobre a modernidade, uma modernidade consciente de si mesma e, nesse processo, revelando princípios que não eram óbvios durante a verdadeira passagem para a modernidade” (KUMAR, 2006, p. 43). Em sua obra, o autor faz a opção teórica de caracterizar a modernidade como não-homogênea, mas múltipla, diversificada. Mesmo no continente europeu, ele chama a atenção para variadas modernidades existentes entre os modelos continental e anglo-saxão e, no âmbito continental, assinala uma ocidental, oriental e centro-europeia (p. 35).

Para nossos propósitos, isso é importante por cristalizar a compreensão de que a modernidade gestada em nosso país se caracterizou não pela descristianização, como aconteceu algures, mas por uma pluralização religiosa no interior do próprio campo cristão, embora não tenha se limitado apenas a ele. Isso implica ainda levar em consideração a importância da permanência da necessidade

do mito nas sociedades contemporâneas. Em algumas nações islâmicas no Oriente, por exemplo, a modernidade se consolidou com base em movimentos de renovação religiosa (fundamentalismos) que, segundo Kumar (p. 29), foram “movimentos ‘profundamente modernos’ em sua concepção e modo de operação”.

O autor também enfatiza que a modernidade ocidental não pode ser pensada sem as antinomias e contradições internas que nos levam a repensar conceitos como “abolição do passado” ou da tradição por meio da emergência de diversos *revivals* que marcam sua trajetória. Esses movimentos de renovação (*revivals*) não se limitariam apenas à esfera religiosa, mas também à estética e às artes. A diferença é que, no caso dos movimentos religiosos, pode não haver um elemento autoconsciente como ocorre em outras esferas, haja vista que movimentos de restauração da religião em geral são protagonizados por agentes que, ou estão à margem de parte significativa das conquistas da modernidade, ou, quando não, buscam significados alternativos ao de uma existência livre de intervenções religiosas.

Esses movimentos constituem uma reação à separação radical entre as esferas da ciência, da política, da ética e da religião. Na prática, esse projeto de divisão permaneceu inconcluso mesmo se retirarmos a religião, conforme Bruno Latour (*apud* KUMAR, 2006, p. 33), ao afirmar que, “em todas as sociedades (tanto “modernas” quanto pré-modernas ou não modernas), a ciência está necessária e inextricavelmente misturada a preocupações políticas e éticas”. Consideramos que Latour radicalizou sua posição ao concluir, em decorrência disso, que “nunca houve um mundo moderno”, levando-nos a refletir que essas esferas não são estanques, e as conquistas e ações dos agentes na modernidade podem levar significados e princípios de uma ou mais a colidir com outras. Kumar (2006, p. 148) sintetiza essa distinção ao afirmar que “o pós-modernismo foi a forma assumida pelo modernismo depois de este perder seu *élan* revolucionário. É esse aspecto do modernismo que constantemente lhe lembra seu objetivo essencial de subversão e ruptura” (grifo do autor).

Bauman (2001), por sua vez, retoma a metáfora marxiana de liquefação dos sólidos para abordar esse contexto como a sedimentação da economia e sua liberação de limitações políticas e culturais, além do esvaziamento de projetos revolucionários e da política como lugar privilegiado da ação. Para ele, esta era marca o encurralamento do indivíduo em direção à escolha e à busca da

autossatisfação. Isso leva multidões a buscar por variados meios o aconselhamento, o compartilhamento de experiências de vida, o que explicaria, por exemplo, a crescente audiência de alguns programas televisivos de auditório e a notoriedade do que o autor denominou de “especialistas em identidade”, conceito que enfocaremos no primeiro capítulo.

Bauman define a condição do sujeito pós-moderno como a de consumidor, não de produtor e com forte desregulamentação normativa. Nesse passo, a emergência da economia pós-fordista – que Bauman define como “passagem do capitalismo pesado ao leve” (idem, p. 146) – em que os sujeitos são interpelados por discursos e propagandas individualizantes, abriu caminho, na modernidade ocidental, para que as agências religiosas neopentecostais se expandissem no meio urbano e ganhassem ampla popularidade nos meios de comunicação.

Antes de partirmos para uma definição do neopentecostalismo, é importante ressaltar outras questões. Podemos verificar que o deslocamento da política como campo de luta social e do Estado como agente de integração afetou inclusive alguns setores do catolicismo, como a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base. No campo religioso, doutrinas voltadas para a ênfase no individual, na taumaturgia e, sobretudo, na prosperidade, ganharam em pouco tempo ampla adesão e visibilidade midiática, evidenciando essa mudança sintomática que se operava na sociedade brasileira. Tal viés tem levado estudiosos de todas as áreas do conhecimento social a buscar explicações para essa quase repentina explosão (neo)pentecostal no Brasil e a repensar as especificidades da modernidade brasileira, que auxiliem a compreensão que, longe de restringir-se à esfera religiosa, é multifacetada em suas raízes e formas de manifestação.

Nesse passo, buscamos inserir-nos nesse campo e iniciar a reflexão, caracterizando o movimento neopentecostal como uma forma de religiosidade pós-moderna. Tal definição não é inteiramente nova, haja vista que Pierucci (1996, p.275) já o havia definido como uma religiosidade “pós-protestante” e Garrard-Burnett (2011, p. 179), como “uma versão pós-moderna do Cristianismo”. A opção por analisá-lo no âmbito pós-moderno se deve às seguintes razões: primeiro, sem pretendermos cair em “modas” conceituais, acreditamos com isso estar situando o neopentecostalismo em um contexto marcado por amplas transformações políticas, econômicas, sociais e culturais, que, situando-se cronologicamente na década de 1970, não deixa de ser expressivo que tal religiosidade tenha se originado no

mesmo período e assimilado, *a posteriori*, diversas características do que veio a se denominar de pós-moderno; segundo, consideramos que “pós-protestante” seria impreciso para caracterizar tal movimento, haja vista que não há ruptura com o que compreendemos historicamente por protestantismo, seja ele o de matriz reformada ou pentecostal. O que houve foi a redefinição de determinadas práticas, com a exacerbação da retórica maniqueísta da guerra espiritual e a ênfase discursiva na prosperidade econômica. O neopentecostalismo conserva variados elementos do pentecostalismo clássico, mas é importante destacar que não se trata de um movimento oriundo da Reforma, mas de um movimento de renovação religiosa iniciado nos Estados Unidos na década de 1960 (GARRARD-BURNETT, 2011, p.178). Isso justifica o termo “pós-protestante” usado por Pierucci, que, para os propósitos deste trabalho, seria um conceito insuficiente.

Por ser um movimento bastante heterogêneo, o neopentecostalismo aglutina igrejas de variadas tendências, conforme veremos. Algumas que examinaremos neste trabalho mantêm dogmas essenciais do protestantismo reformado², como a ênfase na conversão, batismo de adultos, sacerdócio universal etc. Por isso compreendemos que apenas caracterizá-las como “pós-protestantes” invalida a pluralidade de modelos desse segmento que se expande pelo país, especialmente em cidades de médio e pequeno porte, onde ainda persistem traços marcantes da sociedade tradicional, com sua religiosidade voltada para a devoção, messianismo e patriarcalismo, mesclando-se à urbanização e crescimento econômico, onde há ascensão de uma classe média escolarizada, economicamente empreendedora e, não raramente, politicamente engajada, quer à direita, quer à esquerda.

Essas igrejas também conservam elementos do pentecostalismo clássico, como a crença nos chamados “dons do espírito”, numa referência à terceira pessoa

² Em geral, usa-se o termo “protestantismo histórico” para designar as igrejas não pentecostais cujas matrizes remontam à Reforma ou a períodos imediatamente posteriores a ela. Esse termo tem sido amplamente usado nas ciências sociais no Brasil, tendo-se consolidado como referência àquele tipo específico de protestantismo. Embora também já tenhamos usado esse termo em outros trabalhos, não o faremos aqui por considerá-lo um equívoco, pois, ao se classificar um protestantismo como “histórico” em contraposição a outros, fica a ideia de que esses outros não têm história ou não são históricos (o que quer que isso signifique). Negar que determinadas vertentes religiosas não são históricas por sua contemporaneidade não condiz com o que compreendemos por História, haja vista que qualquer estudo voltado para qualquer aspecto da vida humana e social deve valer-se de referências temporais comuns aos membros dessa sociedade (PROST, 2008, p. 97). Sabemos, com efeito, que todo objeto histórico tem uma periodização que “identifica continuidades e rupturas; abre o caminho para a interpretação. Ela torna a história não propriamente inteligível, mas, pelo menos, suscetível de ser pensada” (idem, p. 108). Por isso, consideramos injustificável o uso da expressão “protestantismo histórico” para identificar apenas algumas vertentes do protestantismo e passaremos a denominar essas igrejas de “reformadas”, seguindo a classificação de Santos (2011, p.20).

da Trindade. Se tomarmos como padrão apenas igrejas de grande porte, como a Universal do Reino de Deus e Mundial do Poder de Deus, teremos um quadro esquemático desse modelo religioso não condizente, porém, com as características que algumas instituições podem assumir em regiões no interior do país. Por isso, um dos objetivos deste trabalho é compreendermos por que algumas igrejas neopentecostais autóctones nas duas cidades aqui investigadas crescem mais do que suas concorrentes nacionais como as supracitadas e o que as diferencia dessas igrejas de grande porte, tomando como ponto de analogia a Igreja Mundial do Poder de Deus, objeto de análise do último capítulo deste trabalho.

Diante da conjuntura acima mencionada, com potencial redução do papel do Estado na atividade econômica e em políticas sociais, além de uma crescente pluralização religiosa decorrente em parte da redemocratização, esse modo de praticar a religião espiritualizou a miséria social e a pobreza, despolitizando-as. Isso representou um contraponto a outras tendências no âmbito do Cristianismo voltado para um engajamento político com base na noção do “evangelho social”.

Nessa nova conjuntura, a Teologia da Prosperidade se consolidou mais significativamente na década de 1990, mesmo contexto, por exemplo, de crise e definhamento da Teologia da Libertação na América Latina, e tal coincidência não se deu ao acaso. O contexto internacional foi marcado pelo abandono de programas de justiça social sustentados pelo Estado de bem-estar, desregulamentação dos mercados e disseminação de um espírito de concorrência econômica agressiva que, na esfera individual, sobrevalorizou o trabalho qualificado e possibilitou a ascensão de uma cultura de massa, com foco na imagem (moda e publicidade) e no consumo. Sevckenko sintetiza da seguinte forma essas mudanças econômicas e culturais no último quarto do século XX:

A força de sedução das novas técnicas publicitárias explorou até os limites as técnicas comunicacionais, intensificando sua capacidade de gerar apelos sensuais e sensoriais, associados a fantasias que envolvem desejos de poder, posse, preponderância, energia, vitalidade, saúde, beleza e juventude eterna. Todas essas projeções, por mais aberrantes e inverossímeis, a publicidade sugere que podem ser atingidas, na proporção direta do poder de consumo de cada um e na proporção inversa dos limites de seu crédito bancário. A artista norte-americana Barbara Krugman resumiu brilhantemente esse estado de espírito definidor dos novos tempos, transformando a mais famosa máxima da filosofia ocidental num slogan – típica

técnica publicitária – que se tornou o credo das camadas emergentes: “Eu consumo, logo existo!”.

Essas pretensões consumistas, intensificadas pelas estratégias publicitárias, se tomam assim a força motriz a multiplicar os anseios presentistas, tanto no plano econômico como no político, o que acarreta uma convergência cada vez maior entre os interesses e modos de ação das empresas e dos grupos políticos, que passam a tratar a sociedade civil sobretudo como mercado consumidor de mercadorias e serviços. (SEVCENKO, 2001, p. 47-48).

Nesse passo, as igrejas neopentecostais se adaptaram à nova lógica cultural, lançando mão de estratégias publicitárias similares às de empresas seculares, organizando-se, elas próprias, em estruturas empresariais com ramificações internacionais, comercializando bens simbólicos que objetivam integrar os indivíduos aos padrões de felicidade e bem-estar contemporâneos, num pacote de serviços que pode incluir reestruturação de relações familiares, disponibilização de cursos profissionalizantes e até mesmo oferecimento de orações através de serviços de telemarketing.

Por lançar mão dessas estratégias e organizar-se de forma similar a empresas de grande porte, é comum as pessoas verem essas igrejas como empresas dirigidas por líderes inescrupulosos ávidos por dinheiro. Em nossa abordagem, buscaremos desviar-nos dessa visão redutiva e apontar seus equívocos. Por ora, é importante que seja enfatizado que uma das características da pós-modernidade é a difusão do capitalismo multinacional, cujas empresas transcendem os limites do Estado-nação e criam ramificações por todo o globo, numa ordem econômica que substituiu a antiga ordem baseada na rivalidade entre potências coloniais (JAMESON, 2004, p. 21-22). E essas agências religiosas seguem essa tendência.

As grandes empresas multinacionais rompem paradigmas territoriais, linguísticos e culturais e desconstroem relações sociais baseadas em laços sanguíneos e de fidelidade. É esse o modelo organizacional das igrejas neopentecostais, internacionalistas em sua essência, afeitas à publicidade, pós-cristãs e voltadas mais para a prosperidade material do que à busca da vida eterna. Seu êxito em países pobres atende a uma demanda por ascensão social e integração econômica, requisitos indispensáveis à integração sociocultural. Mas não significa que essas agências religiosas não estejam mais vinculadas a esquemas teológicos dualistas e ideologias salvacionistas. Estão, mas não mais da mesma

forma como tradicionalmente o Cristianismo costumava se apresentar, mesmo em suas variadas versões protestantes.

Convencionou-se criticar as multinacionais por serem móveis, desenraizadas, anônimas e interessadas apenas nos lucros, mas estou mostrando que são *exatamente essas características* que as tornam superiores em termos morais às nossas antigas identidades religiosas e nacionais localmente baseadas. [...] São um tipo de entidade que só foi capaz de aparecer no final da antiga civilização baseada na agricultura, e que parece radicalmente secular pelos seus padrões. A empresa multinacional mostra que uma sociedade humana próspera não precisa estar ligada a um pedaço determinado de terra doada aos patriarcas por deus, não precisa ser do mesmo sangue e não precisa estar unida na adoração ao Deus dos pais. (CUPITT, 1999, p. 103, grifos do autor)

O que as igrejas neopentecostais têm em comum com esse modelo é a busca por universalizar a Teologia da Prosperidade em um mundo marcado pelo capitalismo triunfante e globalizado e, com isso, trazer a seus adeptos benefícios materiais como saúde e poder de consumo, elevando-os à condição de cidadãos de uma emergente “classe média global”. Igrejas como a Mundial do Poder de Deus, a Universal do Reino de Deus e a Internacional da Graça de Deus, por já terem em seus títulos essa pretensão universalista, se expandiram para praticamente todos os continentes, tanto pela via de implantação de igrejas, como pelo intenso uso dos meios de comunicação, especialmente a TV. Essa estratégia implicou uma redefinição da doutrina religiosa e da própria concepção do divino :

É muito curioso que Deus e Mamom (o falso deus da riqueza e da cobiça) tenham trocado de lugar eticamente. Mamon é um internacionalista. Ele quer que as pessoas sejam saudáveis e bem-educadas. Ele quer paz e estabilidade, progresso e prosperidade universal. Ao contrário, Deus (especialmente no Oriente Médio) parece ter se tornado um Moloque que exige a ignorância, a pobreza e a guerra. (CUPITT, 1999, p. 123-124).

As mudanças paradigmáticas que ocorreram no interior do Cristianismo a partir do surgimento das igrejas neopentecostais desvelam uma tendência de diluição do centralismo doutrinário dos grandes sistemas religiosos. Cupitt (1999) desenvolveu essa concepção pela constatação de que os grandes sistemas religiosos são herdeiros da revolução neolítica e foram criados para atender à estrutura política e ideológica das civilizações que nasceram disso e dominaram o

mundo pelos cinco a sete milênios posteriores. Foi a religião das cidades-estado, dos impérios sagrados, ancorada no dualismo entre o sagrado e o profano, nas identidades territoriais e coletivas.

Os impérios da era neolítica substituíram as religiões animistas com seus espíritos errantes e impuseram a disciplina dos deuses da guerra, muito mais poderosos e exigentes. Por outro lado, Cupitt (1999) também enfatiza que nossa época é marcada pelo esvaziamento das narrativas totalizantes e do realismo metafísico – conceituado por ele como a visão segundo a qual há absolutos que coordenam a vida humana e uma realidade independente de nossa linguagem – e pelas tendências pós-modernistas sobre as quais ainda estão assentadas as religiões mundiais. Partindo da premissa de que criamos e recriamos o mundo a partir das categorias linguísticas e culturais que temos à nossa disposição, ele diz que as religiões de deuses étnicos e de guerra, cujos significados abarcam tudo, já não correspondem mais à atual tendência de sedimentação de uma cultura mundial secular. Nesse contexto, o nacionalismo político e o fundamentalismo religioso subsistem apenas “na boca daquelas pessoas que mais temem as mudanças que estão ocorrendo e que tentam resistir-lhes ao máximo” (CUPITT, 1999, p. 123). Contudo, essas concepções primevas do sagrado não desaparecem, mas coexistem com uma religiosidade que flexibiliza o controle institucional, pressionada por uma demanda social de busca por emoções e sentidos “para além dos limites tradicionais que separam as diferentes religiões” (PACE, 1997, p. 34).

Observamos em nosso estudo que algumas instituições religiosas neopentecostais resistem à tendência de diluição dos dogmas e do controle institucional, fortalecendo-os, ao mesmo tempo em que absorvem tendências contemporâneas de uma religião terapêutica, voltada para a prosperidade, a cura, a autoajuda, o bem-estar físico e emocional. Nas igrejas autóctones que estudamos, o ascetismo salvacionista está imbricado com características de uma religião pós-moderna. Há de se enfatizar que o processo observado por Cupitt não ocorre de forma homogênea e facilmente identificável em todas as regiões.

A ideia de levar bem-estar material a povos distantes, contudo, não surgiu com o nopenetecostalismo, mas já se constituía em preocupação de agências missionárias norte-americanas ainda na primeira metade do século XX, conforme exporemos no primeiro capítulo, com base numa reportagem da revista *Time*. Historicamente, a relação entre prosperidade e fé religiosa no protestantismo norte-

americano remonta ao puritanismo do início da colonização (GARRARD-BURNETT, 2011, p. 181). Essa visão esteve particularmente associada à ação dos pais peregrinos (*pilgrim fathers*), grupo minoritário no processo de colonização norte-americana, mas elevado à condição de fundadores do que viria a ser os Estados Unidos. Em sua visão religiosa, viam-se como um povo escolhido, um novo povo de Israel tomando posse de uma Nova Canaã (KARNAL, 2011, p.46-47). Associando esses elementos a uma rígida moral coletiva, à importância dada à educação escolar e ao ascetismo calvinista, foram lançadas as bases para a conhecida diferenciação socioeconômica posterior das colônias do Norte do país.

Todavia, não é possível falar numa Teologia propriamente voltada à prosperidade, no sentido de bem-estar físico e material antes do século XX, tendo se cristalizado em sua segunda metade e, no Brasil, não antes da década de 1970. Portanto, a associação do neopentecostalismo a elementos da pós-modernidade não se deve ao aparecimento de algo completamente inédito no protestantismo, mas à sistematização de práticas litúrgicas e discursivas alinhadas à ascensão do mercado, consumo e da mídia de massa como paradigmas norteadores de condutas individuais e coletivas do mundo contemporâneo. “A ‘teologia da prosperidade’, marcada por influências gnósticas, é também marcada por valores do materialismo americano. [...] Com a ‘teologia da prosperidade, os pentecostais atribuem-se ao mesmo tempo uma identidade e um lugar nas classes médias” (CORTEN 1996, p. 146).

A importância do conceito de pós-modernidade para este trabalho, somado a outros que também serão incorporados, nos conduz à necessidade de dissertar acerca de algumas questões de ordem metodológica. A mais importante delas é que a história não tem um repertório conceitual e metodológico próprio, tendo se utilizado, desde sua sistematização como atividade científica, da linguagem das outras ciências sociais (ARÓSTEGUI, 2006, p. 38-39). Julio Aróstegui problematiza essa esterilidade terminológica da historiografia, embora não considere esse aspecto um problema *apriorístico*, ou seja, o surgimento de um vocabulário mais específico tende a surgir à medida que as pesquisas, as técnicas e os progressos metodológicos abram essa perspectiva (p. 39).

No campo das religiões, as dificuldades não são menores, pois “a variedade dos fenômenos que o historiador da religião tem diante de si é muito mais ampla do que normalmente se admite” (MATA, 2010, p. 16). Uma primeira definição que se

apresenta à história das religiões é que ela não é religiosa, isto é, a história não aborda a religião a partir dos mesmos conceitos e referenciais que a religião usa para si mesma; por este motivo, a teologia, por exemplo, não se insere no mesmo campo que as ciências sociais, uma vez que “seus procedimentos são essencialmente especulativos e metafísicos, algo que a ciência, de Descartes a Husserl, não se permite nem pode ser” (idem, p. 20). A história das religiões como campo de estudos autônomo se formou no século XIX, ao distinguir-se da história eclesiástica e afirmar-se como multicultural e agnóstica (MATA, 2010).

A história também não tem especificidade conceitual e metodológica que a distinga, por exemplo, da sociologia. Por outro lado, a abordagem sociológica da religião é, essencialmente, histórica. Essa questão já havia sido apontada em outros termos por Durkheim em seu estudo sobre o sistema totêmico da Austrália, quando afirmou que “não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes a não ser acompanhando na história a maneira como elas progressivamente se compuseram. A história, com efeito, é o único método de análise que é possível aplicar-lhes” (DURKHEIM, 1996, p. VIII). Tanto a história como a sociologia trabalham com uma concepção histórica de tempo, a partir da qual apreendem as transformações de uma determinada existência coletiva.

Para Durkheim, a religião é produto da vida social, mas não se define apenas como crença numa divindade suprema. Em seu estudo sobre o totemismo na Austrália (DURKHEIM, 1996), ele enfatiza que está discutindo uma forma de religião estranha à ideia de divindade. Por isso, para ele, o pensamento religioso se define pela divisão do mundo nos domínios do sagrado e do profano. Para ele, a religião não se originou de cultos a divindades pessoais, mas de cultos a forças anônimas e poderes indefinidos. A religião também está fundamentada em crenças e ritos. As crenças estão no campo do pensamento, ou das representações sociais, conceito central em sua obra. Os ritos têm a função de prescrever comportamentos e se encontram no campo da ação, do movimento. Durkheim conclui que, na condição de representações coletivas, as crenças religiosas objetivam atribuir significados a esta e à outra vida, como forma de elevar os indivíduos à superação da realidade cotidiana pela contemplação de uma vida superior. Para isso, os ritos estabelecem as regras que garantem o funcionamento do culto religioso.

A importância da interdisciplinaridade no tratamento da religião como objeto histórico já se manifesta quando defrontamos com a dificuldade de conceituar a

religião. O termo não é de fácil conceituação nem há consenso entre historiadores e outros pesquisadores sociais acerca de uma definição. É conhecida a raiz latina da palavra *religare*, “ligar de novo”. Para Jean Delumeau (2000, p. 09), o termo é uma referência ao religar do homem com seus mortos, atitude externalizada pela realização de ritos fúnebres, de enterros que, historicamente, constituem o embrião da atitude religiosa, de onde podemos inferir que o sentimento religioso nasce de uma consciência da insuficiência humana e admissão da fragilidade e efemeridade da condição humana (KOLAKOWSKI *apud* BAUMAN, 1998, p. 209). Sob essa perspectiva, Delumeau considera que “a religião não é passado; é sempre presente” e que o patrimônio religioso começou a se formar quando nossos antepassados, há cerca de 90 mil anos, começaram a sepultar seus mortos. Desse modo, o sentimento religioso começa a ser expresso na história a partir de práticas funerárias; depois a realização de liturgias e a ideia de revelação de uma divindade simbolizando a expressão máxima do sagrado foram partilhadas, segundo Delumeau, por todas as religiões do planeta.

Por sua vez, Eliade considerava o sagrado “como elemento fundante da vida social” (MASSENZIO, 2005, p. 18). Para ele, a necessidade da religião está ligada a um desejo ontológico, isto é, ao desejo do ser, oriundo do temor do caos, do espaço desconhecido, não consagrado, que caracteriza, para o homem religioso, o não-ser absoluto (ELIADE, 2008, p. 60). Em Durkheim, a ideia de sagrado evoca a superioridade da coletividade sobre o indivíduo, sua autoridade moral e sua proteção. Como assinalamos anteriormente, para ele a religião também não pode ser definida apenas pela crença em deuses, mas pelo “par antitético que reparte toda a realidade em duas classes: o profano e o sagrado” (HATZFELD, s/d, p. 24).

Como qualquer outra esfera da existência humana, a religião apenas pode ser compreendida historicamente e qualquer definição deve levar em conta o contexto cultural no qual se está trabalhando. A necessidade acadêmica de defini-la é produto da mentalidade moderna e ocidental, na qual a religião é contraposta ao espaço cívico e assume “a característica da conservação, em oposição ao desenvolvimento cívico que determinaria a inovação e o progresso” (MASSENZIO, 2005, p. 22). O caráter moderno desse tipo de investigação é evidenciado pelo fato de inexistir um termo ou conceito correspondente de religião tanto nas culturas primitivas como nas civilizações antigas (*idem*, p. 30). Nossa consciência da importância de compreender

a pluralidade de práticas e símbolos religiosos se deve em grande parte às conquistas da pesquisa etnológica e antropológica:

A “antropologia religiosa”, na medida em que nos coloca diante dos fenômenos que pertencem a uma dimensão diferente daquela que nos é habitual, requer um esforço, um empenho intelectual a mais: vale dizer, a capacidade de colocar temporariamente entre parênteses as categorias interpretativas que costumamos utilizar. (MASSENZIO, 2005, p. 40).

Por isso, enfatizamos a importância da história cultural como campo privilegiado para uma abordagem interdisciplinar das religiões. Por via dessa concepção, avulta a necessidade de distinguir dois campos - história e sociologia -, e o faremos tomando como referência um diálogo acerca do papel do sociólogo e do historiador entre Chartier e Bourdieu. Se uma distinção comum entre a história e a sociologia é de que a primeira lida com os mortos e a segunda com os vivos (BOURDIEU; CHARTIER, 2011, p. 17-18), Chartier (idem, p. 97) destaca que, ao afirmar que “não há nada para além da história”, Bourdieu enfatizou a dimensão histórica das ciências sociais e superou a redução cronológica da sociologia a uma ciência social do presente, além de demonstrar que, tendo como alicerces Durkheim, Weber e Mauss, as ciências sociais estão assentadas no tripé dos conceitos e técnicas da sociologia, do trabalho etnográfico da antropologia e da perspectiva empiricista da história.

Seus conceitos de capital religioso, poder simbólico e violência simbólica, tanto são relevantes para a compreensão de manifestações religiosas contemporâneas, como também para apreendermos historicamente as mutações das práticas e discursos que, no interior do pentecostalismo brasileiro, por exemplo, produziram a teologia da prosperidade. Uma das questões mais instigantes e pertinentes para um pesquisador das religiões neopentecostais é o porquê de milhões de pessoas continuarem a frequentá-las, uma vez que as denúncias de prática de estelionato e cobranças financeiras abusivas são relativamente frequentes. Como nosso trabalho não é uma investigação jornalística, um entendimento adequado dessas questões somente será viável pela investigação dos significados produzidos pela autoridade religiosa e consumidos pelos fiéis, numa relação negociada. Por meio do conceito de violência simbólica, podemos compreender que as relações de força em um determinado campo – neste caso,

religioso – se reproduzem e ganham legitimidade quando os agentes sociais que lhes são sujeitos incorporam seus princípios como parte de uma ordem natural:

Há um ato fundador da violência que é a conquista de territórios, a dominação dos corpos, o controle dos indivíduos. Mas para se reproduzir este tipo de dominação, não há a necessidade de se manter o mesmo nível de violência explícita, mas há de se instaurar um mecanismo mais sutil, que é o da incorporação da legitimidade pelos dominados da desigualdade ou da dominação. (CHARTIER, 2011, p. 104).

O campo religioso se configura como um espaço privilegiado da dominação simbólica por incorporar tanto as estruturas de poder presentes na sociedade, como também por submeter os indivíduos à autoridade sobrenatural que alega representar. Mas, como outras esferas de poder, não é estanque e não se manifesta por categorias atemporais. Por conseguinte, a transposição de um repertório conceitual deve levar em consideração as particularidades da sociedade em que será utilizado.

Se o neopentecostalismo se configura como uma religiosidade do instantâneo, as motivações que levam os agentes a buscar apinhar seus templos indicam raízes culturais e históricas profundas. Se nenhuma dessas agências tem o monopólio do poder religioso, uma vez que estão inseridas numa República laica e pluralista, a alternativa que lhes resta é a exacerbação da concorrência, donde provém a utilização, inclusive, de práticas publicitárias, que, até certo ponto, definem o êxito ou o malogro dessas agências perante seu público alvo. Acrescente-se a essa tendência a organização paternalista dessas instituições.

Nesse aspecto, o neopentecostalismo promove uma ruptura e uma continuidade com relação ao pentecostalismo clássico no Brasil. Rompe com o ascetismo voltado para a salvação e denegação da prosperidade material e se amolda ao clientelismo que torna os agentes sociais dependentes de favores concedidos por determinada autoridade. Desse modo, determinadas agências religiosas fomentam em torno da pessoa de seus líderes o culto à personalidade. Como veremos no decorrer deste trabalho, essa tendência é marcadamente mais acentuada para lideranças nacionalmente conhecidas do que para outros no interior do país, que comandam igrejas menores, com menos recursos financeiros e, por

consequente, dispõem de menos capital religioso³ para barganhar pela sujeição dos fiéis. Por também não disporem do mesmo recurso intelectual para elaboração de campanhas publicitárias, essas igrejas autóctones podem usar o recurso discursivo de rejeição ao rótulo neopentecostal ou da teologia da prosperidade, mas incorporando seus princípios e estratégias adaptados para públicos específicos.

O tema que estamos trabalhando, as religiões neopentecostais, enfocando as cidades de Imperatriz, no Maranhão, e Araguaína, no Tocantins, no contexto mais amplo da sociedade brasileira, é contemporâneo e tem sido mais amplamente analisado por sociólogos. Conhecemos as reservas que historiadores podem ter com relação à análise de um tema cujos atores sociais ainda estão atuantes na sociedade e reiteramos as observações de Chartier (2005), que positiva a história do tempo presente e que enfocamos em um trabalho anterior (SOUSA, 2010, p. 20).

Ainda no que se refere ao debate do campo disciplinar, Paul Veyne (2008, p.2016) afirma que a existência da sociologia se deve ao fato de os historiadores não fazerem tudo o que deveriam, deixando a ela “a descrição não factual da civilização contemporânea”. Para ele, uma história que pretende ser completa não deve abandonar a análise de eventos contemporâneos a outras áreas do conhecimento. Foucault (*apud* REIS, 2006, p.79) considerava que “a história é a primeira das ciências humanas”, fornecendo-lhes um chão, um plano de fundo e limites. Sabemos que algo tão complexo e multifacetado como um objeto de estudo religioso não pode ser analisado unilateralmente sem o risco de incorrer em reducionismos. Desse modo, os principais autores com quem trabalhamos são Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Max Weber, Krishan Kumar, Rodney Stark e William Sims Bainbridge.

No entanto, a sociologia brasileira que versa sobre o neopentecostalismo apresenta limitações e é preciso levá-las em consideração em uma pesquisa como a que empreendemos. Algumas abordagens, como a de Ricardo Mariano em seu livro “Neopentecostais”, são carentes de reflexão histórica, se limitando basicamente à descrição de fenômenos. Os sociólogos brasileiros, por exemplo, não associam o nascimento do neopentecostalismo ao Milagre Econômico da Era Médici, nem sua ascensão aos reveses socioeconômicos da década de 1980, como o aumento da

³ Para Bourdieu (2007), o capital religioso consiste na capacidade que um grupo tem de oferecer bens e serviços que satisfaçam os interesses religiosos de outros grupos ou classes. Para isso, as organizações religiosas têm um corpo de especialistas que planejam ofertas para mobilizar as demandas religiosas dos leigos.

inflação, do desemprego, os efeitos das crises econômicas e a expansão do modelo neoliberal. A compreensão desses eventos históricos e suas repercussões na sociedade brasileira são importantes quando analisamos instituições religiosas que lidam quase que exclusivamente com prosperidade, bem-estar material e físico, incentivam o consumo e estabelecem uma relação com o sagrado predominantemente mercantil.

Essa constatação não significa que o crescimento desse modelo de religiosidade seja resultado da anomia, do descaso governamental e da pobreza. Embora a ausência do Estado de bem-estar e o depauperamento da população possam contribuir para a propagação de diversos matizes de misticismo e para a busca da superação de males sociais na religião, o neopentecostalismo não se reduz a isso, nem mesmo pode ser considerado uma religião de pobres. Nos últimos dez a quinze anos, a sociedade brasileira conheceu significativas melhorias nos indicadores sociais e econômicos. No governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), houve estabilização monetária e introdução de programas sociais de distribuição direta de renda como o Bolsa Família, ampliados nos mandatos presidenciais de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010).

Os programas sociais, aliados à estabilização da economia, geração de empregos, concessão de créditos para aquecer a economia, com a consequente ampliação do poder aquisitivo de muitos trabalhadores, contribuíram para promover a ascensão social de milhões de pessoas, especialmente jovens, negros e mulheres, que passaram a ter acesso ampliado a universidades e ao mercado de trabalho, e compõem a chamada “Classe C⁴”, ou nova classe média que, entre 2001 e 2011, agregou cerca de 40 milhões de pessoas (CANÇADO, 2012) ou 32 milhões de pessoas entre 2004 e 2010, totalizando cerca de 95 milhões de pessoas, o equivalente, em 2010, a 50,5% da população⁵. Por ter acontecido de forma predominante no governo Lula, essa ascensão social foi uma das principais características atribuídas à sua gestão.

⁴Essa divisão é realizada pelo seguinte critério: “uma família é considerada de classe média (classe C) quando tem renda mensal entre R\$ 1.064 e R\$ 4.591. A elite econômica (classes A e B) tem renda superior a R\$ 4.591, enquanto a classe D (classificada como remediados) ganha entre R\$ 768 e R\$ 1.064. A classe E (pobres), por sua vez, reúne famílias com rendimentos abaixo de R\$ 768”. Disponível em: <<http://www.escoladegoverno.org.br/artigos/209-nova-classe-media>> Acesso em 18 out. 2013.

⁵Disponível em: <http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58> Acesso em 19 out. 2013.

Ricci⁶ considera este o “maior fenômeno sociológico do Brasil” e destaca: “A nova classe média é muito distinta, em imaginário, que classe média tradicional de nosso país. Não tem hábito de leitura e são absolutamente pragmáticos. Assim, valores universais e regras gerais são colocados sob suspeição com facilidade, a não ser que vinculados aos valores religiosos”. Ainda há poucos estudos acerca da relação entre a expansão da nova classe média e o neopentecostalismo. Um deles (FONTELLES, 2012, p. 68) trabalha essa questão aplicada à Igreja Universal do Reino de Deus e a adaptação de sua mensagem, de forma sincrética, através da TV Record para atingir o público da classe C.

Se essa classe média se caracteriza pela ampliação de seu padrão de consumo, é importante destacar que também consome bens simbólicos. As estratégias de crescimento das igrejas neopentecostais têm se voltado para esses grupos, a fim de atender suas necessidades imediatas, como quitação de dívidas, desemprego ou necessidade de aumento salarial, estabilidade familiar, entre outros. Isso também decorre do fato de a mobilidade social observada nos últimos anos não implicar mudança da cosmovisão desses segmentos. Ribeiro⁷ considera que apenas a ampliação da renda não é suficiente para considerar esse amplo contingente populacional como “classe média”. Para ele, “as classes sociais se definem por outros critérios, como a sua forma de ver o mundo, sua cosmovisão, sua atitude perante a vida, suas memórias, sua história”. Considera que os aspectos qualitativos dessa questão não foram suficientemente analisados e que a chamada “nova classe média” “é espiritualmente a mesma [...] pelo menos do jeito como conhecíamos a classe média convencional, que desenvolvia e estimulava o esforço pessoal, que tinha um mundo amplo, tinha escolaridade, tradicional na família” e conclui:

O mundo dessas pessoas ainda é pequeno, restrito à família, ao bairro, às suas preocupações mais imediatas. [...] É religiosamente também conservadora, no sentido de que mantém os laços religiosos provindos, na sua maioria, de igrejas evangélicas. Por isso mesmo, são conservadoras também. [...] Muitos não se envolvem com o ambiente universitário, mas querem ter o diploma. Ainda não viram muita efetividade em uma escolaridade maior. Interessante é que muitos não têm ainda segurança nessa nova posição. Estão endividados, não têm perspectiva de futuro muito clara, e os laços anteriores, que são sua rede de sustentação, se mantêm. Essa rede

⁶ RICCI, Rudá. **O maior fenômeno sociológico do Brasil**: a nova classe média. Disponível em: <<http://www.escoladegoverno.org.br/artigos/209-nova-classe-media>> Acesso em 18 out. 2013.

⁷ Disponível em: <http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58> Acesso em 19 out. 2013.

é representada pelos hábitos, pela cultura, pela religião e pelos relacionamentos comunitários do seu bairro⁸.

Esses fatores são importantes para compreendermos a adesão desses grupos às mensagens neopentecostais. A cosmovisão conservadora, alinhada à religião, é mantida, como veremos no decorrer deste trabalho, mudando apenas a vivência da fé, mais pragmática e em consonância com anseios individuais, conforme mencionamos acima. Não há ruptura significativa com a visão de mundo anterior à ascensão. Em nosso trabalho anterior (SOUSA, 2010), destacamos que o pentecostalismo não promove rupturas significativas com a cultura ambiente, não valoriza a cultura erudita nem tem, no Brasil, instituições universitárias renomadas. O mesmo pode ser observado quanto ao neopentecostalismo, isto é, esses segmentos religiosos atendem a uma demanda social de busca de significados e de ampliação do consumo, sem a valorização dos critérios de ascensão social das classes médias tradicionais, como Ribeiro assinalou.

Um desdobramento importante desse fenômeno é que o crescimento (neo)pentecostal no Brasil também tem sido acompanhado pela exportação da religião cristã por meio da ação de missionários. De acordo com um estudo realizado por Todd Johnson⁹, em 2010 o Brasil enviou 34 mil missionários ao exterior, 70% a mais em relação ao ano 2000. Embora o pesquisador não tenha separado esse contingente por orientação denominacional – missionários católicos também estão aí incluídos – é possível inferir que o crescimento significativo desse percentual decorra do caráter missionário e expansionista do pentecostalismo. Segundo o mesmo pesquisador, apenas os Estados Unidos mantêm mais missionários no exterior, um total de cerca de 127 mil em 2010. Conforme apontaremos, uma característica marcante de algumas igrejas que estudaremos neste trabalho é seu caráter missionário. Algumas denominações autóctones já mantêm missões em um ou mais países, com projetos de expansão para outros. A exportação de missionários e igrejas é uma das consequências mais impactantes do crescimento neopentecostal no Brasil.

Ao contrário do pentecostalismo clássico, o neopentecostalismo tem dificuldades de difusão fora do meio urbano. Nas cidades se encontra o seu público

⁸ Disponível em: <http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58> Acesso em 19 out. 2013.

⁹ Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/03/120229_missionarios_pai.shtml> Acesso em 05 mar. 2013.

alvo, tanto nas camadas menos privilegiadas, que buscam na mensagem religiosa uma forma de superação da pobreza, quando nas camadas médias, que buscam novos significados. Por conseguinte, mesmo em se tratando de um fenômeno recente na história brasileira, só podemos compreendê-lo de forma adequada historicamente cotejando suas práticas com as de outras manifestações, mapeando suas raízes e mudanças no tempo, que, embora permaneçam inconscientes para a maioria dos fiéis, são práticas que estão sedimentadas, com rupturas e continuidades, articuladas à historicidade coletiva daqueles sujeitos que têm redefinido as estatísticas das religiões no Brasil. E mais do que estatísticas, também têm engendrado modos de ação que extrapolam a esfera da vivência religiosa e se chocam com as práticas e visões de mundo de outros grupos, seja nos embates religiosos ou na politização da religião.

As igrejas neopentecostais também produzem poucas fontes escritas, apesar de possuírem um forte mercado editorial para divulgação das ideias de seus líderes e teólogos. No entanto, a proximidade temporal do objeto de estudo nos proporciona acesso aos materiais produzidos para orientação dos fiéis (CDs, DVDs, livros, panfletos, programas de televisão) e aos cultos, que podemos assistir e gravar, para de usá-los como fontes. Por esse motivo, lançamos mão neste trabalho de alguns conceitos da Análise do Discurso para examinar as falas de pastores e fiéis.

Buscamos em parte produzir nossas fontes, com entrevistas e gravações de cultos nas duas cidades estudadas para mostrarmos os fundamentos da vivência da religião para esses grupos e como seus discursos buscam se articular com suas práticas sociais e com a busca de legitimação de suas ideias. Vale ressaltar que a história oral é uma metodologia de pesquisa que tem por perspectiva temporal a história do tempo presente; as entrevistas se constituem como fontes e têm por objetivo a compreensão de “trajetórias individuais, eventos ou processos que, às vezes, não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma” (FERREIRA; AMADO, 2005, p. xiv). Também nos utilizamos da análise de materiais produzidos pelas igrejas, desde os livros dos pregadores televangelistas até os materiais de campanha da prosperidade da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Apesar de também possuírem fontes escritas, como memoriais, perfis impressos ou eletrônicos, em geral, essas fontes se restringem basicamente ao hagiografismo, fornecendo poucas informações adicionais para uma pesquisa dessa dimensão. Por isso, através da pesquisa oral e do diálogo com os próprios líderes,

pudemos levantar questionamentos mais específicos e dispor de informações mais abrangentes. A observação dos cultos, da liturgia, do perfil dos frequentadores dos templos e das mensagens divulgadas nos proporciona elementos para análises mais acuradas da atuação dessas instituições, possibilitando cotejar umas com as outras, examinar o impacto da Teologia da Prosperidade e de outros elementos tipicamente neopentecostais sobre sua formação e historicizá-las.

Outra dificuldade conceitual que pode ser apresentada ao pesquisador do neopentecostalismo é como defini-lo no interior do campo protestante; afinal, o neopentecostal é protestante e também evangélico? Para elucidar tal aporia, é importante definir o neopentecostalismo por aquilo que não é. E, nesse sentido, discordamos da classificação que Leonildo Silveira Campos (2011, p. 41) faz das igrejas neopentecostais como pseudo-protestantes, ao lado de Adventistas do Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová e Mórmons. Isso remete à noção de que há um protestantismo “verdadeiro” em contraposição a outro, impostor, falso (pseudo), o que nos parece um juízo de valor anti-histórico. Ora, os pentecostalismos devem sua existência ao protestantismo reformado e, se apresentam fortes diferenças litúrgicas e teológicas, isso se deve ao contexto em que surgiram, às suas estratégias de crescimento e ao público alvo de sua retórica. A questão de “verdadeiro” e “falso” apenas teria lugar em uma discussão puramente teológica, o que não é o caso do texto de Leonildo Silveira Campos.

A discussão proposta por Mendonça (2004, p. 72-77) é mais pertinente por levantar duas questões: a primeira é a dificuldade de conceituar o que seria o “protestantismo brasileiro”; a segunda remete à imprecisão das categorias empregadas para classificar o protestantismo no Brasil com base nos termos “protestante histórico”, “evangélico”, “pentecostal”, “neopentecostal”, destacando a mobilidade e a fluidez desses conceitos que tornam problemático seu uso como paradigmas conceituais estanques. Ao invés disso, o autor propõe que se caracterize todo esse conjunto como “campo cristão não-católico”, cuidando que se evite o que chama de generalizações inadequadas sem estabelecer as distinções entre eles. O autor também chama a atenção para a importância de não se caracterizar o neopentecostalismo como fundamentalista:

Os neopentecostais não usam o texto bíblico primordialmente como repositório da verdade, mas como motivação para a prédica e a

prática. A *Bíblia*, para eles, parece ser mais um repositório de “contos exemplares”. Não se nota entre eles, nessa prática, o dogmatismo típico do fundamentalismo e nem uma tentativa de imposição de verdades literais. Fazem, sem dúvida, leituras literais da *Bíblia*, mas com sentido ilustrativo. Reconhecemos a necessidade, entretanto, de observar melhor a prática bíblica neopentecostal, mas pode ser equivocado incluí-los simplesmente entre os fundamentalistas. (MENDONÇA, 2004, p. 75, grifos do autor)

É possível que, ao escrever o trecho acima, ele estivesse referenciando as grandes igrejas neopentecostais, pioneiras na introdução da teologia da prosperidade e no uso ostensivo da publicidade e do marketing como recursos de propagação. Contudo, em nosso estudo, algumas instituições neopentecostais autóctones podem ser conceituadas como fundamentalistas. Essa questão será problematizada a partir do segundo capítulo.

No primeiro capítulo, começamos por analisar a Teologia da Prosperidade, suas raízes e como foi disseminada no Brasil a partir do final da década de 1970, com o surgimento das igrejas neopentecostais. Desde então, tem ganhado cada vez mais adeptos em todas as camadas sociais. Sua forma de abordagem da Bíblia e de vivência da religião rompe com a ética protestante presente no protestantismo reformado e até mesmo com temas comuns às religiões cristãs, como a caridade, a salvação e a rejeição dos prazeres do mundo. Neste capítulo, a Análise do Discurso é adotada como perspectiva teórica a partir da qual buscamos esquadrihar os sentidos dos discursos proferidos por líderes religiosos e fiéis, como esses discursos se ligam ao exercício do poder por parte dos primeiros e à busca por sentidos pelos segundos. A partir disso, analisaremos alguns discursos de líderes neopentecostais nacionalmente conhecidos e forjadores de práticas incorporadas por diversas igrejas em todo o país, como R. R. Soares e Silas Malafaia. Também buscamos mostrar como os discursos dos televangelistas adeptos da prosperidade buscam convencer os fiéis a fazer doações às igrejas, como são constituídas a materialidade desses discursos e sua articulação com as necessidades e crenças dos ouvintes. É importante destacar que não pretendemos seguir os pressupostos teóricos e metodológicos da Análise de Discurso (AD) em todo o trabalho, mas dialogar com alguns conceitos e autores que trabalham nessa perspectiva.

Uma vez que as religiões buscam passar a noção de homogeneidade e atemporalidade de seus discursos, a AD desvela a duplicidade desse paradigma ao analisar o papel do sujeito como ente histórico, “um ser projetado num espaço e

num tempo orientado socialmente”, cujo discurso inclui outros “historicamente já constituídos e que emergem na sua fala (nível interdiscursivo)” (BRANDÃO, 2004, p. 59). Por meio da AD, podemos verificar que o sujeito não é homogêneo, unificado, pois outras vozes estão presentes na sua fala, o que nem sempre se revela ao sujeito em nível consciente. Por isso, consideramos os diálogos entre a AD e a história importantes para analisar as falas dos sujeitos entrevistados para esta pesquisa e tentar encontrar em suas narrativas a interação com outras formações discursivas, historicizando-as.

No primeiro capítulo também estudaremos a Igreja Apostólica Fonte da Vida, filial de Araguaína. Fundada em Goiânia pelo apóstolo César Augusto, a Igreja Fonte da Vida é uma das principais denominações neopentecostais da cidade de Araguaína. A partir desse pressuposto, pretendemos estabelecer uma interface entre a inserção dessa igreja no norte tocantinense como resultado da emergência de um movimento missionário pentecostal com raízes na década de 1940, que chamava a atenção de lideranças protestantes para a necessidade de evangelização do sertão brasileiro. Nas décadas seguintes, com a abertura de estradas, melhorias nos meios de transportes, difusão do rádio e, posteriormente, da televisão, houve forte recrudescimento das igrejas protestantes tanto na região Norte como Nordeste, convergindo com a disseminação dos cultos pentecostais nos grandes e médios centros urbanos do país, de onde muitos missionários eram enviados para as regiões mais afastadas.

Também nesse capítulo abordaremos a relação que alguns agentes neopentecostais mantêm com o campo político. Não há um alheamento entre as duas esferas, e a militância de algumas lideranças (neo)pentecostais não pode ser dissociada da leitura economicista da Bíblia, que enfatizaremos, pois está relacionada a um projeto de sociedade pautado em ideais conservadores e, em anos mais recentes, marcado, por exemplo, por discursos refratários à esquerda. Caracterizar as agências neopentecostais como pós-modernas não implica defini-las como despolitizadas ou desinteressadas na política partidária. Ao contrário, verificamos, em âmbito local e nacional, iniciativas de universalização de princípios religiosos, não raramente em detrimento de direitos civis de outros segmentos. Essa discussão, que iniciamos neste capítulo, perpassa todo o trabalho à medida que abordamos especificidades da visão de mundo nas instituições aqui estudadas.

No segundo capítulo, destacamos uma das primeiras igrejas neopentecostais da cidade de Imperatriz, a Comunidade Evangélica Shalom, e a trajetória de sua líder. O uso do termo “comunidade” por parte de algumas igrejas neopentecostais é particularmente simbólico do contexto em que estão inseridas. Em geral, elas se constituem em comunidades pós-modernas na condição de instituições que buscam oferecer segurança contra as incertezas e valores cambiantes do mundo externo. Por isso, adotamos neste texto a abordagem acerca da comunidade de Zygmunt Bauman, como também usamos, a partir do capítulo primeiro, seu conceito de sociedade individualizada para elucidar algumas características das formações culturais contemporâneas.

Embora as igrejas neopentecostais possam ter algumas características em comum, elas são bastante heterogêneas em termos de formas de organização, orientação doutrinária e vivência da religião. Em geral, a personalidade do líder é determinante na redefinição desses aspectos. Pelo fato de muitos de seus fundadores ainda estarem vivos e atuantes, a vida da comunidade gravita em torno de sua figura, que busca constantemente ratificar a crença na sua inspiração divina, fazendo uso frequente do que os pentecostais consideram manifestação de “dons do Espírito”. Isso se deve ao fato de essas igrejas serem voltadas ao performático e muitos de seus membros serem uma espécie de clientes que buscam na religião a satisfação de necessidades imediatas.

Nas duas cidades objeto dessa pesquisa, observamos que algumas igrejas autóctones conseguem agregar mais fiéis do que as nacionalmente conhecidas. Por isso, no terceiro capítulo, examinaremos duas igrejas: a Igreja Ágape, em Araguaína, que não tem filial em Imperatriz, e a Igreja Evangélica Nova Aliança, em Imperatriz, que tem uma filial em Araguaína. Embora os líderes das duas instituições afirmem não adotar a teologia da prosperidade e rejeitem o rótulo “neopentecostal”, vamos pontuar que os discursos e práticas de suas instituições estão atravessados por variadas representações neopentecostais. Com base nisso, observamos que o que define uma instituição de culto protestante como neopentecostal não se restringe apenas à defesa pública da teologia da prosperidade, mas a um conjunto de práticas e representações, não raramente alheias a eles, somadas a especificidades culturais dos grupos que as frequentam e da região onde estão inseridas, mas que não destoam do *ethos* de uma religiosidade pós-moderna, pois essas agências religiosas intercambiam valores entre si.

No quarto capítulo, discutiremos a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD). Atualmente um dos maiores fenômenos do neopentecostalismo brasileiro, fundada por um ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Valdemiro Santiago, a IMPD se configura no presente contexto como a principal concorrente das demais igrejas aqui estudadas e originadas na região. A IMPD mescla elementos modernos, como o investimento expressivo em programas televisivos marcados por fortes apelos emocionais à cura divina e à prosperidade, aliadas a uma ampla flexibilidade doutrinária (particularidade apetecível a classes médias afeitas a instituições menos regulatórias), com uma estrutura de poder verticalista e paternalista, centrada no culto à personalidade de seu líder e à veiculação de sua imagem como personagem imbuído de qualidades messiânicas. Essas características garantem seu êxito tanto nos grandes centros urbanos quanto em pequenos e médios. A importância da inclusão da IMPD neste trabalho está em cotejar suas estratégias de crescimento com a de outras agências religiosas locais, forçadas a concorrer com ela no mercado de bens simbólicos da religião, haja vista que disputam virtualmente o mesmo público. Há de se ressaltar a crise que se abateu sobre essa Igreja em 2013, cujos desdobramentos atingiram a veiculação dos seus programas em rede nacional, o que pode afetar sua disseminação, mas que não será objeto de análise nesse trabalho.

Imperatriz está localizada no sul do Maranhão, na fronteira com o Estado do Tocantins, separada deste pelo Rio Tocantins, e Araguaína, no norte do Tocantins. A distância entre as duas cidades é de aproximadamente 250 quilômetros, conforme os mapas da Ilustração 1.

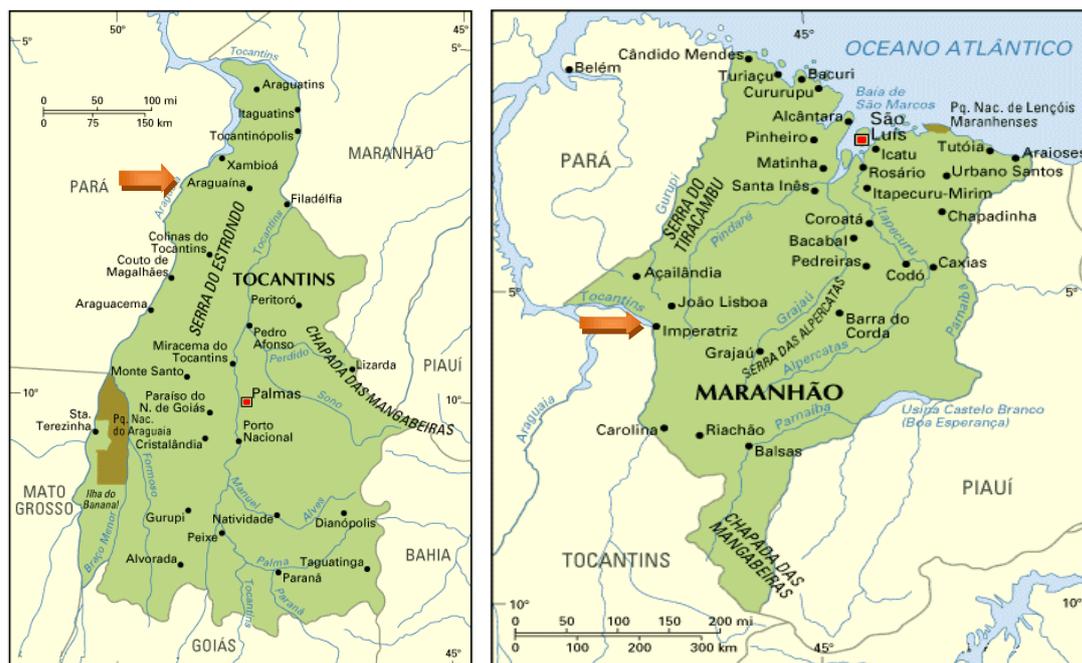


Ilustração 1: Localização geográfica das cidades de Araguaína-TO e Imperatriz-MA. Disponíveis em: <<http://www.bahia.ws/wp-content/uploads/2013/09/mapa-maranhao.gif>> e <http://www.macamp.com.br/_webpic/_guia/_to/image015.gif>. Acesso em 13 set. 2013.

A população era de, aproximadamente, 250 mil habitantes em Imperatriz e 165 mil habitantes em Araguaína, em 2013. Imperatriz foi fundada como vila em 1852 e se tornou cidade em 1924 e Araguaína foi fundada em 1958. No entanto, as duas cidades apenas conheceram crescimento demográfico e urbano significativo em decorrência da construção da rodovia Belém-Brasília e do deslocamento constante de migrantes a partir da década de 1970. Esse estudo busca investigar a inserção do neopentecostalismo nas duas cidades, o que vem ocorrendo desde os anos 1990, tomando-as como exemplo de cidades de médio porte, quando houve o incremento de uma classe média receptiva a esse tipo de religiosidade. Não nos deteremos na história política e econômica das duas cidades, enfocando esses aspectos apenas quando se articularem com o objeto de estudo deste trabalho. O marco temporal deste trabalho se situa entre meados da década de 1990, quando as primeiras agências neopentecostais foram fundadas na região, e o ano de 2013.

No ano de 1970, o percentual total de evangélicos no Brasil somava 5,2% da população. Na década de 1990, esse número saltou para 9,0% e, no ano 2000, para 15,4%. No censo demográfico de 2010, o percentual de pessoas que se declararam evangélicas no Brasil foi de 22,2%, 13,3% identificados como pentecostais, um aumento de 3,1% em relação a 2000 (aqui também incluídos os neopentecostais). O

censo também identifica 4,0% da população como evangélicas de missão, somando os fiéis das igrejas luteranas, presbiterianas, metodistas, batistas, congregacionais, adventista e outras) Houve uma queda de 0,1% nesse contingente em relação a 2000. Por outro lado, o censo também contabiliza um grupo genericamente chamado de “evangélico não determinado”, que saltou de 1,0% em 2000 para 4,8% em 2010 (IBGE, 2010). A Ilustração 2 mostra o mapa do Brasil detalhando o percentual de evangélicos na população brasileira, por municípios, em 2010.

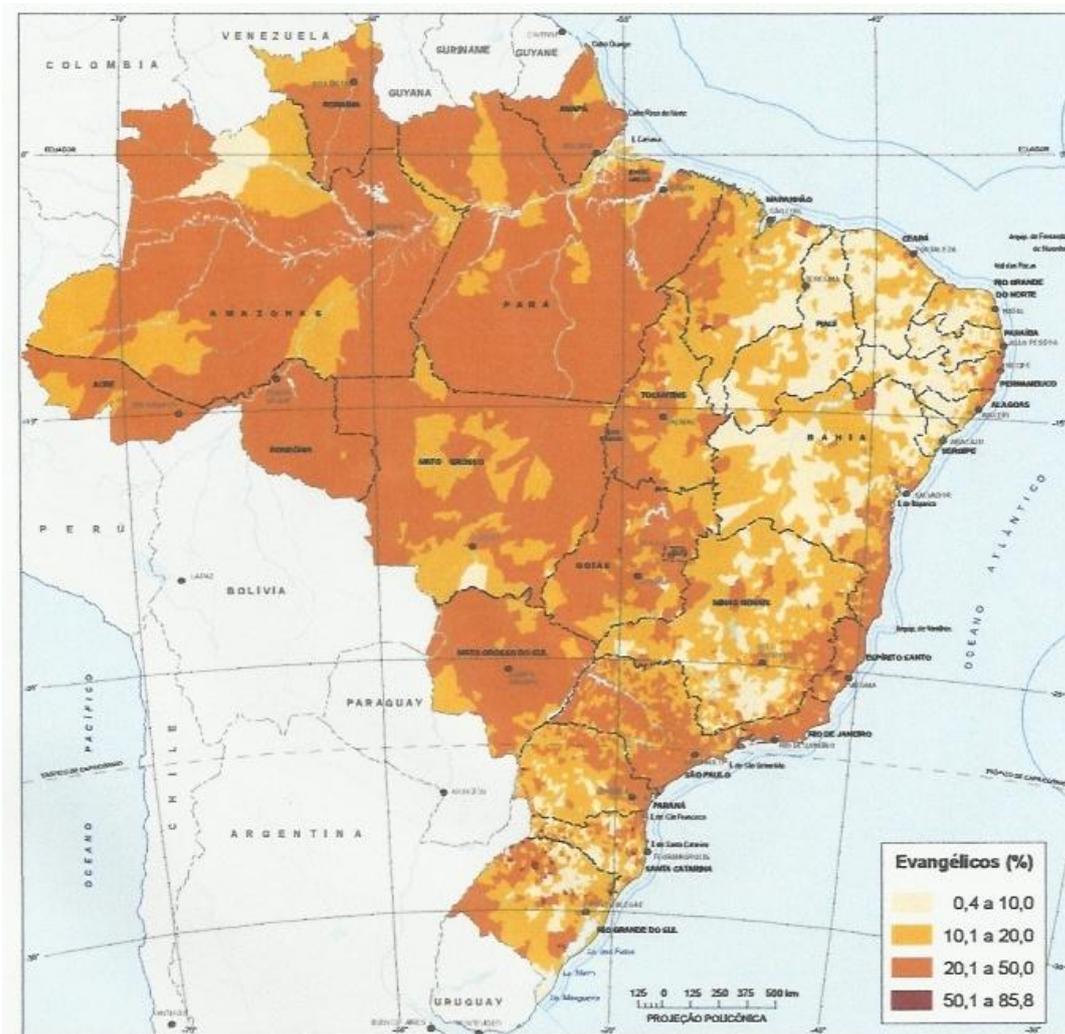


Ilustração 2: Percentual de evangélicos na população brasileira por municípios. Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Comparando com o mapa anterior, podemos verificar que Imperatriz e Araguaína têm um percentual de evangélicos de aproximadamente vinte por cento. Nesse aspecto, o sudoeste maranhense destoa da maior parte da região Nordeste, onde há amplos territórios com menos de dez por cento de evangélicos, e também

se diferencia de grande parte do restante do próprio Estado do Maranhão, onde também há baixa incidência de evangélicos em quase toda a fronteira com o Piauí e em partes do norte do Estado. O sudoeste maranhense, onde Imperatriz está localizada, segue uma tendência majoritária nas regiões Norte, Centro-Oeste e Sudeste do país (exceto Minas Gerais), onde o percentual de evangélicos varia de vinte a cinquenta por cento da população.

Esses dados evidenciam como a pluralização religiosa é um dos fenômenos sociais mais relevantes do Brasil contemporâneo. Há um dinâmico mercado religioso com forte trânsito entre os indivíduos, sendo, mesmo para fins de um censo demográfico, possível perceber dificuldades para classificar os indivíduos em denominações ou orientações teológicas estanques. Isso é um dos efeitos de como as práticas e representações religiosas neopentecostais têm redefinido esse campo, pela diluição de filiações institucionais e propagação de formas alternativas de vivência do sagrado.

Capítulo 1

Igrejas Neopentecostais: instituições religiosas pós-modernas

As crenças espirituais estão conosco desde o início da história registrada e, apesar do crescimento da investigação científica do último século, não mostram sinais de enfraquecimento. Deus não está morto.

Dean Hamer

Neste capítulo, refletiremos sobre a emergência das igrejas neopentecostais no Brasil contemporâneo, bem como a respeito das características discursivas da teologia da prosperidade e o contexto de seu aparecimento e difusão. Como estudo de caso, analisaremos a Igreja Fonte da Vida, em Araguaína, no sentido de buscarmos pontos de convergência entre o discurso de televangelistas nacionalmente conhecidos e ícones do neopentecostalismo com as práticas de uma instituição estabelecida no norte do Tocantins.

Escrevendo em 1917, no final de seu livro “O Sagrado”, Rudolf Otto questiona se o Cristianismo ainda é jesusismo, ou seja, se, apesar de todas as transformações pelas quais passou em quase dois milênios, ainda mantém uma “essência” permanente, ou poderíamos dizer, em outros termos, uma identidade de longa duração, sobretudo a simplicidade religiosa que Jesus teria despertado em seus seguidores na Galileia (OTTO, 2007, p. 196-197). Como teólogo, para Otto, essa poderia ser uma pergunta legítima, mas não para o historiador¹⁰. Por isso, a resposta variará, dependendo do lugar institucional em que se encontra o sujeito e de sua filiação ideológica e/ou teológica.

¹⁰ Otto dá continuidade à concepção teológica de Schleiermacher, que definiu a religião como um “sentimento de absoluta dependência” (*apud* ARMSTRONG, 1994, p. 351). Otto denomina de “numinoso” esse sentimento de dependência e reverência diante da contemplação dos mistérios da vida, enlevando o ser humano. Para Dominique Julia (1976, p. 107), o fato de tentarmos explicar a religião a partir de critérios científicos já implica que ela deixou de fundamentar nossa sociedade e passou a ser tratada como um produto cultural que não tem mais privilégios de verdade com relação aos outros produtos, e o que torna essa abordagem possível é a separação entre a história religiosa e uma “história que não pensa mais em si mesma de uma maneira religiosa” (p. 109). O autor também enfatiza que as convicções religiosas não podem influir sobre a operação científica do trabalho do historiador: “elas influem na escolha do objeto e no objetivo final do estudo. Esse enquadramento ‘apologético’ do trabalho histórico provoca distorções que repercutem sobre a própria investigação histórica” (p. 110), por isso ele não deve utilizar critérios teológicos para explicar crenças religiosas a fim de evitar com que enunciados doutrinários tomem o lugar da pesquisa historiográfica.

A resposta de Otto se inicia com a argumentação sobre o Cristianismo ter sido desde o início uma religião redentora, aproximando-se das grandes religiões orientais “com sua rigorosa contraposição dualista entre salvação e perdição” (p. 197). O impulso escatológico presente na pregação constante do reino de Deus extrapola o antigo Reino de Israel, centrado na realidade terrena, colocando a crença e a espera na salvação futura como elemento fulcral da comunidade religiosa que nascia (p. 199). A noção de liberdade introduzida pelo Cristianismo estaria necessariamente ligada a essa expectativa.

Historicamente, todas as vertentes cristãs teriam essas características em comum, como base primária de vivência do credo, variando de acordo com a orientação teológica que seguiram. Neste trabalho, partimos do princípio de que o neopentecostalismo se tornou o primeiro movimento na história do Cristianismo a secundarizar todas essas questões, além dos ideais de santidade, caridade, pobreza e renúncia de satisfações seculares em detrimento de uma prática essencialmente mercadológica e materialista (aqui compreendida como desfrute de bens materiais) da religião (SIEPIERSKI, 2001, p. 03). Em parte, isso é decorrente da seguinte constatação:

A modernidade desfez o que o longo domínio do cristianismo tinha feito – repeliu a obsessão com a vida após a morte, concentrou a atenção na vida “aqui e agora”, redispôs as atividades da vida em torno de histórias diferentes, com metas e valores terrenos e, de um modo geral, tentou desarmar o horror da morte. Seguiu-se então o abrandamento do impacto da consciência religiosa, mas – mais essencial ainda – desligando-se esta da significação religiosa. (BAUMAN, 1998, p. 217)

Contudo, Bauman fala da Europa, onde houve altos índices de desfiliação religiosa pela emergência de ideologias e estilos de vida seculares. Como destacaremos, esse não foi o mesmo impacto que a modernidade exerceu deste lado do Atlântico. Mas importante, também, é que aqui o protestantismo foi impactado pela emergência do estilo de vida materialista oriundo dos Estados Unidos e que também redefiniu o temor da morte por valores terrenos, porém, ainda com fortes ligações a significações religiosas, sendo essa uma característica que marca a especificidade das igrejas neopentecostais.

Nosso trabalho se inicia com a Igreja Fonte da Vida, fundada em Goiânia, em 1994, por César Augusto. É uma instituição semelhante à Comunidade Sara Nossa

Terra, fundada antes, e a Igreja Apostólica Renascer em Cristo. Segundo o pastor de Araguaína, Augusto Eduardo:

A Sara Nossa Terra, Fonte da Vida, a Luz para os Povos e a Videira, os líderes, da Videira, que é o apóstolo João Aloísio, da Sara, que é o Robson Rodovalho, da Fonte, que é o apóstolo César e da Luz para os Povos, que é o apóstolo Sinomar, eram de uma igreja só [...] Na época se chamava Comunidade Evangélica de Goiânia [...], o Rodovalho era o cabeça e na época por questões de desentendimento houve a separação [...].
(Augusto Eduardo de Souza Júnior, entrevista, 27/11/2012)

A Igreja Fonte da Vida está em Araguaína desde 1996. Augusto Eduardo de Souza Júnior é o pastor e líder local. Nasceu em 1982, em Goiânia, onde inicialmente frequentava a igreja Cristã Evangélica. Conheceu e mudou-se para a Fonte da Vida porque alguns de seus tios já eram pastores da igreja. No depoimento que nos concedeu, informou que em meados da década de 1990 havia um “discípulo” do apóstolo César que morava em Araguaína e iniciou os trabalhos na cidade. São chamadas de “discípulos” as pessoas que foram acompanhadas e treinadas pelo apóstolo. No final de 2012, a igreja possuía cerca de 220 membros em Araguaína e, além da sede regional em Palmas, também já havia se instalado em Gurupi e Porto Nacional.

Quando questionado sobre o que a igreja prioriza para nomear alguém como pastor, além da obrigatoriedade de um seminário teológico com duração de dois anos a distância, as aulas são ministradas em Goiânia, ele menciona uma “aliança” e faz analogia com uma empresa: “é como se uma empresa hoje fosse colocar alguém como gerente, ela vai colocar aquele que desde o início estava ali, aquele que sempre honrou aquele emprego” (Augusto Eduardo, entrevista, 27/11/2012).

A comparação espontânea com uma empresa por parte do pastor nos remete a um dos aspectos mais marcantes do neopentecostalismo: a adoção de estratégias de propaganda e crescimento mercadológicas, características que têm sido amplamente estudadas no Brasil por autores como Ricardo Mariano, Leonildo Silveira Campos, Antônio Flavio Pierucci (falecido em 2012), entre outros. A maior parte das igrejas neopentecostais é jovem, não tendo mais do que duas ou três décadas. A partir de então, nossa entrevista passa a versar sobre Teologia da Prosperidade e o trânsito religioso. Para isso, faremos uma problematização

histórica do neopentecostalismo e da incorporação da prosperidade como teologia, as razões de seu surgimento e crescimento no Brasil contemporâneo (levantando algumas questões históricas pouco abordadas por autores que estudamos) e sua inserção em cidades de médio porte como Araguaína e Imperatriz. Após essa parte, retomaremos a entrevista.

1.1 Teologia da Prosperidade: condições históricas de seu surgimento e difusão no Brasil

Desde o século XVI, a presença protestante no Brasil limitou-se às invasões de holandeses e franceses, haja vista que o aspecto prioritário para a permissão da entrada de um colono era a religião (FREYRE, 1963, p. 92-93). Não importava a nacionalidade desde que o colono fosse católico; a pluralidade étnica era permitida, mas não a religiosa:

O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo [...]. O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer Creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-Santa-cruz e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial [...]. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade. (FREYRE, 1963, p. 93).

Esse aspecto mostra a formação da identidade nacional no campo religioso. Se, por um lado, os tratados de comércio com a Inglaterra, no início do século XIX, permitiram a entrada de colonos protestantes e a República extinguiu o padroado e instituiu a liberdade de culto, por outro lado, apenas a partir de meados do século XX começou a se intensificar no Brasil o processo de pluralização religiosa no interior do Cristianismo. Embora o pentecostalismo tenha surgido no início do século XX, seu crescimento permaneceu tímido nas primeiras décadas. Na segunda metade do século, o crescimento das cidades, da população, das estradas e dos meios de comunicação contribuiu para que essas mensagens religiosas se expandissem mais rapidamente, ganhando mais adeptos. Desse modo, o neopentecostalismo conheceu rápida difusão logo na primeira década e meia de existência.

Esses eventos não ocorreram de forma desconexa e estanque, conforme demonstrou Bittencourt Filho (2003). Para este autor, vários elementos de nossa

formação histórica, como a miscigenação, as peculiaridades da modernização brasileira e o sincretismo, confluíram para a formação de “uma matriz religiosa tipicamente brasileira”, que se traduz pelo encontro de diferentes culturas e visões de mundo. A denegação e as trocas simbólicas entre os diferentes tipos de cultos em nossa sociedade são vias de mão dupla de uma religiosidade plural e original produzida pela simbiose e fusão de diferentes elementos culturais. Por este motivo, a religiosidade brasileira, seja católica, africana ou protestante, tem como traços marcantes o ecletismo sincrético, e as instituições neopentecostais expressam isso de forma patente.

As primeiras igrejas neopentecostais nasceram em São Paulo, Rio de Janeiro e Goiânia, a partir do final da década de 1970 (MARIANO, 2005). Antes disso, o protestantismo brasileiro ainda se dividia em protestantismo de imigração e conversão, sendo incluídos neste último grupo os pentecostais¹¹. Foram esses dois movimentos que abriram espaço para a inserção do neopentecostalismo na sociedade brasileira. Ainda na década de 1940, a revista *Time* publicou uma reportagem retratando o panorama religioso no Brasil, com base no livro *How the Church Grows in Brazil*, do missionário J. Merle Davis, que participou, à época, do Conselho Missionário Internacional e relatou o crescimento do protestantismo no país, contrapondo a dinâmica urbana à austeridade do meio rural:

The urban picture is bright. City parishes have large middle-class congregations, are financially independent, conduct up-to-date schools, carry on extensive social and recreational work. In the rural sections the picture is less heartening. Nevertheless Davis believes that the future growth of Protestantism in Brazil lies in the vast untouched rural areas. But, says he, "the urban type of church" will fail there. In backwoods Brazil, says Davis, "people are . . . illiterate [...], undernourished, suffering from endemic and parasitic diseases, ignorant of the first principles of hygiene, sanitation, balanced diet, baby care. . . Homes are bare hovels, crops are blighted by cutworms, and animals are decimated with tuberculosis. . . When the theological seminaries of Brazil recognize this . . . by including in their curricula courses of rural economics, rural sociology, public health, diet and nutrition, youth activities, handcrafts, nursing . . . church finance . . . the teaching of Christian giving, a new day will dawn. . .

¹²"

¹¹ Não iremos aqui nos debruçar sobre conceitualizações e periodizações do movimento pentecostal, o que já discutimos em nossa dissertação de mestrado sobre a Assembleia de Deus (SOUSA, 2010), seguindo a classificação de Paul Freston (1994).

¹² Disponível em <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,777871,00.html>>. Acesso em 29 jun. 2011. “A imagem urbana é brilhante. As paróquias da cidade têm grandes concentrações de

A reportagem acima data de 1943. Desde fins do século XIX, o protestantismo de missão, de raízes norte-americanas, penetrava nas cidades brasileiras e, em menor escala, no sertão. Contudo, foi a partir da década de 1950, quando a urbanização foi ampliada em diversas partes do interior do país, que a pluralização religiosa cresceu. Se o protestantismo tradicional, de bases essencialmente rurais, foi incapaz de atender à nova demanda religiosa subjacente a esse processo, o pentecostalismo o fez com mais prontidão, assumindo características diferenciadas de acordo com a região onde se estabeleceu. No entanto, até a década de 1950, nada parecia ameaçar a hegemonia católica. As religiões africanas se mesclavam com símbolos cristãos, assim como o espiritismo também passou por um processo de sincretismo com os espiritualismos católicos. O pentecostalismo ainda era um movimento incipiente, e suas manifestações eram limitadas e depreciadas pela estranheza que causava aos demais setores da sociedade (BASTIAN, 1997, p. 42-46).

Contudo, duas décadas depois, falando sobre a América Latina, numa matéria de 23 de julho de 1965, a mesma revista noticiava que, de 1.300.000 protestantes existentes no continente em 1937, esse número havia passado para mais de dez milhões naquela década¹³, além do ecumenismo e dos programas de rádio e TV, que vicejavam em vários países.

In Chile and Brazil, the Protestants include a surprisingly high proportion of educators, businessmen and government officials. Most often, however, Protestants find their converts among urban works who may have been baptized as Catholics but never have practiced their faith. [...] Many Catholic leaders are now willing to admit that since the church cannot reach all the millions it baptizes, it is much

classe média, são financeiramente independentes, dirigem escolas modernas e realizam trabalhos sociais e de recreação. Na zona rural, o quadro é menos animador. Mesmo assim, Davis acredita que o futuro crescimento do protestantismo no Brasil se estende nas vastas áreas rurais intocadas. Mas, diz ele, 'o tipo urbano de igreja' falhará ali. No sertão do Brasil, diz Davis, 'as pessoas são... analfabetas [...], subnutridas, sofrendo de doenças endêmicas e parasitárias, ignorantes de princípios elementares de higiene, alimentação equilibrada, cuidados com os bebês... As casas são choupanas descobertas, as plantações são devastadas por pragas e os animais são dizimados por tuberculose... Quando os seminários teológicos do Brasil reconhecerem isto... para incluírem em sua grade curricular cursos de economia rural, sociologia rural, saúde pública, alimentação e nutrição, atividades juvenis, artesanato, enfermagem... finanças eclesiásticas... e ensino de oferta cristã, um novo dia começará' [tradução nossa].

¹³Disponível em: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,841922,00.html>> Acesso em 11/03/2012.

better for them to become practicing Protestants than pagans or Communists.¹⁴

Mas a expansão pentecostal não ocorreu de forma simultânea. Algumas igrejas como a “Igreja do Evangelho Quadrangular” e “Congregação Cristã no Brasil” chegaram às regiões Norte e Nordeste tardiamente. A primeira na década de 1970 e a segunda na de 1960 (ROLIM, 1985, p. 39, 51). É nesse mesmo período que as igrejas, alicerçadas na Teologia da Prosperidade, se expandem nos Estados Unidos para logo depois seus modelos serem exportados para o Brasil. Embora o protestantismo brasileiro já tivesse ganhado autonomia em relação a suas matrizes estrangeiras na década de 1960, o avivalismo que se seguiu acompanhou as tendências que vinham dos Estados Unidos, até porque o modelo da igreja eletrônica buscava fazer frente aos movimentos sociais e de esquerda que grassavam no continente, como é destacado na matéria acima transcrita. A citação acima é bastante reveladora por mostrar que, para alguns líderes católicos do continente, o inimigo maior era o comunismo e o “paganismo” (provavelmente uma referência aos cultos de origem africana e orientais), não mais o protestantismo, fortemente silenciado no século XIX, o que implicou diversos atritos com o clero católico na primeira metade do século XX.

Um ano depois, em 1966, a revista *Time* mostrava, numa conhecida reportagem de capa intitulada *Is God dead?*, como a espiritualidade norte-americana destoava do que acontecia, por exemplo, na Europa, vicejando um protestantismo centrado no testemunho e no engajamento¹⁵:

¹⁴ “No Chile e no Brasil, os protestantes contam, surpreendentemente, com alta proporção de educadores, homens de negócios e altos funcionários do governo. No entanto, em geral, os protestantes encontram seus convertidos entre trabalhadores urbanos que foram batizados como católicos, mas nunca praticaram sua fé. [...] Muitos líderes católicos estão agora dispostos a admitir que, uma vez que a igreja não pode alcançar todos os milhões de batizados, é muito melhor para eles se tornarem protestantes praticantes do que pagãos ou comunistas”. [Tradução nossa].

¹⁵ Silva (2009, p. 103) explica que as décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por mudanças significativas no cenário religioso americano, com “o enfraquecimento progressivo das grandes e tradicionais denominações protestantes (Episcopal, Metodista, Luterana e Presbiteriana) em contraste com o fortalecimento de igrejas e seitas evangélicas fundamentalistas, a maioria criada a partir de múltiplos cismas; o aparecimento do tele-evangelismo, que se tornaria uma força poderosa na política e na sociedade americanas; a mobilização dos setores religiosos mais conservadores para combater a legalização do aborto; o engajamento desses mesmos campos na luta política partidária em torno de aspirantes à Presidência como Pat Robertson, Pat Buchanan e George W. Bush”. O autor também argumenta que foi nesse contexto que o patriotismo e o orgulho nacionalista estavam vinculados com a emergência de líderes como Billy Graham e Fulton Sheen (sendo este último católico) ainda nos anos de 1950. Essas mobilizações levaram à formação da *Moral Majority* de Pat Robertson e de grupos conservadores cristãos, que objetivavam transformar suas opiniões religiosas em políticas públicas.

The institutional strength of the churches is nowhere more apparent than in the U.S., a country where public faith in God seems to be as secure as it was in medieval France. According to a survey by Pollster Lou Harris last year, 97% of the American people say they believe in God. Although clergymen agree that the postwar religious revival is over, a big majority of believers continue to display their faith by joining churches. In 1964, reports the National Council of Churches, denominational allegiance rose about 2%, compared with a population gain of less than 1.5%. More than 120 million Americans now claim a religious affiliation; and a recent Gallup survey indicated that 44% of them report that they attend church services weekly. For uncounted millions, faith remains as rock-solid as Gibraltar. Evangelist Billy Graham is one of them. "I know that God exists because of my personal experience," he says. "I know that I know him. I've talked with him and walked with him. He cares about me and acts in my everyday life".¹⁶

A matéria da revista foi publicada num contexto em que se aventava o iminente desaparecimento das religiões frente ao triunfo da secularização no Ocidente. Embora o neopentecostalismo tenha surgido no Brasil na década seguinte, alguns intelectuais que analisaram o fenômeno religioso nos países do mundo desenvolvido destacaram o fortalecimento do fundamentalismo. Nos Estados Unidos, alguns movimentos avivalistas estavam ancorados em pautas político-sociais conservadoras, como a "Maioria Moral", de Jerry Falwell, ou a proposta de recristianização da sociedade "a partir de baixo", como medida para sanar os males sociais, na visão de Oral Roberts (KEPEL, 1991). Na década seguinte a essa reportagem, as grandes tradições monoteístas viram o fortalecimento de movimentos fundamentalistas como respostas inesperadas dessas religiões a crises que afetaram suas sociedades em diversas dimensões.

Publicado originalmente em 1991 com o sugestivo título de "A Revanche de Deus", o livro de Gilles Kepel buscou mapear as raízes históricas desses

¹⁶Disponível em: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,835309-2,00.html>> Acesso em 11/03/2012. "Em nenhum outro lugar a força institucional das igrejas é mais evidente do que nos Estados Unidos, um país onde a fé pública em Deus parece estar tão segura quanto estava na França medieval. Segundo uma pesquisa da *Pollster Lou Harris*, no último ano, 97% dos americanos afirmaram que creem em Deus. Embora os clérigos concordem que a renovação religiosa do pós-guerra esteja bem, a maioria dos fiéis continua a mostrar sua fé nos cultos. Em 1965, no relatório do Conselho Nacional de Igrejas, a fidelidade denominacional subiu 2%, comparado com um aumento da população de menos de 1,5%. Mais de 120 milhões de americanos agora assumem uma filiação religiosa, e uma recente pesquisa Gallup indicou que 44% deles informaram que frequentam semanalmente um serviço da igreja. Para milhões, a fé permanece uma rocha sólida como Gibraltar. O evangelista Billy Graham é um deles. "Eu sei que Deus existe por causa de minha experiência pessoal", disse. "Eu sei que o conheço. Eu tenho falado e caminhado com ele. Ele cuida de mim e age diariamente em minha vida". [Tradução nossa]

movimentos religiosos na segunda metade do século XX. Dez anos após a reportagem acima, o autor enfatiza que “os semanários *Time* e *Newsweek* fazem de 1976 o ‘ano dos evangélicos’” (KEPEL, 1991, p. 145) pela crescente atuação desses segmentos na política norte-americana. A retomada de grandes tradições religiosas sob nova roupagem no final do século passado foi uma característica marcante em diversas sociedades. O avanço do pentecostalismo no Brasil a partir dos anos 1950 e o surgimento do neopentecostalismo não se constituem em eventos isolados, mas parte de um contexto amplo de releituras do sagrado em resposta a determinados mal-estares sociais, ocasionados, na visão de vários pregadores, pelo avanço do secularismo e, conseqüente, afastamento da religião da vida pública.

De acordo com Stark e Bainbridge (2008, p. 361), “a secularização significa a transformação da religião, não sua destruição”. Para eles, a secularização gera desfiliação religiosa por dois motivos: primeiro – e aqui há uma retomada de Weber – com a autonomização das esferas de valor, o fato de partes da cultura serem desvinculadas da hegemonia religiosa, especialmente a política e a ciência, há uma perda drástica de poder da religião, o que leva ao segundo motivo: a formação de sistemas culturais alternativos que oferecem significados concorrentes aos da religião. No entanto, esses elementos estimulam a pluralização religiosa, não sua supressão, haja vista que a religião, outrora hegemônica, terá de concorrer com outros sistemas simbólicos, sejam eles de caráter secular ou religioso. Em ambientes de liberdade política, o processo afiliação/desfiliação se torna uma constante, mostrando que a secularização não suprime a necessidade humana da busca pelo sagrado¹⁷. O que ocorreu no Brasil foi uma migração crescente de católicos para outros credos. Em sociedades que se modernizam, há uma tendência de as religiões tradicionais perderem adeptos:

Nas sociedades pós-tradicionais, decaem as filiações tradicionais. Os indivíduos tendem, nessas formações sociais, a se desencajar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes eles pudessem parecer. Desencadeia-se um processo de desfiliação, em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais. Não só as pessoas podem optar por uma outra

¹⁷ “O declínio do poder das igrejas [...], a facilidade de mudança denominacional e o contínuo desejo humano por recompensas indisponíveis implicam que uma das conseqüências principais da secularização seja o florescimento da religião, não sua eliminação. A secularização produz uma era de reavivamento religioso e experimentação” (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 393).

religião, mas podem continuar optando por outras religiões. A opção dessacraliza-se como um ato livre, passando a ser revisável na mesma proporção. Os vínculos tornam-se quase que exclusivamente experimentais. (PIERUCCI, 2004, p. 14).

A fala de Pierucci traduz bem as mudanças religiosas que vêm ocorrendo no Brasil nas últimas décadas. Esse processo atinge não apenas o catolicismo, mas as igrejas do protestantismo reformado e as pentecostais clássicas, cujas teologias e estruturas litúrgicas ainda requerem fidelidade institucional. Embora o catolicismo no Brasil tenha recuado de 95% para 73% entre a década de 1940 e o final e a década de 1990, foi nesta última década que os protestantes conheceram um crescimento mais expressivo (PIERUCCI, 2004, p. 16).

Mas essas mudanças no campo religioso não são apanágio da formação histórica brasileira. O abandono da religião hegemônica num contexto fortemente marcado pela crise das narrativas totalizantes desde o final dos anos 1980 (e o Cristianismo é uma delas) implicou a adesão a outros modelos de religiosidade mais voltadas para o atendimento a problemas individuais e cotidianos, com reforço de laços comunitários, modelos de religião microcósmicos, sem pretensões totalizantes e com ampla facilidade de mobilidade entre seus frequentadores, que chegam a participar de dois ou mais tipos de cultos. A modernização brasileira não produziu desfiliação religiosa em massa, mas desfiliação de uma religião de forma paralela ao crescimento expressivo de outras.

Religiões que abandonam postulados específicos e poderosos perdem sua capacidade de atender às necessidades religiosas de muitas pessoas. Religiões mais jovens e vigorosas, que prometem recompensas e explicam confiavelmente os custos que os seres humanos enfrentam, ganharão conversos à custa das organizações religiosas mais desenvolvidas.

A secularização não é uma simples característica do cenário cultural contemporâneo, mas um processo permanente em toda tradição religiosa. O resultado, entretanto, não é a extinção da religião, mas o enfraquecimento de algumas organizações religiosas específicas. (STARK & BAINBRIDGE, 2008, p. 149).

Para os países do mundo desenvolvido, o período que abarca as décadas de 1940 a 1970 foi uma era de vertiginoso crescimento econômico (HOBBSAWM, 1995, p. 253s.). A ampliação dos meios de transporte, dos bens e serviços oferecidos a amplas parcelas de suas populações e que antes estavam restritos a uma minoria

e a revolução tecnológica, marcada pela expansão dos meios de comunicação, como o rádio e a televisão, a geração de energia e produção em larga escala de eletrodomésticos, incrementaram consideravelmente o número de consumidores e a perspectiva de vida dessas pessoas. Com exceção dos países socialistas, o alcance desses eventos universalizou os valores e a dinâmica da economia capitalista.

O superaquecimento da economia americana no período foi seguido por outro, nos anos 1970, de recessão, ocasionada pela crise da Opep, do sistema financeiro, pelo aumento da inflação, do déficit americano e do desemprego. Isso elevou a concentração de renda e o contingente de pobres (HOBBSAWM, 1995, p. 396s.). Naturalmente, as crises sazonais da economia conduzem a um cenário de insegurança, sobretudo entre aqueles que são mais diretamente afetados por elas. Portanto, não é possível entender a Teologia da Prosperidade sem uma compreensão adequada do contexto em que ela se solidificou como doutrina; ela representou a adequação de determinados segmentos do protestantismo norte-americano tanto ao rápido crescimento da economia como também a suas flutuações e ao desejo de se beneficiar deste mundo sem se desvincular da religião ou ser censurado por ela. Por isso, o enriquecimento e a prosperidade, agora ao alcance de muito mais pessoas, representam tanto uma acomodação à esfera secular, como também o resultado de concessões divinas¹⁸.

Embora seja difícil mapear a origem da Teologia da Prosperidade (a partir desse ponto, TP), seus primeiros representantes começaram a disseminá-la entre as décadas de 1920 e 1940 nos Estados Unidos¹⁹. Entre eles, os mais conhecidos são Essek William Kenyon (1867-1948) e Kenneth Erwin Hagin (1917-2003). Sua

¹⁸ Embora esta doutrina possa se assemelhar ao calvinismo do século XVI, na forma como foi exposto por Weber em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, se diferencia dele em vários aspectos. Primeiro, trata-se de uma ética de consumo, e não de frugalidade, de entesouramento. Segundo, a doutrina da predestinação não está embutida na TP. A prosperidade, como veremos, é algo que o fiel deve alcançar pela fé e pelo pensamento correto. Terceiro, na TP, o fiel alcança a prosperidade fazendo uma transação com Deus; ele doa dinheiro à igreja para que as bênçãos sejam liberadas. No entanto, não há dúvida de que o neopentecostalismo conserva algo do calvinismo e está doutrinariamente mais próximo deste do que do luteranismo, por exemplo.

¹⁹ Um acontecimento que contribuiu para impulsionar a TP foi a Grande Depressão vivida pela sociedade norte-americana na década de 1930. Em seu livro “Jesus, a porta aberta”, Hagin cita alguns exemplos de pessoas que ficaram milionárias naquele período e atribuíram isso à sua fé. Crises econômicas e a conseqüente insegurança advinda delas passaram a se constituir em contextos férteis para pregadores da prosperidade. No mesmo livro, ele afirma: “Se tivermos as janelas do céu abertas em nossas vidas, não nos importará o que acontece nesse mundo. Não importa como estejam a inflação ou as taxas de juros, ou os índices de desemprego – as janelas do céu continuarão abertas em sua vida”. (HAGIN, 2000a, p. 149).

teologia abrangia mais do que a ênfase na prosperidade, mas também curas e visões sobrenaturais. Como veremos, no neopentecostalismo brasileiro estes três elementos quase sempre estão associados. Por esse destaque dado à cura de qualquer tipo de doença, é que um dos nomes da TP nos EUA é *the health-and-wealth gospel*.

Mariano (2005, p. 151-152) destaca que a TP apenas se consolidou como movimento doutrinário na década de 1970, quando, pela influência de Kenneth Hagin, diversos grupos pentecostais norte-americanos passaram a difundi-la. Ele também afirma que Hagin se inspirou em Essek W. Kenyon, tendo inclusive plagiado vários de seus escritos sobre cura divina e Confissão Positiva. O próprio Hagin, em seu livro "O Nome de Jesus", afirma ter lido Kenyon e que teve o primeiro contato com seus livros dois anos após sua morte, em 1950, admitindo, inclusive, que seu livro fora alicerçado em outro de Kenyon, *The Wonderful Name of Jesus*. Hagin escreve ainda que lhe chamou a atenção o fato de ele ter falecido aos 81 anos sem nenhum tipo de doença e que trabalhava num ritmo que nem mesmo os jovens de sua equipe conseguiam acompanhar. O livro contém várias citações de Kenyon e é praticamente um comentário de sua obra.

Hagin escreveu dezenas de livros, vários deles traduzidos para o Brasil pela Graça Editorial, editora da Igreja Internacional da Graça de Deus, liderada por R.R. Soares. Entre os principais, está "Eu creio em visões", em que começa traçando sua autobiografia, desde seu nascimento prematuro, com poucas chances de sobrevivência, passando pela adolescência introvertida e seguidas experiências de quase morte aos quinze anos por problemas cardíacos. Na narrativa, ele descreve o que acredita ter sido uma ida e retorno ao inferno, sua conversão ao protestantismo e a ênfase em um versículo que, segundo ele, mudara sua vida, em Marcos 11:24: "Portanto, vos digo, aquilo que você desejar, quando orar, creia que o recebeu e o terá" (HAGIN, 1996, s/p). Depois descreve em detalhes como esse trecho o ajudou a acreditar na recuperação (cura) física e a evitar a morte. No restante do livro, ele relata visões e ensinamentos que teria recebido de Jesus e outras visões de anjos, do inferno e do céu.

A partir de então, Hagin passa a conviver com outras pessoas que acreditam e pregam a cura divina. Tendo passado pela igreja batista, foi também pastor na Assembleia de Deus até 1949. Fundou sua própria igreja, ou ministério, "Palavra da Fé", em 1962, tornando-se conhecido em vários países pelas pregações sobre cura,

prosperidade financeira e o uso de palavras positivas inspiradas na Bíblia para mudar situações adversas – daí o nome “Confissão Positiva” atribuída ao movimento, cujos adeptos acreditam em sua eficácia. Ele também teve um programa de rádio que abrangia todo o território dos Estados Unidos e mais de cem países, fundou um centro de treinamento conhecido como RHEMA e uma associação internacional de mesmo nome²⁰.

Ricardo Mariano é um dos sociólogos da religião no Brasil a afirmar que a TP propõe uma barganha do fiel com Deus, na medida em que ele paga dízimos e ofertas em troca de bênçãos. Esse tipo de relação está explícito na obra de Hagin. Em outro livro, “Jesus, a porta aberta”, ele afirma que o pagamento de dízimos e ofertas é imprescindível para que Deus abra as portas do céu e derrame bênçãos sobre o fiel (HAGIN, 2000a, p. 121 et. seq.). O texto de Malaquias, capítulo três, é sempre usado como base para essa afirmação.

Hagin disserta que a redenção trazida por Cristo inclui também bênçãos financeiras. Para isso, além de entregar dízimos, o fiel deve proferir palavras com fé para adquirir o que deseja. Um dos pressupostos da TP é que a realidade material pode ser alterada por meio de palavras proferidas com fé. Para isso, são usados termos como “reivindicar”, “determinar”, “profetizar” como forma de lembrar/pressionar Deus a atender aos desejos do fiel. Um dos livros em que trata dessa questão se chama “Pensamento certo ou errado”. No primeiro capítulo deste livro, após falar da importância do “pensar certo” e definir “Confissão Positiva”, ele afirma: “Se a nossa maneira de pensar não estiver certa, de acordo com essas diretrizes, nossa crença estará errada. Então, nossa conversa será errada, e seremos confundidos e derrotados. Precisamos compreender o que a Palavra de Deus pode fazer por intermédio dos nossos lábios” (HAGIN, 2000b, p. 10).

Para ele, doenças e miséria são maldições que Deus lançou sobre a humanidade por ter violado sua lei (HAGIN, 2000c, p. 16-18). A superação dessa condição é responsabilidade apenas do indivíduo, que deve obedecer às diretrizes da igreja e pensar corretamente (HAGIN, 2000c, p. 46-49). A dicotomia pensamento *certo x errado* é um dos temas chave dos livros de Hagin e se coaduna com o atual *boom* de vendas de livros de autoajuda centrados no indivíduo e no poder do pensamento de mudar as circunstâncias, porém, com o diferencial de que na TP o

²⁰Esta instituição conta também com um *síte* no Brasil: <<http://www.rhema.org.br/>>.

indivíduo não tem autonomia em relação à igreja. O neopentecostalismo reforça a relação verticalista entre líderes e fiéis marcada pela obediência irrestrita dos segundos aos primeiros.

No Brasil, o neopentecostalismo introduziu a TP, alterando substancialmente a configuração do campo protestante no país. A influência de autores como Hagin no Brasil foi notável, sobretudo através de R.R Soares. Mais recentemente, a emergência de outros televangelistas como Silas Malafaia tornou conhecidos ao mercado evangélico brasileiro outros teólogos da prosperidade como Morris Cerullo e Mike Murdock. As igrejas neopentecostais brasileiras assimilaram a confissão positiva e todos os demais elementos que acompanham a TP, adotando discursos que têm sido amplamente aceitos por praticamente todos os segmentos da sociedade.

Uma das características da TP é romper com um modelo de Cristianismo voltado para a pobreza – rejeição do mundo em nome de algo superior, a vida eterna. Mesmo no protestantismo dos primeiros séculos após a Reforma, essa rejeição era marcadamente valorizada. Isso é explicitado em várias músicas dos hinários protestantes, em sua maioria, compostas por missionários estrangeiros dos séculos XVII-XIX (MENDONÇA, 2008). No “Cantor Cristão”, por exemplo, uma estrofe da música “As muitas Bênçãos” diz: “Quando vires outros com seu ouro e bens/ Lembra que tesouros prometidos tens/ Nunca os bens da terra poderão comprar/ A mansão celeste que vais morar” ²¹.

Para compreendermos como a TP rompe com esse paradigma, Hagin explica em “Redimidos da miséria, da enfermidade e da morte”:

Algumas pessoas parecem ter a ideia 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.

Acham que devem passar pela vida com chapéu furado, com as solas dos sapatos furadas, com o assento da calça totalmente gasto - sobrevivendo a 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!

²¹Disponível em: < <http://letras.terra.com.br/cantor-cristao/283963/>>. Acesso em 25/03/2012.

Os livros de Kenneth Hagin exerceram forte influência sobre R. R. Soares, um dos primeiros e principais propagadores da Teologia da Prosperidade no Brasil. Para ilustrar sua doutrina, ele afirma:

O ponto de partida para o sucesso é o **entendimento**, que chamo de DETERMINAÇÃO, ou seja: tomar posse da bênção. [...] Um dia, li o livro “O Nome de Jesus”, de Kenneth E. Hagin. Acabei de lê-lo no dia 2 de dezembro de 1984 e, de lá para cá, nunca mais tomei um comprimido sequer, com exceção de um antiácido que tomei 15 dias após, numa madrugada, por causa de uma indisposição estomacal — pois ainda não entendia plenamente esta mensagem da fé real. [...] Durante a leitura daquele livro, dois versículos me foram iluminados. Pela primeira vez, entendi o significado deles. Foram os versículos de João 14.13, e Marcos 11.23. (SOARES, 1997, p. 05, 08, grifos do autor).

Nas páginas seguintes, Soares comenta que o fiel não deve pedir algo a Deus, ele deve “exigir, determinar” (p. 09-10); é desnecessário pedir a Deus para ser próspero ou saudável, isso deve apenas ser determinado. Essa doutrina se aproxima da literatura esotérica e de autoajuda ao propor que a realidade pode ser alterada pelo pensamento. Mais adiante, ele afirma:

Milhares de pessoas estão aprendendo a exigir a bênção. Estão vivendo bem, curadas, prósperas e desfrutando da plenitude das bênçãos do Senhor. O mesmo pode e deve ocorrer em sua vida também. Só depende de você. Quando você aprender que a sua cura não depende de Deus, toda a sua atitude para com a doença mudará. Enquanto não houver esta mudança, nada ocorrerá [...] O que você diz é o que você terá. Determinar é marcar tempo, fixar, definir, prescrever, ordenar, estabelecer, decretar e decidir. É tomar posse da bênção. Agora você já sabe que é você quem determina, quem fixa os limites, quem diz o que você terá ou não. Por isso, pare de orar chorando, de se lamentar, suplicando que Deus, na Sua bondade, lembre-Se de você. (SOARES, 1997, p. 15, 29).

Conforme essas citações reiteram, a Confissão Positiva é um elemento essencial na TP. Soares também ministrou um curso em doze lições, que publicou em CD, DVD, em livro e no site *ongrace.com*, disponibilizou-o gratuitamente em inglês, francês, alemão, espanhol e árabe²², conhecido como “Curso fé”. Após cada lição, há um questionário contendo perguntas objetivas com três alternativas e respostas logo ao final. Soares inicia com uma lição de autoajuda: é preciso que o

²²Disponível em: <<http://ongrace.com/cursofe/>> Acesso em 02 ago. 2011.

indivíduo valorize a si mesmo e não se veja apenas como alguém miserável diante de Deus, para logo em seguida reafirmar o que foi transcrito nas citações acima. O objetivo é fazer com que as pessoas aumentem sua fé e aprendam a usar as palavras corretas para afastar os problemas e obter os favores (“bênçãos”) de Deus.

Na Confissão Positiva, o homem deixa a condição de subalternidade para assumir o lugar de protagonista junto a Deus; por isso as palavras “exigir”, “determinar” e “reivindicar” são exaustivamente repetidas no curso de Soares. Na lição 3, ele afirma que é desnecessário orar para conseguir uma cura, é preciso apenas expulsar o Diabo e “dizer-lhe que não o aceitamos e, ao mesmo tempo, exigir que aquilo não entre em nós” (SOARES, Curso fé). Para ele, muitos fracassam por não expulsarem o Diabo e serem preguiçosos ao desobedecerem a Deus. Diferentemente do protestantismo dos séculos XVI-XIX, no neopentecostalismo a relação do fiel com Deus é baseada nas recompensas que ele pode receber nesta vida em forma de bens materiais ou saúde física.

Muitos livros de R. R. Soares são lições sobre fé e finanças. Em um deles, “As Bênçãos que enriquecem”, ele inicia argumentando que Jesus falou mais sobre dinheiro do que qualquer outro profeta e que, além de investir em conforto material, é importante que o fiel também destine parte do seu dinheiro ao que ele chama de “a causa de Deus” e usa o verbo “patrocinar” para qualificar essa relação entre o fiel e a igreja (SOARES, 2005, p. 20). Em relações comerciais, o ato de patrocinar alguém, um evento, uma instituição etc. tem fins lucrativos e visa, primeiramente, à publicidade, à divulgação de uma imagem, uma marca e/ou produto, no sentido de ganhar visibilidade e, conseqüentemente, atrair clientes. Ao usar esse termo, Soares evidencia uma relação mercantil entre o fiel, a igreja e Deus e que a contribuição é garantia de retornos financeiros maiores.

Há diversos tipos de contribuição financeira nas igrejas neopentecostais, sendo criados, para cada uma delas, campanhas e métodos de arrecadação. Além disso, o dízimo é um pagamento obrigatório que R. R. Soares coloca na condição de um “tributo”: “Assim como Ele exige ser retribuído pela Sua justiça, também tem prazer em recompensar. Quando pagamos nosso tributo ao Senhor, Ele tem prazer em cumprir sua promessa, repreendendo os espíritos devoradores [...]” (SOARES, 2005, p. 28). Ele dedica longas páginas a convencer o leitor de que a décima parte de seus rendimentos é da igreja, sendo necessário também o pagamento das “mais

diversas ofertas” (p. 45), e que Deus punirá os que não entregarem, recompensando os que entregarem fielmente.

Para os assalariados, ele evita dizer se o dízimo deve ser calculado sobre o bruto ou o líquido dos ganhos, deixando este julgamento para “a consciência de cada um” (p. 146). No final do livro, há uma seção com perguntas e respostas. Uma delas questiona por que muitas pessoas que entregam o dízimo não prosperam, ao que ele responde que também é necessário ser “inteligente, astuto e [...] aproveitar as boas chances” (p. 144). Esse comentário é particularmente notável, pois coloca sobre o indivíduo a completa responsabilidade pelo seu êxito ou fracasso. Espera-se que, pagando o dízimo, ele venha a prosperar; se, porém, pagar e não prosperar, não se questiona se “Deus” estaria sendo omissos ou injusto, mas que o indivíduo não está sendo “esperto” o suficiente para fazer com que a fórmula dízimo-prosperidade dê certo. Em outro trecho do livro, ele afirma:

Há quem pense que, por não entregar o dízimo e dar uma boa oferta, está agindo com fidelidade diante do Senhor. Reter o que pertence a Deus é roubá-IO. Além do mais, sua contribuição só é oferta após a entrega do dízimo. Não existe exceção à prática do dízimo. Pessoa alguma está isenta de devolvê-lo, pois foi o Criador quem determinou que cada cristão pode e deve destinar 10% de suas rendas à obra do Pai. (SOARES, 2005, p. 65)

Para compensar o tom impositivo das palavras acima, ele dedica as páginas seguintes a dissertar sobre as vantagens do pagamento do dízimo, enfatizando que se trata de uma negociação. Negociação, no entanto, na qual o fiel é intimado a entrar e da qual não pode fugir, e escassez, empobrecimento e endividamento são usados em seu discurso para atemorizar os que não entregam. Mas ele tenta acalmá-los quando afirma: “A transação que Deus nos propõe é simples e muito fácil: damos a Ele, por meio de Sua Igreja, dez por cento do que ganhamos e, em troca, Ele nos presenteia com bênçãos sem medida [...]. Mesmo que não queiramos tomar posse de tais dádivas, o simples fato de sermos fiéis nos garante que as receberemos”. (SOARES, 2005, p. 75). Ao pagar o tributo, o fiel estará em condições de exigir saúde e prosperidade. Isso porque a pobreza, seca e doenças seriam causadas pela ação do mal (p. 112-116), e o mal só recuará se o fiel cumprir suas obrigações financeiras para com a igreja.

Estamos nos estendendo sobre a visão de R. R. Soares porque ele foi um dos primeiros a introduzir a TP no Brasil. Suas ideias estão presentes em virtualmente todas as igrejas neopentecostais e, embora o pagamento do dízimo e de outras doações seja obrigatório na maior parte das demais igrejas protestantes, nas denominações neopentecostais é uma condição *sine qua non* para que o fiel permaneça na comunidade religiosa, como veremos no caso da Igreja Mundial do Poder de Deus. Quase ao final do livro, Soares enumera mais de trinta motivos pelos quais os fiéis devem entregar o dízimo, dos quais destacamos alguns:

Razões para entregar o dízimo

- 7. É como um empreendimento.
 - 8. É simples e fácil de calcular.
 - 9. Trata-se de um bom exemplo.
 - 10. Um valor inferior a ele não pode expressar a apreciação que temos por nossa igreja e nosso pastor.
 - 15. Resolve o problema financeiro.
 - 17. Permite que nosso pastor cumpra seus deveres sem a preocupação financeira.
 - 18. Remove a pena de dar.
 - 19. Torna-nos sócio (*sic*) do Senhor.
 - 23. Põe a religião em primeiro lugar em nossos planos.
 - 24. Transforma-nos em pessoas mais cuidadosas no uso dos nove décimos restantes.
 - 27. Todos os dizimistas que conhecemos são felizes.
 - 29. Promove bons métodos de negociação.
- (SOARES, 2005, p. 128-129)

A maior parte dessas razões são meramente retóricas e redutivas, isto é, não há indicadores efetivos de que o pagamento do dízimo resolverá problemas financeiros ou deixará as pessoas felizes porque “todos os dizimistas que conhecemos” (quem, além de R.R. Soares, que assina sozinho a autoria do livro?) são assim. Os itens 7, 8, 19 e 29 evocam o caráter economicista da TP; a contribuição financeira não apenas garante bênçãos ao fiel, como o eleva a uma condição de parceiro (“sócio”) da divindade. Os itens 9, 10 e 17 expressam a visão da liderança e seu desejo de obter uma remuneração que possibilite certo conforto material, justificativas pensadas a partir do topo da hierarquia eclesiástica e mescladas com outras que colocam o fiel na condição de negociador. Trata-se de uma forma de inculcação de princípios fáceis de serem assimilados, memorizados e evocados nos momentos em que os fiéis forem instados a efetuar o pagamento dos dízimos.

Afirmamos anteriormente que o indivíduo deixa a condição de subalternidade no sentido de que ele já não quer aceitar a pobreza como uma virtude cristã; nas sociedades democráticas ocidentais, ele quer se integrar à economia, quer consumir, desfrutar do lazer, saúde física perfeita e busca na Bíblia a justificativa para essa postura de afirmação de mundo. Orlandi (2003, p. 242) afirma que no discurso religioso cristão a liberdade do indivíduo somente é positiva se ele se submete a um Sujeito maior (Deus): ele é interpelado por este Sujeito, nomeado por ele. Na relação com Deus, a ação do fiel já é previamente estabelecida, isto é, a forma dos rituais, da oração, dos padrões de comportamento. Para esta autora, na condição de Sujeito, Deus “institui, interpela, ordena, regula, salva etc.”, e os homens, na condição de sujeitos, “respondem, pedem, agradecem, desculpam-se, exortam etc.” (ORLANDI, 2003, p. 252).

A TP não promove uma ruptura entre ética econômica e religiosa, é preciso que Deus queira que o fiel fique rico, é preciso que Deus aja para que ele fique rico. Isso ocorre porque o locutor (Deus) fala de um plano espiritual a seus ouvintes no plano material, relação que Orlandi caracteriza como fundamentada por um desnivelamento entre locutor e ouvinte, gerando duas ordens de mundo estanques e hierárquicas. O sujeito precisa encontrar na Bíblia situações em que Deus interpela as pessoas a buscar riquezas, mas a igreja, na qualidade de portadora da legitimidade do discurso religioso, é que institui a forma correta pela qual os sujeitos podem prosperar.

Em seu programa “Show da Fé”, transmitido em 29 de junho de 2011, na Rede Bandeirantes, Soares usou o texto de Deuteronômio, capítulo oito, para falar sobre recompensa. Após explicar que a obediência a Deus trará prosperidade e saúde, ele pede aos fiéis que assinem um documento pelo qual se comprometem a doar dinheiro à igreja por pagamento em débito automático em conta corrente. Enquanto explica o procedimento, auxiliares ficam em pé, distribuídos pela igreja, segurando formulários com os braços erguidos para serem solicitados pelos fiéis. Em seu discurso, a obediência está relacionada não apenas a seguir a Bíblia, mas também a fazer doações financeiras à igreja, compreendidas como “contribuir para a obra de Deus”, sendo também uma forma de garantir que ele derrame suas bênçãos sobre o fiel, nesse caso, o contribuinte. Essa é uma prática que não se limita apenas a essa igreja, mas é comum em qualquer instituição neopentecostal.

Nos EUA, a propagação da TP esteve intimamente ligada à expansão do televangelismo. Armstrong (2001, p. 245) chama a atenção para o aumento das publicações e dos meios de comunicações em propriedade de protestantes após a década de 1950. Embora nem todos fossem teólogos da prosperidade, estes ganhavam cada vez mais notoriedade. Juntamente com Hagin, um dos maiores televangelistas do período e divulgador da doutrina foi Oral Roberts (1918-2009), que se tornou conhecido com pregações sobre vida abundante e promessas de retorno financeiro “sete vezes maior que o valor ofertado” (MARIANO, 2005, p. 152). Nesse passo, Armstrong (2001, p. 308) também reitera que as curas pela televisão realizadas por Roberts entusiasmavam milhares de fiéis. Ao longo de mais de seis décadas, ele aglutinou milhões de fiéis em vários países, fundou uma universidade e uma “cidade da fé” voltada para a área de medicina. Outros defensores da prosperidade foram Pat Robertson e o casal Jim e Tammy Faye Bakker, que recebiam amplas doações em seus programas e “convenciam-se de que Deus era a solução para os problemas da economia” (idem, p. 309).

Como o neopentecostalismo representa um modelo de igreja que usa prioritariamente os meios de comunicação, em especial a TV, para agregar fiéis, no Brasil, o surgimento dessas igrejas foi possível em grande parte graças ao avanço das telecomunicações no período do regime militar. Boris Fausto (2000, p. 484) ressalta que “as facilidades de crédito pessoal permitiram a expansão do número de residências que tinham televisão: em 1960, apenas 9,5% das residências urbanas tinham televisão; em 1970, a porcentagem chegava a 40%”.

As primeiras denominações neopentecostais surgiram no contexto imediatamente posterior ao “Milagre econômico” (1969-1973), durante o governo Médici. A propaganda governamental enfatizava ostensivamente a emergência de um Brasil potência, como forma de desviar a atenção da repressão, que recrudescera no seu governo, e também dos agravantes sociais. O período foi marcado por avanço das telecomunicações, facilidades de crédito, ampliação do consumo, sobretudo das classes média e alta. Isso representou maior diversificação econômica e, conseqüentemente, menor dependência de um produto de exportação (FAUSTO, 2000, p. 484-486). Por outro lado, a recessão nos países desenvolvidos, o endividamento do regime militar e a dependência econômica do Brasil expuseram, logo na década seguinte, as fraquezas do “milagre”, levando o país a uma severa recessão na década de 1980 (HOBBSAWM, 1995, p. 395).

Foi numa sociedade cujo “milagre econômico” não representou inclusão social abrangente nem ampliou os ganhos reais da maioria dos trabalhadores (VIEIRA, 2000, p. 200), que o neopentecostalismo fincou raízes e se expandiu. Todavia, o avanço da mídia eletrônica, especialmente a televisão, foi uma das principais mudanças culturais do período. Pelo seu alcance e sua capacidade de formação de opinião de um número elevado de pessoas de forma simultânea, a TV logo se tornou também um dos principais meios de veiculação de discursos religiosos. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 154-155). A ela, as igrejas neopentecostais devem, em parte, seu aparecimento e sua rápida difusão.

Nas primeiras décadas do pentecostalismo no Brasil (1910-1960), a doutrina da TP era praticamente desconhecida de seus pregadores. A doutrina e o modo de se estruturar das primeiras igrejas mantinham uma tensão com o mundo secular e elas rejeitavam benesses materiais, valorizando a pobreza e o trabalho missionário. O *ethos* de seus fundadores também influenciou sobre essa concepção. Tanto os italianos, que fundaram a Congregação Cristã do Brasil, quanto os suecos, que fundaram a Assembleia de Deus, por exemplo, eram pessoas de um meio social simples que praticavam um protestantismo mais voltado para a expectativa da segunda vinda do messias. Posteriormente, mesmo as novas igrejas fundadas no país como a do Evangelho Quadrangular e a Pentecostal Deus é Amor desconheciam a Teologia da Prosperidade.

Portanto, o neopentecostalismo representa tanto uma continuidade quanto uma ruptura com esse paradigma religioso. Há continuidade na pregação da cura divina, da doutrina da “guerra espiritual” e na massificação das pregações. A ruptura se manifesta não apenas em relação à questão da prosperidade, mas também no abandono da pregação apocalíptica – cessa a tensão com o mundo secular, e a inserção pentecostal se torna notável na indústria fonográfica, na moda, na mídia, com a invenção de uma “cultura gospel” multivariada e voltada para atender aos mais diferentes interesses evangélicos, bem como a criação de espaços voltados para o consumo e o lazer desses grupos (CUNHA, 2007).

O que caracteriza o neopentecostalismo não é apenas o uso da mídia, o que grande parte das igrejas protestantes já fazia antes de seu surgimento, inclusive a Assembleia de Deus, através de seu jornal “Mensageiro da Paz”, além de programas de rádio, mas também a adoção de estratégias de crescimento baseadas na publicidade e a estrutura empresarial, em que os indivíduos se tornam supervisores,

administradores e colaboradores com foco para atingir as metas (prioritariamente a conquista de novos fiéis) e prazos da agência religiosa (como, por exemplo, campanhas financeiras ou períodos de treinamento de novos líderes).

O neopentecostalismo também midiaticizou a religião, isto é, transformou-a em espetáculo de multidões que se reúnem em torno um líder em busca de cura, libertação e prosperidade. O desengajamento com relação a padrões de comportamento atraiu principalmente os jovens, sobretudo após o sucesso de igrejas como Renascer em Cristo e, mais recentemente, a Bola de Neve. Houve também maior aproximação dos grupos pentecostais e neopentecostais da política partidária. E ao fazer, isso tentaram importar, para o Brasil, o que a Direita religiosa praticava nos Estados Unidos com sua forte intervenção em questões sociais e políticas. Isso incluiu a aquisição de emissoras de rádio e televisão, prática que se intensificou após a redemocratização, em meados da década de 1980.

No entanto, alguns elementos neopentecostais já se encontravam em outras igrejas pentecostais surgidas a partir da década de 1940, como as igrejas O Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular e Pentecostal Deus é Amor. Elas faziam uso do rádio como meio de difusão da fé e se caracterizaram por tornar a crença na “cura divina” um dos elementos centrais de suas pregações, mas havia uma teologia salvacionista que está praticamente ausente de algumas instituições neopentecostais.

Escrevendo em meados dos anos 1980, Hugo Assmann (1986, p. 16) afirmou que transpor o conceito de igreja eletrônica para o Brasil é difícil porque há uma peculiaridade na realidade norte-americana de que muitos pregadores de TV têm forte autonomia em relação a denominações religiosas convencionais. Embora a quantidade de programas de pregadores de TV tenha aumentado significativamente nas últimas décadas no Brasil, estes pregadores sempre têm seu nome associado à sua denominação, usando o programa mais para divulgá-la do que para criar uma comunidade de ouvintes que não se locomovem até um templo. Esse é o caso, por exemplo, de Valdemiro Santiago, da Igreja Mundial do Poder de Deus, cuja denominação tinha mais de 3.000 templos no início de 2012 e planejava dobrar esse número no prazo de um ano.

Isso, no entanto, não nos impede de referenciar um protestantismo eletrônico, já que a televisão se tornou o principal meio de recrutamento de fiéis por vários pregadores, entre os quais o próprio Valdemiro. É perceptível o crescimento de duas

tendências nas igrejas protestantes brasileiras: aqueles fiéis que frequentam várias e aqueles que não mantêm vínculo institucional. No caso destes últimos, eles passaram de 4% em 2003 para 14% em apenas seis anos²³. É provável que essa desfiliação institucional seja consequência do crescimento do televangelismo no país.

1.2A Igreja Fonte da Vida

Neste momento, retomamos à entrevista com o pastor Augusto Eduardo, da Igreja Fonte da Vida, em Araguaína, que evocamos no início do capítulo. A instituição atrai um público específico, sobretudo a partir do discurso da prosperidade e pelo fato de ser de origem goiana. Por causa do crescimento do setor comercial nos últimos anos, Araguaína (que é chamada de “capital econômica” do Estado do Tocantins) apresenta intenso fluxo de pessoas que atuam em diversas áreas ou que vêm à cidade atraídas pelas universidades nela existentes. Segundo o pastor Augusto, cerca de vinte por cento dos membros de sua igreja são goianos e dez por cento, goianienses, que já a frequentavam em sua cidade de origem e, ao virem para Araguaína a trabalho, procuram a filial. A Fonte da Vida atrai um público predominantemente de classe média. Sobre o tema da prosperidade, o pastor comenta:

A prosperidade é um dom. A Bíblia mesma fala que a prosperidade, a riqueza é um dom. Tem pessoas que estão na igreja que elas vão trabalhar, vão lutar e não vão ser ricas. São pessoas que vão ter sua casa própria, seu carro, mas não vão ser aquelas pessoas ricas... isso é dom. [...] Porque se a igreja não desafiar as pessoas a crescerem [...], a buscar o melhor, eu me torno uma pessoa... vamos pegar pela ótica do pastor. Tem muitos pastores hoje frustrados porque foram pra obra [...], o pastor tem contas, tem filhos, tem o sonho de ver os filhos numa escola particular. [...] Por que nós falamos de prosperidade? [...] Eu, por algum tempo, tive dificuldade de falar no altar de dinheiro [...], mas o que acontece, a obra não cresce se não tiver recursos financeiros. [...] Se não tiver recursos, se a igreja não desafiar as pessoas a semearem, quem semeia colhe, o que semeia pouco, colhe pouco, o que semeia muito, colhe muito, não tem como chegar no dono do prédio ali e ler um salmo 91 pra ele e ele falar assim: “não, pastor, vou liberar o prédio pra vocês, não vou cobrar despesas pra vocês”. Eu não tenho como chegar na Celtins [Companhia Elétrica do Tocantins] e fazer uma oração lá pro

²³ Os dados são do IBGE. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/959739-sobe-total-de-evangelicos-sem-vinculos-com-igrejas.shtml>> Acesso em 22/03/2012.

diretor [e ele dizer]: “não, pastor, tá aqui, tá liberada sua energia esse mês” Então tudo precisa de recursos. [...] E só tem recursos se a gente desafiar as pessoas a semear [...]. Como nós vamos crescer? Eu costumo falar aqui na igreja que vai chegar um momento na igreja do Senhor, não aqui na comunidade, mas na igreja em geral, que não precisará pastor nenhum subir no altar pra pedir a oferta. As pessoas vão ter consciência e vão chegar a semear ali pra igreja [...]. (Eduardo Augusto de Souza Júnior, entrevista, 27/11/2012)

A explicação da riqueza como uma dádiva sobrenatural naturaliza a pobreza, como já observamos, e provoca uma acomodação ao estado de coisas existente na sociedade. A contemporização da metáfora paulina “semear e colher”, adaptando-a à lógica da economia de mercado, evidencia a interpretação que a mentalidade neopentecostal opera a partir do deslocamento espiritual/material, secundarizando o primeiro. A igreja se torna um lugar de reunião de pessoas que competem entre si pelas dádivas divinas.

Eliade (2008, p.28-29) afirmou que, para o homem religioso, o espaço sagrado se caracteriza pela não homogeneidade, sendo a entrada da igreja o limiar entre o profano e o sagrado; e essa oposição tornaria o espaço sagrado real em detrimento do que está fora dele. Na religião neopentecostal pós-moderna, há uma inversão desses polos: o espaço profano (secular) torna-se o único real, porque o sagrado deixa de ser ruptura para transformar-se numa extensão daquele. Como, nesse imaginário, continua havendo apenas um Deus para atender a todos, mas os melhores recursos e vagas de empregos não podem ser alcançados por todos, sobressaem-se aqueles que fazem maiores sacrifícios financeiros pela igreja; para isso, a igreja promove campanhas para as pessoas melhorarem economicamente:

Nós fazemos aqui, nós ministramos o normal, que é o dízimo, que a Palavra do Senhor diz “traga o seu dízimo” [...], ministramos oferta para as pessoas semearem na casa do Senhor, como eu disse, os que semeiam pouco, colhem pouco [...] e, duas vezes por ano, igual agora que nós vamos fazer para a virada do ano, nós temos uma oferta de final de ano. A igreja diz que é pra pessoa trazer uma oferta, uma sementeira para o ano seguinte, porque eu tô falando ao coração dela. Se ela trouxer, tá bem, se ela não trouxer também tá bem [...]. Nós desafiamos as pessoas a crer. [...] E por que na igreja muitos são prósperos e outros não? Igual eu te falei [...], se Deus fala que se eu semear eu vou colher, mas muitos não têm aquela visão. (Eduardo Augusto de Souza Júnior, entrevista, 27/11/2012)

Além das mudanças econômicas, outro aspecto que contribui para a alteração na relação entre sagrado e profano na abordagem de Eliade é a pluralização religiosa. Em sociedades em que não há monopólio religioso, a invenção de novos grupos deixa de restringir-se à fase primária da sectarização para assumir um modelo empresarial (STARK; BAINBRIDGE, 2008). A Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus são exemplos de como isso ocorreu no Brasil no início do século XX. Os fundadores da primeira foram expulsos da igreja Presbiteriana e os da segunda, da igreja Batista. A partir de então, iniciaram novos agrupamentos e não abriram mão de alcançar estatuto jurídico, mesmo diante das adversidades políticas e burocráticas da época. No atual contexto, as igrejas neopentecostais desfrutam de mais facilidades de liberdade de expressão, além de contarem com a criatividade de seus líderes no emprego de técnicas de propaganda outrora impensáveis para homens como Daniel Berg, Gunnar Vingren ou Luigi Francescon.

A partir desse aspecto, podemos falar acerca do “trânsito religioso”, isto é, da frequente mudança dos fiéis de instituição. O crescimento das igrejas neopentecostais tem levado essas instituições a inovar em termos de estratégias para adquirir fiéis e, principalmente, mantê-los. Como veremos em outro capítulo, a Igreja Mundial do Poder de Deus se destaca nacionalmente por criar novas campanhas de prosperidade quase diariamente; além disso, a encenação dos cultos como espetáculos e a identificação dos líderes com as massas são algumas estratégias mais comumente usadas por variados líderes.

[...] pelo fato de as religiões recorrerem ao domínio do sobrenatural, elas também têm uma capacidade inigualável de criar e patrocinar compensadores. Mas também dever-se-ia enfatizar que as organizações religiosas, como outras organizações, têm a capacidade de prover recompensas [...]. As organizações religiosas fornecem compensadores por meio de trocas nas quais pelo menos alguma medida de recompensa real seja coletada. [...] Por exemplo, por meio de organizações religiosas, podem-se ganhar posições de lideranças (com *status* e poder), companhia humana, lazer e atividades recreativas, e assim por diante. (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 56-57).

A partir da colocação dos autores, podemos compreender por que os fiéis das igrejas neopentecostais permanecem contribuindo mesmo com as críticas dos grupos externos e as denúncias de estelionato e “roubo” contra seus líderes. O atendimento aos frequentes apelos de doação financeira pode ser uma via de mão

dupla, que retorna aos fiéis naquilo que eles buscavam: um emprego, um aumento salarial, a aprovação em um concurso/exame/vestibular, o reatamento ou estabilização de relações conjugais, o alívio de um problema de saúde, a formação de amizades pela integração na comunidade religiosa, incluindo, como assinalaram os autores acima, participação em atividades recreativas, entre outros.

Os compensadores adquiridos, seja por sugestão ou pela aquisição de autodisciplina dos fiéis e pela inculcação de princípios de frugalidade ou autoajuda, garantem o êxito dessas igrejas entre aqueles que as buscam e aos compensadores que oferecem. Outros compensadores oferecidos são tratamentos de dependências químicas e cursos profissionalizantes. Para aqueles que já têm uma vida social e financeira estável, a adesão pode se justificar pela busca de significados. De todo modo, o êxito de uma igreja neopentecostal entre suas congêneres dependerá de sua capacidade de oferecer o número maior de compensadores a um ritmo crescente. Nesse sentido, a fala seguinte do pastor Augusto evidencia as dificuldades da Fonte da Vida em Araguaína:

A Fonte da Vida e outras igrejas, que são igrejas que têm mais dificuldade de crescer às vezes, é porque a gente quer trabalhar o todo. Por exemplo: sábado, vamos ter um evento de casais aqui [...]. Nós temos uma estrutura de jovens, uma estrutura de adolescentes, de crianças, uma estrutura só de mulheres. Então, assim, a gente quer acompanhar, trabalhar no todo. [...] Muitos hoje infelizmente querem só a bênção e não querem ter aliança. E uma das dificuldades que eu vejo para as pessoas não ficarem muito tempo na igreja é porque não têm o acompanhamento, não é fácil acompanhar uma pessoa, não é fácil as igrejas de hoje darem conta de ter todo mundo cuidando ali. Aí ela não tá bem aqui [...] acontece de a pessoa estar doente, não vir pra igreja durante a semana, internar e ninguém saber. [...] Aí ela tem um amigo do trabalho ou vizinho, ou parente, que é de outra igreja, e ouve falar que lá é muito bom, aí ela vai. [...] E outra que eu vejo é que muitos têm dificuldade de serem pessoas submissas [...] igual um que veio da Videira pra cá [...] ficou um tempo aí queria ir pra Mundial e foi. [...] Eu crio barreiras pra pessoas de outras igrejas virem pra cá [...] porque aí ouve que a outra lá é boa, fica três, quatro, cinco meses e depois sai.
(Eduardo Augusto de Souza Júnior, entrevista, 27/11/2012)

A fala do pastor explicita o que comumente tem se denominado de “trânsito religioso”, isto é, a migração contínua de indivíduos de uma vertente religiosa para outra. Esse trânsito se torna crescente à medida que também aumentam as ofertas de bens no mercado religioso. No Brasil contemporâneo, isso tem colocado as

igrejas neopentecostais em forte competição entre si. Conforme veremos, algumas igrejas neopentecostais são mais flexíveis do que outras no tocante à filiação. Em última instância, isso está relacionado ao capital religioso que essas instituições têm para conseguir adesão em um contexto de ampla procura por bens e serviços religiosos. “Os humanos [...] buscam nos deuses parceiros de troca capazes de proporcionar as melhores recompensas; e parceiros de troca sempre esperam algo em troca do que dão” (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 106). Ao criar barreiras para que as pessoas migrem de outras igrejas por receio de que elas não passem muito tempo, o pastor deixa de capitalizar a capacidade de sua igreja de concorrer com outras.

Mencionamos na seção anterior um culto em que R. R. Soares usa um texto de Deuterônomo para falar sobre recompensa. A citação no parágrafo anterior que mostra como as pessoas buscam parcerias de troca em seus deuses é importante para compreendermos o uso frequente que os pregadores da prosperidade fazem do Antigo Testamento para falar sobre o assunto. Cunha (2007, p. 186s.) explica que vários segmentos do protestantismo promovem um reprocessamento das teofanias das tradições monárquicas do antigo Israel para legitimar discursos e músicas sempre voltados a combater o Diabo e outras religiões. Segundo ela, esse discurso substituiu o do Cristo como salvador a partir da década de 1980, coincidindo com a inserção do Brasil na lógica da globalização capitalista e o conseqüente desenvolvimento da TP e da guerra espiritual. Por isso, para as igrejas neopentecostais, a pobreza e a miséria não estão enraizadas em um contexto social historicamente marcado pela exclusão e concentração de renda, mas no pecado, na idolatria (entendida como o predomínio de credos não protestantes) e na atuação de demônios na vida das pessoas. Se, por um lado, a Confissão Positiva está ligada à TP, por outro, a doutrina da guerra espiritual também, formando assim o tripé dessa teologia, reforçando repetidamente no imaginário dos fiéis a imagem de um Deus da guerra que ordena a seus seguidores uma postura também guerreira.

Acrescentamos à reflexão da autora que o neopentecostalismo recupera não apenas a tradição monárquica do antigo Israel, mas também alguns elementos pré-monárquicos, como é o caso do texto usado por Soares em sua preleção sobre recompensa, que é também um dos mais utilizados por teólogos da prosperidade. O dogma da obrigatoriedade do dízimo também fundamenta-se no Antigo Testamento, sendo que esses pregadores encontram dificuldades em justificar a obrigatoriedade

desse pagamento quando confrontados com sua ausência no Novo Testamento. Mas a recompensa deve ser resultado da submissão do fiel à autoridade do líder religioso, responsável maior pela outorga das benesses divinas para os fiéis. Esse foi o ponto de que pastor Eduardo Augusto se queixou com relação a alguns fiéis de sua igreja. A facilidade de mudança institucional tanto pode implicar perda de autoridade do líder (redução de seu capital religioso), como também de recursos humanos e financeiros por parte da igreja.

1.3 As igrejas neopentecostais e a política na pós-modernidade

Nas entrevistas que realizamos, uma das perguntas que fizemos aos pastores versava acerca de seu posicionamento político. As igrejas neopentecostais não se caracterizam apenas pela teologia da prosperidade, mas também pelo estreitamento de sua relação com o campo político. Diversas lideranças têm se imiscuído nessa esfera e conclamado os fiéis a agir de forma similar por considerarem determinados princípios laicos ameaçadores à existência de suas igrejas.

Na introdução deste trabalho, enfatizamos que uma das facetas da pós-modernidade é o deslocamento da política partidária e da noção de luta de classes para a busca por sucesso individual. Embora as igrejas neopentecostais também atuem nesse sentido, como temos observado com relação à TP e à Confissão Positiva, também observamos que, desde a ascensão do Partido dos Trabalhadores ao poder em 2003 e, especialmente, a partir da eleição de Dilma Rouseff em 2010, tem ocorrido uma polarização política por parte de variados agentes pentecostais com a exacerbação de posicionamentos vinculados à direita. Nesse passo, o Congresso Nacional, o Senado e as câmaras legislativas municipais têm sido transformados em palco de luta por uma deslaicização da República brasileira.

A título de exemplo, podemos mencionar um projeto de lei aprovado na câmara municipal de Araguaína em 07 de novembro de 2011, que torna obrigatória a leitura de versículos bíblicos nas salas de aula da rede municipal, na abertura de cada dia letivo:

Após a sansão (*sic*) do prefeito Valuar, fica sendo obrigado a todos os professores do Município a ler para a turma um trecho da Bíblia antes do início da aula. Segundo o autor do projeto, vereador Mané Mudança (DEM), a pratica (*sic*) da leitura da Bíblia é “muito

importante para as crianças e para os mestres, a fim de que eles possam ler e refletir” sobre ensinamentos para a vida e valores cristãos. Mudança ainda lembrou que, antes das Sessões da Câmara Municipal, todas as vezes, a leitura de um versículo é obrigatório (*sic*).

O vereador Aldair da Costa, mais conhecido como Gipão, também comungou do mesmo pensamento, elogiou a iniciativa do colega e ressaltou as verdades bíblicas como indispensáveis para a construção de uma sociedade mais unida. “Através de um filho que ler a Bíblia na escola, o pai também pode passar a ler. Conheço muitas pessoas que estavam perdidas, mas, ao conhecer (*sic*) a palavra de Deus, foram transformadas”, testemunhou o parlamentar²⁴.

Comentamos na introdução deste trabalho que a emergência da classe C não implica, para a maior parte desse contingente que ascendeu socialmente, uma mudança substancial de visão de mundo, sendo a filiação ideológica a uma matriz conservadora e pentecostal um traço marcante de um número significativo dessas pessoas antes e depois da ascensão. Esse aspecto é particularmente importante por evidenciar que a iniciativa de levar princípios religiosos para a vida pública tem sido uma das consequências mais visíveis do crescimento (neo)pentecostal nas últimas décadas. Nesse passo, lideranças neopentecostais não atuam sozinhas, mas buscam parcerias em igrejas protestantes reformadas e nas demais pentecostais.

Um fato que tem contribuído para a união desses segmentos é a questão da homossexualidade. Em 2013, o CNJ (Conselho Nacional de Justiça) aprovou a união civil homoafetiva, despertando forte oposição de variados agentes sociais, mormente os religiosos. Diante disso, em 05 de junho do mesmo ano, o pastor assembleiano Silas Malafaia organizou um protesto na Esplanada dos Ministérios, para o qual convocou pessoas de todas as religiões, até mesmo ateus, que se opõem à legalização do casamento homossexual. O evento também ocorreu no calor de uma série de manifestações contra a eleição do deputado federal e também pastor assembleiano Marco Feliciano, do Partido Social Cristão (PSC) para a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados, também crítico e opositor do casamento homoafetivo. Durante o evento organizado por Malafaia, ao qual cerca de quarenta mil pessoas estiveram presentes, além de Feliciano e vários outros líderes religiosos, a tônica dos discursos pode ser sintetizada em um trecho da fala de outro pastor, Abner Ferreira:

²⁴ Disponível em: <<http://www.araguainoticias.com.br/noticia/988/leitura-biblica-sera-obrigatoria-nas-escolas-municipais-de-araguaina.html>> Acesso em 04 mar. De 2012.

“Quero dizer aos senhores ministros do Supremo, ao Executivo, ao Legislativo, que não vamos nos submeter a essas leis. Independentemente do que for decidido, a Bíblia diz que a prática homossexual é pecado diante de Deus e vocês não vão calar a nossa boca. O livro diz que Deus fez macho e fêmea²⁵”.

No capítulo três, voltaremos a falar acerca do alinhamento de lideranças neopentecostais à militância religiosa protagonizada em escala nacional por Silas Malafaia. Por ora, é importante enfatizar que a busca por uma convergência ideológica tem unido diversos segmentos do protestantismo em torno de ideais conservadores e pela associação do Partido dos Trabalhadores a princípios anti-cristãos. Essa forma de militância tem raízes nos Estados Unidos e ganhou força no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, líderes religiosos como Jerry Falwell, Pat Robertson e Tim LaHaye ganharam notoriedade por suas críticas contundentes a determinados princípios da cultura secular ocidental.

Durante a Guerra Fria, os embates entre alguns princípios religiosos e seculares se tornaram fonte de preocupação desses líderes, como a criação da pílula anticoncepcional, o movimento feminista, as revoltas estudantis, a ascensão do rock e do consumo de drogas, o homossexualismo, difusão do sexo na adolescência e a aproximação dos movimentos sociais com o marxismo. Os fundamentalistas então designaram tudo isso de “humanismo secular”. Tim LaHaye foi um dos principais ideólogos dessa corrente religiosa. A partir desses princípios, foi divulgado um novo documento chamado *Pro-Family Forum*, cujo conteúdo era o seguinte:

[o Humanismo Secular] Nega a divindade de Deus, a inspiração da Bíblia e a natureza de Jesus Cristo.

Nega a existência da alma, da vida após a morte, da salvação e do céu, da condenação e do inferno.

Nega o relato bíblico da criação.

Acredita que não existem absolutos, nem certo, nem errado – que os valores morais são autodeterminados e circunstanciais. Faça o que quiser, “desde que não prejudique ninguém”.

Acredita na eliminação de papéis distintivos entre homem e mulher.

Acredita na liberdade sexual entre indivíduos conscientes de qualquer idade, inclusive em sexo antes do casamento, homossexualismo, lesbianismo e incesto.

Acredita no direito ao aborto, à eutanásia e ao suicídio.

²⁵Disponível em: <<http://noticias.gospelprime.com.br/abner-ferreira-stf-manifestacao-familia/>> Acesso em 07 jun. 2013.

Acredita na distribuição equitativa da riqueza americana para reduzir a pobreza e estabelecer a igualdade.

Acredita em controle do meio ambiente, controle de energia e sua limitação.

Acredita no fim do patriotismo americano e do sistema de livre empresa, no desarmamento e na criação de um governo socialista universal. (ARMSTRONG, 2011, p. 304).

A historiadora britânica Karen Armstrong, que transcreveu em seu livro “Em Nome de Deus” o documento acima, fez o seguinte comentário:

[...] como ocorre com a maior parte das ideologias, [o documento] também caricatura e supersimplifica o liberalismo. Os liberais que pleiteiam a igualdade entre os sexos ou a distribuição equitativa da riqueza nem sempre são ateus. Os que acreditam nos direitos dos homossexuais nunca aprovariam o incesto. Em vez de achar que não existe “nem certo, nem errado”, apontam a necessidade de rever algumas restrições morais do passado. O desejo de promover a harmonia entre Estados-nação hostis, presente em organizações como a União Europeia ou as Nações Unidas, não implica absolutamente o desejo de promover um “governo socialista universal”. Mas a lista tem o mérito de mostrar que os fundamentalistas consideravam evidentemente negativos valores que muitos cristãos e secularistas liberais consideravam evidentemente positivos (como a preocupação com os pobres e com o meio ambiente). (ARMSTRON, 2001, p. 304-305).

A lista lança mão de uma teoria conspiratória e desqualifica o humanismo como uma ideologia antifamília e anticristã, desconsiderando inclusive que muitos cristãos não fundamentalistas abraçavam essas causas. A opinião de que os humanistas querem um “governo socialista universal” ainda é partilhada por muitos conservadores (não necessariamente fundamentalistas) espalhados pelos meios de comunicação e outras instituições. A relação entre homossexualismo e incesto foi substituída, hoje, pela associação entre homossexualismo e pedofilia como recurso discursivo que muitos líderes religiosos usam para atribuir à homoafetividade uma vinculação com uma prática criminosa (também voltaremos a comentar essa questão no capítulo terceiro). Por outro lado, afirmar que valores morais são circunstanciais significa reconhecer sua historicidade.

Macmillan (2010, p. 35), afirma, ao referir-se à América do Norte, que, embora igrejas evangélicas fortes e numerosas tenham se espalhado, “elas servem muito mais como entretenimento e socialização do que como religião”. Discordamos da autora na medida em que observamos como as igrejas neopentecostais, seja no

Norte do continente ou no Brasil, têm usado sua forte influência midiática para barrar políticas que consideram contrárias a seus princípios e até mesmo para se inserirem em espaços estratégicos para garantir a validação de seus interesses, algo que discutimos em outro trabalho no tocante à Assembleia de Deus (SOUSA, 2010). Mesmo que para muitas pessoas a igreja possa servir de entretenimento e socialização, sua politização pode se tornar um elemento problemático até mesmo para o Estado laico, como o caso do supracitado projeto de lei que torna obrigatória a leitura da Bíblia nas escolas municipais de Araguaína ou a iniciativa de se opor a projetos legislativos que visam a estender direitos civis a minorias.

Por outro lado, a ação política dos grupos pentecostais em muitos casos não destoa das especificidades da formação histórica do Brasil, e pode contribuir para perpetuá-la na medida em que a mobilização de amplos contingentes de fiéis em torno de determinados valores morais se coaduna com interesses políticos de outros agentes, que veem, na cooptação desses movimentos, a possibilidade de ampliar seus percentuais de votos ou de suas legendas partidárias. Ao analisar as causas políticas que contribuíram para a ascensão dos pentecostalismos na América Latina, Bastian (1997, p. 91-93) destaca a permanência de um Estado verticalista e corporativo, representante dos interesses de uma minoria, além da predominância de relações clientelistas e patrimoniais, que obstaculizam a formação de atores e conflitos sociais independentes. A atuação dos partidos políticos apenas reproduz essa relação, mobilizando coletividades e não indivíduos-cidadãos autônomos. Os processos eleitorais escamoteiam as pautas corporativas e as negociações e trocas de favores entre os grupos clientelistas, apresentando uma “fachada democrática”.

Em nossas entrevistas, questionamos aos depoentes como eles veem a atuação da bancada evangélica e se apoiam partidos ou candidatos locais. Em seu depoimento, o pastor Augusto Eduardo da Fonte da Vida afirmou:

A nossa igreja tem uma visão política, igual em Goiânia nós temos um bispo da igreja que ele é deputado estadual [...] José foi um homem de Deus, foi governador do Egito [...]. Daniel foi um homem muito inteligente e ele foi presidente, ministro [...]. Se não houvesse a bancada evangélica, hoje nas escolas já haveria o kit gay, muitas coisas estariam mais escandalosas do que estão hoje. Vai chegar um momento em que tudo isso vai ser aprovado. [...] A igreja tem que ir contra tudo aquilo que fere a Palavra, contra a corrupção, o adultério, tudo aquilo que é contra os princípios da Palavra a igreja tem que se posicionar contra.

(Augusto Eduardo de Souza Júnior, entrevista, 27/11/2012)

Como ocorre com relação à TP, a maior parte dos exemplos da necessidade de intervenção religiosa na política entre os pentecostais são retirados do Antigo Testamento. Personagens como José, Daniel e Ester são evocados como paradigmas de atuação de pessoas íntegras, guiadas por valores religiosos e que se destacaram em contextos sociais marcados por crises e decadência moral. Por este motivo, nas ideias políticas professadas por alguns representantes da bancada evangélica em Brasília, há uma mescla de tentativa de defesa da democracia com princípios teocráticos. Não há um entendimento de que a democracia é um governo da maioria e que deve garantir direitos civis a minorias, uma vez que, se tais direitos civis são contrários a princípios religiosos (compreendidos como professados pela maioria), então esses direitos não devem ter legitimidade.

Além disso, a laicidade no Brasil apresenta algumas especificidades: uma delas é a pluriconfessionalidade, ao invés da neutralidade confessional (DINIZ; LIONÇO, 2010). Embora a República brasileira seja laica, a sociedade não o é, é plurirreligiosa e, embora o Estado não possa estabelecer vínculos com grupos religiosos, no sentido de não ser regulado por eles, “as religiões participam ativamente das instituições básicas do Estado. Há isenções de impostos para grupos religiosos, hospitais e universidades confessionais recebem financiamento público, e há representantes religiosos em cargos políticos e públicos”. (DINIZ; LIONÇO, 2010, p. 23).

Mas não são apenas representações do Antigo Testamento que perpassam essa mentalidade. Na fala do pastor Augusto, podemos ver implícita a noção do evangélico como “sal da terra”, uma metáfora dita por Jesus Cristo no Evangelho de Mateus, capítulo cinco. “Se não houvesse a bancada evangélica, hoje nas escolas já haveria o kit gay”. “Kit gay” foi um termo pejorativo dado a um conjunto de materiais didáticos, incluindo vídeos, para que docentes pudessem trabalhar temas relativos à diversidade sexual, violência e preconceitos referentes à homoafetividade nas escolas. O material foi chamado dessa forma por conter vídeos e cartilhas e ser voltado, especialmente, ao combate à homofobia, tendo sido elaborado em 2010 numa parceria entre o MEC (Ministério da Educação) e o FNDE (Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação). A medida desencadeou amplas reações adversas entre variados segmentos religiosos, incluindo lideranças pentecostais, que pressionaram o poder público pela não aprovação do material didático nas escolas.

No Brasil, alguns líderes religiosos como Silas Malafaia costumam afirmar que as nações mais poderosas do mundo e com mais qualidade de vida são as que aderiram aos ideais da Reforma. Eles acreditam que um Brasil de maioria protestante pode passar pelo mesmo processo. A primeira afirmação pode ser uma alusão desfocada à tese de Weber sobre a “ética protestante e o espírito do capitalismo”. A segunda é uma confiança que tem se mostrado equivocada.

O protestantismo norte-americano assumiu duas feições ao longo de sua trajetória a partir do século XVIII: uma foi o deísmo dos pais fundadores da América, de Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, George Washington, fortemente influenciados pelos ideais do Iluminismo e pelo racionalismo científico; o outro, de proporções muito maiores e mais duradouras, foi o evangelicalismo, que surgiu como um movimento de oposição ao deísmo e como retomada dos princípios do pietismo: uma religiosidade pautada na autoridade da Bíblia, no compromisso com a religião e na expressão de emoções. Foram os protestantes devotados a essa concepção que provocaram movimentos de despertar religioso conhecidos como *revivals* nos séculos XVIII e XIX (ARMSTRONG, 2011). É um tipo de religiosidade essencialmente anti-intelectualista, conforme destacou Mendonça (2004, p. 65): “O centro da pregação ‘revivalista’ estava na conversão do indivíduo por meio da experiência religiosa. Emoção, portanto, superpondo-se à razão”. Essa religiosidade também teve forte influência sobre o surgimento do pentecostalismo e na sua expansão para o Brasil.

Na Inglaterra, a *Royal Society*, uma das mais destacadas organizações científicas da modernidade, nasceu no interior do protestantismo. No Brasil, por outro lado, o protestantismo jamais criou instituições similares. A Assembleia de Deus, há décadas a maior igreja evangélica do país, não tem uma universidade que faça jus a seu tamanho. Existem as exceções: as universidades presbiterianas, metodistas e as escolas batistas e adventistas. Os pentecostais brasileiros pretenderam copiar o modelo de igreja eletrônica dos Estados Unidos e de inserção de seus quadros na política. O resultado foi que a prática do fisiologismo se tornou comum após a redemocratização.

Foi a partir da Segunda República e da Constituinte de 1934 que os protestantes começaram a exercer participação política e a candidatar-se a cargos legislativos e isso incluiu tanto as igrejas reformadas quanto as pentecostais. Durante o Estado Novo, a Assembleia de Deus apoiava a ditadura de Vargas e

adotou posição semelhante quanto à ditadura iniciada em 1964. Outras denominações também a seguiram nesse posicionamento. A presbiteriana, por exemplo, silenciou vários líderes que adotavam uma visão progressista ou mais à esquerda (ARAÚJO, 2010), e outras igrejas, como a Congregação Cristã no Brasil e a Pentecostal Deus é Amor, pela sua pretensa neutralidade, se tornaram legitimadoras do *status quo* e socialmente inoperantes²⁶.

Em outros contextos, quando não havia separação entre as esferas política e religiosa, grupos protestantes assumiram a vanguarda de mudanças políticas e sociais. Na Inglaterra, como demonstrou Christopher Hill (1987), os puritanos tiveram participação decisiva na instauração de um regime constitucional no século XVII. Mesmo que Cromwell tenha instituído um regime com feições autoritárias num primeiro momento, a Revolução Gloriosa de 1689 culminou com a vitória da democracia e do parlamento. Contudo, é importante compreender que o puritanismo não se definia apenas como uma vertente religiosa, mas como uma doutrina política (TOCQUEVILLE *apud* PIERUCCI, 1996, p. 242). Isso porque, em um contexto em que religião e política estavam unidas, “para a maioria dos homens e das mulheres a Bíblia foi o ponto de referência de todo o seu pensamento [...] era a fonte de todas as ideias; ela fornecia o idioma no qual homens e mulheres conduziam todas as discussões”. (HILL, 2003, p. 55).

Em sua abordagem acerca da influência da Bíblia sobre o processo revolucionário na Inglaterra do século XVII, Hill (2003, p. 253) enfatizou que o conceito de liberdade naquele contexto estava bastante relacionado à questão da dissolução da condição servil. Isso deveu-se, em parte, ao fato de o único repertório ideológico para uma revolução política naquele contexto provir da cosmovisão religiosa. Por este motivo, a interpretação da Bíblia se tornou um campo de disputa entre conservadores e radicais. Para o autor, o Novo Testamento continha ideias libertárias que norteavam a ação de várias pessoas quando se encontravam em situações de opressão política e social. Homens e mulheres do século XVII abstraíam determinadas passagens da Bíblia sobre liberdade de seu contexto histórico para buscar nelas um manual, um guia de “relevância política imediata” (HILL, 2003, p. 256).

²⁶ “As características parlamentares dos políticos evangélicos, além da ética peculiar que procuram manter, têm sido marcadas, quase sempre, pelas posições de direita. Quanto às propostas políticas, são sempre defensores do *status quo*.” (MENDONÇA, 2004, p. 67).

Nos Estados Unidos, o denominacionalismo já era por si mesmo uma organização democrática, uma forma de evitar que um grupo impusesse aos outros suas doutrinas. Esse modo de pensar a religião influenciou na hora de definir a separação entre religião e Estado, algo em que a República norte-americana foi pioneira, tendo se tornado um paradigma de liberdade de culto e expressão no mundo contemporâneo.

Mesmo o evangelicalismo tinha um forte viés desenvolvimentista. Como acreditavam na possibilidade de apressar a vinda do Reino de Deus, muitos evangélicos norte-americanos do século XIX condenavam a escravidão e a pobreza e defendiam a emancipação das mulheres. Também eram reformadores sociais, defendiam melhorias no sistema de saúde pública, nos transportes e no aprimoramento urbano, tecnológico e moral de sua sociedade. Os protestantes norte-americanos não gostavam dos resultados antirreligiosos da Revolução Francesa e usaram a religião para defender e promover as mudanças sociais que almejavam (ARMSTRONG, 2011).

Já no Brasil, o protestantismo pentecostal não criou esse viés desenvolvimentista e muito menos se destacou pela defesa de princípios democráticos. Num primeiro momento, a doutrina da “natureza espiritual da igreja” e os cuidados dos missionários em não entrar em atritos com representantes do Estado brasileiro referente a questões políticas criaram uma rígida separação entre religião e vida social. Posteriormente, sobretudo a partir da Constituinte de 1988, sua preocupação sempre foi majoritariamente com interesses internos e não com o fortalecimento das instituições republicanas. Hoje, quando todos os segmentos protestantes juntos abarcam cerca de 22% da população, essa expressividade numérica não é percebida em termos de ação social. O crescimento do protestantismo não tem contribuído substancialmente para a redução da criminalidade. Também não tem projetos eficazes de combate à pobreza e ao analfabetismo, limitando-se mais a ações assistencialistas de baixo alcance e/ou efêmeras. Seus interesses corporativistas estão acima dos interesses da sociedade brasileira, além de confundirem legislação com defesa intransigente de princípios religiosos.

Em geral, os protestantes brasileiros não veem a pobreza e a miséria como problemas históricos, mas como males de origem sobrenatural. E isso facilita a

emergência de líderes populistas que apresentam receitas mágicas e fáceis de ser assimiladas por milhões de pessoas que buscam ascensão social, alívio de crises pessoais ou, simplesmente, significados para suas vidas. Também facilita o uso dessas igrejas por determinados agentes políticos que concedem favores a seus líderes em troca de apoio às campanhas eleitorais.

Ao adotar teologias de origem norte-americana, os líderes dessas religiões esquecem a especificidade de nossa formação social, rejeitam o diálogo com outros credos e legitimam a lógica do Destino Manifesto: os ricos são ricos porque Deus lhes concedeu esse dom e os pobres são pobres porque não têm Deus. Dessa forma, o protestantismo (neo)pentecostal brasileiro se torna uma religião legitimadora do subdesenvolvimentismo, incapaz de promover ou reivindicar mudanças sociais de grande abrangência e focada apenas em um modelo de culto extático, do espetáculo e na vinculação do êxito pessoal e social dos fiéis a suas contribuições à igreja. As agências neopentecostais manifestam o paradoxo de posituação da individualidade mas sem a concessão da autonomia do indivíduo, interpelado a sujeitar-se ao discurso da autoridade religiosa, habilitada a lhe fornecer os mecanismos simbólicos de superação da pobreza e/ou produção de significados. É um protestantismo coronelista, verticalista, corporativista e inexpressivo em termos de melhorias sociais estruturais e projetos políticos relevantes.

Destacamos que esses elementos não apenas impulsionaram o crescimento dos pentecostalismos, mas também foram reforçados por eles na medida em que foram se inserindo na cena política. Tornou-se comum a imprensa divulgar casos de corrupção entre parlamentares da bancada evangélica no Congresso, muitos deles neopentecostais, como parte de negociações espúrias para apoio de projetos. Outro caso emblemático foi a disputa presidencial no Brasil em 2010. Temas como o aborto e a legalização do casamento *gay* dominaram em grande parte a pauta do debate. Nesse sentido, a imagem do PT, partido de Dilma Rousseff, foi vinculada a práticas consideradas anticristãs, como no caso de uma pregação do pastor paranaense Paschoal Piragine Jr., que pode ser visualizada no site *YouTube*, no qual ele discursa contra o que chama de “institucionalização da iniquidade em forma de lei”. Para muitos líderes e fiéis protestantes e católicos, as eleições de 2010 tiveram um forte sentido de militância religiosa. A inexistência de programas partidários ou propostas de ação política de grande alcance entre os parlamentares evangélicos tem levado estes parlamentares a oscilar entre diferentes legendas e

candidatos por motivações corporativistas ou a disseminar teorias conspiratórias em que julgam ter sua liberdade ameaçada pelas ações de determinados grupos.

1.4 Neopentecostalismo e sociedade individualizada

No que diz respeito à inserção na economia, ao romper com o modelo de rejeição do mundo do pentecostalismo clássico, o neopentecostalismo se caracteriza por sua positivação. Há ainda outro deslocamento em relação ao protestantismo histórico e ao pentecostalismo clássico por parte das igrejas neopentecostais. Ao usar o recurso da magia para resolver problemas cotidianos, mesclando suas práticas rituais e simbólicas com as de outros credos, algumas dessas igrejas abandonam pretensões totalizantes, que se iniciam com o ato da conversão e se estendem pela fidelidade institucional dos fiéis, para se tornar agências de ofertas ilimitadas de compensadores religiosos por meio de respostas a problemas localizados (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 81).

Um fato que contribuiu para o crescimento rápido de igrejas neopentecostais por todo o país foi o projeto de “igreja em células”, que consiste na reunião de grupos em casas com um líder designado pela liderança da igreja, com o objetivo de atrair novos fiéis. Não raramente, o crescimento das células leva ao surgimento de novas igrejas em decorrência de divergência doutrinária em relação à liderança, ou gera igrejas-satélite dependentes de uma sede. Em Imperatriz, uma das igrejas que mais obtiveram êxito com esse modelo foi a Comunidade Evangélica Shalom, sobre a qual dissertaremos mais detalhadamente no próximo capítulo. Sobre o método, comenta a líder da igreja, a apóstola Antônia do Carmo:

Na verdade, aumenta [o número de pessoas] porque não fica só nas costas do pastor. Então é na célula, você pega um aqui, ele ali. Esses que você tá vendo aí [ela aponta para um grupo de crianças que brincavam no pátio da igreja] são doze de segunda geração. Eles vão lá, ganham as crianças, então um faz mais um [...]. Jesus fez doze, Jesus chamou doze discípulos que são os doze apóstolos. Então nós trabalhamos em cima do que está na Bíblia. Então eu tenho doze discípulos mulheres, o bispo Noé [filho da entrevistada] tem doze discípulos homens. Então os doze discípulos do bispo fazem mais doze discípulos, os doze da segunda geração fazem mais doze e assim você vai colhendo doze, doze, doze [...] Em

quatro anos que nós estamos aqui²⁷, muita gente vai embora, nós temos mais de duas mil pessoas.
(Antônia do Carmo, entrevista, 01 maio de 2012)

Outra igreja em Imperatriz, a Igreja Evangélica Nova Aliança, tema do terceiro capítulo deste trabalho, também adota o modelo. Em um culto que observamos, durante sua preleção, o pastor Raimundo Nonato falou:

Quando eu entrei no modelo de igreja em células, eu estava em um treinamento em São Luís [...], veio um homem de Curitiba, que tinha passado seis meses em Cingapura [...] e ele disse o seguinte: “se você cuidar bem de cinco pessoas, se você for treinado bem pra cuidar de cinco pessoas e cuidar bem delas, você estará condenado a cuidar de cinquenta mil pessoas”, eu disse “tô dentro”.

O modelo de “igreja em células” transforma fiéis em pregadores e suas casas em pequenos satélites. As células são constituídas de pequenos grupos que se reúnem periodicamente, e a partir de determinado número de pessoas nos grupos, elas se subdividem formando outra célula na casa de outro fiel, sempre com o objetivo de atrair vizinhos e conhecidos, convertendo-os. Na prática, este método tem se mostrado eficaz na multiplicação de fiéis e sido amplamente usado por igrejas neopentecostais em todo o país. No terceiro capítulo, discutiremos mais detalhadamente as interfaces desse modelo com princípios empresariais e publicitários.

É importante registrar que, no decorrer da história brasileira, o protestantismo ecoou no imaginário popular como uma religiosidade cultural exótica, certamente por sua origem alóctone e sua resistência a se mesclar com outros valores culturais, especialmente o catolicismo, sendo pejorativamente visto como religião de pobres, de pessoas facilmente sugestionáveis e/ou manipuláveis por determinados líderes arrivistas. Essa visão foi se espalhando à medida que os evangélicos foram aumentando de número e ganhando mais espaço nas instituições sociais e nos meios de comunicação. No imaginário de muitas pessoas, os embates discursivos entre a imprensa secular e os representantes de igrejas neopentecostais geraram a ideia de que nessas instituições os fiéis são facilmente “manipulados” pelas mensagens de “enriquecimento rápido e fácil”, garantido por suas doações.

²⁷ A igreja foi fundada em 1998, como veremos adiante. Os quatro anos a que ela se refere é o período em que eles estão no atual templo.

Embora haja muitos casos que conduziram até mesmo a ações judiciais de fiéis contra suas igrejas, consideramos que essa visão é reducionista para analisar o comportamento neopentecostal no Brasil. É frequente a afirmação de que as lideranças neopentecostais manipulam os fiéis para doar, cometem estelionato e que deveria haver uma legislação mais rígida no sentido de inibir as ações dessas lideranças. Não negamos que pode haver motivações espúrias por parte de alguns líderes dessas igrejas, mas por que a ênfase apenas nessas instituições²⁸?

Se considerarmos que esses milhões de pessoas de todos os grupos sociais são apenas manipulados por líderes gananciosos, negamos a capacidade de escolha e a liberdade de ação desses agentes históricos; negamos que, além do elemento da prosperidade em si, há uma busca pelo sagrado, por transcendência. Não estaremos contribuindo com uma compreensão dessa relação pós-moderna com o sagrado se pensarmos em agrupamentos homogêneos e ingênuos. O fato de haver forte concorrência entre essas instituições religiosas e de algumas que outrora eram fortes terem entrado em profunda crise, dando lugar à ascensão de outras, é motivo para questionarmos o que impulsiona as pessoas a essa procura e a essa mudança frequente. Para tanto, buscamos pensar o neopentecostalismo como uma redefinição do protestantismo, de sua liturgia e de suas estratégias. O pentecostalismo já passa de cem anos de atuação no Brasil e o neopentecostalismo representa uma adequação de alguns segmentos protestantes às mudanças históricas do último quarto do século XX, como enfatizamos no início deste capítulo.

É preciso compreender que, sob esses discursos, há um elemento motivacional, de autoajuda, que impele as pessoas a conquistar determinados objetivos por meio da mudança de pensamento e, conseqüentemente, de atitudes. A promessa de sair da pobreza sem necessidade de muitos anos de escolaridade, ou no caso de empresários, de superar uma crise, iminência de falência, usando uma linguagem compreensível a todos os segmentos sociais, aliada a inúmeros depoimentos de pessoas que superaram essas dificuldades após contribuírem, motiva-as a acreditar no êxito pessoal intermediado pela igreja.

²⁸Se quisermos denunciar estelionato e manipulação, poderíamos fazê-lo também em relação à loteria e aos programas de TV, que insistem para que as pessoas comprem carnês ou participem de jogos, concorrendo a prêmios e/ou dinheiro. Também poderíamos argumentar que as pessoas que participam de jogos pela loteria ou pela TV o fazem por motivação própria, então, por que não o fariam também os fiéis das igrejas neopentecostais?

Isso não é algo tão radicalmente diferente do que buscar essa necessidade de superação na literatura secular de autoajuda ou espiritualidade em rituais com ervas alucinógenas ou cultos de origem oriental. O que está em questão é que essa procura pelo sagrado é um dos efeitos mais nítidos da globalização e da cultura pós-moderna e impele as pessoas a buscar, na multiplicidade de ofertas de bens religiosos ou seculares, aquelas que mais se adaptam às suas necessidades. O que essas ações têm em comum é que proliferam em um contexto de busca de soluções para a precariedade das condições humanas centradas na ação individual: a busca da automelhoria psíquica, da vida saudável, do aperfeiçoamento da capacidade de relacionar-se com outras pessoas. “Inofensivas em si mesmas, essas buscas, elevadas à categoria de programa e envolvidas na retórica da autenticidade e da consciência, significam uma retirada da política” (LASCH *apud* BAUMAN, 2008, p. 191). E uma vez que no campo político observamos o deslocamento das lutas coletivas pelas reivindicações locais e identitárias (KUMAR, 2006) – como políticas de ação afirmativa voltadas para minorias – , essa religiosidade também atua no sentido de busca de privilégios corporativos, como assinalamos no item anterior (daí a importância da bancada evangélica, como, por exemplo, a bancada ruralista para fazendeiros e empreendedores agrícolas) ou pela disputa com outros segmentos por valores sociais tradicionais, como a heteronormatividade nas uniões conjugais civis.

No caso do Brasil, onde o depauperamento da população foi um problema secularmente deixado de lado pelos governantes, essa forma de religiosidade atendeu a uma necessidade real de muitas pessoas, ganhando sua adesão. Se conceitos como “classe trabalhadora” e “lutas de classes” caíram em desuso, juntamente com os projetos de futuro que a elas se alinhavam, expondo as mudanças na organização social, a fragmentação dos grupos e a insegurança crescente com relação ao futuro, os indivíduos têm procurado outras formas de associação nas quais se sintam aceitos e participem ativamente e que lhes ofereçam segurança existencial que, de outro modo, não encontrariam. O neopentecostalismo é um desses segmentos em que os fiéis são conclamados a participar, o que tem levado inclusive outras religiosidades a repensar sua forma de atuação. Por isso, o neopentecostalismo tem atraído tanto pessoas de baixa renda como de média e alta. Como exemplo, reproduzimos a seguir parte de um discurso

do pastor assembleiano Silas Malafaia acerca do que ele considera ser um preconceito contra evangélicos²⁹:

Você sabe que muitas pessoas pensam que evangélico é um bando de imbecis, idiotas, semianalfabetos, manipulados por um malandro. Não sabem que a igreja tem um estrato social: a igreja tem pobre, a igreja tem classe média, a igreja tem ricos, a igreja tem pessoas de um pequeno nível cultural, a igreja tem pessoas de um médio nível cultural, a igreja tem pessoas de um alto nível cultural. Na minha igreja, que eu sou pastor, eu tenho gente pobre, eu tenho gente de classe média, eu tenho rico. Na igreja que eu sou pastor, eu tenho pessoas de nível pequeno cultural, é verdade, mas eu tenho pessoas que são professores universitários, não são imbecis. A minha igreja tem desembargador, a minha igreja tem procurador, a minha igreja tem oficiais das forças armadas, tem médico, tem advogado. Isso tem em todas as igrejas. Então as pessoas que não conhecem a igreja pensam que os evangélicos é (sic) um bando de idiotas, semianalfabetos, coitadinhos, manipulados por um malandro. É preconceito [...]³⁰.

Não pretendemos aqui fazer juízo de valor a respeito de qual forma de vivência da religião é mais correta ou qual estaria errada. Não é nesse sentido que trabalha um pesquisador social³¹. O objetivo dessa abordagem é demonstrar como as mudanças no interior do protestantismo brasileiro se articulam com as transformações históricas pelas quais a sociedade tem passado, levando à emergência de novas igrejas, com ampliação da concorrência entre elas, forçando-as a redefinir estratégias de forma a não perderem fiéis. Trata-se de explorar o

²⁹O preconceito, nesse caso, é uma via de mão dupla. O próprio pastor Silas Malafaia chamou uma jornalista de “vagabunda” (*tramp*) em uma entrevista ao jornal *The New York Times*, depois que ela publicou um texto falando sobre intolerância religiosa contra ateus no Brasil, ressaltando principalmente atitudes de protestantes neopentecostais. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2011/11/26/world/americas/silas-malafaia-tv-evangelist-rises-in-brazil-culture-wars.html?_r=3&ref=world> Acesso em 31/03/2012.

³⁰MALAFAIA, Silas. **Programa “Vitória em Cristo”**: “A questão de pecado” – parte 02. TV Bandeirantes. Rio de Janeiro, 03 mar. 2012. Disponível em: <http://www.vitoriaemcristo.org/_gutenweb/_site/gw_programa-de-tv/> Acesso em 04 mar. 2012.

³¹É conveniente aqui evocar a concepção de Durkheim (1996, p. VII) que, ao referir-se ao sistema totêmico da Austrália, afirma que “no fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana”. A obra de Durkheim, cujo conceito de religião já discutimos na introdução, tem uma importância singular nas ciências sociais por ter rompido com a concepção evolucionista de religião presente em alguns estudos pioneiros do final do século XIX, que colocavam a religião como superior à magia e ambas inferiores ao pensamento científico moderno (MASSENZIO, 2005, p. 99s.). O neopentecostalismo existe porque atende a uma demanda social que justifica sua atuação no contexto que estamos estudando. Como afirmamos, não negamos que possa haver práticas juridicamente ilegais por parte de alguns líderes. Mas daí a afirmar que todos são estelionatários e todos os adeptos são ingênuos porque são enganados é uma afirmação de senso comum que não condiz com nossas observações dos cultos e dos eventos por eles organizados. Se assim fosse, não seria necessário pesquisa social com a finalidade de esquadrihar os discursos, as práticas e as formas de atuação de seus agentes.

neopentecostalismo como um evento na história republicana recente do Brasil, historicizando suas estratégias de difusão e suas práticas discursivas.

Observamos que o neopentecostalismo consiste em uma entrada compulsória do protestantismo na pós-modernidade, quando se afirma como religiosidade do instantâneo, do fiel que rejeita o sofrimento (ou a permanência nele), para isso compelindo a divindade a suprir suas demandas, quase sempre de ordem emocional e financeira. Ele não pede, negocia; não roga, determina – ele é um sujeito numa *sociedade individualizada*³², que usa, na religião, os recursos à sua disposição para continuar competindo e para não perder (ou alcançar) sua autonomia como indivíduo economicamente ativo e afastar as incertezas das oscilações econômicas e do isolamento social. Por isso, o pastor Silas Malafaia sai em defesa dos evangélicos como um grupo heterogêneo, que agrega pessoas dos mais variados segmentos sociais. E embora intelectuais e empresários não estejam apenas no neopentecostalismo (nas outras vertentes protestantes também), o fortalecimento dessas igrejas tem atraído pessoas de média e alta renda e escolaridade, alcançando ampla visibilidade nos meios de comunicação – que constituem os principais meios de recrutamento de fiéis de muitas dessas instituições.

Bauman (1998, p. 217) também chama a atenção para o fato de a modernidade ter atingido o Cristianismo ao valorizar as atividades terrenas, ao mesmo tempo em que provocou “o abrandamento do impacto da consciência da mortalidade”. No entanto, esse processo foi mais visível nos países europeus após a Segunda Mundial, nos quais a secularização se consolidou e abriu espaço para formas de vivência de espiritualidades não cristãs. Outra afirmação de Bauman é particularmente reveladora acerca do contexto pós-moderno que, no caso do Brasil, contribuiu para alavancar as igrejas neopentecostais. Ao comentar acerca das incertezas que pesam sobre a identidade individual, ele afirma:

A pós-modernidade é a era dos especialistas em “identificar problemas”, dos restauradores da personalidade, dos guias do casamento, dos autores de livros de “autoafirmação”: é a era do

³² Este é um termo usado por Bauman para designar o crescente processo de individualização na modernidade, até se tornar uma regra em nossos tempos: “Não nos enganemos: agora, como antes, a individualização é um destino, não uma escolha: na terra da liberdade individual de escolha, a opção de escapar à individualização e de se negar a participar no jogo individualizante não faz parte, de maneira alguma, da agenda”. (BAUMAN, 2008, p. 64).

“surto de aconselhamento”. [...] A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião, ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade. Homens e mulheres assombrados pela incerteza de estilo pós-moderno não carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam da reafirmação de que *podem* fazê-lo – e de um resumo a respeito de *como* fazê-lo (BAUMAN, 1998, p. 221-222, grifos do autor).

Em outra obra (BAUMAN, 2001, p. 26s.), ele explica como o sentimento de desorientação do mundo pós-moderno tem conduzido muitas pessoas a abrir mão da liberdade pelo medo de correr riscos, buscando em lideranças carismáticas as respostas que apontam o caminho a seguir, as soluções, os métodos, as estratégias – o segredo do sucesso. O título do conhecido livro de Rhonda Byrne, “O Segredo” (2011), sintetiza o que muitos procuram dentro ou fora da religião, com o diferencial de que na religião é possível o indivíduo acreditar estar usando o sobrenatural a seu favor. Correr riscos ou encontrar respostas na algaravia do mundo contemporâneo, especialmente em sociedades periféricas, em que o desenraizamento cultural produz orfandade identitária, é algo que está fora das possibilidades de muitos indivíduos. A ênfase na liberdade, muitas vezes associada à capacidade de consumo e desengajamento, que levaria as pessoas a forjar seus próprios referenciais de vida, leva muitos a não querer “assumir os riscos e responsabilidades que acompanham a autonomia e a autoafirmação genuínas” (BAUMAN, 2001, p. 26).

É desse modo que muitos líderes neopentecostais se caracterizam como “especialistas na identidade”. Nessas igrejas, praticamente não há apelo à tradição cristã, predominando o exemplo carismático e paradigmático de seus líderes, como Edir Macedo, R.R. Soares, Valdemiro Santiago ou Renê Terra Nova. O que há de pós-moderno no neopentecostalismo é a cultura de massas (midiática), entretenimento, consumo, bem-estar material, relativização e/ou abandono de princípios caros ao Cristianismo (santidade, negação do mundo, caridade, pobreza, sofrimento). O neopentecostalismo é uma religiosidade de espetáculo, de consumo, de imediatismo. Em meio a uma profusão de escatologias e de seitas emergentes, anunciadoras do fim do mundo, o neopentecostalismo deixa de lado a expectativa do fim do mundo, transformando a prosperidade e o bem-estar físico e material no elemento-chave de seu discurso e na principal causa de seu sucesso. Nesse passo, segue a tradição protestante de afirmação do mundo, mas em moldes diferentes:

trata-se de uma afirmação mais abrangente, secular, como jamais poderiam ter sonhado os reformadores do século XVI.

As mudanças no campo neopentecostal acontecem muito rapidamente. Como em outros setores da sociedade, há bastante flexibilidade e instabilidade no que diz respeito à permanência dos indivíduos nas instituições. No neopentecostalismo, os fiéis devotam-se menos à igreja do que a líderes carismáticos, de quem eles acreditam poder receber alívio mais imediato para seus sofrimentos. Essas igrejas se encaixam no que Bauman chamou de um presente marcado pelo espetáculo e pela propaganda:

[...] as multidões são atraídas pelo episódico e pela brevidade do evento. Mudam o foco da atenção para outros eventos também episódicos, uma vez que a estimulação termina. [...] A nossa é a primeira cultura na história a não premiar a duração e a conseguir fatiar o tempo de vida em séries de episódios vividos com a intenção de protelar suas consequências duradouras e evitar compromissos firmes que tornariam tais consequências restritivas. A eternidade não importa, a não ser para a experiência instantânea. (BAUMAN, 2008, p.312-313)

Igrejas que outrora estiveram em evidência podem conhecer um rápido declínio, como é o caso da Igreja Apostólica Renascer em Cristo, que vivencia uma crise financeira e uma dispersão de pastores. Esta igreja tinha, em 2012, apenas 300 dos mais de mil templos que já chegou a ter no Brasil³³. Numa era de midiaticização e espetacularização religiosa, as instituições tendem a pugnar umas contra as outras, lançando mão inclusive da exposição de falhas e enriquecimento rápido de alguns líderes como forma de obstaculizar o aumento de sua popularidade e mostrar a perda de fiéis³⁴. No neopentecostalismo, muitos fiéis tendem a vir de igrejas congêneres, ou a participar simultaneamente de duas ou mais delas, o que tem retirado o foco de luta dessas igrejas de outras religiões para se concentrar na disputa por essa clientela flutuante (BITUN, 2007, p. 05).

Entretanto, algumas igrejas podem se tornar inflexíveis em termos doutrinários devido, particularmente, à formação cultural de sua liderança. Além

³³Fonte: **Revista Cristianismo Hoje**, edição 27, ano 5, fevereiro/março 2012, p. 10.

³⁴Esse é o caso, por exemplo, da reportagem da TV Record contra Valdemiro Santiago veiculada no Programa “Domingo Espetacular” de 19 de março de 2012. A reportagem mostrava várias fazendas e rebanhos que seriam de propriedade de Valdemiro e usava essas imagens para contrastar com sua prática de pedir doações financeiras em prantos na televisão para manter os programas da igreja no ar.

disso, a abertura das igrejas neopentecostais para a cultura secular é apenas relativa, isto é, é possível manter a rigidez doutrinária, a prédica salvacionista e a ênfase na santidade em uma instituição neopentecostal. Igrejas autóctones são mais propensas a assumir essa tendência por serem de menor porte e seus líderes poderem exercer uma vigilância e controle mais acentuados sobre a conduta dos fiéis. Esse tema será objeto de reflexão no próximo capítulo.

Capítulo 2

A Comunidade Evangélica Shalom

Estamos sempre em busca de sentido e por isso nos desesperamos facilmente. Criamos religiões e obras de arte para ajudar-nos a encontrar algum valor em nossas vidas, apesar de todas as desanimadoras evidências em contrário.

Karen Armstrong

Neste capítulo, dissertaremos sobre a atuação da Comunidade Evangélica Shalom, em Imperatriz. A importância do conceito de comunidade no mundo contemporâneo pode remeter a uma busca por segurança que algumas instituições religiosas oferecem de forma eficaz para os seus membros.

2.1 A importância da noção de comunidade e o *ethos* neopentecostal na Shalom

Uma busca no Google pelo termo “Comunidade Evangélica” levará aos sites de centenas de igrejas espalhadas pelo país, cujos nomes se iniciam dessa forma. Mesmo algumas igrejas protestantes mais tradicionais (como a luterana) possuem algumas organizações com o nome “comunidade”. A grande maioria delas, porém, é neopentecostal. Sabemos que as primeiras foram a “Sara Nossa Terra”, fundada em 1976 por Robson Rodvalho, em Goiânia, e a “Comunidade da Graça”, em São Paulo, três anos depois (MARIANO, 2005, p. 32), tendo se multiplicado nos últimos anos por todo o país.

Esse fenômeno está intimamente ligado à característica pós-moderna do neopentecostalismo. Mencionamos anteriormente como o deslocamento da política tem sido marcante em nossa sociedade contemporânea³⁵, tendo permitido a ascensão de outros movimentos e instituições que têm ocupado o seu lugar. Bauman (2005, p. 11) fala que o declínio do Estado de bem-estar social ampliou

³⁵ “A família nuclear moderna desintegrou-se, sendo substituída por uma grande diversidade de arranjos individuais. A sociedade de classes dissolveu-se, assumindo a forma de grupos e movimentos separados, baseados em etnicidade, sexo e localidade. A nação-estado, a encarnação política clássica da modernidade, acabou, atacada por uma combinação de forças globais e locais” (KUMAR, 2006, p. 189).

significativamente a sensação de insegurança na sociedade, levando ao esvaziamento das instituições democráticas e à privatização da esfera pública. Essa situação causa uma celeuma de vozes dissonantes incapazes de produzir “efeito sobre a injustiça e a falta de liberdade existentes no mundo moderno”.

Os grupos então se reúnem em torno de interesses ou valores que tenham em comum como forma proteger-se contra a proliferação dos medos no espaço urbano. Bauman (2001, p. 116) define “comunidade” como “uma versão compacta de estar junto, e de um tipo de estar junto que quase nunca ocorre ‘na vida real’: um estar junto de pura semelhança, do tipo ‘nós que somos todos o mesmo’”. O que torna o neopentecostalismo uma ilha de comunidades pós-modernas é que, além de louvar o consumo, os modos de ser, cantar e vestir do estilo urbano secular, conferindo-lhe tonalidades religiosas, também cria mecanismos de defesa contra a desagregação identitária e a atomização que essa cultura traz em seu bojo. Ao parafrasear Zukin, Bauman (2001, p. 110) afirma que “os anos 1960 e 1970 foram um divisor de águas na institucionalização dos medos urbanos”. Não por acaso, o neopentecostalismo surgiu nesse contexto.

Tomamos como exemplo a Comunidade Evangélica Shalom, em Imperatriz. Fundada em 1998 por Antônia do Carmo, a igreja não seria identificada como tal se não tivesse a pintura no muro. Muro alto, com cerca elétrica, portão eletrônico sem vista para o interior e campainha com interfone guardam uma igreja de classe média, localizada em um setor com frequentes assaltos, no centro da cidade, segregando a “comunidade” daqueles que representam o perigo por serem diferentes e, justamente por serem diferentes, forçam outros grupos a criar barreiras de proteção.

Antônia do Carmo nasceu em Anapuru, no norte do Estado do Maranhão, e passou a infância em Rosário, também no norte do Estado. Depois de se casar foi morar em São Luís. De família católica, converteu-se ao protestantismo em 20 de abril de 1970³⁶. Quatro anos depois, mudou-se para Imperatriz, onde passou a frequentar a igreja Batista, da Convenção Batista Brasileira³⁷. Afirma ter sofrido em Imperatriz pelo dever de trabalhar muito para sustentar oito dos dez filhos que teve. Embora casada e protestante, levou 21 anos para que seu marido aderisse à sua

³⁶Essas informações foram concedidas por ela a este pesquisador em uma entrevista realizada em 01 de maio de 2012.

³⁷As igrejas pertencentes a esta convenção não são pentecostais.

religião, assim como sua mãe, que era espírita. Acerca de sua mudança para o pentecostalismo, ela afirma:

Eu era tradicional até aí. O que é tradicional? Aquele que não crê nos dons espirituais [...]. E ali eu comecei a orar [...] e eu falei pra Deus [...], olhei pro céu, estava num retiro em Araguaína [...] e eu disse: “Deus, se o espírito que tá na Assembleia de Deus for o teu, eu quero. Se não for, eu não quero não”. E Deus ouviu o meu clamor. Com três dias, a mulher do meu pastor me chamou [...] pra eu orar com ela e outra irmã da Assembleia de Deus [...]. E ali Deus falou comigo a primeira vez, e Ele disse que tinha uma grande obra pra fazer através da minha vida, e eu tinha um chamado, eu já era missionária local. E depois eu tava orando com uma irmã da Batista, e aquela irmã Deus usou ela e ela disse que tava vendo Deus me dar um cajado e que ela me via com um rebanho muito grande, que não era em São Luís, não era no Conjunto Nova Vitória ali onde eu morava [um bairro da periferia de Imperatriz], mas era aqui em Imperatriz. Eu disse: “a senhora tá doida porque pra mim não existe, a doutrina a qual eu pertenço, a convenção não vai permitir nunca mulher pastora. Nós aprendemos que, na Bíblia, mulher não era pastora”. Deus falou pra mim: “Você vai ser a primeira mulher pastora de Imperatriz e do Maranhão” [...]. E eu fiquei seis anos com a [igreja] Shalom no meu coração, sem dizer pra ninguém por que Deus não mandava eu dizer pra ninguém.

(Antônia do Carmo, entrevista, 01 maio de 2012)

Os fatos relatados por Antonia, hoje apóstola, teriam ocorrido no início da década de 1990, época em que a Assembleia de Deus já se constituía na maior igreja protestante de Imperatriz, seguindo a tendência que mantinha no restante do país. Nas cidades do interior, o pentecostalismo ganhava cada vez mais projeção. Nas grandes cidades, as igrejas neopentecostais já tinham ampla visibilidade e um grande número de fiéis, mas não no interior, onde a tradição devocional católica de grande parte das pessoas que apinhavam as igrejas pentecostais se adaptava mais a um modelo de religiosidade também devocional e de rejeição à cultura secular. Apenas nos últimos quinze anos, aproximadamente, com o crescimento de uma classe média vigorosa, as igrejas neopentecostais passaram a conhecer um crescimento significativo em cidades como Imperatriz e Araguaína.

A ideia de “revelação” presente nesse relato tem sido um dos argumentos mais comumente utilizados pelos fundadores das diversas vertentes (neo)pentecostais no Brasil contemporâneo. A fala da apóstola evidencia o baixo nível de escolaridade que tem e que ela busca compensar com o apelo à autoridade divina como suporte de seu discurso. Isso também está explícito nos cultos de sua

igreja. Antônia considera-se uma profetisa e é comum nos cultos ela pedir que as pessoas deem um leve tapa na testa e repitam com ela a palavra “revelação³⁸”.

Weber (1991, p. 303) definiu o profeta como “o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino” (grifos do autor). Ele enfatiza que isso se aplica tanto ao fundador de uma nova religião, como a um “renovador”. Para ele, a revelação pessoal e o carisma tornam esses líderes diferentes do sacerdote, sendo este último mais ligado à autoridade da tradição. Nesse sentido, o neopentecostalismo não tem tradição, pois é uma religiosidade do instantâneo e historicamente é bastante recente; por isso, o carisma se torna o principal incentivo para a fundação de novas comunidades religiosas.

Sobre o processo de fundação da igreja, ela comenta:

Eu fiz a primeira Igreja Batista Renovada do Conjunto Nova Vitória, a Igreja Batista Monte Sinai. Trouxe o pastor Manuel, botei lá porque eu não queria ser pastora, eu era missionária. E ele pegou a obra, ficou, depois morreu e eu trouxe o pastor Nilson Gigante, o qual até hoje está lá, e eu pedia pro pastor Nilson Gigante botar uma igreja aqui pra eu tomar conta e ele não aceitava, ele não queria. E aí Deus fez com que eu botasse a igreja. [...] Eu aceitei o desafio, foi muito difícil. Eu trabalhei muito em Imperatriz, eu nunca me formei, eu não tive o privilégio de me formar. Isso trouxe uma grande discriminação em Imperatriz, o fato de eu não ter curso superior e ser negra, negra sem dinheiro. [...] E eu disse pra Deus que eu queria me formar, porque o meu sonho era ser médica pediatra. Mas o meu marido não deixou porque eu tinha muitos filhos e ele era daqueles homens que diziam que mulher tinha que cuidar era de casa. E eu sempre fui obediente. [...] Então aqui em Imperatriz foi o meu primeiro campo missionário, e eu fui muito humilhada. Um dia eu saí no jornal O Estado do Maranhão, quando eu fui ser pastora: “Falsa profeta (*sic*) divide opinião dos pastores da Associação de pastores em Imperatriz” e Deus me deu a vitória. E “ah ela não tem curso superior, então ela não pode”. E eu disse: “Senhor, eu quero estudar”, e ele disse pra mim: “Você não vai estudar, eu sou seu professor”. Eu teimei e fui fazer Teologia, fiquei quarenta e oito horas com dor de cabeça, quase que eu fiquei louca. Aí eu larguei, não estudei mais. (Antônia do Carmo, entrevista, 01 maio de 2012)

O modo de vida patriarcal dominante em nossa sociedade, em que Antônia foi criada e cujos princípios não foram alterados em sua mudança de religião, cimentou nela uma visão de mundo sexista, de baixa autoestima e que, conjugados

³⁸Observamos essa prática em um culto no dia 01 de maio de 2012, chamado “tarde de adoração”, que acontece todas as terças-feiras a partir da catorze horas.

com sua baixa escolaridade, reforçaram seu temor de sair dos padrões estabelecidos pelo protestantismo tradicional. Sua vontade de estudar, inicialmente proibida pelo marido e, num segundo momento, por sua consciência religiosa de culpa (a “voz de Deus” proibindo-a de estudar apenas reforça o meio sexista em foi formada), teve logo de ser abandonada.

Embora atualmente seja relativamente comum encontrar mulheres com os títulos de “pastora”, “bispa” e “apóstola”, isso se deve muito mais às facilidades de abrir novas igrejas e fundar novas religiões em uma sociedade secular do que a uma mudança de visão de mundo no interior da própria religião. No início do Cristianismo, havia apóstolas (EHRMAN, 2008a, p. 366), mas o fato de o Cristianismo ter se consolidado e desenvolvido com base na autoridade masculina, inclusive nos círculos protestantes, sedimentou o patriarcalismo como forma hegemônica de condução da religião. Por isso, algumas mulheres que almejam liderar uma congregação geralmente fundam sua própria, como no caso paradigmático da Igreja do Evangelho Quadrangular. No entanto, na maioria dos casos, sua liderança não representa uma alternativa ao patriarcalismo presente nas igrejas de onde vieram, permanecendo a leitura redutiva e sexista da Bíblia e o reforço de uma ética pautada na submissão da mulher e em sua “vocação” para a maternidade, o lar e os cuidados dedicados ao marido. Na entrevista que realizamos que com o filho de Antônia, bispo Noé do Carmo, ele reproduz a visão que, em geral, os pentecostais têm do papel da mulher e do tema da emancipação feminina:

Na verdade, tudo começou foi com a quebra do anos 60, como se diz, do movimento *hippie*. Que eu sou a favor de mulher, o que ela quiser ser na vida, eu defendo também essa tese. Eu sou contra o feminismo, porque o feminismo, não sei se você estudou sobre ele, ele é terrível, ele é muito prejudicial à saúde da humanidade porque ele vai subjugar todos os homens. O homem não vai passar de um fantoche. [...] O Brasil é um sistema matriarcal ou patriarcal? Matriarcal, porque o santo oficial não é um santo, é uma santa. Então tem mais poder a mulher do que o homem. Deus fez o homem primeiro não porque ele era o homem, mas ele precisava de um gestor, então criou o homem. A mulher é auxiliadora. Ela pode ser auxiliadora até onde ela quiser ser. Mudou esse quadro, se você fizer uma pesquisa sobre a família, você vai ver que a mulher tá mandando na família mais do que os homens. E é mandando mesmo, não tem delegacia de homem, delegacia é de mulher. (Noé do Carmo Bezerra, entrevista, 03/01/2013)

A fala do bispo (e, como veremos no capítulo seguinte, de outros líderes neopentecostais) evidencia que o neopentecostalismo mantém pontos doutrinários conservadores de outros segmentos do protestantismo. Os movimentos sociais do final da década de 1960 representam, para ele (que na ocasião da entrevista afirmou estar cursando Teologia), um catalisador de desagregação social e familiar. Além disso, ao classificar o Brasil como nação “matriarcal” por causa de sua padroeira, ele reconhece a legitimidade do culto e dos santos católicos e reduz meio milênio de formação social a uma escolha religiosa. Isso também o leva a ignorar as estatísticas de violência contra a mulher, a importância da lei Maria da Penha na condição de política afirmativa para proteção de minoria sociológica e de delegacias voltadas para investigação de crimes contra mulheres. Embora haja uma positividade da participação feminina em todas as esferas da liturgia nas instituições neopentecostais, a interpretação da narrativa do Gênesis da criação da mulher como “auxiliadora” torna subentendido seu papel como “auxiliadora submissa”. Na sequência, ele afirma:

Mas tem seu lado bom [...]. Por exemplo: mulher é mais sensível, te atende com mais facilidade. [...] Mulher é paciente, o que ela tem na sua essência ela usa. As maiores empresas do mundo são administradas por mulheres, porque se viu algo diferente nelas, na gestão feminina. E na igreja, não poderia ser diferente? Os homens são todos machistas, orgulhosos. Mulher não, mulher é mais voltada ao povo. [...] Agora elas são maioria e é elas que vão pra oração, elas que vão cantar, agora até banda elas é que tão tocando. [...] Essa mudança radical deu um crescimento nacional nas pesquisas e já está provado que tudo o que uma mulher faz, ela faz melhor. É até mecânica a mulher, porque ela vai lavar o teu carro também. Homem não lava, só arruma, entendeu? Então isso é lado bom da mulher. Mas a Bíblia fala que só existe Jezabel porque tem Acabe. O que é Acabe e Jezabel? Acabe era um rei da época de Elias e Jezabel era esposa dele. Ela era autoritária, ela era inteligentíssima, ela te seduzia com palavras e ela te puxava. Ela era muito característica de uma mulher de hoje, do feminismo. Então, se não tem governante homem é porque não querem, eles estão deixando o lugar deles e fazendo outras coisas. Então as mulheres podem até mudar o mundo.

(Noé do Carmo Bezerra, entrevista, 03/01/2013)

Aqui, a fala do bispo é perpassada por uma ambiguidade: o “lado bom” da mulher se resumiria à sua paciência no ouvir e pelas prestações de serviços. O exemplo de “lavar o carro” como algo que o homem não faz (ou não faz com a mesma disposição) torna o perfeccionismo uma qualidade boa na medida em que é

exercido de forma servil, mas se a mesma qualidade for usada para questionar padrões estabelecidos e para comandar, pode ser perigosa por ameaçar a dominação masculina. Nesse sentido, podemos verificar que a liderança feminina nas igrejas neopentecostais não rompe o imaginário de sua sujeição ou mesmo promove independência de pensamento. A demonização do feminismo impede o diálogo que exceda as leituras literais da Bíblia contemporizadas, que reforçam o papel do homem sempre como “cabeça” da família, da igreja ou do Estado, legitimando uma desigualdade de gênero a-histórica, porque teria sido instituída por decreto sobrenatural, divino.

Retomemos agora a entrevista com a apóstola Antônia. A depoente prossegue falando sobre as inovações trazidas por sua igreja:

Quem botou a primeira banda gospel dentro da Expoimp³⁹ foi a Comunidade Evangélica Schalom, fui eu. E quem trouxe o primeiro líder que trabalhou com libertação fui eu. Tudo que não existia aqui, Deus me levantou pra fazer. Então isso trouxe muita revolta, a liderança ficou muito chateada. [...] E depois de oito anos, Deus me colocou pra visão celular. Tô debaixo da cobertura do apóstolo Renê Terra Nova, que é de Manaus. Foi outra luta, muita gente sai, muita gente vai embora e hoje nós estamos aqui [...], meu marido hoje é pastor, meus filhos são pastores, são bispos, minhas filhas são missionárias, são profetas (*sic*), tão na obra, tão em Goiânia [...]. Eu me sinto hoje privilegiada porque dentro de Imperatriz você vai encontrar muitas pastoras, muitas apóstolas já têm. Eu sou a segunda apóstola do Maranhão e você vai encontrar outras aqui. (Antônia do Carmo, entrevista, 01 maio de 2012)

Renê Terra Nova é um dos principais ícones do neopentecostalismo brasileiro. É líder do Ministério Internacional da Restauração (MIR) em Manaus-AM, que ele fundou após sair de uma igreja Batista. Nos textos contidos em seu site pessoal⁴⁰ e no de sua igreja⁴¹, o culto ao líder e o hagiografismo são perpassados por tonalidades tão fortes quanto na IMPD. Em seu site pessoal, não é explicado quando, onde e como ele se tornou apóstolo, mas sabemos que ele tem concedido esse título a dezenas de líderes protestantes em todo o Brasil, sendo Antônia do Carmo uma delas, conforme sua asserção acima. Quem nos relatou o processo pelo

³⁹Exposição agropecuária que acontece anualmente em Imperatriz no mês de Julho. O evento dura oito dias e possui parque de diversões, bares, restaurantes e uma arena de shows. Nessa arena uma noite é reservada aos católicos e outra aos evangélicos.

⁴⁰ <<http://www.reneterranova.com.br/site/content/biografia.php?m=1>> Acesso em 26 de maio de 2012.

⁴¹ <<http://www.mir12.com.br/br/2012/index.php/mir/historia>> Acesso em 26 de maio de 2012.

qual alguém se torna “apóstolo” foi o pastor da Igreja Fonte da Vida, em Araguaína, Augusto Eduardo:

Hoje tem muito apóstolo no Brasil [...] ficou muito uma questão de título porque, por exemplo, hoje, no mundo, existe a associação dos apóstolos, internacional e tem os critérios para ser apóstolo. Por exemplo: um dos critérios é ter fatos reais de que através da pessoa Deus operou um milagre com comprovação real, foto, vídeo [...] algum milagre que Deus operou como os apóstolos da Bíblia [...]. Outro é a questão do chamado mesmo de abrir igrejas. Os apóstolos foram homens enviados por Jesus para ir pregando, abrindo igrejas. então o apóstolo César, milhares de milagres já foram operados através dele, verídicos, reais, comprovados e tudo e o trabalho que Deus deu pra ele abrir igrejas [...]. Hoje, no Brasil, existem poucos apóstolos mesmo que são ligados à associação internacional. Se você for lá na Bíblia, o apóstolo Paulo fala dos quesitos do apostolado dele, que é o de operar milagres, que é abrir igrejas [...]. Hoje aqui em Araguaína eu conheço apóstolos que têm igreja com trinta membros, quarenta membros. Não é mangando, mas eles estão confundindo o que é realmente ter um chamado apostólico. [...] Tem a questão do milagre, abrir igrejas, tem a questão do ensino, que é a pessoa que realmente tem capacidade pra ensinar, levantar pessoas pra poder enviar. Mas as credenciais do apostolado são a operação de milagres, sinais, a questão do dom, que é um dom, uma graça de Deus a pessoa começar um trabalho como a Fonte da Vida num apartamento e estar onde tá hoje [...]. Muitos estão querendo virar apóstolos e não vão ser.

(Augusto Eduardo de Souza Júnior, entrevista, 27/11/2012)

Sobre a nomeação de “apóstolos” por Renê Terra Nova, ele comenta: “eles têm nomeado apóstolos sem as credenciais do apostolado. Como eu tô falando: existe uma associação internacional, que, no Brasil, é representada pelo apóstolo Estevão Hernandez e apóstolo César Augusto e, dentro dessa associação, há poucos apóstolos” (Augusto Eduardo de Souza Júnior, entrevista, 27/11/2012). Vemos, portanto, que o uso do título se tornou um elemento de distinção entre lideranças neopentecostais para acumular capital religioso e poder simbólico junto aos fiéis. Augusto Eduardo não soube informar quem, atualmente, investiga e confirma a “veracidade” dos milagres dos aspirantes a apóstolo. Mas em entrevista que realizamos com o filho da apóstola Antônia, bispo Noé do Carmo Bezerra, Renê Terra Nova faz parte de uma comissão internacional.

Na verdade, não tem um critério, segundo a Bíblia. O critério é: “uns, Deus chamou”. Uns Deus chamou para apóstolos. O que é um apóstolo? É aquele que vai abrindo igrejas, vai abrindo pontos. Um missionário da igreja Batista é literalmente um apóstolo porque ele foi

pro campo transcultural. Só que lá ele tem o nome de missionário. O homem reconhece ele como missionário, Deus reconhece ele como apóstolo. [...] Quem são os bispos? [...] Eles são supervisores de pastores. [...] Quem é o pastor nessa história? É aquele que vai de casa em casa, visitando, ouvindo a ovelha, orando por ela, ajudando ela na fé, até com comida, é o pastor. O bispo é aquele que supervisiona o pastor [...]. Na questão que chamam de evangélicos, a visão celular trouxe a restituição desse nome: apóstolo. Para muitos era coisa que só tinha na Bíblia, acabou lá em Paulo. Mas se você for estudar quem é apóstolo, como eu te falei, é aquele que vai abrir igrejas. [...] Então ele [Renê Terra Nova], numa comissão internacional, como se diz, que tem um conselho mundial, ele faz parte. Então é ele quem vem unguindo apóstolos no Brasil, mas tem outros que ungem. Agora nesse modelo de visão celular, quem está aliado, entre parênteses, porque não influi nem contribui em nada com a sua doutrina, é uma aliança de modelo, você é unguido apóstolo por ele.

(Noé do Carmo Bezerra, entrevista, 03/01/2013)

Podemos perceber que o ponto de divergência está na adoção do modelo teológico da “igreja em células”. O termo religioso “ungir” remete a “nomear”, “conceder um título eclesiástico, ou um dom religioso” por um líder que se acredita ter autorização de Deus para realizar o ato. Como numa “sagração”, o unguido passa a ser reconhecido por seus pares e por seus liderados como alguém que tem as credenciais para exercer determinado cargo ou ações religiosas. Quando falou acerca do exercício do poder simbólico, Bourdieu (2000) mencionou que se caracteriza pela cumplicidade e sujeição por parte daqueles que reconhecem sua legitimidade; é um poder que substitui a força física e econômica por sua capacidade de mobilização e de não ser reconhecido como arbitrário. Seu caráter arbitrário se manifesta no que Bourdieu também chama de “violência simbólica”, isto é, o uso de instrumentos de imposição que escamoteiam as relações de força entre os grupos sociais e (um termo que ele toma emprestado de Weber) domestica os dominados.

Nos casos que estamos estudando, a legitimação religiosa do poder neopentecostal ocorre pela realização de espetáculos de cura e, sobretudo, pela habilidade do líder de aglutinar seguidores, abrindo igrejas e promovendo, através da propaganda, um culto à sua pessoa. A ostentação do título de “apóstolo” lhe proporciona maior visibilidade na medida em que se coloca hierarquicamente acima dos outros líderes e pode se comparar às figuras históricas e gestos lendários dos primeiros divulgadores do Cristianismo. Num mercado religioso em que há uma plethora de igrejas e líderes, a criação e a monopolização de “títulos apostólicos” diferenciam uma casta de sacerdotes, marginalizando os demais.

Ainda sobre a fundação da Shalom em Imperatriz, bispo Noé nos informou que o terreno comprado para construção da igreja foi possível devido a uma doação realizada por um fiel, empresário, que havia vendido uma fazenda. A Shalom é um caso de igreja neopentecostal híbrida: conserva características da igreja Batista, de onde saiu sua fundadora, mas incorporou elementos do neopentecostalismo, e foi a primeira em Imperatriz a fazer isso.

Não era o modelo em células como nós temos hoje; era o modelo Batista, porque nós éramos oriundos da igreja Batista. [...] Então todo o perfil dessa comunidade ficou voltado pra Batista. [...] Aí a gente foi enchendo, era uma igreja nova, então naquele período, quatorze anos atrás, era uma novidade. E construímos uma igreja tipo churrascaria [...] aberta, bem ventilada. Aí começamos um projeto de louvorzão em 99 [...] toda segunda-feira vinham universitários, vinha... o perfil dos jovens. Era movido a rock, eram eles que faziam o rock [baseados] naquelas bandas Katsbarnea, Oficina G3, era o auge desse pop rock aí. E aí isso aqui virou um formigueiro ao ponto de, em 2000, o Elson Araújo, nunca esqueci, ele era jornalista do [jornal] “Estado do Maranhão”; ele veio aqui, fez uma matéria à noite, uma matéria do louvorzão, só que ele já tinha colhido, na época, várias informações. [...] Entrevistou a apóstola, na época pastora. O que aconteceu? No outro dia estava a matéria: “seita divide opiniões de evangélicos em Imperatriz”. [...] Ele é nosso amigo hoje, já era nosso amigo na época. [...] Ainda não havia esse modelo de louvorzão em Imperatriz; era tipo Renovação Carismática na Igreja Católica, aquela multidão de gente cantando; hoje é comum. (Noé do Carmo Bezerra, entrevista, 03/01/2013)

Na introdução deste trabalho, fizemos uma citação de Antônio Gouvea Mendonça em que ele chama a atenção para o cuidado de não caracterizarmos as igrejas neopentecostais como fundamentalistas. Conforme diversas abordagens demonstram (ARMSTRONG, 2001; KEPEL, 1991; VASCONCELLOS, 2008; BAUMAN, 1998; BELLOTTI, 2010), o fundamentalismo é um fenômeno intrínseco a religiões monoteístas – tendo se originado no protestantismo norte-americano do início do século XX – e caracterizado por uma leitura literal de textos sagrados e resistência combativa a diversos valores da cultura secular, como o relativismo cultural, a homossexualidade, o feminismo, o aborto, o divórcio, entre outros.

Como as igrejas neopentecostais não se constituem em um bloco homogêneo, a definição de uma ou de algumas delas como sendo ou não fundamentalistas dependerá das especificidades de sua formação e de suas posturas em relação a valores e políticas seculares. Como instituições protestantes,

todas elas são contra os valores supracitados, mas suas posturas frente a essas questões variam de acordo com o direcionamento que seus líderes lhes conferem. Como a Shalom é uma igreja híbrida, isto é, mescla o *ethos* do pentecostalismo clássico com princípios da Teologia da Prosperidade, há fortes traços do fundamentalismo em suas representações de mundo. Isso ficou evidente nos depoimentos de seus líderes e nas características dos cultos que observamos. A Shalom exerce uma atitude normativa sobre o comportamento dos fiéis mais rígida e próxima do pentecostalismo clássico do que a Igreja Mundial do Poder de Deus, por exemplo.

O período de meados da década de 1980 até o fim da década de 1990 foi o mais importante da história do protestantismo brasileiro. A redemocratização, os programas de TV, as facilidades de aquisição de emissoras de rádio e TV, o triunfo do modelo econômico neoliberal no continente, somados ao crescimento do mercado consumidor, embalsamaram o crescimento das igrejas e sua multiplicação. Foi o que aconteceu em Imperatriz. As falas da apóstola Antônia demonstram certo ressentimento pela oposição que sofreu no protestantismo local quando se empenhou em liderar uma igreja. Isso porque o protestantismo moderno (como as igrejas batistas e presbiterianas) é fundamentado na tradição e não na autoridade carismática, aqui compreendida como o tipo de autoridade “a que os governados se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da *pessoa* específica. [...] A fonte dessas crenças é a ‘prova’ das qualidades carismáticas através de milagres, de vitórias e outros êxitos [...]” (WEBER, 1974, p. 340, grifo do autor).

Para Valdemiro Santiago, a fonte dessas crenças estaria nos milagres que ele realiza. Antônia encontrou sua fonte de legitimação na qualidade de recebedora de revelações divinas. Segundo Weber (1974, p. 240): “O domínio carismático não é controlado segundo as normas gerais, tradicionais ou racionais, mas, em princípio, de acordo com revelações e inspirações concretas, e, nesse sentido, a autoridade carismática é ‘irracional’. É ‘revolucionária’ no sentido de não estar presa à ordem existente: ‘Está escrito... mas eu vos digo...!’ ”. Para Weber, essas crenças desaparecem quando a pessoa parece ter sido esquecida pelo seu deus, perdendo seu poder mágico. Por isso, os subordinados precisam ser frequentemente convencidos novamente de que o poder do líder está sendo exercido com êxito. Em um culto que observamos, Antônia prega a obediência, concitando seus fiéis a

trazer mais prosélitos à igreja. Eles são instados a isso à medida que ela se coloca como porta-voz da divindade.

Deus está dando decretos, Deus está dando ordens [...] o problema é que nós como cristãos, nós queremos fazer a nossa vontade e não a vontade dele [...]. Sabe qual é o meu problema e o teu? É questionamento, diga questionamento. Nós não temos que questionar, nós temos que obedecer [...], nós estamos aqui para obedecer e não questionar [...]. Nós temos que entender que se Deus nos deu uma ordem, nós temos que cumprir. [...] Nós precisamos obedecer, diga pro seu irmão: “obedeça à palavra de Deus, porque Deus quer que nós obedecemos”. [...] Deus tem me dado revelações, Deus tem me dado sonhos, Deus tem falado comigo para falar a esta igreja, Deus tem me levado a falar pra vocês, Deus tem trazido profetas pra falar pra esta igreja, Deus tem levantado profetas daqui pra falar pra esta igreja e por que esta igreja não tem obedecido, meu irmão? Se vocês não estão obedecendo, tem um problema sério em vocês, é assim ou não é? [...] Pra mim, falar desse produto Jesus, que não é um produto barato, o pessoal pensa que Jesus é um produto barato [...] e Jesus irmão não tem preço, Jesus é inquestionável.

(Culto na Comunidade Evangélica Schalom. Imperatriz, MA: 01/05/2012)

A ênfase na obediência pode ser explicada pela saída frequente de fiéis da igreja, conforme seu depoimento. O trânsito religioso característico do neopentecostalismo pode ser deletério para muitos líderes que veem sua autoridade minada com essas mudanças. Como temos afirmado, as igrejas neopentecostais não são monolíticas, sendo algumas delas mais enfáticas na questão da obediência e no controle das ações dos fiéis, como veremos a seguir.

2.2 Shalom: liderança verticalista, fechamento doutrinário e denegação da sexualidade

No estudo que realizou sobre o pentecostalismo chileno, D'Épinay (1970, p. 108-112) dissertou sobre algumas características das igrejas pentecostais naquele país, que também estão presentes na igreja que estamos estudando. Para D'Épinay, o pentecostalismo é democrático por permitir a participação direta dos fiéis nas manifestações da comunidade religiosa. Em geral, ele não demora a se tornar um novo pregador, assimilando a linguagem e os modos de ser da nova comunidade. A partir de então, todo o ensinamento que o novo fiel recebe tem um caráter mais de inculcação de princípios gerais de conduta, de cunho acentuadamente moralista,

com a finalidade de “integração normativa” do indivíduo. Para o autor, o pentecostalismo não ensina o indivíduo a pensar, mas a “crer e a viver”, deixando bem claras as fronteiras do que é compreendido pela comunidade como deveres da vida cristã: abstenção de cigarros e bebidas alcoólicas, da prática de relações sexuais antes ou fora do casamento, frequência regular aos cultos, pagamento de dízimos, obediência às leis etc.

A fala da apóstola no final da sessão anterior evidencia esse aspecto, na medida em que ela se coloca na condição de profetiza, sua voz passa a ser a intermediação da voz divina para a comunidade, e obediência incondicional é exigida como prova de reconhecimento do grupo à sua autoridade como líder. Para D’Epinay (1970, p. 141), aí se encontra um paradoxo do pentecostalismo: se, por um lado, é democrático por permitir a participação de todos nos cultos, por permitir a ascensão de todos a cargos na igreja; por outro lado, a comunidade se organiza em torno de um conjunto de relações autoritárias.

A pregação pentecostal dirige-se ao indivíduo e busca uma decisão livre. Nesta primeira etapa, o prosélito faz um compromisso consciente e pessoal; mas, uma vez dado este passo, o grupo domina o indivíduo e exige dele a entrega total de sua pessoa à comunidade. Converter-se e entrar para a igreja significa aceitar que a totalidade de seus atos individuais sejam regulamentados e controlados pela comunidade religiosa, não lhe ficando domínio algum no qual a consciência pessoal seja o único juiz. A comunidade não apenas o faz participar do conjunto de suas obras comunitárias mas também decide por ele na sua vida particular. [...] A comunidade pede uma integração mais mecânica do que orgânica e, se o ato de afiliação deriva de uma decisão pessoal, esta decisão contém implicitamente uma dimensão do indivíduo que renuncia à sua autonomia para fundir-se com o grupo (D’EPINAY, 1970, p. 206-207).

O estudo de D’Epinay foi realizado em meados da década de 1960, tendo como foco algumas igrejas pentecostais no Chile. Nas últimas cinco décadas, o pentecostalismo matizou-se muito, o que torna impossível enquadrar suas vertentes em quadros teóricos generalizantes. Em um país com dimensão continental como o Brasil, essas igrejas assumem características diferentes de acordo com a região em que se encontram, os grupos que as compõem, a personalidade e os direcionamentos de seus líderes. De alguma forma, virtualmente todas as igrejas protestantes exercem um controle sobre a conduta dos indivíduos e requerem o

reconhecimento da Bíblia como verdade revelada e a autoridade do(a) pastor(a)/bispo(a)/apóstolo(a) como legitimada pela vontade divina. Esse controle e essa rigidez hierárquica, no entanto, variam de acordo com a instituição.

A citação acima, por exemplo, pode ser aplicada a igrejas como a Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Deus é Amor, entre outras. Mas não a neopentecostais que são mais flexíveis em termos doutrinários como a IMPD e a IURD. Como estamos trabalhando com o conceito de comunidade de Bauman, naturalmente a concepção de D'Épinay, por ser anterior às obras de Bauman que estamos problematizando, não se enquadra nesse panorama. Em sua obra, D'Épinay pensa a comunidade mais como um organismo sectário (no sentido de separação do mundo profano). No entanto, o fato de algumas igrejas neopentecostais oferecerem segurança, lazer aos jovens, integração social e política e se aproximarem da esfera secular como outrora algumas igrejas pentecostais não o faziam, não quer dizer que não haja regulamentação e controle, pois este é um dos aspectos que as diferenciam da busca pós-moderna por desengajamento, independência de pensamento e de ação.

A Comunidade Evangélica Shalom é uma das igrejas neopentecostais para as quais a conversão é um passo necessário e essencial para a integração do indivíduo no grupo. Nessas igrejas, conforme o autor assinala, os indivíduos renunciam à sua autonomia para participar do grupo, uma característica que Bauman também observou em seu estudo sobre a comunidade (BAUMAN, 2003). É por isso que, ao afirmar para a congregação que o fato de eles não estarem obedecendo significa que estão com um problema sério, Antônia está remetendo inconscientemente ao descumprimento de um “contrato informal”, o que implica perda da qualidade de crentes por parte dos fiéis (D'ÉPINAY, 1970, 111). Isso é diferente de igrejas como a IMPD e a IURD, em que a participação está mais relacionada ao reconhecimento que o indivíduo obtém de que ali pode conseguir a cura ou a prosperidade, podendo mudar sua conduta sem necessidade de apelos ou cursos para ensinar a ele a nova doutrina.

Para D'Épinay, esse domínio que o grupo exerce sobre o indivíduo nas igrejas de conversão implica uma “pretensão totalitária” que remonta à estrutura social familiar paternalista e à sua forma autoritária de exercício de poder (p. 206). Em nossa entrevista com Antônia do Carmo, pudemos observar que as características de sua formação familiar e religiosa da juventude permaneceram em sua visão de

mundo, determinando a forma como dirige sua igreja. Tendo vindo de um meio rural, cuja relação paternalista não pôde ser modificada pela falta de educação formal, as dificuldades para criar os filhos e a submissão ao marido reforçaram em seu imaginário uma visão de divindade mais fortemente ligada ao Antigo Testamento. Na entrevista que realizamos, ela afirmou acreditar que tem o “ministério de Rute”, na narrativa bíblica, uma camponesa pobre que deixou sua terra para ajudar exilados também pobres de Judá.

Ser chamada de “apóstola” também carrega aqui um significado especial, pois lhe confere uma autoridade que não tem e de que sente falta pela carência de educação formal. Alguns de seus filhos são membros de sua igreja e passaram a ocupar novos títulos.

Me ligaram e disseram: “cadê o irmão Nilson?” Eu disse: “não é mais irmão Nilson, é pastor Nilson”. “É mesmo?” “É”. “E o irmão Roelbe?” Eu disse: “Não é mais irmão Roelbe, é pastor Roelbe”. “E o irmão Barroso?” “Não é mais irmão Barroso, é pastor Manuel de Melo Bezerra”. [...] “E quer dizer que seus filhos tão tudo assim agora?” [...] Aí ela disse assim: “Mas a senhora tinha um bem pequeninho da mãozinha assim, não tinha? Eu lembro que tinha a mãozinha torta”. Eu disse: “Aquele mãozinha torta é o Noé, que agora é bispo Noé”. “E a senhora?” Eu disse: “sou apóstola”. “Apóstola?” [...] “Eu queria que a irmã viesse até aqui”. Eu disse: “irmã é uma vírgula, se você disser assim ‘quando a senhora, apóstola Antônia, vier em Goiânia, eu quero ver a senhora’, aí eu vou”. “Mas não é a mesma coisa?” Eu disse: “negativo”. [...] Quando eu for (sic) em Goiânia agora eu vou lá [...]. Quando eu chegar, digo “não me chame de irmã Antônia. Irmã não [...]. Sou irmã, sou pastora, mas agora eu sou apóstola, tem que chamar de apóstola, apóstola, apóstola”. “Por que a senhora exige tanto?” “Eu exijo, minha filha, dá honra a quem tem honra”. (Culto na Comunidade Evangélica Shalom. Imperatriz, MA: 01/05/2012)

Embora este diálogo tenha acontecido em tom de brincadeira, Antônia de fato exige ser chamada de apóstola. Isso está explícito na forma como se posta ante seus fiéis e na última frase cujo diálogo transcrevemos: “dá honra a quem tem honra”. No início da entrevista que nos concedeu logo após este culto, nós a chamamos de “pastora”, ao que ela imediatamente corrigiu para “apóstola”. Para Bourdieu (2000, p. 130), o interacionismo existente em determinados sistemas simbólicos busca reduzir relações de força a relações de comunicação e “são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no

conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou instituições) envolvidos nessas relações [...]”. Para ele, esses sistemas simbólicos impõem e legitimam a dominação por meio do uso da violência simbólica, contribuindo “para a domesticação dos dominados”.

Num sistema simbólico como o religioso, domesticar os dominados consiste em desestimulá-los de atitudes questionadoras. Com esse propósito, a apóstola tenta convencê-los de que é portadora da mensagem divina, expressa também por outras pessoas e (na transcrição da página anterior) ela diz: “se vocês não estão obedecendo, tem um problema sério em vocês”. A religião apresenta elementos de violência simbólica mais eficientes do que outros sistemas simbólicos por tornar ubíqua a vigilância do Deus e criar o temor da punição e da escassez. A violência simbólica consiste em substituir o uso da força física pelo da enunciação, que é ignorada como arbitrária e por isso produz o mesmo efeito de mobilização (de ver e agir sobre o mundo) (BOURDIEU, 2000, p. 14).

Uma das características das igrejas neopentecostais é manter os fiéis afastados de práticas consideradas não cristãs. Nesse sentido, não diferem de outras igrejas protestantes. Uma das questões mais lancinantes para os fiéis é a da sexualidade e/ou o envolvimento com pessoas de religiões não protestantes. A negação da sexualidade é uma constante na história do Cristianismo. E segundo Le Goff e Troung (2006, p. 50), ela remonta à doutrina de Paulo que, convicto da iminência do fim do mundo, contribuiu para a estruturação de uma doutrina antisssexual. Mesmo em igrejas mais liberais como as neopentecostais, esse moralismo é praticamente intocado. Por isso, as relações sexuais antes ou fora do casamento são proibidas, embora não seja dada a esses temas a mesma ênfase que em outros segmentos protestantes.

No ensaio “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, Weber objetivou elucidar as relações de tensão entre as religiões de salvação e o mundo profano e como o ascetismo, em suas variadas formas, buscou responder, em termos comportamentais, à demanda por uma ética condizente com o caráter sagrado de um deus ou uma doutrina. Embora não tenha abordado a questão sexual neste ensaio, fica claro como esses credos tiveram dificuldade de lidar com a regulação do comportamento dos fiéis.

Uma das questões mais caras às religiões de salvação é o tema da sexualidade. Em nossos dias, muitos ocidentais ficam chocados com notícias de

mutação de meninas, apedrejamento e estupros de mulheres no mundo muçulmano, assim como a ojeriza de alguns de seus sacerdotes para com a questão sexual. A problemática, porém, não diz respeito apenas à religião islâmica, e se hoje ela está em maior evidência, deve-se mais aos embates ideológicos e militares com o mundo ocidental do que com um comportamento particularmente repulsivo ao Ocidente. Historicamente, essa foi uma questão delicada também para o Cristianismo, pois temas como o monasticismo, a castidade, a sujeição da figura feminina e sua relação com o pecado e o Diabo na Idade Média estiveram presentes desde as discussões teológicas até os tribunais da inquisição.

A teologia cristã, da Patrística ao protestantismo da Reforma, concebe o corpo a partir da dicotomia estabelecida por Paulo, tendo uma dimensão divina (“templo do Espírito Santo”) e terrena (a “carne” representando a humanidade decaída desde Adão). Daí surge a oposição entre “carne” e “espírito” que se tornou uma preocupação constante dos teólogos cristãos em todas as épocas (GOMES, 2006, p. 05). Para Gomes (2006), a teologia cristã não pôde suavizar a estigmatização do corpo instituída por Paulo e consolidada por Santo Agostinho. Ainda nos primeiros séculos, a sexualidade ganha, no Cristianismo, forte conotação de abjeção, mundanidade e pecaminosidade, devendo ser substituída por abstinência e penitência. Orígens, Valentiniano e Clemente de Alexandria estão entre os principais representantes que introduziram uma teologia da negatização do corpo (GOMES, 2006, p. 08-09). Foi Santo Agostinho que formulou a doutrina do pecado original no alvorecer da Alta Idade Média. Sua interpretação dos três primeiros capítulos do Gênesis levou-o à conclusão de que o desejo (concupiscência) de prazer com outras criaturas, ao invés de Deus, era o maior mal que afligia a humanidade. Karen Armstrong explica como Agostinho formulou a doutrina do “pecado original”, que ela caracteriza como “uma de suas contribuições menos positivas para a teologia ocidental”, e associa sua doutrina ao contexto de perturbações políticas e sociais pelas quais Roma passava.

A concupiscência [para Agostinho] é mais intensa no ato sexual, quando nossa capacidade de racionar sucumbe à paixão, esquecemos Deus e vergonhosamente nos deleitamos uns com os outros. O espectro da razão aviltada pelo caos das sensações ilícitas refletia a tragédia de Roma, fonte da ordem, da lei e da civilização, degradada pelas tribos bárbaras. Os exegetas judeus nunca viram o pecado de Adão por esse prima catastrófico, e os cristãos gregos, que não sofreram os flagelos dos bárbaros, nunca aceitaram a doutrina

do Pecado Original. Nascida em meio à dor e ao medo, essa doutrina deixou para a cristandade ocidental um legado difícil, que estabelece uma relação indissolúvel entre a sexualidade e o pecado e contribui para homens e mulheres renegarem a própria humanidade. (ARMSTRONG, 2011, p. 130-131).

Por conseguinte, a Idade Média foi um período de forte desvalorização do corpo, da condenação do nu à dança e também da ginástica, as atividades corporais passaram a ser rigidamente controladas e depreciadas. A Reforma, que mudou a ética medieval para uma conduta laica, também engendrou seus próprios obstáculos. Para o calvinismo, por exemplo, o sexo é apenas uma concessão divina na vida de homens e mulheres, uma espécie de remédio contra a luxúria (GOMES, 2006, p. 16).

No que diz respeito às igrejas de orientação pentecostal (embora não apenas elas), sexo ainda constitui tabu em alguns de seus meios. As mudanças comportamentais das últimas décadas com a destradicionalização dos costumes em médios e grandes centros urbanos, a abordagem frequente da sexualidade e da homossexualidade na mídia, o crescimento do número de divórcios, os debates sobre a legalização do casamento gay, as relações extraconjugais, entre outras questões, têm levado muitas igrejas protestantes a enfrentar crises ao lidar com temas tão delicados com seus fiéis, como é o caso da igreja Shalom, que estamos analisando.

Como vivemos numa sociedade bastante erotizada, com ampla exposição da nudez nos meios de comunicação e incentivo à busca do prazer e da satisfação pessoal, muitas pessoas reagem a isso de forma adversativa. Alguns grupos religiosos são os principais porque baseiam sua conduta na ideia da existência de um além reservado a quem nega o mundo, ou de um Deus punitivo, que condenará aqueles que buscam satisfação pessoal ao invés da reprodução da espécie. Um exemplo que em nossos dias tem chamado a atenção é o “culto das princesas”, da ex-cantora do grupo SNZ (sigla com as iniciais das três irmãs que formavam o grupo, Sarah, Nãna e Zabelê) Sarah Sheeva: uma reunião de autoajuda em que só podem participar mulheres que se autodenominam “princesas”. Com sua assessoria, seu cunhado lidera o “culto dos príncipes” para os homens. Essas pessoas são incentivadas a deixar o comportamento de “cachorros” e “cachorras” (*sic*), ou seja, a

não viver relações amorosas efêmeras, nem com várias pessoas, mas “guardar-se” para o casamento.

Lá na época de Sodoma e Gomorra, era modernidade; na época de Noé, do dilúvio, aquela época era moderna, a nossa época aqui é moderna. Sempre vai haver uma geração dizendo que aquela época é moderna [...] devido não estar havendo mais barreira pra nada, a ideia é que todo mundo seja igual. Tem que ser igual sabe onde? No amor, na amizade, no companheirismo. Agora em erro, erro é erro, senão não vai ter mais erro no mundo. [...] A Bíblia diz que eu devo ensinar meu filho a casar com uma moça que seja... não crente, seja salva. [...] O que é que define o salvo? É ter um estilo de vida que se enquadre no perfil da Bíblia, porque a Bíblia diz que ela é a palavra de Deus. Então você vai ter que ler, entender e se adequar. [...] Agora o cara vai pra um lado sexual hoje porque a mídia toda tá botando uma mulher pelada; toda hora ela mistura cerveja com mulher loura, pelada. Então o pior marketing do erro é a mídia. (Noé do Carmo Bezerra, entrevista, 03/01/2013)

Nas instituições protestantes, manter o controle sobre o corpo e, conseqüentemente, sobre a conduta dos indivíduos, inclusive na vida privada, também é uma forma de controle sobre as consciências, uma forma de exercício de poder, que tende a legitimar a autoridade do pastor ou do conselheiro como intermediário entre Deus, ou uma interpretação pretensamente correta da Bíblia e a conduta dos fiéis. Por outro lado, a insegurança de muitos fiéis acerca do que é correto e errado em um relacionamento amoroso demonstra, por parte dessas pessoas, tanto um estado de medo de sair das prescrições religiosas como também incapacidade de reger a própria conduta, mesmo em aspectos que, pelo menos em tese, diriam respeito apenas ao casal.

A partir da fala acima do bispo Noé da Shalom, podemos verificar que mesmo as igrejas neopentecostais mantêm uma leitura literal da Bíblia em matéria de sexualidade. A comparação entre os comportamentos que fogem ao padrão dessa leitura com a narrativa de Sodoma e Gomorra é um recurso comumente usado para inculcação do medo da punição divina. Além disso, em sua fala, há uma negatização da modernidade. Ao conceber as épocas de "Sodoma e Gomorra" e do "dilúvio" como modernas, bispo Noé associa a modernidade a períodos compreendidos no imaginário religioso como degeneração moral e afastamento da religião. Nas duas narrativas bíblicas, esses períodos foram sucedidos por intervenções iracundas e catastróficas de Deus sobre a Terra. Nas duas narrativas, a questão da sexualidade

é exposta como motivação para o afastamento dos indivíduos dos preceitos divinos⁴².

Devido à importância que a sexualidade tem para a existência humana, tanto em termos de reprodução quanto em termos de realização pessoal, controlar as práticas sexuais dos indivíduos é imprescindível para as religiões de salvação manterem também o controle sobre suas consciências e sua vida social.

Há uma extensa bibliografia protestante sobre namoro e casamento, livros de autoajuda e páginas na internet para casais em crise e/ou dúvidas, revistas, panfletos, mensagens religiosas em DVD etc. Se, por um lado, as igrejas protestantes tentam positivar o sexo como uma “dádiva de Deus”, ou uma “bênção de Deus”, por outro lado, a tentativa de regular o comportamento dos jovens forçando-os a se casar no civil tem gerado crises de identidade, evasões ou, simplesmente, “transgressões” silenciosas por parte deles. Nesse sentido, os aconselhamentos, ao invés de serem momentos para proporcionar conhecimento do próprio corpo, podem se tornar momentos de autoculpabilização ao tentar se mostrar, na Bíblia, regras para serem seguidas e condutas que a igreja considera condenáveis. Ao fazerem isso, esses líderes religiosos desconsideram os condicionamentos históricos da sociedade hebraica na Antiguidade, bem como as enormes diferenças culturais entre aquela sociedade e a nossa. E ao tentarem buscar em seu livro sagrado todas as respostas para a conduta cristã a serem seguidas “ao pé da letra”, essas igrejas criam fortes dificuldades psicossociais no significado que as pessoas dão ao seu corpo e na forma como usufruem dele.

Nesse sentido, essas igrejas fazem os jovens se sentir culpados pelos próprios desejos e transformam ações que a medicina considera saudáveis (como a masturbação masculina e feminina e a prática frequente de relações sexuais) em tabus, proibições, atos que acarretam a ira de Deus, desencadeando o medo e crises pessoais e psicológicas. Para o protestantismo, as dificuldades de lidar com essas questões não são revertidas em autocríticas de seus próprios princípios e valores, mas, ao contrário, em um fechamento cada vez maior e reafirmação mais

⁴² Com relação à narrativa do Dilúvio, isso fica evidenciado no Evangelho de Mateus capítulo 24 (37-38). Na ocasião, ao falar acerca dos acontecimentos que precederiam o fim dos tempos, Jesus Cristo afirmou: "Assim como foi nos tempos de Noé, assim acontecerá na vinda do Filho do Homem. Nos dias que precederam o dilúvio, comiam, bebiam, casavam-se e davam-se em casamento, até o dia em que Noé entrou na arca.

contundente dos dogmas estabelecidos. Em uma preleção intitulada “O Cristão e a sexualidade⁴³”, o pastor assembleiano Silas Malafaia afirmou:

Agora eu quero só deixar, só pra salientar, aqui tem muita gente solteira. Eu quero dizer pra você, que tá me vendo pela televisão: relações sexuais fora do padrão do casamento são pecado; aprenda a esperar. Relações sexuais precipitadas, sabe o que tem acontecido? Mães precoces, abortos, casamentos para dar satisfação social. Espera moço, espera moça, ora a Deus, peça a Deus [...], se você é viúva ou viúvo, também a mesma coisa [...], ore a Deus, peça a Deus pra te dar uma companheira, pra que você seja fiel a ela e ela você, pra que você cumpra na vida o desejo, o modelo e o padrão de Deus para a sexualidade aqui nessa Terra. [...] não permita que o Diabo, por causa da paixão e da vontade, venha a quebrar o vínculo da unicidade, peça a Deus força, se alguém tá te tentando, caia fora, não seja adúltero, seja fiel [...]. Deus abençoe cada moço e cada moça que aprenda a esperar a hora, porque antes da hora é desgraça, é precipitação.

Sabemos, porém, que há uma multiplicidade de tendências dentro do protestantismo, tantas quantas são os tipos humanos que as compõem, e que as formas também são diversas de lidar com alguns temas como vestuário, corte de cabelo e divórcio. Essas, no entanto, são questões marginais de regulamentação do comportamento do fiel. No que concerne a temas como sexo antes do casamento, homossexualidade e masturbação, suas posições quase não diferem, sendo marcadas, em geral, pela reprovação e demonização de quem as pratica. Como o protestantismo é muito heterogêneo, as ofertas variam muito, dependendo da igreja, de sua localização, de seu público. Mas a liberalização no tocante à sexualidade permanece um tabu. A regra é o enrijecimento e o fechamento

O trecho do discurso acima reproduzido do pastor ilustra isso na medida em que ele atribui os abortos e frustrações amorosas apenas a relações sexuais realizadas antes do casamento. No final do discurso de Malafaia, a afirmação de que “antes da hora é desgraça” pode se tornar uma forma de intimidação e de amedrontamento ao tratar de forma impositiva a prática sexual fora do casamento. Para o pastor, somente esta prática engendra problemas psicossociais. Durante toda a sua mensagem, ao tentar, como é de praxe, buscar na Bíblia a legitimidade a seu discurso, ele apela à consciência religiosa dos fiéis, de que há um padrão de Deus,

⁴³Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=66dzQHLPV2Q&feature=related>> . Acesso em 05 nov. 2012.

fora do qual tudo estaria errado, tudo traria infortúnios, tudo seria ruim e do Diabo. Tal discurso apenas reproduz, numa forma contemporânea, o pensamento calvinista de que o sexo é um remédio para o homem, de que o corpo é o mal, por isso o casamento foi instituído por Deus para saciar esse desejo do homem. Nesse sentido, o corpo, prisão da alma, estaria sujeito ao sexo apenas dentro do casamento, prisão do desejo.

Ao tentar apoiar seus discursos na Bíblia para legitimar suas doutrinas e denegar a cultura secular como efêmera e passível da ira divina, as igrejas evangélicas mantêm sua tensão com essa esfera secular. Se o discurso nem sempre condiz com as práticas, eles, porém, são um forte elemento para se trabalhar ao menos as tentativas de regulação do corpo e as formas de repressão sexuais instituídas e apontadas como corretas por sua liderança.

Para o protestantismo, a modernidade e sua mais recente faceta, a pós-modernidade, representam um desafio contra o qual é preciso lutar. Sua crescente inserção na mídia, por exemplo, tem lhes proporcionado maior visibilidade, como tem feito suas visões de mundo, seus conceitos e preconceitos ecoarem mais audivelmente, acompanhados de seu amplo mercado editorial para atender às demandas de seus fiéis. A repressão, porém, continua um forte elemento integrante de seus discursos, e malgrado suas tentativas de liberalização em outros campos, a questão sexual e suas implicações no cotidiano ainda são um tema delicado para eles, e seus embates com nesse campo tendem a crescer à medida que a reafirmação dos dogmas forem vistos como prescrição divina.

A pedagogia sexual do Protestantismo brasileiro reproduz as formas apresentadas pelo Protestantismo puritano norte-americano: a sexualidade da norma, sem nenhum referencial à identidade do sujeito e sem nenhuma referência ao prazer. Trata-se, na verdade, de uma sexualidade ascética, cujo objetivo central é a funcionalidade do matrimônio e a geração de filhos. A dimensão do corpo, nesta expressão sexual, é aquele da máquina que deve funcionar apenas para atingir os objetivos propostos sem nenhuma consideração pela liberdade, autodeterminação e criatividade do sujeito envolvido. O corpo é tratado como um objeto que não tem existência em si mesmo; ele deve funcionar a partir de princípios externos e alheios ao sujeito. (GOMES, 2006, p. 29).

O mesmo autor enfatiza que a maior parte do que é ensinado e vendido como literatura sobre sexualidade no meio protestante brasileiro consiste em traduções de

títulos norte-americanos, de onde provém sua vinculação ao movimento puritano, cuja negatização da sexualidade ocorre de forma diametralmente oposta à valorização da ética do trabalho.

De um modo geral, ao ver o corpo como “templo do Espírito Santo”, a doutrina cristã cria uma forte dicotomia entre o sagrado e o secular, pois, sendo tal templo, ele não pode ser profanado pelo pecado; para ser morada de Deus, é necessário que o cristão se mantenha afastado das tentações e das práticas não voltadas para a espiritualidade, pois o corpo é essencialmente mau, efêmero, pecaminoso e cumpre subjogá-lo com práticas de jejuns e orações para “mortificar” seus desejos; para o protestantismo, o casamento civil é o ato que dá legitimidade aos olhos de Deus para a prática do sexo; nesse sentido, há uma tendência à perpetuação da tradição patriarcal, do sexo visto como elemento para procriação e de sustentação do *status quo*, ao se conferir a um ato reconhecido pelo Estado de direito a importância e a grandeza de algo inquebrável e inquestionável.

Voltando ao discurso da apóstola Antônia no culto que estamos transcrevendo, até aqui ele foi feito em torno do tema da obediência. Sua liderança difere da exercida por outros líderes neopentecostais devido a um controle mais efetivo sobre o comportamento dos fiéis que lhe são subordinados. Por não conseguir que as atitudes deles estejam alinhadas com o que considera corretas, as censuras e interdições são veementes e frequentes. Em alguns casos, os fiéis têm sua vida pessoal exposta de forma vexatória. Ao final do culto, por exemplo, a apóstola dirige-se a uma das fiéis na plateia e afirma:

Se Deus tá dizendo assim: “não te envolve com aquele relacionamento”, pois não te envolve porque tu vai (*sic*)... te queimar. Se Deus tá dizendo: “não namore com homem descrente”, não namore com homem descrente. Que comunhão tem a luz com as trevas? [...] “Ah, foi Deus que mandou”, foi o Diabo, irmão, Deus não manda lixo pra nós, é o Diabo que manda e tu fica comendo lixo.
(Culto na Comunidade Evangélica Schalom. Imperatriz, MA: 01/05/2012)

A noção de que o protestante é “luz” e os não protestantes são “trevas” é frequentemente aludida nos cultos para impedir relacionamentos amorosos dos fiéis com pessoas de fora da comunidade, e isso está presente em todos os protestantismos. Essa prática discursiva ratifica gestos de não aceitação e intolerância para com os outros; nessa admoestação a uma fiel, eles são adjetivados

como “lixo” e enviados pelo Diabo. A permanência da unidade do grupo depende dessa denegação da alteridade. Para Campos (2011, p. 59), “a criação do desviante por meio de um processo de estigmatização corresponde a uma necessidade social. Logo, se não há hereges ou pessoas ‘que tenham parte com o Diabo’, é preciso criá-los”. A produção dessa imagem do outro como “Diabo” serve para dar solidez à identidade do grupo e evitar a dispersão.

Afirmamos em uma nota anterior que o preconceito em relação aos evangélicos é uma via de mão dupla e historicamente isso está ligado à denegação da cultura católica por parte do protestantismo e à marginalização que este por sua vez passou em seus primeiros momentos no Brasil. As lideranças protestantes, no entanto, não exercem um controle completo sobre o comportamento de muitos fiéis porque para eles há uma dissociação inconsciente entre vida religiosa e social. Essa forma de discurso, no entanto, gera uma polarização entre os membros do grupo (endogrupo) por negatizar os de fora (exogrupo) (VAN DIJK, 2008, p. 14). A persuasão e a doutrinação são os recursos usados no lugar da coerção para moldar a mente e as ações dos fiéis. Essas ações são parte do exercício do poder simbólico que compete à líder como condutora do grupo.

Na Comunidade Evangélica Shalom, a todo instante, os indivíduos são intimados a evocar o sobrenatural. Em outro culto que observamos⁴⁴, Antônia do Carmo inicia sua preleção com um longo e eloquente momento de oração. Nesse ínterim, passa o microfone a outra mulher, que, de forma ainda mais exaltada, ordena que os fiéis fiquem de joelhos invocando a Deus, enquanto ela corre descalça por entre os corredores do templo bradando palavras de ordem aos fiéis em primeira pessoa, passando a ideia de estar sendo “possuída” por Deus.

Por todo o Brasil, em cultos pentecostais e neopentecostais, a busca pelo sobrenatural não raramente se traduz em momentos de forte agitação coletiva, com gritos, quedas, pronúncias de sílabas incompreensíveis (o “falar em línguas”), choro e gestos descoordenados, muitas vezes alternados por momentos de calma durante a preleção. Observamos essa tendência quando estudamos a Assembleia de Deus (SOUSA, 2010). A liderança de Antônia de Carmo na Shalom induz fortemente seus liderados a esse tipo de espiritualidade, muito semelhante, em

⁴⁴Este culto foi observado e gravado em 12 de Agosto de 2012.

vários aspectos, a manifestações religiosas de origem africana, tão fortemente combatidas por esses segmentos protestantes (CORTEN, 1996).

2.3 A Shalom e a Teologia da Prosperidade

Acerca desse assunto, Antônia do Carmo afirma:

Eu tenho um ministério de fé sobrenatural. Porque eu não posso ter um Deus, se a Bíblia diz lá em Ageu que ele é dono do ouro e da prata, em Isaías, capítulo primeiro, versículo dezenove, ele diz “se me ouvirdes e me obedecerdes, colhereis o melhor dessa terra”. Então eu não acredito num Deus que é dono da prata e do ouro, num Deus que tem todas as coisas e os seus servos estão passando fome e mendigando o pão. Então o próprio ímpio, a própria pessoa que não conhece esse Deus que eu conheço, vai dizer “que Deus é esse de vocês, que vocês pregam que é dono de tudo, que é dono do céu e da terra e vocês vivem pedindo esmola?” Eu não acredito num Deus desse. Então eu acredito na prosperidade. Eu acredito mesmo, por isso, eu prego, eu não acredito que meus discípulos têm que andar mendigando o pão não. Eu vou repetir o que falei: eu nunca fiz uma galinhada e nem feijoada, eu não acredito, não gosto desse negócio de rifa, de nada para comprar microfone, cadeira. Eu acredito no que a Bíblia diz, é dando que se recebe. O irmão vai lá, o irmão dê a sua oferta e Deus vai te abençoar.
(Antônia do Carmo, entrevista, 01 maio de 2012)

Essas palavras da apóstola ratificam o que viemos afirmando até aqui: o neopentecostalismo promove uma leitura da Bíblia direcionada para os problemas financeiros e emocionais de seus ouvintes e adeptos, visando a suprir suas necessidades imediatas e cotidianas. Em nossa sociedade, as coisas e as pessoas se tornam descartáveis; a religião também é afetada e busca formas de se adequar a essas mudanças. A TP também revela a especificidade da modernidade brasileira, na qual a espiritualidade e os referenciais religiosos não foram abandonados no sentido de ficarem ausentes das práticas sociais (SANTOS, 2011, p. 25). Para Karen Armstrong (1994, p. 10), “a palavra ‘Deus’ não contém uma ideia imutável [...]. Sempre que um conceito de Deus deixou de ter sentido ou importância, foi discretamente abandonado e substituído por uma nova teologia. Um fundamentalista negaria isso, pois o fundamentalismo é anti-histórico”. O fato de um amplo contingente de pessoas abandonar o catolicismo e o protestantismo reformado para filiar-se ao neopentecostalismo, que aponta outros referenciais de representação do

sagrado e vivência da religião, mostra como um conceito de Deus passou por algumas modificações. A TP é a afirmação de um protestantismo triunfalista que pretende conquistar a terra antes do céu, eleger um presidente da República e o maior número de parlamentares possível. Um protestantismo que já alcançou 20% da população brasileira, domina um robusto mercado editorial e fonográfico, deixou de ser negação do mundo para estar presente nos mais variados meios seculares, e sua liderança ostenta templos luxuosos, grandes propriedades fundiárias, aviões, jatos, mansões e prêmios nas mais diversas áreas.

Durante o culto que gravamos, após ler o texto de Malaquias sobre dízimos, a apóstola reforçou:

Dízimo não é seu, oferta, primícia é do sacerdote [...]. Então nós temos que entregar o dízimo do Senhor, eu tenho que entregar [...] eu entreguei minha primícia pro apóstolo [Renê Terra Nova], porque eu tenho que fazer, você tem que entregar, mas apóstola, mas é tão pouco, a Bíblia diz “quem é fiel no pouco sobre o muito eu te colocarei”. Se você não é fiel em um real, se você tiver mil reais, você não é fiel. Se você tem dificuldade de dar o dízimo de dez centavos, você tem dificuldade de dar o dízimo de cem reais. Se você tem dificuldade de dar o dízimo de cem reais, você tem dificuldade de dar o dízimo de cem mil. [...] O Senhor está dizendo traga todos os dízimos e ofertas à casa do tesouro ou à minha casa, para que haja mantimento na minha casa. Vocês sabiam, irmãos, que às vezes nós compramos sapatos [...] compra sapato sem necessidade, gasta o dinheiro do Senhor, gasta, compra fiado nas boutiques, compra nas lojas, no supermercado, não paga energia ou então fica apertado porque começa a roubar, roubar, roubar, aí um dia pega o dinheiro do Senhor e vai pagar de energia, vai pagar a quitanda, vai pagar supermercado, vai pagar a loja e depois faz acerto com Deus, com Deus não se negocia [...]. Irmão, eu nunca ouvi dizer que na casa de crente fiel falta alguma coisa ou falta? Porque se faltar, tem alguma coisa errada com você. [...] “Ah, mas eu sou assim mesmo”. Pois, irmão, você tá no lugar errado. Porque no céu, meu irmão, Deus está preparando uma casa, uma mansão, as ruas do céu são ruas de ouro, lá não tem barro não, irmão, barro é aqui. Lá as ruas são de ouro. A minha mansão e a tua mansão, cada tijolinho que tu coloca na casa do Senhor, cada semente que tu semeia, Deus está colocando no tesouro do céu [...] e Deus vai restituir em dobro pra você e pra mim [...]. Quando você lê Ageu, capítulo primeiro, você vai ver lá que ele diz assim, que quando você deixa de entregar o que é do Senhor, o pouco que fica ele faz assim ó, ele sopra. Não tem jeito, irmãos, com Deus não se brinca. (Culto na Comunidade Evangélica Schalom. Imperatriz, MA: 01/05/2012)

Exemplos como o acima transcrito poderiam ser multiplicados à exaustão. Toda a preleção da apóstola nos remete ao conceito de Bourdieu de violência

simbólica. Conforme assinalamos anteriormente, este conceito implica um tipo de ação que impõe determinados significados como legítimos, dissimulando as relações de força que subjazem a essa relação. Ela implica ausência de coerção física e inculcação de significados que conduzam à unidade de pensamento e de ação (BOURDIEU; PASSERON, 2011, p. 18, 25). Na sua fala, há também uma característica que perpassa toda a Teologia da Prosperidade: não há preocupação com o indivíduo na condição de ser social, isto é, que pode estar desempregado ou que, mesmo estando em um emprego formal, o salário não é suficiente para as despesas da família. Ao invés disso, esse sujeito é compelido a contribuir primeiramente com a igreja, sob pena de punição divina, para depois pagar suas contas. Caso não consiga, a igreja não se responsabiliza, pois “alguma coisa está errada” com a pessoa.

A comunidade neopentecostal oferece a prosperidade pela barganha que o fiel pode estabelecer com a divindade, mas, como muitas instituições religiosas, cobra o preço da autonomia e da autoafirmação em troca da segurança que pretende conceder (BAUMAN, 2003). Entregar as “primícias” (dízimos e ofertas) implica o reconhecimento da autoridade eclesiástica como autoridade paralela ao Estado, já que se trata de um tributo, como na citação de R. R. Soares, que comentamos no primeiro capítulo. O uso dessa retórica pelos pregadores neopentecostais implica que os fiéis podem não dar muita importância ao pagamento de dízimos e ofertas, deixando-os em segundo plano ou simplesmente ficando inadimplentes. O recurso ao terror da ira divina é a panaceia que os pregadores encontram para mobilizar esse contingente inadimplente a contribuir permanentemente.

Ainda acerca da prosperidade, na entrevista que realizamos com bispo Noé, ele comentou:

A lei da sementeira serve pra quem? Para aquele que se diz evangélico, aquele que se diz católico. Tem pessoas que não são nada disso e eles dizimam e ofertam. É um princípio irrevogável. [...] Por exemplo: a Suíça dá o dízimo dela pra Israel, da nação, se você pesquisar. Os Estados Unidos dão o dízimo deles pra Israel. É um princípio irrevogável. Eles tiram do seu rendimento, da nação. Quem é Israel no eixo de tudo isso? Chamado de Terra Santa, é o relógio do mundo, é a terra que Cristo veio [...]. Então, muitas nações honram Israel com seus dízimos. Quem são essas nações a nível de mundo? São prósperas. [...] A paz de espírito é a prosperidade, família ao redor. Agora, a questão não é só você ter, é você ter para

ajudar alguém. [...] Hoje, eu comprei trinta e sete cestas básicas para doar, minha empresa comprou e eu trouxe pra igreja, porque dentro da minha denominação tem pobres.

(Noé do Carmo Bezerra, entrevista, 03/01/2013)

A fala do bispo Noé está fundamentada em dois pontos: primeiro, a crença em Israel como Terra Prometida que requer apoio incondicional das nações de maioria cristã; segundo, a crença na prosperidade inerente aos países reformados por seu apoio a Israel. A associação do dízimo com acordos multilaterais entre nações escamoteia os mecanismos de funcionamento das relações internacionais, em que há benefícios financeiros acordados pelas partes envolvidas para mostrar que indivíduos que não têm contratos formais com a agência religiosa serão beneficiados por suas doações financeiras se elas forem feitas constantemente e se eles tiverem fé para alcançar favores sobrenaturais da divindade.

No próximo capítulo, reiteraremos como há sutis diferenças entre as práticas discursivas que observamos na Shalom e em outras duas igrejas cujos líderes recusam, de forma consciente, a teologia da prosperidade e a designação de neopentecostais. Isso é importante à medida que percebemos que a negatificação semântica da prosperidade não implica a exclusão de seus significados e práticas das liturgias.

Capítulo 3

Entre tradição e inovação: ambiguidades discursivas frente à Teologia da Prosperidade em duas igrejas (neo)pentecostais

A verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, [...] mas, sim, nos fazer agir, nos ajudar a viver.

Émile Durkheim

Neste capítulo, enfocaremos duas igrejas que apresentam vários aspectos em comum: a Igreja Evangélica Ágape, em Araguaína, e a Igreja Evangélica Nova Aliança, em Imperatriz. Também como a Shalom, são instituições autóctones. Isso nos permite analisar de forma mais acurada as representações do neopentecostalismo em seus discursos. Como veremos, esses signos também são traduzidos para o contexto social das duas cidades e incorporados às necessidades dos fiéis e aos objetivos da liderança, nem sempre expressos de forma clara.

3.1 A Igreja Evangélica Ágape: neopentecostalismo aristocrático

A Igreja Evangélica Ágape foi fundada em Araguaína em 2004. O líder, pastor Amílson de Freitas Lopes, nasceu em Araguaína e frequentava inicialmente uma instituição não pentecostal, a Igreja Cristã Evangélica. Saiu dela por adotar os princípios do pentecostalismo e filiar-se a outra. Sobre o assunto, ele relata:

Essa igreja [Ágape] nasceu no dia 26 de Novembro de 2004. Como? Nós estávamos em casa, na época nós estávamos sem... passamos um período sem congregar. Nossa base, na realidade, é cristã, nós viemos de uma linha tradicional, na realidade, que chamamos de igrejas tradicionais, Igreja Cristã Evangélica [...]. Ficamos aí por volta de uns quinze anos. E ao sair da Igreja Cristã, nós acompanhamos um pessoal, inclusive parentes, amigos, que fundaram o ministério aqui em Araguaína, chamado Renovo. Esse ministério é uma igreja pentecostal também, cujo presidente era o pastor Hudson Medeiros que antes era bispo e hoje é apóstolo, é uma igreja muito voltada pra essa área de batalha espiritual, intercessão, conquista de cidades e que na época isso era uma baita novidade.

Nós acompanhamos este casal e ficamos por cinco anos neste ministério. Só que nossa intenção era ficar, permanecer. Só que houve uns conflitos, doutrinários, inclusive, advindos, inclusive, desse desequilíbrio, entendeu, que hoje a igreja contemporânea tem pulverizado e que tem deturpado o evangelho, nós não conseguimos

ficar. E nós saímos. Saímos e permanecemos inertes, em casa. Nesse período, dezessete pessoas nos procuraram pra fazer uma oração na nossa casa, dia 26 de novembro de 2004. Isso numa sexta-feira e, no domingo, voltaram trinta e cinco pessoas e não parou mais. E no dia dois de janeiro de 2005, nós tivemos que sair de casa porque não comportava mais, tivemos que alugar um salão na avenida Filadélfia e eu fiz uma viagem a Palmas com minha esposa e durante essa viagem nós fomos recebendo de Deus aquilo que Deus estava nos entregando, foi quando nasceu o perfil da igreja. Então nós temos uma base muito sólida, baseados realmente na igreja tradicional dos apóstolos, e a gente preza muito pra nos defender desses encantamentos do dia a dia que surgem, desses modismos que surgem [...].

(Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

O surgimento de grande parte das igrejas pentecostais e neopentecostais em Imperatriz e Araguaína a partir dos anos 1990 ocorreu pelas segregações de igrejas do protestantismo reformado, conhecidas como “igrejas tradicionais” entre os grupos pentecostais. Esse foi o caso, como vimos, da Comunidade Shalom e também desta Comunidade. A maior parte das futuras lideranças que romperam inicialmente adotaram o pentecostalismo para, posteriormente, se tornar neopentecostais.

Mas, como viemos afirmando, a classificação de segmentos protestantes em neopentecostais e pentecostais não obedece a um caráter rígido de diferenciação como o que os diferencia, por exemplo, do catolicismo. Se levarmos em conta a Teologia da Prosperidade, da guerra espiritual, a ênfase na taumaturgia e a organização empresarial, são elementos que também podem ser encontrados, em menor ou maior grau, em igrejas pentecostais, como a Assembleia de Deus e a do Evangelho Quadrangular. Essa classificação sociológica foi importante nos momentos iniciais do neopentecostalismo no Brasil, até meados dos anos 1990, mas, à medida que o contingente de evangélicos no país foi aumentando e as igrejas foram tomando práticas emprestadas umas das outras, essa diferenciação não pode mais ser tomada de forma estanque. Como aconteceu com Antônia do Carmo ao sair da igreja Batista para fundar a Shalom, a motivação para a ruptura foi a adoção do modelo de culto pentecostal, com ênfase nos chamados “dons do espírito”, como são conhecidas as práticas da glossolalia, cura e profecia nessas igrejas. Acerca desse aspecto, o pastor relata:

[...] lá [na igreja Cristã Evangélica] não tinha essa liberdade porque isso é mais um aspecto bíblico, isso é mais uma doutrina bíblica que a igreja tradicional não reconhece. Por que não reconhece? A igreja

Cristã Evangélica, especificamente, foi fundada no Brasil por americanos e até hoje ela sofre influência de dólares, de americanos que sustentam e eles são pessoas mais legalistas do que tradicionais. Porque, na realidade, se você for olhar ao pé da letra a palavra “tradicional”, eu sou tradicional. Por que tradicional? Porque nós seguimos a tradição dos apóstolos. Eu sou católico. Por que católico? Porque é universal. E apostólico também. Agora eu não sou romano. Eu também sou tradicional, agora eu não sou legalista. (Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

Aqui o pastor usa uma abordagem basicamente teológica, não histórica, para se qualificar como tradicional e católico. Para o propósito desse estudo, o que interessa é como concebe sua igreja no interior do campo protestante. Com relação a isso, opta por não se caracterizar como neopentecostal. Sua esposa, Meyre Lopes, que também participava da entrevista, afirmou:

A nossa igreja se encaixa como igreja pentecostal ortodoxa porque o que é ortodoxia? É a igreja fundamentada na doutrina dos apóstolos, que é basicamente a igreja tradicional. E pentecostal porque nós adotamos a linha do uso dos dons que é o que falta na igreja tradicional. Então nós estamos a caminho da igreja tradicional renovada, porque mesmo a pentecostal ainda tem um desequilíbrio, então a gente tá nesse equilíbrio da igreja tradicional renovada com o porte pentecostal, mas apenas na questão dos dons. (Meyre Lopes, entrevista, 05/12/2012)

A ideia de buscar um modo de organização que transcenda os condicionamentos históricos de sua posição para se equiparar ao modelo eclesial e teológico da Igreja do primeiro século foi uma perspectiva utópica de diversos movimentos cristãos ao longo da história. Há também uma idealização das comunidades apostólicas do início do cristianismo como organizações eclesiais sem conflitos e depuradas de elementos corruptores. No entanto, o cristianismo primitivo estava longe da homogeneidade doutrinária e desde o primeiro século foi marcado por intensa diversidade. Como as primeiras comunidades viviam a expectativa escatológica da *parusia* (o retorno do Messias), as divergências teológicas eram encaradas apenas como sinal do fim dos tempos. À medida que essa espera esvaeceu com a passagem dos séculos, os conflitos internos se tornaram mais acirrados e critérios de exclusão passaram a ser delimitados, de onde nasceram uma teologia apologética e uma heresiologia. Nesse sentido, “a oposição entre ‘heresias’ e ‘ortodoxia’ é o resultado do fortalecimento das estruturas institucionais” (BOULLUEC, 2009).

Essas tendências se cristalizaram sobretudo a partir do Concílio de Niceia, com o banimento do arianismo, e quando o Império Romano se tornou cristão, com Teodósio, no final do século IV, quando os suspeitos de “heresia” passaram a ser punidos. Esse período também marcou a ruptura do cristianismo com o judaísmo. Ortodoxia (literalmente “ensino verdadeiro”) passou a designar os ensinamentos considerados legítimos pela igreja, em oposição à(s) heresia(s) (literalmente “escolha”, no sentido de opção pelo entendimento errado da fé) (EHRMAN, 2005, p. 45). Isso representava ainda uma tentativa de busca pela unificação doutrinária das comunidades cristãs espalhadas no Império, até então marcadas pela heterogeneidade de dogmas e intensa circularidade de significados (BOULLUEC, 2009).

Pastor Amílson e sua esposa rejeitam o rótulo de “neopentecostal” e a Teologia da Prosperidade por considerá-la um desvio do que compreendem como verdadeira doutrina cristã. Afirmam que pregam cura divina, libertação e guerra espiritual. No entanto, como veremos, a TP está presente em seu discurso e mesmo no imaginário de sua igreja. A classificação de uma igreja como neopentecostal ou não se dá menos pela verbalização da TP como parte do credo da liderança do que pelas práticas discursivas e representações sociais presentes, como veremos, nos eventos e cultos da instituição.

Essa idealização do passado religioso é mais comum entre os grupos protestantes do que no catolicismo, por exemplo. Isso ocorre porque no protestantismo, mesmo em sua vertente neopentecostal, a relação entre o indivíduo e Deus tende a ocorrer de forma direta sem a necessidade de uma autoridade eclesiástica que centralize em torno de si a liturgia e as práticas ritualísticas (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 169). Mas, conforme veremos no próximo capítulo, alguns líderes neopentecostais conseguem criar uma aura que fomente entre os fiéis a dependência da filiação à sua igreja pelo culto à sua personalidade. Esse é o caso, atualmente, de Valdemiro Santiago, como foi, nas décadas de 1990 e 2000, de Edir Macedo.

Mas essas novas formações denominacionais ainda se conformam ao caráter cismático que caracteriza os movimentos protestantes. São divisões que, em geral, ocorrem em nome de uma pureza doutrinária, conforme Stark e Bainbridge (2008, p. 168): “[...] os grupos cismáticos tipicamente alegam ser a mais pura expressão de sua tradição religiosa. Por exemplo, as seitas, com frequência, alegam estar

retornando à religião verdadeira, enquanto as igrejas se afastaram dos mandamentos de Deus”.

Outro aspecto que podemos observar é o tipo de público que frequenta as igrejas, havendo diferenças entre as camadas sociais que frequentam as igrejas dos centros das cidades e as que frequentam as igrejas da periferia, mesmo em se tratando da mesma denominação. Tende a haver mais flexibilidade doutrinária nas congregações localizadas nos centros, além de o trânsito religioso ser mais constante entre esses grupos de classe média, mais exigentes no tocante aos bens religiosos que buscam. Como acontece na Fonte da Vida, a igreja Ágape também tem um público majoritariamente de classe média e média alta. Quando interrogamos ao pastor acerca desse aspecto, ele respondeu:

A gente paga um preço alto na cidade por conta disso. É uma imagem que foi repassada e de forma distorcida. Observe bem, como começou a igreja? Foi na nossa casa. Nossa casa é uma casa regular, de médio porte, no centro da cidade. E outra coisa: eu era gerente da Brasil Telecom, a minha esposa era empresária. O nosso círculo de amizades era um círculo de amizade de pessoas é... eu sempre tive relacionamentos com pessoas mais simples, sim, e foi uma das coisas que mais prezei, baseado no que a Bíblia diz, seja simples como as pombas e prudente como as serpentes. Então, quando nós saímos de casa e fomos alugar, nós alugamos um salãozinho bem simplório, de 140m². Estava perto da nossa casa, mas foi uma coisinha organizada: cadeirinhas de plástico, uma coisa bem simples. E nós não fizemos propaganda para atingir especificamente uma classe de pessoas, uma faixa etária, não. Abrimos as portas e anunciamos o evangelho. Inclusive eu tinha um programa de televisão e fiquei por dois anos nesse programa de televisão anunciando a palavra do Senhor a todos. Eu recebi muitas pessoas.

Só que, não é justificando, mas é explicando: a igreja ficava de frente a Aciara, Associação Comercial [de Araguaína] e de frente ao Via Filadelfia, que é um restaurante e pizzaria. E durante as terças-feiras e aos domingos, que eram os cultos regulares da igreja, tinha reunião na Associação e tinham clientes na pizzaria e enchia. O estacionamento em frente à igreja era o melhor estacionamento que tinha. Então, enchia de carros e aquilo ali foi criando uma imagem de que a igreja era a igreja dos ricos. E como nós estávamos num espaço pequeno, nós procuramos um local para alugar e encontramos esse local aqui no centro [...]. Mas nada foi proposital para atingir... é tanto que aqui na igreja Ágape você teve essa imagem, só que se você for conviver, se relacionar, aqui tem pessoas de baixa renda, muita gente simples que, inclusive, recebe até ajuda.

(Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

O motivo pelo qual as igrejas autóctones crescem mais do que outras é que são fundadas por grupos de amígones e/ou parentes. Amílson saiu da igreja Cristã Evangélica e logo atraiu para reuniões em sua casa um grupo de amigos da mesma igreja que se ampliou até tornar possível o aluguel de um salão. Seu trabalho como gerente de uma importante empresa de telecomunicações e o de sua esposa como empresária lhes garantiam capital social para atrair pessoas de seu círculo de convivência fora da igreja, reforçando-a como instituição mais ou menos homogênea em termos de poder aquisitivo dos membros.

O caso da Comunidade Shalom foi parecido, mas não igual. Antônia do Carmo era egressa de uma camada social de baixa renda, ela própria de baixa escolaridade e cerceada pelo tradicionalismo patriarcal de seu meio familiar. Mas ao romper com a igreja Batista para fundar uma neopentecostal, ela ganhou a simpatia de empresários e de outros agentes sociais, especialmente pelo fato de ser pioneira no ramo na cidade de Imperatriz. O neopentecostalismo já era conhecido nacionalmente, mas em cidades sertanejas de médio porte foram essas iniciativas isoladas que consolidaram essas práticas religiosas. Isso foi possível porque essas igrejas não apenas promoveram a Teologia da Prosperidade como fizera a IURD nos grandes centros urbanos, mas a mesclaram com práticas e liturgias conhecidas do meio pentecostal, não abrindo mão de elementos de ascetismo presentes em instituições hegemônicas no campo protestante, como a Assembleia de Deus.

A Shalom tem filiais em vários Estados e já se expandiu para outros países. A igreja Ágape tem filiais apenas em Nova Olinda, no Estado de Tocantins, e em Caldas Novas, no Estado de Goiás. Segundo o pastor Amílson, essas igrejas surgiram naturalmente porque foram abertas por pessoas que vieram dessa cidade a negócios, conheceram a Ágape em Araguaína e solicitaram a abertura de uma franquia (congregação) em suas cidades. No entanto, o pastor Amílson não classifica sua igreja como neopentecostal e afirma rejeitar a Teologia da Prosperidade. Segundo ele:

A Teologia da Prosperidade nos traz alguns prejuízos. Observe que não sou contra a prosperidade. A prosperidade é de Deus. É tanto que existe uma diferença, eu costumo dizer, a diferença entre prosperidade e riqueza. A diferença entre prosperidade e riqueza, riqueza você tem sempre muito e a prosperidade você tem sempre. Então, quem serve ao Senhor, quem anda nos seus caminhos, quem obedece aos seus estatutos, a Bíblia diz que você comerá o melhor

dessa terra. Isso é uma consequência. [...] Então nós, os cristãos, nós temos o direito de ir atrás das consequências, dos resultados, os resultados virão automaticamente, naturalmente, sem imposição e sem ansiedade. A nossa perseguição, o nosso propósito, tem que ser agradar ao Senhor. Acontece que hoje na Teologia da Prosperidade, eles invertem esses valores. A Teologia da Prosperidade apresenta um Deus beneficiador, um Deus de bênçãos apenas, de promoções. [...]

Vamos citar exemplos: você que anda de Fiat Uno, você tá em pecado, Deus não quer que você ande de Fiat Uno. Você tem que andar numa Pajero, eu profetizo uma Pajero Full pra você. Isso é Teologia da Prosperidade, isso tá errado. [...] Então a Teologia da Prosperidade inverte esses valores, motivando o povo a uma busca insensata, obscura, insegura, insatisfatória, enquanto Jesus vem pra nos guiar a algo consistente, sólido, que é o amor, o evangelho. (Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

Nos últimos quinze a vinte anos, a quantidade de igrejas e de líderes religiosos que defendem abertamente a TP, por meio de publicações impressas e especialmente em programas que mantêm na TV aberta, tem chamado a atenção para suas práticas, tanto entre seus pares, como entre outros grupos. Conforme já apontamos, a prática de pedir de forma contínua e insistente quantias que variam de algumas dezenas a centenas ou milhares de reais por parte de alguns líderes vem levando as igrejas que adotam essa teologia a ser apodadas de “estelionatárias”, arrivistas, entre outras adjetivações pejorativas. Por este motivo, podemos verificar que alguns líderes, como é o caso de Pastor Amílson, recusam-se a aceitar a classificação para suas igrejas de “neopentecostais” e afirmar abertamente ser a favor da TP, postura semelhante à do pastor Augusto Eduardo, da Igreja Fonte da Vida.

No entanto, a TP está presente em sua fala. Vimos que o Antigo Testamento em geral é a parte da Bíblia mais usada pelos pregadores da prosperidade para selecionar trechos que se adaptam à sua doutrina. Nesse caso, as condições históricas de produção dos livros que compõem a Bíblia são abolidas por uma leitura seletiva de caráter economicista, conforme Bart Ehrman (2008b, p. 24): “Muitas pessoas em nosso mundo abordam a Bíblia como um *self-service*, selecionando e escolhendo o que se ajusta a elas e seus pontos de vista, sem reconhecer que a Bíblia é uma concatenação complexa e intrincada de pontos de vista, perspectivas e ideias”.

Esse tipo de leitura é diferente do fundamentalismo e, embora também possa conter alguns de seus elementos, não se reduz a ele. O fundamentalismo, cuja origem remonta ao início do século XX, incentiva uma leitura literal da Bíblia e, como já destacamos, é refratária aos pressupostos da Teologia liberal de matriz alemã, do humanismo e do darwinismo. Além disso, lança mão de uma estratégia moderna para combater a ciência moderna: tenta usar os métodos da própria ciência para demonstrar o caráter factual e histórico dos eventos narrados na Bíblia.

A leitura economicista da Teologia da Prosperidade, por outro lado, dá maior ênfase aos benefícios materiais que o fiel pode adquirir pela obediência e cumprimento dos compromissos financeiros com a igreja (dízimos, ofertas). Na fala do pastor Amílson, ao mencionar a passagem de que o obediente “comerá o melhor desta terra⁴⁵”, há também o reforço da imagem que ele tenta desconstruir logo depois: a de um Deus beneficiador. Embora o pastor também mencione “perseguições” e “sofrimentos” como apanágios da condição de ser cristão, isso não destoa da retórica de ícones nacionais da Prosperidade, como Valdemiro Santiago ou Silas Malafaia, os quais se colocam frequentemente na condição de perseguidos em seus programas de televisão.

Poucos dias antes de o pastor nos conceder entrevista, a igreja havia promovido uma campanha como o lema “homens ousados”. A campanha consistiu em um retiro no haras de um membro da igreja e da qual participaram apenas homens e foi encerrada em um domingo à noite. Durante o culto de encerramento no domingo, todos subiram à plataforma, fizeram declarações a suas esposas e renovaram os votos de casamento. O símbolo da campanha era um chapéu de caubói com uma ferradura. Acerca do evento, o pastor afirmou:

A gente tá sempre voltando as atividades nossas para o fortalecimento da família [...]. E dentro disso, nós temos cursos aqui voltados pra família durante todo o ano, voltado pra mulher, voltado pro homem, voltado pra criação de filhos, para o casamento, casais, o controle financeiro, tudo isso aí. E eu faço, nós fazemos aqui a cada mês um refúgio, nós demos o nome de “refúgio”. O que é o refúgio? Retiro espiritual. A gente separa aqui cinquenta homens, vamos lá pra chácara e vamos ficar lá de sábado pra domingo e lá nós separamos palavras específicas para tratar o caráter do homem. Quem pode participar disso? Os homens da igreja como [também] homens que não são da igreja.

⁴⁵O Texto é de Isaías 1:19: “Se vocês estiverem dispostos a obedecer, comerão os frutos da terra” (Bíblia Edição Pastoral).

E aí pra coisa ficar mais direcionada, nós escolhemos um tema. E esse tema foi baseado em um livro de um curso de homens chamado “homens ousados”. E aí em todo refúgio nós entregamos uma lembrança pra que fique marcado. E escolhemos o chapéu por se tratar... porque o tema foi voltado para o *country*. Então lá as decorações, as dinâmicas foram voltadas para o *country*. Por que eu escolhi o *country*? Porque tem a ver com ousadia, o cara estar cavalgando, o hipismo, corrida de cavalos, aquela coisa toda. Eu queria demonstrar pro pessoal o que realmente é ousadia em Deus. E aí o chapéu é o símbolo da ousadia, a ferradura é o símbolo do *country* mesmo, não tem nada mais do que isso.
(Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

O caráter do evento estava relacionado ao perfil socioeconômico do público frequentador da igreja. A simbologia e a visão do *country* e do hipismo como metáforas para ousadia remetem ao ideal de homem aristocrata. Araguaína é conhecida popularmente como “cidade do boi gordo”, cujo crescimento econômico se deveu, em grande parte, à pecuária e a atividades a ela relacionadas. Tal aspecto, que um autor regional chamou de “imensa vocação agropecuária” (SILVA, 1993, p. 193), se traduz no fato de que, em meados da década de 1980, o Estado do Tocantins ocupava a décima posição em rebanho bovino no país (OLIVEIRA, 2002, p. 17). Apesar de o setor de serviços ter crescido substancialmente nas últimas duas a três décadas, o imaginário social continua perpassado pelo modelo de organização social latifundiário e patriarcal, como é característico da formação histórica da Região Norte do país. Com o crescimento das universidades, alguns dos cursos mais procurados são Medicina, Medicina Veterinária e Zootecnia. A atuação de empresários e agropecuaristas que vêm a Araguaína a negócios e a realização anual de um evento conhecido como “Pecuária” com duração de mais de uma semana (seguindo uma tendência de diversas cidades no país) são as ações que movimentam o maior fluxo de capital que entra e sai da cidade. Nesse contexto, a atividade acima descrita promovida pela igreja reforça esse tradicionalismo econômico marcado por uma forte divisão social. O pastor Amílson não prega abertamente a Teologia da Prosperidade porque seu público é, desde a fundação da igreja, majoritariamente privilegiado em termos de posição social e financeira. A prosperidade se insere nas práticas eclesiais da instituição na legitimação desse imaginário aristocrático e, a partir disso, a produção de sentidos voltada especificamente a esse grupo.

Como ocorre em outras neopentecostais, o trânsito religioso e a consequente dificuldade de fixação dos membros também preocupam o pastor. Acerca disso, ele afirma:

Nós temos um cadastro de membros, mas o fluxo de pessoas que entram e saem é muito grande. Mas nós devemos ter aqui uma faixa de trezentos membros que frequentam, que congregam, fixos. [...] O tráfego de ovelhas aqui é muito grande. Até porque Araguaína é uma cidade de se ganhar dinheiro e como Araguaína é uma cidade precária a nível de infraestrutura, infelizmente o que nós temos hoje aqui é graças aos empresários, os que moram aqui mesmo. [...] Então nós não temos muito o que oferecer aqui na cidade em termos de qualidade de vida.

Por essa razão, muitos investidores deixam de vir e muitos investidores deixam de permanecer. Então as igrejas também sofrem com isso. A gente recebe pessoas idôneas, recebemos empresários, pessoas que vêm para trabalhar e estudantes quando terminam os cursos vão embora. [...] Além do mais, temos esse grande tráfego de ovelhas mesmo em termos de igreja. Ovelha vem, congrega, o cara tá aqui solteiro, quer arrumar uma namorada, uma esposa. O cara vem, congrega, fica aí bonitinho, tranquilo, não perde uma campanha, não perde um culto, fica amigo de todo mundo, consegue uma namorada, consegue um emprego, depois some, não tá nem aí, não fala nem com o pastor e aí vai congrega em outra igreja. É assim que acontecem as coisas aqui.

(Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

Por ser uma cidade de fronteira e um entreposto comercial, tem havido um crescente fluxo de pessoas que fazem principalmente empreendimentos comerciais na cidade. O pastor coloca esse aspecto como dificuldade, pois o público de sua igreja é composto em parte por esse contingente de empresários e, como dito acima, de agropecuaristas, que se estabelecem temporariamente na região. Mas alguns continuaram mantendo a vinculação à igreja, abrindo filiais em suas cidades de origem.

Como é comum nas instituições neopentecostais, a Ágape conta com uma expressiva quantidade de membros do sexo feminino, que ocupam virtualmente todos os cargos e seu líder até mesmo nomeia mulheres como pastoras. Perguntado acerca da querela teológica entre distintos segmentos pentecostais no tocante ao sacerdócio feminino, Amílson responde:

[...] o chamado de Deus não é só para o homem, é pro casal, pra família e quando a gente vai na bíblia sagrada, estuda sobre os dons espirituais, os dons não especificam sexo, dom é dom. E outra

evidência: o dom é algo que é dado pelo Espírito Santo, então nenhuma pessoa tem o dom. Então seria inadmissível, contradizente, Deus discriminar isso, o homem da mulher. Se isso estivesse no coração de Deus, com certeza estaria escrito nas sagradas escrituras que a mulher não poderia exercer esse cargo. Existem na bíblia algumas particularidades em relação à mulher por causa da cultura. A mulher sempre... inclusive por causa do pecado original a mulher nunca teve o valor devido. Talvez seja por essa razão que sempre brotou no coração da mulher um certo espírito de rebeldia para tentar provar algo e hoje surgiu o movimento feminista, que também não é de Deus. [...] Então onde há o desequilíbrio, onde há uma discussão, tá errado. Então eu acredito e creio que Deus também usa as mulheres.

(Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

A fala do pastor foi complementada quando, em seguida, perguntamos à sua esposa, Meire Lopes, o que pensa do fato de igrejas não romperem com a visão sexista e patriarcal, mesmo quando nomeiam mulheres para o cargo de pastoras, ao que ela respondeu:

A mulher perdeu sua identidade lá no Éden quando ela desobedeceu a Deus, ela quis ser independente e então ela atropelou a ordem de Deus e atropelou também a autoridade do marido; ela tomou a iniciativa e comeu do fruto e se tornou conhecedora do bem e do mal e, a partir daí, ela perdeu a sua identidade como submissa e gerou a insubmissão e daí em diante o pecado foi tomando conta do ser humano e, à medida que... tudo isso foi gerado no pecado, na insubmissão, na queda, e a partir daí foi só aumentando ainda mais a insubmissão até gerar o movimento feminista. [...] O fato de eu pastorear não anula o princípio de autoridade do meu esposo ou daqueles que estão acima de mim. Então o que prevalece é o conhecimento de autoridade. Quando você conhece esse ensino de hierarquia e de autoridade, quando você conhece o seu papel, você sabe que hierarquia de Deus é Deus, Jesus que é o cabeça da igreja, depois vem o marido, depois a mulher, depois os filhos. [...] A questão é a mulher conhecer para o que ela foi criada, conhecer o seu papel e a sua singularidade.

(Meire Lopes, entrevista, 05/12/12)

Uma das características dos segmentos pentecostais é a leitura literal de amplos trechos da Bíblia, a-história e descontextualizada, portanto. Embora o pastor mencione particularidades culturais, sua argumentação logo recai sobre o dogma do pecado original, no que é seguido por Meire. Na história do Cristianismo, a formulação teológica da superioridade do homem sobre a mulher remonta à Antiguidade Tardia quando “a primeira versão da Criação presente na Bíblia é esquecida em proveito da segunda, mais desfavorável à mulher” (LE GOFF;

TROUNG, 2006, p. 52). Até hoje, as igrejas cristãs costumam repetir o pensamento de Tomás de Aquino de que a mulher não foi criada da cabeça ou dos pés do homem para não ser superior ou inferior a ele, mas da costela para ser igual (idem, p. 53-54). No entanto, a teologia medieval não deixava de ressaltar a naturalidade da submissão feminina ao qualificar o homem como dotado de razão, o que o constitui como “cabeça” da família, e a inferioridade da mulher reafirmada em seu gesto de ter trazido o pecado ao mundo. O protestantismo deixou essa doutrina praticamente inalterada.

Contudo, mesmo que as igrejas neopentecostais também não a tenham abandonado, elas se caracterizam por uma posituação da imagem e do papel da mulher acentuadamente mais alta do que outras igrejas do pentecostalismo clássico, como a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus. Ambas não nomeiam mulheres para o sacerdócio, e a primeira também não permite que participem do culto. A segunda permite que cantem, ensinem, mas se mantém reticente no que diz respeito ao sacerdócio. Um dos principais teólogos da Assembleia de Deus, Antônio Gilberto, concedeu em 2012 uma entrevista⁴⁶ a um portal de notícias evangélico em que foi interrogado sobre o crescimento das igrejas neopentecostais e o tema do sacerdócio feminino.

Gilberto considera o neopentecostalismo um movimento religioso de traços heréticos (“desvio da doutrina da Bíblia”), o que não é de surpreender, pois é um mentor intelectual de um segmento religioso mais antigo e concorrente. Ele reclamou que essas igrejas crescem rapidamente mas não se preocupam com o “discipulado⁴⁷” – espécie de catequese que as igrejas protestantes fazem para inculcar princípios doutrinários nos novos prosélitos e que, em geral, antecede o batismo. Afirmou ainda que elas introduzem “modismos descabidos”.

Apesar de ter diversas ramificações em todo o país (chamadas de “ministérios”, sendo o principal e maior deles o de Belém), a Assembleia de Deus faz uma leitura literal da Bíblia mais ampla do que grande parte das outras igrejas

⁴⁶Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/pastor-antonio-gilberto-mulheres-ministerio-pastoral-antibiblico-45779.html>> Acesso em 05 dez. 2012.

⁴⁷Essa prática, contudo, não é apanágio das igrejas protestantes, mas remonta ao século II quando as comunidades cristãs no Império Romano necessitavam inculcar os princípios da dogmática nos neófitos, conforme Perrin (2009, p. 82): “Desde a segunda metade do século II, é atestada progressivamente uma preparação para o batismo – o catecumenato (de uma palavra grega significando ‘instrução oral’) –, que tem em vista, por um lado, pôr à prova a seriedade do pedido de adesão do futuro batizado e constatar a conversão do seu modo de vida às prescrições então reconhecidas como definidoras do ser cristão e, por outro lado, dar uma formação doutrinária e moral”.

protestantes e tem uma estrutura de poder verticalista e centralizadora em torno das sedes regionais e nacional. Embora existam vários representantes da Teologia da Prosperidade em seu interior, dada a heterogeneidade de seus “ministérios” e do público que os compõe em diversas regiões do país, o que desde os primeiros tempos de sua atuação no Brasil se mostrou um forte empecilho à unidade teológica e homogeneidade de práticas litúrgicas, a igreja se caracteriza por um forte ascetismo messiânico e antissecularista. Na entrevista, embora reconheça que as mulheres podem fazer “trabalho melhor do que os homens”, Antônio Gilberto recusa a elas o direito ao sacerdócio; para ele, essa função deve ser exclusivamente masculina, no que cita diversos trechos da Bíblia como reforço. Segundo ele:

Jesus nunca ordenou mulheres. O apóstolo Paulo, que é um paradigma, não separou, nunca ordenou mulheres. Agora, mulheres trabalhem no Santo Ministério, tanto venham. Cantoras, professoras de escola dominical etc. Mas, irmão Gilberto, e diaconisa? Lá no livro de Romanos, o apóstolo Paulo disse que aquela irmã era diaconisa na igreja de Cencreia. Onde está isso no original? Não existe! Sim, mas o comentário que eu li diz que era diaconisa. Conversa! No grego está na forma masculina, ou seja, Paulo deixou aquela mulher ali provisoriamente, ou então o trabalho era novinho e não tinha homem nenhum para exercer o diaconato, ele disse vem cá “fulana” (Febe), faz o trabalho aqui, a obra de Deus não pode parar por causa de problema humano. Está no masculino⁴⁸.

Para o pastor Amílson, embora as mulheres não sejam pastoras na Assembleia de Deus (AD), podem contudo ser missionárias, o que é basicamente a mesma função. Em seguida, ele afirma:

Faça uma pesquisa com relação à qualidade de vida das mulheres cristãs. Você vai observar uma grande diferença dentro das igrejas cristãs. Por exemplo: as mulheres que exercem ministério dentro da Assembleia de Deus, são mais sofridas. Agora por que isso? Aí nós vamos entrar também no campo espiritual, de cobertura espiritual. Nós, líderes, recebemos o cajado. Nós é que representemos Deus aqui nessa Terra para cobrir as pessoas. Na verdade, a cobertura é do Senhor, não é nossa. A bênção vem de Deus, não é nossa. Mas essa não valorização dos líderes em relação a essas mulheres que inclusive trabalham mais do que muitos homens, que inclusive representam mais do que cinquenta por cento dos seus ministérios, é a causa de tanto sofrimento e sobrecarga, que aí entra o peso espiritual. [...]

⁴⁸ Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/pastor-antonio-gilberto-mulheres-ministerio-pastoral-antibiblico-45779.html>> Acesso em 05 dez. 2012.

Vamos falar de Rute. Rute foi ungida por Deus pra libertar o povo. Ester foi ungida. Débora que foi juíza? E outra coisa: e Jesus que após ressuscitar apareceu primeiro pra quem? O ministério das mulheres, Deus estava validando aquilo ali. Deus estava validando o ministério das mulheres. Se você fizer um estudo das diaconisas dentro da comunidade cristã daquela época da igreja primitiva é grandioso, é de grande valia. Agora vai muito de cada igreja não adotar. Eu poderia muito bem... eu não adoto aqui a questão, por exemplo, de sermos bispos e apóstolos. Mesmo estando na bíblia sagrada, mas eu não quero adotar isso. Não existe essa nomenclatura aqui. Porque eu vejo que [...] hoje a titulação de apóstolo é o quê? É status. Eu pago dez mil reais e eu sou nomeado apóstolo. Têm deles que fazem isso.
(Amílson de Freitas Lopes, entrevista, 05/12/2012)

A essa altura é importante reafirmar que não pretendemos emitir juízo de valor em termos de veracidade ou falsidade acerca de disputas teológicas entre essas instituições. De uma mesma Bíblia, podem ser criadas inúmeras religiões e seitas com doutrinas e práticas que excluem e denegam umas às outras. Pretendemos, contudo, demonstrar que essas questões estão relacionadas à formação histórica dessas instituições e às influências culturais que receberam. Na Congregação Cristã do Brasil (CCB), por exemplo, os italianos que a fundaram deram feições valdenses à relação entre os sexos, com a rígida e taciturna separação entre eles no interior do templo (ROLIM, 1985, p. 38). Na Assembleia de Deus (AD), a prática de entoação de melodias populares nos primeiros anos após a fundação engendrou práticas religiosas mais espontâneas e livres. Rolim (1985, p. 71) também afirma que essas igrejas, em seus momentos iniciais no Brasil, estavam envoltas em uma vivência do sagrado sem abertura para o social. Confrontadas com as mudanças culturais e sociais da segunda metade do século XX, optaram pelo fechamento, postura que a CCB mantém até hoje. A AD que, como afirmamos, subdividiu-se em variados ramos, incorporou algumas mudanças e rejeitou outras.

Mas essa pouca abertura para o social, contudo, não está presente apenas nelas, e a fala do pastor Amílson nos fornece alguns elementos nesse sentido. Ao atribuir o que considera como qualidade de vida inferior das mulheres na AD unicamente a causas espirituais, o pastor retira a carga histórica dessas relações, atribuindo apenas a um posicionamento volitivo da liderança. Por mais verticalistas que se mostrem, essas igrejas não pensam suas práticas de forma estanque, mas as negociam com seu público alvo. Numa sociedade democrática, secular e pluralista como o Brasil contemporâneo, a coerção física cede lugar quer à evocação

da tradição, quer à violência simbólica ou à ruptura com pontos específicos de modelos rígidos de comportamento.

Esse último aspecto, já salientamos, não é apanágio das igrejas neopentecostais, tendo se mostrado décadas antes de seu aparecimento na Igreja do Evangelho Quadrangular, por exemplo. De todo modo, contra ou a favor de sua vontade, essas igrejas são alçadas à condição de concorrência e desafiadas a ocupar lugares e alcançar públicos mais exigentes, informados e questionadores. Por isso, um dos pontos centrais da questão consiste no fato de que elas lançam mão de determinadas ofertas a partir da demanda de seus membros-clientes. Dialogando com Weber e Bourdieu, Rolim observa:

[Na produção religiosa] se encerra oferta de bens religiosos, a qual por sua vez implica uma alusão específica aos destinatários, mais precisamente, aos interesses religiosos dos destinatários. Aceitar aqueles bens significa aquiescer às justificativas religiosas propostas. Tem-se a relação das justificativas de caráter religioso com interesses de determinadas camadas, nascidos das suas situações sociais. Eis o que coloca um problema: os interesses dos destinatários não são exclusivamente religiosos, pelo fato mesmo de suas raízes serem sociais. Ao lado da aspiração que se abre para o religioso, há algo que não é religioso, mas que é profano, leigo. Cabe então a pergunta: qual o nexos entre este aspecto religioso e o aspecto não religioso na aceitação da proposta feita pela religião? Este é um problema complexo que envolve as duas pontas do processo da produção religiosa – os produtores e os receptores dos bens religiosos. (ROLIM, 1985, p. 133-134).

A partir disso, podemos verificar que os indivíduos não esperam das agências religiosas apenas consolo emocional (como a certeza de uma vida após a morte, por exemplo), mas também que elas possam oferecer-lhes posição social de destaque; chegamos, assim, à conclusão weberiana de que a religião também desempenha funções sociais. Mas como essas agências não estão alheias aos interesses classistas e à cultura secular em que estão inseridas, a distribuição de papéis sociais não ocorre sem interdições inerentes à ideologia religiosa, e o tema do papel da mulher é um dos que mais têm levantado preocupações por parte de algumas lideranças.

3.2 Igreja Evangélica Nova Aliança: expansão a partir do modelo de “igreja em células”

Concluimos a seção anterior discorrendo acerca da distribuição de papéis em relação à questão de gênero após levantarmos alguns pontos de divergência doutrinária entre diferentes ideólogos pentecostais acerca do papel da mulher como líder. Outra pessoa que também entrevistamos e questionamos a respeito disso foi Maria Aparecida Saboia, da Igreja Evangélica Nova Aliança, em Imperatriz. Maria nasceu em Alfenas, Minas Gerais. Na adolescência, converteu-se à igreja Transcultural, pela qual posteriormente atuou como missionária no Timor Leste, de 2001 a 2003, onde trabalhou em programas de assistência à população, devido aos problemas sociais provocados pela invasão da Indonésia, e ajudou a fundar a primeira igreja protestante do país. De volta ao Brasil, foi novamente enviada como missionária para Imperatriz, no Maranhão, onde já havia uma filial da Igreja Transcultural, e atuou nela como pastora por cinco anos, treinando pastores e missionários para trabalhar em outros locais. Depois filiou-se à incipiente Igreja Evangélica Nova Aliança, na qual mantém a posição de pastora e também é coordenadora de Missões (departamento da igreja em que são criadas estratégias para enviar e manter financeiramente pregadores religiosos em outros países ou em outras regiões do Brasil). Nesta igreja, já atuou na fundação de uma filial em Moçambique. Seu trabalho é ajudar no treinamento dos missionários, ir com eles, passar um tempo auxiliando-os e depois retornar. Questionada sobre algumas reivindicações do movimento feminista e acerca do papel da mulher na sociedade, a depoente declarou:

Eu acho que a mulher tem que ter um equilíbrio, porque se você prestar atenção, ela tem facilidade muitas vezes pra liderança. Então precisa de equilíbrio, é aquilo que a Bíblia diz, ela é uma adjuntora, ela não pode querer estar à frente, ela tem que andar junto. Então eu não sou muito a favor do movimento feminista, assim... em partes. É aquela questão, eu preciso conservar aquilo que é da mulher. Precisamos conservar aquilo que é da mulher, o papel da mulher, a função da mulher, e não que a mulher assuma o papel que é do homem. Quando eu falo o papel que é do homem é porque hoje em dia a gente tá vendo as coisas muito trocadas, as identidades estão trocadas. As mulheres estão fazendo aquilo que os homens têm que fazer e os homens o que as mulheres têm que fazer. Eu acho que tem que haver um equilíbrio em relação a isso, mas a mulher não pode perder o seu papel de ser mulher, de ser feminina, mas não na

questão de ultrapassar, de querer ser a autoridade máxima. (Maria Aparecida Sabóia, entrevista, 09/04/2013).

Em geral, as falas dos depoentes que temos analisado até aqui denotam contradições entre o que compreendem como papel da mulher, algo preestabelecido e atemporal e as mudanças e movimentos sociais de busca e valorização da imagem feminina para além do papel de reprodutora e doméstica ou de símbolo sexual, que elas implicitamente podem até mesmo admirar. O caráter secularista desses movimentos não raramente os coloca em campo oposto às religiões institucionalizadas. Nestas, as mulheres podem se sentir atraídas pelos ideais de emancipação das ideologias seculares, mas também são confrontadas com as interdições de seus grupos e com a visão de que tais movimentos representam uma rebelião contra padrões de comportamento tradicionais que, por serem vistos como uma atribuição de papéis inegociável dada por uma divindade num passado mítico, não são passíveis de contestação ou alteração. São, portanto, naturais, não históricos e condicionados por princípios espirituais, não sociais, por isso, a pastora atribui a “troca de papéis” à perda da feminilidade e, conseqüentemente, da identidade.

Essa tensão também desvela um paradoxo das religiões monoteístas: embora favoreçam a emergência de ideais igualitários, também são intrinsecamente intolerantes (MATA, 2010, p. 125). Tal aspecto é ainda mais patente com relação à questão da sexualidade. Já vimos como outros líderes religiosos atuam a partir da negatização desse campo. O ideal de liberdade sexual das sociedades seculares ocidentais contemporâneas conflita permanentemente com o *ethos* cristão do sexo como um prazer pecaminoso, se realizado antes ou fora do casamento, isto é, sem a preocupação primária com a reprodução. Mas à medida que as agências religiosas não exercem controle absoluto sobre o comportamento dos fiéis (pois não podem ultrapassar os limites jurídicos do estado laico), os discursos são reelaborados para inculcar o terror e inibir a transgressão, conforme vimos no caso da líder da igreja Shalom.

[...] a área sexual é a união de duas pessoas. A bíblia é muito clara, ela mostra pra nós que quando há uma relação sexual, há um pacto, há uma aliança entre essas duas pessoas. E Deus fez isso perfeito pra durar até que a morte os separe. Então, quando eu quebro essa aliança, eu estou quebrando um vínculo na minha alma, onde a

pessoa que se submete a esse tipo de coisa vai sofrer graves consequências na sua própria alma, no seu emocional, no seu psicológico e, assim, também trazer maldições pra dentro da sua casa. [...] Uma família onde esse tipo de coisa acontece, há então uma facilidade pra que o filho, o neto também venha a fazer a mesma coisa. E quando se fala do sexo antes do casamento, está se falando de uma promiscuidade. A promiscuidade traz pra ela a miséria, onde a vida da pessoa não prospera, há dificuldade de prosperar, há dificuldade de alcançar objetivos, a vida da pessoa fica amarrada a esse tipo de coisa. Então, há um trauma na alma da pessoa quando está relacionada a isso. Existem muito mais coisas que poderia explicar, mas só pra dar uma explanada, entender. Então a gente aconselha o jovem a não ter relação sexual antes do casamento porque o sexo é uma ligação de alma de uma pessoa com a outra.

(Maria Aparecida Saboia, entrevista, 09/04/2013)

Naturalmente, as mais variadas correntes teológicas têm categorias peculiares de compreensão do mundo. Em nosso trabalho anterior sobre a Assembleia de Deus (SOUSA, 2010), destacamos o conceito de representações sociais de Chartier, que tem três características: a produção de significados sobre o mundo social, a delegação dada a alguns representantes que têm a função de produzir e legitimar esses significados e a dominação simbólica, isto é, o exercício de um poder por meio do qual esses sentidos são incorporados pelo grupo como um discurso ordenado e coerente sobre as práticas sociais. É um conceito que está fortemente ligado ao poder simbólico de Bourdieu, que destacamos anteriormente. Para Chartier, a representação proporciona uma ordenação da estrutura social, recorre a estratégias simbólicas para determinar posições e relações no interior dos grupos sociais e que, em determinados contextos, pode se transformar “em máquina de fabricar respeito e submissão, em um instrumento que produz uma imposição interiorizada, necessária lá onde falta o possível recurso à força bruta”. (CHARTIER, 2002, p. 75). A pastora Maria afirmou durante o depoimento não ter curso superior; portanto, entre um treinamento e outro que foi recebendo nas instituições religiosos pelas quais passou, também tem repassado esquemas estanques do comportamento humano, em que há uma ligação mecânica de consequências relacionadas a determinadas ações. O depoimento acima prescinde de verificação empírica e não poderia obtê-la por se tratar de uma mistificação.

As práticas discursivas pentecostais condicionam o êxito pessoal à sobriedade ascética, isto é, a prática sexual com vários(as) parceiros(as) não pode ser reprovada por uma questão de saúde (já que o uso de preservativos evita a

transmissão de doenças), mas porque implica uma ligação mística entre os indivíduos. Esses sentidos conferem à ideologia religiosa mais legitimidade para com os fiéis porque, se informações adquiridas fora da religião podem levar à transgressão da doutrina pela certeza da integridade física, a religião então recorre a estratégias discursivas e significados que inculquem o medo (maldições, traumas, pobreza). Também podemos observar que a pastora não menciona o inferno como punição. De forma consciente ou não, diversas lideranças pentecostais compreendem que esse recurso não seria mais suficiente, possivelmente por causar migração de fiéis para outras instituições. Isso nos remete novamente à citação de Rolim ao final da seção anterior de que os interesses dos fiéis não são exclusivamente religiosos, mas há um amálgama de aspirações religiosas com aspirações leigas e, na fala da pastora, as representações são formuladas tendo como plano de fundo essa ligação entre as interdições religiosas e consequências nefastas na vida social nos casos em que haja transgressão. Uma vez que a autoridade religiosa não tem poder para controlar e vigiar o comportamento dos indivíduos a todo o momento, apela-se ao sentimento de culpa, à consciência marcada pelo medo e ao terror de efeitos espirituais desconhecidos que a propaganda secular não pode suprimir.

A Igreja Evangélica Nova Aliança é, atualmente, uma das maiores agências neopentecostais de Imperatriz. Assim como a Igreja Ágape, não há uma profissão explícita da Teologia da Prosperidade, conforme depoimento da pastora Maria.

Nós, aqui da Igreja Evangélica Nova Aliança, a gente não trabalha com a questão da visão da prosperidade. Lógico que, eu não tenho nada contra quem trabalha. É uma questão de exercitar a fé, aquilo que crê, porque tudo é movido pela fé. Mas a gente não trabalha aqui com essa visão da prosperidade. Muito pelo contrário, a gente ensina e a nossa forma de ensinar é que a pessoa tem que amar a Deus em primeiro lugar e amar pessoas. Então é muito mais se voltar a um relacionamento, a se doar do que adquirir. É aquilo que a Bíblia diz, melhor é dar do que receber. Então a gente trabalha dessa maneira, visando a ter um amor mútuo, de um com o outro, ajudando um ao outro, sem ser pela questão de interesse próprio, de ver Deus como conveniência. Eu oro, eu peço, Deus me dá, eu tô com Deus, mas quando ele não me dá, aí eu entro em crise? Não, a nossa visão é mostrar que Deus é soberano em todas as coisas [...]. Eu não posso pregar um evangelho de flores e não mostrar que, às vezes, vai ter um espinho, vai ter uma dificuldade. Então a gente prefere mostrar a realidade e ensinar a pessoa a viver e a vencer esses obstáculos do que simplesmente orar e pedir pra Deus abençoar, dar carro, dar casa, essas coisas [...].

(Maria Aparecida Sabóia, entrevista, 09/04/2013)

Com base na discussão que temos feito de diferentes igrejas, podemos perceber que a Teologia da Prosperidade não é uma doutrina monolítica, pois pode haver diferentes leituras dependendo da instituição, do lugar geográfico, e, sobretudo, das influências recebidas e repassadas aos fiéis pelas lideranças dessas instituições. A TP não é ponto doutrinário fechado como o são, por exemplo, os dogmas da Trindade ou da Ressurreição. Por isso, algumas instituições podem rejeitar determinados princípios e adotar outros. Embora a pastora fale que não há uma visão da prosperidade na igreja, em sua fala anterior, ela afirmou que a promiscuidade impede a pessoa de prosperar e deixa sua vida “amarrada”. Princípios da TP estão presentes em discursos e práticas da Igreja Nova Aliança e, para compreendermos melhor essas nuances, é importante também descortinar o processo de formação da igreja.

A Igreja Nova Aliança começou como Igreja Batista Nova Aliança e foi fundada pelo pastor Raimundo Nonato de Oliveira Lopes em 2005. Natural de São Raimundo Nonato, no Piauí, desde os dez anos ele frequentava uma Igreja Batista da Convenção Batista Brasileira (ramificação Batista não pentecostal). Pastor Raimundo afirma que sua igreja trabalhava com “ação social”, que é como ele chama o trabalho assistencialista desenvolvido por uma instituição. Alguns anos depois, acompanhando seus pais, foi morar em Brasília e, posteriormente, em Vanderlândia, atualmente uma pequena cidade no Norte do Tocantins.

Aos quinze anos, mudou-se para Imperatriz, onde passou a frequentar uma igreja da mesma denominação, também não pentecostal (igreja da “mesma fé e obra”, conforme seu depoimento). Seis anos depois, foi estudar Teologia em Recife, onde também iniciou o curso de Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco. Com mais de trinta anos, retornou a Imperatriz, onde assumiu o cargo de pastor. Nesse momento, já tinha absorvido algumas práticas do pentecostalismo, o que criou atritos na igreja, resultando em sua expulsão.

Então, eu não era um homem pentecostal [...]. Então, nesse tempo, por vários motivos, a denominação reconheceu que eu estava tendo práticas que igrejas tradicionais não tinham, como falar línguas, expulsar demônios como eu expulsava. E eles fizeram um Concílio de pastores. Porque quando a gente é das denominações Batistas, quando você é consagrado, ordenado pra pastor, você passa por um

concílio, um exame [...]. E aí eu fui submetido a um outro concílio, que eu nunca tinha visto, mas que existe, dos pastores da denominação, pra me examinar de novo pra saber se eu continuava ainda Batista. E eles perceberam que eu tinha práticas [pentecostais] e me deram três meses pra deixar a igreja. Nesses três meses, eu resolvi ficar só um. [...] É claro que aí saiu, eu creio, nunca contei, mas devem ter saído mais de duzentas e cinquenta pessoas. E com essas pessoas então eu decidi começar uma nova igreja. E aí começamos.

Foi algo com que eu sofri muito porque eu nunca queria deixar de ser batista. Meus heróis estão, a maioria deles, lá até hoje. Ali eu vivi, ali eu fui educado. Mas a Convenção Batista Brasileira tem um histórico tradicional, a Bíblia é a mesma, mas ela tem a interpretação diferente. Mas metade do que eu sou ou mais continua sendo dos princípios batistas, do jeito de olhar a vida, de olhar a bíblia. Só mudou a questão pentecostal, de línguas, de dons [...], de crer nas manifestações do espírito.

(Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

Por serem cismáticas e terem surgido no contexto do *boom* neopentecostal na região, essas novas agências se destacaram por práticas inovadoras, em geral vistas como mais liberais, e sua ênfase nos “dons do espírito” conferiu a seus líderes o capital religioso necessário para alcançar êxito no novo empreendimento, absorvendo determinadas práticas e representações da Teologia da Prosperidade, a que foi acrescentada a ênfase na guerra espiritual, panaceia discursiva pela qual todos os problemas são explicados, sejam eles individuais e coletivos, sociais, emocionais ou políticos.

A espiritualização das atividades psíquicas e da vida social conduz a uma aproximação entre as práticas neopentecostais e a magia. Mauss (s/d) comentou acerca das diferenças entre rito mágico e rito religioso, como, por exemplo, o caráter irregular e anormal do primeiro em relação ao segundo e a existência de interdições protetoras nas religiões, em geral ausente nos ritos mágicos. Outra diferença é a exacerbação mística do rito mágico que pode ir de encontro ao espírito laico de diversas práticas religiosas.

Mas, seguindo sua abordagem conceitual, podemos verificar um amálgama dessas práticas em algumas liturgias (neo)pentecostais. Em um culto que observamos na Igreja Nova Aliança, a reunião foi iniciada com a evocação de um “Espírito da revelação” e uma oração visando a repelir maus espíritos. Antes de iniciar sua preleção, o pastor faz outra oração em que “repreende” todo “espírito espião” presente no lugar. O culto foi observado em 30 de dezembro de 2012. Na

ocasião, havia um *banner* na plataforma anunciando um “seminário intensivo de libertação e cura interior”.

Em cultos neopentecostais, o pastor ou um pregador externo pode frequentemente assumir o papel que nos ritos mágicos compete aos feiticeiros, em que tanto ele como a plateia entram em crises de histeria e transe nervosos, não raramente evocando profecias e revelações em decorrência da crença coletiva em sua possessão por Deus ou pelo Espírito. Conforme observamos, essas práticas contemporizam com cultos de matriz africana, numa religiosidade devocional que caracteriza a espiritualidade brasileira.

Por outro lado, em muitos cultos neopentecostais, a preleção do pastor, o momento musical (conhecido como “louvor”) e as sessões de libertação se configuram como terapias de autoajuda. As preleções são particularmente importantes por conter conselhos para a vida diária e particular dos fiéis. O pastor pode levar a plateia aos risos com piadas e frases de descontração ou levar seu auditório ao silêncio e comoção com advertências e histórias dramáticas. As narrativas da Bíblia são atualizadas para se adaptarem às necessidades individuais dos fiéis e são descontextualizadas para se tornar receitas práticas atemporais que os fiéis podem utilizar para resolver seus problemas. Esta, aliás, é uma característica de todo o protestantismo, não apenas do neopentecostalismo, mas neste último é uma atitude mais frequente. Numa retomada dos aspectos clássicos do protestantismo, especialmente nas análises weberianas, também observamos conselhos sobre planejamento, a importância de não desperdiçar tempo, não procrastinar.

A narrativa do pastor na citação acima é semelhante à de Antônia do Carmo, da Shalom, também egressa de uma Igreja Batista, e à de Amílson, que, embora já frequentasse uma igreja pentecostal antes de fundar a Ágape, deixou sua igreja de origem por divergências teológicas com seus antigos líderes. O pastor Raimundo Nonato ainda afirmou que mudou o nome da Igreja de “Batista Nova Aliança” para “Evangélica Nova Aliança” pelo fato de ter recebido críticas na cidade de outros líderes evangélicos que condenavam suas práticas heterodoxas, não conformes, segundo eles, aos princípios batistas. E aqui temos mais um elemento para ratificar a razão do crescimento das igrejas autóctones nas cidades que estamos estudando. Elas surgiram de um cisma no interior de uma igreja com grande quantidade de fiéis, e seus líderes já contavam com o apoio e a adesão de um amplo grupo de pessoas,

facilitando a abertura da nova instituição. O pastor reconhece esse aspecto como um dos principais motivos do rápido crescimento de sua igreja.

[...] dessas pessoas que vieram, talvez a metade delas eram pessoas maduras na fé [...], que já estavam passando por um processo de treinamento daquilo que nós vivemos hoje, que é em grupos, a igreja vivendo em grupos. Então é um fato. Imagine se eu tivesse começado uma igreja eu e minha esposa, seria outra realidade. Então eu comecei a igreja com um grupo bom de líderes. Tinha gente nova mas tinha gente madura, tinha gente com cinquenta anos de crente que estava junto. Então, isso com mais pessoas treinadas você pode fazer muito mais.

[...]

A outra [estratégia de crescimento] foi [a utilização de] ferramentas de ferramentas diferentes. Nós trabalhamos com retiros, retiro da vitória, encontro com Deus e é uma estratégia de alcançar pessoas e um modelo nosso de ser igreja. Aliás, das igrejas fora da Assembleia de Deus em Imperatriz, as duas maiores ou as três maiores trabalham com grupos, que a gente chama de células, porque a célula possibilita a todas as pessoas serem cuidadas e cuidar das pessoas. Então a pessoa está num grupo pequeno o suficiente para ser assistida, mas ela está numa igreja grande o suficiente para impactar uma cidade. Então ela está numa “igrejinha” [...] mas ela está numa igreja grande ao mesmo tempo que realiza. Por exemplo, como é que uma igreja pequena pode ter um centro de recuperação? Como é que uma igreja pequena pode realizar alguma [coisa]? Não vai realizar. Mas a célula possibilita isso. Ela é uma igreja pequena o suficiente pra assistir na hora de uma doença, de uma necessidade, de uma dificuldade no relacionamento, mas ela é grande o suficiente pra ir fazer passeata, pra impactar. [...] A maioria dos casais vão para casas, mas jovens, por exemplo, se reúnem em outros locais. Nas salas das igrejas, têm várias células. [...] cada uma tem um líder e cada uma está treinando um líder. [...] Não existe um modelo único de célula, mas nós trabalhamos um modelo homogêneo, rapazes com rapazes, moças com moças. Só casais é que vão juntos, mas lá na célula também na hora eles se separam pra fazer algumas coisas. Crianças não, mas até adolescentes nós fazemos homogêneo. A ideia principal é características, interesses e necessidades. Um jovem, se ele é um rapaz de 18 a 25 anos, ele tem interesses, necessidades, características iguais, então é fácil um rapaz cuidar de outro rapaz. E botar um rapaz pra cuidar de um homem de cinquenta anos? A linguagem facilita, por interesses, necessidades e características se juntam mais fácil. Os retiros também são assim. (Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

Treinamentos frequentes, cursos de liderança, retiros, divisão dos fiéis em pequenos núcleos de crescimento sem prejuízo à autoridade do pastor presidente são elementos contidos em sua fala que desnudam planos de crescimento adotados com êxito por diversas instituições protestantes em todo o Brasil, especialmente as

neopentecostais. No caso destas igrejas, o importante é percebermos que sua expansão não se limita apenas ao triunfalismo economicista da Teologia da Prosperidade nem à visão maniqueísta da guerra espiritual. O modelo de igreja em células, que projetou nacionalmente lideranças neopentecostais como René Terra Nova e Valnice Milhomens⁴⁹, consiste em um método de crescimento intrínseco a grandes e médias empresas, que se difundem pela abertura de franquias ou pelo recrutamento de vendedores itinerantes para regiões mais afastadas dos grandes centros, ou mesmo para incrementar as vendas de uma determinada empresa numa cidade onde já esteja instalada, pelo envio desses vendedores e anunciadores, em carros de som, aos bairros e casas dos consumidores.

A adequação de práticas e modelos teóricos de gerenciamento de empresas a uma ética religiosa pode nos auxiliar a compreender o sucesso dessas instituições. Como religiões pós-modernas, as igrejas neopentecostais se acomodaram mais satisfatoriamente ao modelo pós-fordista de produção das sociedades contemporâneas. Kumar (2006, p. 90) caracteriza essa fase com base em diversos princípios, dos quais ressaltamos os seguintes: emergência do mercado global e consequente enfraquecimento do Estado-nação como agente privilegiado de produção e regulação; arrefecimento da noção de classe social, ênfase no cidadão como consumidor e aumento das opções de consumo a todos os segmentos sociais; ampliação das franquias, do marketing empresarial e de trabalhadores domésticos como funcionários flexíveis de grandes empresas; pluralismo de valores e estilos de vida e desenvolvimento de comportamentos individualistas. Para o autor, esses fenômenos reverberam na cultura quando a nova classe média busca a exibição de símbolos culturais de diferenciação:

[...] a cultura não é mais separada do econômico. Cultura e comércio se fundem e se alimentam de forma recíproca. Isto é visto com maior clareza no papel decisivo da publicidade na cultura contemporânea e também na maneira como eventos artísticos e esportivos, tais como festivais de música pop e jogos nacionais e internacionais de futebol, tornam-se veículos para promover as grandes empresas. Talvez fosse melhor dizer: *tornam-se* grandes empresas, porque boa parte dos negócios na economia pós-industrial é em si cultura, interessada na produção de bens e serviços culturais. (KUMAR, 1996, p. 155, grifo do autor)

⁴⁹ Valnice Milhomens Coelho, maranhense, nascida em 1947 e atualmente apóstola, dirige o Ministério Palavra da Fé e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (Insejec), com sede em Brasília e fundada em 1994.

No modelo religioso neopentecostal, a imbricação do cultural com o econômico é patente, por exemplo, na multiplicação de cantores e bandas *gospel* com crescente visibilidade na mídia secular (CUNHA, 2007) e em práticas de propagação e expansão como a TP ou as “células”. As igrejas neopentecostais compreendem a importância da publicidade e do recrutamento de fiéis para serem líderes como forma de garantia de vinculação institucional. O engajamento desse contingente num processo cíclico de treinamentos se torna uma importante fonte de mão de obra religiosa. Esses *trainees* disponibilizam parte de seu tempo livre para solidificar relacionamentos dentro da comunidade religiosa por meio de seu engajamento em pequenos grupos. Desse modo, podemos verificar como as igrejas que adotam esse modelo de proselitismo podem levar vantagens sobre as demais. Da mesma forma como gerentes, vendedores e outros profissionais de boa reputação no mercado podem migrar de empresa, nas igrejas neopentecostais, determinados profissionais da fé também podem migrar de uma instituição para outra. Alguns, como foi o caso de pastora Maria, podem, em curto prazo, ocupar as mesmas funções de liderança que já exerciam em instituições anteriores. Por isso, os treinamentos e arregimentação de novas lideranças por meio do modelo de células podem garantir o padrão de crescimento de uma agência religiosa mesmo que alguns de seus membros ativos a abandonem com alguma frequência. Esses treinamentos repõem com relativa rapidez a mão de obra necessária à reprodução da agência e da autoridade religiosa.

Assim como ocorre no meio secular, os festivais de música e eventos dessas instituições são importantes momentos de divulgação da igreja. Como empresas, cada uma tem um *slogan*, associado a um logotipo ou logomarca, que facilmente as identifica. E como ocorre com empresas convencionais, as igrejas neopentecostais também produzem bens e serviços culturais, expressos por meio de campanhas, organizações de mutirões e grupos para fins específicos, comprados por meio de dízimos e outras ofertas que possibilitam aos fiéis acessos a esses bens simbólicos. Contudo, o pastor Raimundo Nonato prefere não estabelecer paralelos tão próximos entre o modelo de células e o empresarial:

Célula é um modelo, a gente diz que até Bin Laden usava células [risos], mas este modelo é bíblico; chega certo momento que, se

você ler “O Monge e o Executivo”, por exemplo, você vai ver princípios do cristianismo ali dentro. Não creio que empresarial porque, por exemplo, a motivação da empresa é uma coisa, a da fé é outra. A motivação de um fiel em cuidar de uma pessoa, por exemplo. Ele não vai ganhar dinheiro com isso. Ela tem que ser no amor a Deus e no amor à pessoa. Se ela for, por exemplo, “eu vou pra minha célula crescer, meu grupo crescer”, ela vai se cansar em algum momento, porque numa meta empresarial ela se cansa. Mas eu creio que, pra mim, a principal motivação está no meu relacionamento com Deus, pelo bem que Deus me faz e pelo bem que eu sei que Deus vai fazer por essa pessoa. Agora, por exemplo, a gente usa um sistema de rede para ter uma filiação: como é que eu vou cuidar de quatro mil pessoas? Não tem [como], então eu tenho, como Jesus, eu tenho um grupo de discípulos... eu tenho vinte e... duas solteiras e... oito casais. Então, debaixo deles, estão outras pessoas, que a gente chama de supervisores [...] e dos supervisores cada um deles tem líderes de células que ele cuida, e cada líder de célula tem a sua célula que ele cuida. Por isso a gente chamou de rede, não tinha outro nome. Mas pela responsabilização: eu tenho que cuidar de vinte, cada um deles com cinco, seis, sete ou oito e cada um desses supervisores tem outros líderes de células.

(Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

A referência que o pastor faz ao livro “O Monge e o Executivo” é emblemática para a analogia que estamos traçando. A narrativa de James Hunter neste livro conta a história de um executivo chamado John Daily, que, em sonhos, ouvia alguém lhe dizendo para encontrar um homem chamado Simeão. Posteriormente, ao viver um momento instável em sua vida profissional e familiar, decide participar de um retiro na igreja frequentada por sua esposa. Lá, encontra um ex-executivo, agora monge, Len Hoffman, que na comunidade era conhecido como “Simeão”. O restante da narrativa tem como cerne lições de liderança, paciência e resignação, no sentido de mostrar às pessoas, por exemplo, a importância de perceber o cliente como aliado ao invés de inimigo e uma mescla de conselhos acerca de relações interpessoais com princípios religiosos.

Embora o pastor enfatize que a motivação dos fiéis não está em ganhar dinheiro, a instituição se organiza e se estrutura alicerçada em fundamentos mercadológicos e planejamentos de crescimento, tendo por base uma racionalidade econômica transposta para uma agência religiosa.

Ainda que a religião se apresente de imediato como se fosse um sistema de símbolos “fechado” e “autônomo” cuja inteligibilidade parece estar contida na hierarquia alegórica que propõe – como, por exemplo, nos casos em que se descreve uma teodiceia em termos estritamente existenciais – a compreensão de suas práticas e

discursos encontra-se referida às lutas dos grupos de agentes cujos interesses materiais e simbólicos tornam o campo religioso um terreno de operação para as lutas entre diferentes empresas de bens de salvação. (MICELI, 2007, p. XIII).

Se, por um lado, a motivação dos fiéis não está relacionada a ganhos materiais como dinheiro, por outro, é de bens simbólicos, como a garantia da salvação, a crença em estar contribuindo para o crescimento do Reino de Deus e a consequente promessa de recompensas no pós-morte, e também da possibilidade de estabelecer novos relacionamentos, amizades, que decorrem outras trocas simbólicas entre os indivíduos. O uso do termo “supervisores” pelo pastor para designar outros agentes envolvidos no projeto “células” também remete às atividades desempenhadas por variados profissionais em instituições não religiosas, que cuidam de departamentos específicos e/ou desenvolvimento profissional de pessoas sob sua responsabilidade.

Embora essas agências de salvação concorram entre si pelos consumidores de seus bens religiosos, é a Igreja Católica a instituição rival mais afetada por sua ascensão. Os censos demográficos do IBGE nas últimas décadas têm constatado acentuada redução do número de pessoas que se declaram católicas, paralelamente ao crescimento percentual dos variados segmentos (neo)pentecostais, sendo a Assembleia de Deus ainda o maior deles. Em julho de 2013, durante visita que fez ao Brasil na Jornada Mundial da Juventude, o papa Francisco demonstrou preocupação com o assunto e chegou a comentá-lo em uma entrevista que concedeu ao programa de televisão “Fantástico”, da TV Globo. Na ocasião, falou sobre a perda de fiéis pela Igreja Católica e lamentou a falta de proximidade da instituição e dos sacerdotes para com esses fiéis, comparando-a a uma mãe que se corresponde com os filhos por carta, o que, em sua visão, tem causado distanciamento nas relações e abandono de muitas pessoas, que buscam acolhimento em outras religiões.

O que os censos do IBGE têm trazido a público com relação a esse assunto não é apenas o recuo numérico do catolicismo ante o protestantismo, mas o encolhimento do catolicismo ante determinadas formas de protestantismo, uma vez que as igrejas protestantes reformadas se caracterizam por relativa estagnação numérica, conforme assinalamos ao final da introdução deste trabalho em referência ao “protestantismo de missão”, como são classificadas essas igrejas no censo. Se

as últimas duas décadas marcaram a época dourada do desenvolvimento (neo)pentecostal no Brasil, é preciso um entendimento adequado de seus métodos de crescimento para uma apreensão da racionalidade e singularidade desse fenômeno, e um dos principais tem sido o modelo de “células”. Com cerca de quatro mil membros em oito anos, a Igreja Nova Aliança é um exemplo do sucesso na implantação desse método. Ainda segundo o pastor Raimundo em seu depoimento, na igreja sede, no centro de Imperatriz, havia cerca de quatrocentas células até o momento em que realizamos a entrevista, cada uma com aproximadamente doze a quinze participantes.

O fato de trazer em sua formação pessoal e teológica princípios da Igreja Batista não pentecostal também influencia a visão de pastor Raimundo Nonato sobre a Teologia da Prosperidade. O que a pastora Maria afirmou acima, como sua subordinada, reflete a visão de seu líder e uma diretriz da igreja.

Toda teologia, todo ensino, resgate novo, ele tem exageros e princípios que são bíblicos. Então, por exemplo, se toda a teologia da prosperidade é errada? Não. Mas a teologia da prosperidade coloca... ela quase que obriga Deus. Se eu lhe der isso aqui, Deus vai me dar isso. A bíblia fala de um relacionamento com Deus. A teologia da prosperidade, como a maioria deles fala, é quase que humanista, mas não tô dizendo que é do Diabo, tô dizendo que [...] não é uma ênfase que nós damos. A maior ênfase nossa está no caráter e nós cremos que com esse caráter as bênçãos vão vir como consequência. Então, não dizendo que não é de Deus, não estou aqui como juiz deles. Tô dizendo que é das coisas que menos falo, por exemplo, dinheiro. Pra mim, a prosperidade não é só dinheiro. A prosperidade na bíblia não é só dinheiro, embora dinheiro é um assunto de que a bíblia fala e Jesus falou mais sobre dinheiro do que qualquer outra pessoa; mas a ênfase exagerada tira a fé. Pra mim, a fé é o elemento de qualquer coisa que vivemos.

(Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

A fala do pastor sobre a TP tem duas características: a ambiguidade e a hesitação. Como teólogo batista por formação, Raimundo Nonato não a vê como inteiramente benéfica, mas hesita em se opor frontalmente a ela. Durante seu depoimento, como ocorreu com o pastor Amílson, da Igreja Ágape, ele afirmou não adotar a TP. Conforme já ressaltamos, devido ao repertório semântico negativo acerca da Teologia da Prosperidade que se propagou entre diversas lideranças pentecostais no país e à emulação entre líderes e instituições que disputam virtualmente os mesmos públicos, para alguns dirigentes neopentecostais não

discursar abertamente a favor da TP se torna um atrativo a dois grupos específicos: aqueles que já têm estabilidade financeira e pertencem à classe média, para quem o apelo aflito a um Deus “dono do ouro e da prata” não é premente, e aqueles egressos de outras formas de culto devocionais, como a Assembleia de Deus ou mesmo o catolicismo, que, mesmo vindos de grupos sociais mais desfavorecidos, têm raízes culturais messiânicas e com pouca inclinação à interpretação economicista da bíblia, que o pastor Raimundo erroneamente qualifica como “humanista”.

No caso da Igreja Nova Aliança, verificamos, pelo depoimento do pastor, que o discurso da TP e da Confissão Positiva que observamos em outras instituições aqui é substituído por práticas assistencialistas para atender a necessidades básicas dos membros mais pobres das igrejas-satélite localizadas na periferia. Uma igreja do porte da Nova Aliança é bastante heterogênea em termos de perfil social dos membros. A central, situada no centro de Imperatriz, tem um público predominantemente de classe média. Mas há ainda mais cinco filiais distribuídas na periferia da mesma cidade, totalizando cerca de cinquenta igrejas-satélite, distribuídas pelo Maranhão, Pará, Tocantins, Bahia e Pernambuco. Acerca desse assunto, o pastor afirmou:

Há cinco anos [em 2008], nós não tínhamos quase ninguém universitário. Mas o pastor de jovens é um homem universitário, formado, ele é advogado. Hoje, depois de cinco anos, quase todos os nossos líderes, que eram garotos de rua, todos estão com curso superior. [...] Primeiro, todo mundo estuda, faz dois cursos na igreja logo, que é o curso de crescimento cristão e o curso de treinamento de líderes. Então um bom líder de célula será um bom líder em qualquer lugar porque ele treinou relacionamentos, ele aprendeu sobre relacionamento, a escutar pessoas, a conhecer temperamentos, essa coisa toda. Então, por que [muitos membros de classe média]? Talvez essa seja a característica da sede, mas as outras igrejas não, os outros bairros pobres que nós temos. Se você for na [Avenida] Industrial [Avenida na periferia de Imperatriz], você vai contar, sei lá, cinco carros, ou bicicleta ou a pé. É tanto que para a igreja [sede] vinham seis, oito ônibus dos bairros. Não é classe média. [...] É bairro pobre, que vão cestas básicas, faz sopão o tempo todo. É uma das coisas que eu lhe disse: amar a quem ninguém queria. Lá tem ar condicionado, mas quem paga as despesas somos nós. Agora que a igreja tá conseguindo, porque cresceu. Mas quem paga os aluguéis de todas as igrejas é aqui, é Imperatriz.

Então aí eu creio que aí há uma prosperidade que foi [acontecendo] naturalmente. A pessoa começou a viver a vida separada pra Deus, ele começa a ser organizado, a bênção de Deus vai vir, a

prosperidade é natural. A pessoa mais rica que eu tenho na igreja foi a pessoa mais pobre na cidade há cinquenta anos.
(Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

A prática do assistencialismo, que Raimundo Nonato já adotava antes mesmo de fundar a Igreja Nova Aliança, também se estende na forma de trabalho de recuperação de dependentes químicos e outros grupos. Para ele, esse é um dos principais fatores de crescimento da igreja.

[...] nós lutamos pra ouvir Deus naquilo que a gente crê que é de Deus; por exemplo, eu creio em palavra profética, revelada. A bíblia é nossa regra de fé e prática, mas o Espírito Santo vai dizendo as coisas. Nesses dois primeiros anos [após a fundação da igreja], Deus dizia assim: “ame, perdoe, abençoe”, que foi um tempo de muita dificuldade de relacionamento na cidade. Mas Deus também disse assim: “ame quem ninguém quer que eu vou lhe dar quem todo mundo quer”, que foi quando nós começamos a trabalhar com homossexuais, com recuperação de drogados, com prostitutas, com meninos [de rua]. É tanto que a igreja tem hoje quatro centros de recuperação, um de um pastor da igreja, mais três da igreja: um centro de recuperação de mulheres; um dos pastores da igreja cuida de um centro de recuperação já antigo, que é de garotos; nós temos uma casa lá pra crianças órfãs, uma creche pra crianças pobres. E estamos fazendo isso em várias cidades.
(Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

Dada sua formação teológica e universitária, Raimundo Nonato mostra clareza acerca do gerenciamento racional de uma instituição religiosa. Diferentemente de Antônia do Carmo, consegue administrar um público heterogêneo sem aparente apelo excessivo a “dons proféticos” e sobrenaturais. Isso não significa que não os utilize; como temos observado, é comum essas lideranças recorrerem ao lugar-comum “Deus me falou...” para capitalizar maior aquiescência dos grupos que lideram, pois foi sob a convicção de ele estar sendo orientado pela divindade que muitos se juntaram em torno de sua pessoa na fundação da nova instituição. A adoção do método de “igreja em células” se mostrou assaz eficiente até mesmo para delegar poderes de baixo alcance a numerosos outros agentes, ocupando-os adrede para a difusão da igreja.

3.3 O alinhamento do pastor Raimundo Nonato à militância de Silas Malafaia

Acerca do trabalho que realiza com homossexuais, questionamos o pastor a respeito das bases de sua visão da homossexualidade. Sabemos que o protestantismo, seja o reformado, pentecostal ou neopentecostal, rejeita o comportamento homossexual como “antinatural” e avesso a seus princípios religiosos. Nos últimos anos, algumas instituições que se consideram evangélicas e voltadas especificamente a esse público foram fundadas como forma de fazer frente à sua não aceitação pelas demais lideranças evangélicas, como é o caso da Igreja Cristã Contemporânea, fundada em São Paulo, por Marcos Gadstone, com filiais em Minas Gerais e Rio de Janeiro, e da Comunidade Cristã Cidade de Refúgio, fundada pela missionária Lanna Holder e pela pastora Rosania Rocha⁵⁰, ambas ex-membros da Assembleia de Deus, também com origem em São Paulo. A fundação da igreja voltada a homossexuais e o casamento de Lanna (que em anos anteriores havia dado depoimentos em diversas igrejas afirmando ter abandonado a homossexualidade) e Rosania já lhes renderam entrevistas em diversos meios de comunicação seculares e diversas controvérsias entre o público evangélico, expressas sobretudo em redes sociais e sites de notícias *gospel*.

Nos últimos anos, o avanço de pautas políticas nas três esferas do poder federal acerca de direitos civis dos homossexuais, como casamento e adoção de filhos, tem desencadeado a oposição de diversos segmentos e líderes religiosos, especialmente através dos representantes da banca evangélica na Câmara e no Senado e de televangelistas como o pastor Silas Malafaia. Nesse contexto, as igrejas e líderes neopentecostais podem diferir no engajamento político a essas pautas, mas internamente, isto é, entre seus fiéis, é sempre mantida a postura da necessidade de mudança de orientação sexual do homossexual que desejar filiar-se (converter-se) a ela. Nesse sentido, as falas seguintes do pastor Raimundo Nonato expressam, em linhas gerais, como diversas lideranças protestantes têm assimilado esses embates e se posicionado acerca deles.

Primeiro, eu creio conforme a ciência, a ciência nunca provou que é genético, ninguém nasce gay. Ninguém nasce, se torna, como

⁵⁰ As informações podem ser acessadas no endereço virtual das próprias igrejas: <<http://www.igrejacontemporanea.com.br/site/>> e <<http://jesuscidadederefugio.com.br/sitenovo/>> Acesso em 06 set. 2013.

ninguém nasce ladrão, nem prostituta. As pessoas se tornam. Então, primeiro: toda pessoa precisa ter direito a não ser cortada no seu direito de ser quem ela queira ser. Então uma coisa é a liberdade pra pessoa ser homossexual e ela precisa ter e a lei do país precisa proteger. A outra é querer que a igreja agora diga que aquilo que nossa fé diz que é pecado não é mais pecado. Que o homossexualismo, que a Bíblia diz que tanto o ativo como o passivo é, que agora eu passe a crer que não é. Não. A polêmica, a imprensa também aumenta muito. O pastor Silas Malafaia é um homem que defende o direito de homossexual ser homossexual. Ele não defende é o direito de alterar quase a constituição, por exemplo, pra poder qualquer palavra contra o homossexualismo agora é homofóbica? Não, pra nós, homossexualismo vai continuar sendo pecado. (Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

Devido a suas constantes aparições na imprensa por seus conflitos com movimentos e militantes homossexuais, Silas Malafaia tem se tornado formador de opinião de muitos líderes evangélicos no Brasil. Um ponto alto dessa tensão foi sua entrevista à apresentadora Marília Gabriela, no programa “De Frente com Gabi”, exibido pelo SBT em 03 de fevereiro de 2013. As palavras acima do pastor Raimundo resumem, em linhas gerais, o que foi dito por Silas Malafaia neste programa.

Entre os principais televangelistas brasileiros, Silas Malafaia tem alguns diferenciais em relação aos outros. As práticas religiosas de R.R. Soares, Edir Macedo e Valdemiro Santiago nasceram ancoradas na tradição taumatúrgica do pentecostalismo. Grosso modo, o que eles acrescentaram aí foi a Teologia da Prosperidade e a exacerbação do discurso da “guerra espiritual”. Diferentemente do pentecostalismo clássico (Assembleia de Deus, Congregação Cristã e outras), as neopentecostais focaram como inimigos as religiões de matriz africana, e não apenas o catolicismo, embora o caso do “chute na santa” por um bispo da IURD em 1995 tenha sido um ponto alto nos embates entre a Igreja Católica e o emergente protestantismo neopentecostal brasileiro.

Silas Malafaia emergiu nesse contexto como um desconhecido. Sendo pastor de uma das igrejas mais fundamentalistas do Brasil, a Assembleia de Deus, ele não se destacou por práticas de curandeirismo como os outros nem pela disputa contra as religiões africanas. Ele encontrou em seu estilo polemista e em sua retórica belicosa um caminho para se tornar uma das principais lideranças desse segmento. Paralelamente, também abraçou a Teologia da Prosperidade, tendo percebido o quanto isso é oportuno num país de economia emergente e de segmentos sociais

cada vez mais numerosos que vem ascendendo à condição de classe média no Brasil desde o início da década passada.

O seu público não é o mesmo de outros televangelistas. O público de Edir Macedo e Valdemiro Santiago vem especialmente dos extratos mais pobres economicamente, são pessoas que, em sua maioria, estão buscando ascensão social. Já o público de Malafaia é mais escolarizado, já está na classe média, é mais exigente. Posteriormente, após uma reportagem da Revista *Forbes*, que o incluiu entre os pastores mais ricos do país, ele afirmou que gasta muito mais para abrir uma igreja do que Valdemiro Santiago, porque sempre abre uma igreja pronta, com climatização, som da melhor qualidade, entre outros diferenciais. Além disso, valoriza salarialmente seus pastores, pagando, segundo o próprio Malafaia, escola dos filhos, plano de saúde e, às vezes, até faculdade no exterior. Por outro lado, exige deles boa capacidade de argumentação e resultados em termos de números de fiéis.

O público de Malafaia é o mesmo de Estevam Hernandes e R.R. Soares. Mas para concorrer com eles, aliou-se a outros nomes da Teologia da Prosperidade como Mike Murdok, Morris Cerullo, Renê Terra Nova, conforme discutimos no primeiro capítulo. Com os dois primeiros, aprendeu a investir na própria imagem, usando estratégias de marketing para projetar a si mesmo e à sua igreja no mercado religioso brasileiro. No caso do neopentecostalismo, essa concorrência é ainda mais acirrada, pela quantidade de igrejas que surgem anualmente nas várias regiões do país. Além disso, aprendeu com eles a investir em livros e discursos de autoajuda e a fazer campanhas financeiras desafiando a fé das pessoas e estimulando-as a doar. Malafaia também fundou uma editora e comprou horários na TV aberta, o elemento mais indispensável para concorrer com outras lideranças religiosas já inseridas nesse meio.

Para ele, estar na mídia é uma questão de sobrevivência no ramo. Por isso precisava de algo que fizesse os holofotes estarem constantemente voltados para si. E encontrou isso no discurso anti-homossexual. Comprando uma briga com o movimento LGBTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Transgêneros), outro segmento que também ascendeu junto com os neopentecostais, Malafaia pretendia não apenas estar na mídia, mas fazer algo que nenhum outro líder protestante ainda havia conseguido: unir os evangélicos em torno de um líder. E somente foi possível unir segmentos tão heterogêneos criando um inimigo, uma ameaça comum. Nesse

sentido, ele segue o exemplo de Pat Robertson nos Estados Unidos, que, na década de 1960, criou a Maioria Moral (*Moral Majority*) para combater o feminismo, o divórcio, o aborto, a homossexualidade, a cultura secular.

Malafaia usa o discurso contra o homossexualismo como plataforma para conseguir essa projeção em nível nacional entre os evangélicos. O objetivo vai além: alcançar poder para intervir diretamente nas decisões políticas do país, criando um grupo forte e coeso para fazer *lobby* junto ao Congresso, ao Senado e à própria presidência da República. Suas idas a Brasília para discursar na Câmara ou na Esplanada dos Ministérios podem objetivar criar essa ponte entre o público evangélico e o poder. Por isso, em seu programa de televisão “Vitória em Cristo”, ele já criticou outros líderes religiosos por não o apoiarem em suas investidas contra a legalização do casamento homossexual.

Embora tenha conseguido avançar bastante em seus objetivos, Malafaia tem esbarrado na resistência dos evangélicos brasileiros de se unir em torno de um líder. Por outro lado, à medida que ele e outros dirigentes protestantes avançam, ocupando vagas na Câmara junto à bancada evangélica e legislando em torno de princípios religiosos, a democracia e a laicidade do Estado tendem a perder com isso. A nova classe média brasileira tem sido interpelada por esses discursos a tornar-se militante de causas antisseculares. Após as eleições de 2010, esses líderes têm percebido a força de sua atuação junto a esses segmentos. Portanto, os embates de Malafaia com o movimento homossexual devem-se menos por supostas ameaças à liberdade de expressão religiosa do que pelos interesses pessoais do próprio pastor como líder religioso.

Desse modo, quando outros dirigentes pentecostais como o pastor Raimundo Nonato subscrevem esse discurso, isso engendra um contexto de denegação da alteridade que estabelece uma hierarquia de valores morais: os militantes homossexuais aparecem como propagandistas de uma ética “antinatural” e potencial ameaça à família tradicional, o que, em última instância, contribui para a escalada da violência doméstica com efeitos colaterais na vida social. A desregulamentação da vida social no contexto da pós-modernidade e a busca por ampliação de direitos sociais de variados grupos, especialmente através de políticas afirmativas para minorias, não raramente podem colocá-los em posição de colisão com outros grupos e instituições hegemônicas. Nesse imaginário, diante da aquiescência e

pusilanimidade do poder público, a religião pode se apresentar como o bastião da restauração moral e espiritual de uma sociedade.

A visibilidade que alcançam hoje os grupos pentecostais se deve pois à conjugação de todos estes fatores e também ao fato de existirem entre estes grupos aqueles que se dedicam com afinco a gerar imagens e produzir eventos político-religiosos que valorizam a presença evangélica com a alternativa para a gestão social e moral da sociedade. Não precisamos insistir na importância do testemunho da fé, que faz parte das formas básicas de ser religioso nestes grupos, o que, neste contexto, multiplica a sua importância pelos efeitos políticos que engendra. Reforça a imagem reivindicada por esses religiosos de se constituírem como um instrumento de reunificação moral da nação [...]. (BIRMAN, 2003, p. 241).

Na continuação do depoimento do pastor Raimundo, embora a citação seguinte seja longa, esses elementos ganham tonalidades mais claras.

A maioria das pessoas homossexuais que nós acompanhamos, elas vieram de um lar onde ela foi abusada, ou fisicamente, ou moral, ou emocional. A maioria deles vêm de famílias com muita dificuldade. Quando nós começamos a trabalhar com homossexuais profissionais, quase todos eles foram estuprados e quase todos eles não tiveram a presença masculina nas suas casas. [...] E, é claro, outros foram abusados. Então o comportamento determinou isso. É tanto que, quando a gente acompanha uma casa que tenha muitos filhos, se tiver um homossexual masculino, em geral tem um feminino. Porque um dos fatores que encaminha é uma... um dos psicanalistas, ele diz que uma das teorias, claro, quando uma criança de três a sete anos presencia, por exemplo, um homem sendo violento com uma mulher. Um menino pequenininho decide: “eu não quero ser esse monstro”. Só tem duas coisas: homem e mulher. Ele decide dentro dele pegar o lado da mãe. A menina, por outro lado, diz: “eu não quero ser mole igual minha mãe, apanhar, eu vou ser igual a meu pai”. E pega essa característica [...]. Como é que uma pessoa é pedófila? Por que é que ele nasce pedófilo? Porque a maioria esmagadora foi abusada quando era criança. Então, agora, todo pedófilo foi abusado? Não, mas quase todos eles foram. Então, tirar a psicologia do comportamento, jogar no lixo... não, ninguém é gay, ninguém nasce gay. Então eu creio que o poder do evangelho também está nisso. Agora uma coisa que a gente orienta é: nenhum homossexual vai deixar de ser tentado, por exemplo. O homossexual tem muito trejeito. A pessoa deixou o homossexualismo, os trejeitos estão lá, mas Deus não julga uma pessoa pelos trejeitos, julga pela vida dele. Agora, um homossexual vai ser tentado a ter sexo com outro homem? Vai, como um homem adulto vai ser tentado, como um homem violento vai ser tentado a ser violento. [...] Ele vai ter que lidar com as tentações dela. Agora é difícil porque é comportamental? É. Mas eu tenho centenas de pessoas recuperadas porque mudaram, aprenderam a perdoar pai, mudaram as relações com pai, aprenderam, mudaram. Eu acompanhei, por exemplo, uma

peessoa que foi abusada pelo professor dele de karatê, estuprado. Esse cara se tornou um cara violento, todo homem com quem ele lutava, ele faltava era matar. Até o dia que ele compreendeu que dentro dele estava era uma atitude de violência [...]. Então, a psicologia do comportamento vai ajudar a entender muitas coisas. [...] Acredito que isso é uma opção, um comportamento e precisa ser respeitado naquilo que ele queira, mas não como queria uma lei que eu agora sou obrigado a casar um casal de homossexuais. Não, eu tenho que respeitar ele, ele tem que respeitar a minha fé, aquilo que a gente crê.

(Raimundo Nonato de Oliveira Lopes, entrevista, 22/03/2013)

Não é objetivo deste trabalho provar se as afirmações do pastor acerca da homossexualidade estão corretas ou não, o que demandaria outro trabalho dedicado especificamente ao tema e um estudo que fugiria aos limites de uma pesquisa histórica. Para nossos propósitos, o que é relevante compreender de sua fala é que tanto os homossexuais quanto os segmentos (neo)pentecostais lançam mão de estratégias e recursos modernos para se afirmarem ou denegarem a alteridade. A evocação da psicologia do comportamento pelo pastor é um exemplo. Ao trabalhar com o que considera ser a recuperação de homossexuais, a pregação religiosa apenas pode não ser suficiente. A menção a teses psicanalíticas e sua aplicação a exemplos de tratamento de problemas psicossociais do grupo mencionado mostram a convicção do líder religioso de que a ciência e a religião podem contribuir nesta recuperação, em um contexto em que a primeira atua a serviço da segunda.

A comparação da homossexualidade à dependência química e à criminalidade evidencia o teor da rejeição pelo imaginário religioso e a dificuldade que a agência de salvação e o indivíduo podem encontrar nesse processo de “conversão”. Nas religiões de salvação, a conversão apenas pode ser operada e aceita pelo grupo se for considerada satisfatória a reversão de crenças e de comportamentos anteriores. Pelo fato de trabalhar com a valorização da família tradicional, a igreja (neo)pentecostal atrai e ressocializa pessoas que sofreram traumas e abusos na infância ou adolescência, pela inculcação da aceitação da heteronormatividade e consequente abandono do comportamento bi ou homossexual. A entrada na comunidade religiosa leva o indivíduo a se sentir acolhido, mas a permanência nela requer, de sua parte, o esforço na rejeição a atitudes e comportamentos considerados pecaminosos.

Nesta parte do trabalho, enfatizaremos como a atuação de uma igreja de dimensões expressivas, como a Mundial, pode secundarizar esses aspectos sem se

descacterizar como protestante. Na Igreja Mundial, são evidenciadas algumas características do neopentecostalismo que enfocamos no primeiro capítulo deste trabalho: uma expressão religiosa em que o que está em questão não é mais a busca pela salvação eterna, mas a solução imediata de problemas físicos, sentimentais, financeiros, amorosos etc. Nesse cenário, a estabilidade institucional perde o sentido, na medida em que a satisfação instantânea pode ser oferecida por outro líder em ascensão e que alcançou maior evidência. A propaganda exerce um papel central nesse contexto, pois cria uma espécie de culto à personalidade do líder. Sua capacidade de agregar multidões é a chave para que sua autoridade seja mantida incontestada entre seus auxiliares e seguidores mais próximos. Em termos de propaganda, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ofereceu, desde os anos 1980, o exemplo clássico de busca por adesão no neopentecostalismo e, em termos de culto ao líder, poucas igrejas têm obtido tanto sucesso como a Mundial do Poder de Deus, cujo fundador saiu da IURD, utilizando as estratégias dessa igreja para sedimentar seu império religioso.

Capítulo 4

A Igreja Mundial do Poder de Deus

A religião não legitima mais "o mundo". Na verdade, os diferentes grupos religiosos procuram, por diversos meios, manter seus mundos parciais em face da pluralidade de mundos parciais concorrentes.

Peter Berger

A razão de incluirmos a Igreja Mundial do Poder de Deus neste trabalho se deve à sua difusão nas cidades de Araguaína e Imperatriz e a seu trabalho de impacto nas duas cidades, com transmissões televisivas, igrejas centrais amplas e grande adesão popular. Outras igrejas nacionalmente conhecidas como a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus, embora também tenham trabalhos nas duas cidades, não chegam a ser expressivas como a Mundial – a única que rivaliza no campo neopentecostal com as igrejas autóctones. Como veremos, a Mundial não exige filiação institucional e sua ênfase na cura e na prosperidade frequentemente mais acentuada do que em suas congêneres, aliada à forte publicidade religiosa em torno da figura de seu apóstolo fundador, lhe garante na região sucesso similar ao que também ocorre nas grandes cidades. A ligação simbiótica dos pastores locais com o bispo regional e de todos com o líder nacional da igreja é uma das características mais marcantes que podem ser observadas nesta igreja. Por isso, começaremos nos reportando brevemente à sua trajetória.

4.1 IMPD: clientelismo e publicidade

A emergência da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) tem se tornado o fenômeno religioso mais notável dos últimos anos⁵¹. Fundada em 1998 por

⁵¹ No segundo semestre de 2013, a IMPD perdeu vários horários na TV aberta, que foram negociados com a Igreja Universal do Reino de Deus. Em várias ocasiões, em cultos transmitidos e apresentando o programa "O Poder sobrenatural da Fé", Valdemiro Santiago lamentou o ocorrido e criticou severamente e de forma indireta a IURD e seu líder fundador, Edir Macedo. No censo demográfico de 2010, a Igreja Mundial aparece pela primeira vez contando 315 mil fiéis. A IURD, por outro lado, perdeu cerca de 230 mil adeptos entre 2000 e 2010 (Disponível em <<http://www.midiagospel.com.br/religiao/igrejauniversal-perdeu-fieis-igreja-mundial-ganha-mais-espaco>> Acesso em 15 set. 2013). A disputa por programas de TV evidencia como a concorrência entre as duas instituições para agregar fiéis é exacerbada e a importância que suas lideranças

Valdemiro Santiago, a igreja já tinha, 14 anos depois, filiais em 15 países, na América do Sul, América do Norte, Europa, África e Ásia. Valdemiro foi bispo da Igreja Universal do Reino de Deus por dezoito anos, quando saiu para fundar a IMPD. Sua igreja tem virtualmente as mesmas características da Universal, centrando seus discursos na teologia da Prosperidade e na cura divina. Por isso, sua igreja disputa território especialmente com a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (BITUN, 2007, p.05).

De origem pobre, e ex-viciado em drogas, suas pregações não apresentam rebuscamento teológico, limitando-se a leituras esporádicas de trechos da Bíblia e a entrevistas com seus fiéis. Até o início de novembro de 2013, seus cultos eram transmitidos durante 22 horas por dia, num canal arrendado do grupo Bandeirantes⁵². Em Araguaína, as transmissões da igreja ocorrem pelo canal 43, e em Imperatriz, pela rádio 101,3 FM. A igreja segue o modelo de atração de fiéis praticado por outras neopentecostais: a figura do líder nacional que protagoniza eventos de grande porte nas capitais, com espetáculos de curandeirismo transmitidos pela TV, é a motivação para que seja procurada nas grandes e médias cidades. Pastores e bispos locais usam em seus cultos objetos “ungidos” pelo apóstolo Valdemiro Santiago. Seu nome e sua imagem estão sempre em evidência nos panfletos distribuídos nos cultos⁵³.

Esse culto ao líder a que nos referimos acima está fortemente associado à enorme afluência de pessoas que vão ao templo sede da IMPD para serem curadas. Muitas delas afirmam em testemunhos transmitidos pela TV terem conseguido a cura apenas ao tocar ou serem tocadas pelo apóstolo. Bitun (2007, p. 53) faz uma breve analogia entre esse fenômeno e o estudo de Marc Bloch sobre a taumaturgia. No entanto, embora o conceito de taumaturgia também possa ser aplicado a esse modelo de culto contemporâneo, é importante destacar algumas especificidades na

atribuem à televisão como meio de comunicação privilegiado para alcançar mais pessoas em menos tempo.

⁵² Informações disponíveis em:

<http://www.istoe.com.br/reportagens/122005_O+HOMEM+QUE+MULTIPLICA+FIEIS> Acesso 13 mar. 2012.

⁵³ Em geral, as igrejas neopentecostais se definem mais por suas práticas do que por teologias. E as práticas estão fortemente vinculadas à imagem do líder e à sua capacidade de oferecer as soluções que as pessoas procuram. Na década de 1990, o principal exemplo dessa prática foi Edir Macedo e, embora a IURD ainda agregue milhões de fiéis dentro e fora do Brasil, a ascensão de Valdemiro tem causado desgosto e forte oposição por parte da cúpula da IURD. É provável que a ausência de Edir Macedo pelo fato de ter fixado residência nos Estados Unidos tenha contribuído para seu declínio como líder, ao passo que Valdemiro pode ser visto na TV durante o dia inteiro e promove megacultos em todas as regiões do país.

obra de Bloch, que, em seu estudo sobre essa prática na França e Inglaterra, enfatiza que a cura era restrita às escrófulas e estavam ligadas à crença no caráter sagrado da realeza (BLOCH, 1993, p. 60). Ademais, a medicina e a fé também estavam imbricadas, de modo que remédios naturais eram receitados pelos médicos juntamente com tratamentos não naturais, e os escrofulosos eram encaminhados aos reis para serem curados (p.109).

Era um fenômeno de características bastante diferentes do que acontece no Brasil contemporâneo, onde uma consulta médica custa cerca de um terço de um salário mínimo e a relação entre fé e medicina é invertida. É comum em seus cultos televisionados, o apóstolo pedir que as pessoas mostrem os exames médicos de antes e depois das curas efetuadas por ele. A medicina é usada para reforçar a imagem do apóstolo como dotado de poderes divinos e ampliar a clientela que busca os serviços prestados por sua igreja. Na Baixa Idade Média, por não haver distinção entre as esferas secular e religiosa, o poder dos reis era sancionado pela Igreja através da sagração e, mesmo que houvesse outros curandeiros além dos monarcas, inexistia um contexto de práticas ou ideias fora da religião que levasse os indivíduos a questionar a taumaturgia (BLOCH, 1993, p. 154-155).

Por fim, Bloch ressalta que, durante a Guerra das Duas Rosas, os reis ingleses costumavam atrair os doentes oferecendo-lhes moedas de ouro como donativos, que não estavam associadas a trocas econômicas, mas eram vistas como amuletos, talismãs, uma moeda “provida de virtude medicinal própria” (p. 219-220). Embora, como veremos, a IMPD use determinados objetos para aumentar a crença dos fiéis, esses são adquiridos em um contexto estritamente mercadológico, numa “religião pela qual se paga” (PRANDI, 1996, p. 267). Bastian (1997, p. 12) destaca que essas “empresas independentes de salvação” se multiplicam à medida que o mercado também se amplia e se diversifica, havendo mesmo o crescimento de religiões informais como resultado também do crescimento do mercado informal. Esse aspecto caracteriza uma transformação importante em nossa sociedade: “o devir de um campo religioso que passa de uma economia religiosa de monopólio a outra economia religiosa de competição [...] economia de livre mercado religioso”.

Essa relação ainda é perpassada pela noção de uma troca com a divindade a partir de um sacrifício - termo frequentemente evocado nos cultos neopentecostais quando se pedem doações financeiras. A noção de trocas e a expectativa de recompensa por parte de um deus não é apanágio de religiões contemporâneas.

Abordamos a introdução em que o neopentecostalismo promove uma leitura economicista da Bíblia, tendo como plano de fundo a difusão do neoliberalismo a partir dos anos 1980 e da economia de mercado globalizada. Nesse tipo de leitura, o aspecto central é a ideia de retribuição: Deus devolverá as doações financeiras dos fiéis, retribuindo-os, quer com mais dinheiro, ou a cura de uma doença, a conquista de uma vaga de emprego ou mesmo com um benefício para outra pessoa, por quem o contribuinte está intercedendo e doando.

Historicamente, contudo, a prática da doação e retribuição pode prescindir de um mercado ou de uma moeda da forma como compreendemos esses conceitos nas sociedades modernas. Foi o que demonstrou Marcel Mauss (2011) ao estudar essas práticas entre tribos do noroeste americano, que ele denominou de *potlatch*, termo que significa “alimentar”, “consumir” (MAUSS, 2011, p. 59) e, em outros casos, pode significar simplesmente “dádiva” (p. 117). O *potlatch* inclui uma festa, um encontro de tribos, com banquetes e trocas de presentes. Nesse caso, as trocas não acontecem apenas entre indivíduos e deuses, mas entre indivíduos, embora cerimônias religiosas envolvam essas práticas e lhes forneçam sentidos. Em sua obra, Mauss enfatiza a proximidade de sua abordagem com a de Malinowski em “Argonautas do Pacífico Ocidental”, em que estudou uma instituição similar, o *Kula*, espécie de comércio intertribal.

Na instituição do *potlatch*, segundo Mauss, o tema da dádiva está fundamentado em três obrigações: a de dar, receber e retribuir. O termo “obrigação” não entra em sua abordagem por acaso: a obrigação de dar é a essência do *potlatch*, como também não se pode recusar a dádiva, obrigando-se a retribuí-la. Um aspecto interessante da retribuição entre essas sociedades é seu caráter usurário, assim como a não retribuição pode implicar a perda da posição social ou mesmo da liberdade. Para ele, esses princípios foram práticas de sociedades que não chegaram ao contrato individual e ao mercado em que o dinheiro é a principal moeda de troca, predominando a prestação de favores entre clãs e famílias.

Nesse imaginário social, “dar é manifestar superioridade, ser mais, estar mais alto, ser *magister*, aceitar sem retribuir ou sem retribuir mais, é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, tornar-se pequeno, cair mais baixo (*minister*)” (MAUSS, 2011, p. 206). O que motiva a dádiva como sacrifício é o contrato implícito da certeza da recompensa usurária. Na segunda parte de sua obra, o sociólogo francês analisa evidências de práticas similares nas sociedades romana e germânica. Quando

disserta rapidamente acerca da mentalidade das sociedades modernas, Mauss enfatiza que a vitória do racionalismo e do mercantilismo também fez triunfar “as noções de lucro e de indivíduo” (p. 208).

Isso é importante para pensarmos as relações econômicas que os fiéis estabelecem com a divindade por intermediação das agências neopentecostais, na medida em que o sacrifício da doação será recompensado não pela igreja, mas por Deus, e a retribuição se relaciona menos com a quantia doada do que pelo exercício da fé, recaindo sobre o indivíduo toda a responsabilidade pelo insucesso de seu objetivo. Portanto, quando falamos de economia de livre mercado religioso, não significa que não haja características estritamente religiosas na forma como os fiéis realizam trocas econômicas com Deus através da igreja. Pela observação dos cultos, podemos verificar um forte sentimento de devoção e de entrega, isso incluindo bens e dinheiro. A crença no poder miraculoso do apóstolo e dos bispos ligados a ele é incessantemente reforçada pelos depoimentos dos próprios fiéis. Esse apego à imagem do líder, tanto local quanto nacional, evidencia a seguinte afirmação de Bastian:

La autoridad carismática del fundador facilita la fusión igualitaria de individuos anómicos, los cuales encuentran seguridad y protección em el nuevo espacio religioso que se elabora. La necesaria mediación carismática se desarrolla en afinidad electiva con los valores y los modelos de liderazgo inherentes a la cultura política y religiosa latinoamericana. [...] Al contrario del poder del cura católico que se nutre de la oposición y de la diferenciación entre clero y laico, el líder pentecostal no se distingue de sus fieles por su nivel educacional, ni por sus hábitos, ni por su manera de vestir, sino por su autoridad natural, su carisma. Es um tipo de liderazgo populista, que no tolera la impugnación interna, lo que ocasiona la multiplicación de estos movimientos por cismas provocados por la afirmación carismática de nuevos dirigentes. El dirigente pentecostal es el patriarca de una sociedad religiosa em que el templo que logra edificar es a la vez su propiedad, y la prueba de su éxito, en la medida en que colinda a menudo con los otros negocios que maneja. El carácter patrimonial del poder se traduce em el nepotismo típico de muchas de estas sociedades, que se transmite de padres a hijos o yernos. Por lo tanto, la secta es ante todo um actor social colectivo que permite articular redes de parentesco y redes de reciprocidad y de dependencia em torno a una figura religiosa carismática⁵⁴. (BASTIAN, 1997, p. 141-142).

⁵⁴ “A autoridade carismática do fundador facilita a fusão igualitária de indivíduos anômicos, os quais encontram segurança e proteção no novo espaço religioso. A necessária mediação carismática se desenvolve em afinidade com os valores e os modelos de liderança inerentes à cultura política e religiosa da América Latina. [...] Ao contrário do poder do cura católico, que se nutre da oposição e da

Frequentemente, Valdemiro Santiago afirma sua “simplicidade” em nível intelectual nos seus programas de televisão. Seu estilo de falar não é perpassado por rebuscamento, se veste de forma comum (nos cultos ao ar livre organizados por sua igreja, gosta de usar um chapéu de *cowboy* e óculos escuros); as palestras para seus ouvintes são sempre em forma de diálogo, estilo que observamos ser também usado pelos pastores em Araguaína e Imperatriz. O fato de ter se mostrado um líder carismático ainda na IURD causou o rompimento com ela e a posterior fundação da IMPD. Como afirma Bastian na citação acima, a multiplicação de cismas nas igrejas (neo)pentecostais resulta na fundação de muitas outras igrejas, tão fortemente vinculadas a seus líderes que eles se tornam proprietários incontestes e patriarcas, figuras vistas e evocadas em todas as atividades realizadas pelas filiais. É comum também encontrarmos pastores e pregadores da IMPD que falam e gesticulam numa clara imitação do estilo do apóstolo.

No que diz respeito ao nepotismo mencionado pelo autor, não o encontramos na Mundial, mas esta é uma característica visível em igrejas menores, como vimos no capítulo sobre a Comunidade *Shalom* em Imperatriz. Acerca do populismo, podemos verificar que ele está mais fortemente presente no neopentecostalismo do que em outras denominações protestantes. Caracterizamos aqui o populismo, a partir da definição do Marilena Chauí (2004, p. 19-20), como “um poder pensado e realizado sob a forma da tutela e do favor”, uma forma de poder que prescinde da mediação das instituições políticas, haja vista que é indistinguível da pessoa do governante que o “encarna e incorpora”, exercendo-o de forma autocrática.

Chauí aponta que na história brasileira o populismo está ligado ao mito fundador da pátria a-histórica louvada como “paraíso terrestre” (p. 23), exemplificando com o simbolismo atribuído às cores da bandeira. Por isso, ela

diferenciação entre clero e laicato, o líder pentecostal não se distingue de seus fiéis por seu nível educacional, nem por seus hábitos, nem por sua maneira de vestir, e sim por sua autoridade natural, seu carisma. É um tipo de liderança populista que não tolera resistência interna, o que ocasiona a multiplicação destes movimentos por cismas provocados pela afirmação carismática de novos dirigentes. O dirigente pentecostal é o patriarca de uma sociedade religiosa em que o templo que consegue edificar é sua propriedade e a prova de seu êxito, na medida em que muitas vezes se aproxima com ocupações com as quais trabalha. O caráter patrimonial do poder se traduz no nepotismo típico de muitas dessas sociedades, que são transmitidas de pais a filhos e netos. Portanto, a seita é, antes de tudo, um ator social coletivo que permite articular redes de parentesco e redes de reciprocidade e de dependência em torno de uma figura religiosa carismática”. [tradução nossa]

argumenta que “não existe, no Brasil, a ideia, vinda da Revolução Francesa, de igualdade de direitos e de igualdade jurídica dos cidadãos. A forma autoritária da relação é mascarada por aquilo mesmo que a realiza e a conserva: as relações de favor, tutela e clientela” (p. 27). Essa concepção de poder se manifesta no imaginário social, que percebe o governante como “doador de favores”, e a população como a “clientela” que os recebe. Isso porque o governante é menos um indivíduo eleito pelo povo do que um representante de Deus, escolhido para executar seus desígnios.

As igrejas neopentecostais refletem esse verticalismo autoritário da sociedade brasileira, que se manifesta como aspiração messiânica para as pessoas que se sentem beneficiadas pelos serviços prestados pela igreja e vistos como atos de generosidade e inspiração divina. Daí se origina o culto ao líder que mencionamos antes e que, como destacado, está ausente de outras instituições protestantes, como as igrejas batistas, as presbiterianas e as metodistas. A característica da fundação dessas instituições – fundadas no século XIX por confederados sulistas que fugiram da Guerra de Secessão para o Brasil (LÉONARD, 2004, p. 84-85) – é bastante significativo pelo fato de terem mantido suas estruturas internas de poder relativamente descentralizadas. Também as dificuldades de comunicação entre o sertão e o litoral levaram ao surgimento de muitas comunidades autônomas fundadas sem a intervenção de missionários. No caso do neopentecostalismo, a relação paternalista e clientelista entre liderança e membresia é não apenas congênita ao movimento, mas também uma das principais causas de seu sucesso.

Em um culto que observamos em Araguaína, os fiéis receberam um modelo de carta em que deveriam anotar seus sonhos. As cartas foram levadas dias depois pelo pastor local para São Paulo, onde seriam reunidas às cartas de todos os fiéis do país para receberem a oração de Valdemiro Santiago. Em sua prédica, esse pastor disse: “De repente, você fala assim: ‘pastor, ontem o senhor falou disso, domingo o senhor falou disso’. É porque tudo aqui que o apóstolo Valdemiro Santiago fala, eu vivo [...]. E através disso [...] meu ministério e minha vida vêm sendo abençoados” (Culto na Igreja Mundial do Poder de Deus. Araguaína, TO: 15/05/2012).

Por sua vez, os pentecostalismos voltados para a cura herdaram de seus membros uma religiosidade devocional advinda do catolicismo, espontânea, romeira, de orações, cânticos e esperança (ROLIM, 1985, p. 28, 42-43). Também adotam

estratégias oriundas das religiões afro-brasileiras, especialmente no que diz respeito ao uso de objetos mágicos que os fiéis podem utilizar em casa ou em qualquer outro lugar. Na IMPD, são muito comuns esses objetos, ungidos pelo apóstolo, serem adquiridos pelos fiéis com uma “oferta”; são pequenas toalhas, lenços, botijas de azeite ou o fiel pode usar o que tem casa, como um copo d’água. Essas práticas revelam a forte continuidade que a IMPD apresenta em relação à IURD (BITUN, 2007, p. 95-96).

Rolim também ressalta a dificuldade que o protestantismo teve de penetrar em regiões católicas, especialmente no Nordeste. Isso porque no Brasil, historicamente, a religião católica foi vivenciada como coisa pública, na qual o indivíduo permanece do nascimento à morte, sem necessidade de participação ativa e pactos financeiros. O neopentecostalismo mudou essa forma de prática, ao introduzir uma forma de culto pelo qual se paga, se privatiza. Como herdeira da IURD e principal fenômeno neopentecostal no Brasil no início do século, a IMPD leva esse paradigma ao extremo, com suas campanhas de arrecadação e vendas de objetos consagrados.

Em uma dessas campanhas, realizada em 2012, Valdemiro divulgou junto aos fiéis uma “fronha dos sonhos”, que deveria ser adquirida pelo valor de R\$ 91,00, preço alusivo ao Salmo 91 e às 91 colunas da Cidade Mundial, templo sede da IMPD inaugurado em janeiro daquele mesmo ano. A fronha deveria ser adquirida por quem buscava um milagre, a realização de um sonho, e Valdemiro usou a si mesmo como exemplo para incentivar os fiéis a comprá-la: “Eu já sonhei muito na vida e meus sonhos se tornaram realidade e a cada dia os meus sonhos estão se tornando realidade e os seus também serão assim⁵⁵”.

As campanhas encorajam as pessoas a buscar ascensão social a partir do volume financeiro que são capazes de investir na igreja. Chamar a atenção para o que as pessoas sonham, desejam, pode ser uma importante estratégia discursiva para incrementar as doações. No dia 02 de novembro de 2012, no Programa “O Poder Sobrenatural da Fé”, Valdemiro lançou outra campanha: os fiéis dariam o dízimo para a igreja não do que ganham, mas do que pretendiam ganhar, da renda futura com que sonham. O ato de fé estimularia Deus a apressar o aumento salarial

⁵⁵Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/mundial-vende-fronha-sonhos-desejos-realidade-42014.html>> Acesso em 27 ago. 2012.

do contribuinte, em retribuição a seu compromisso com a igreja. As pessoas que aderissem à campanha deveriam ligar para a igreja e dar seus nomes que seriam registrados no “livro dos dizimistas”. Valdemiro prometeu levar o livro, após a campanha, ao monte Carmelo, em Israel, para orar pelos contribuintes:

Esse é o segredo do ser humano, é não perder a fé, é não perder a confiança em Deus. Esse é o segredo, é o homem confiar, é o homem acreditar, é o homem não desistir dos seus sonhos, daquilo que ele projeta, aquilo que ele acredita, que ele espera em Deus, não importa a circunstância [...]. O que nós queremos é que você procure investir na obra e tenha uma resposta. Então, nos meses de novembro e dezembro, você vai fixar, segundo a Palavra de Deus, o seu salário [...]. Então o dízimo é você que vai determinar. Você vai dar dez por cento não do que você ganha, você vai dar dez por cento daquele salário que você quer ter, a renda que você quer ter. [...] [Você pode dizer:] “Eu não tenho um salário fixo, eu tenho uma renda, é o meu comércio”, “é a minha loja”, “meu restaurante”, “minha empresa”, “minha firma”, “eu sou vendedor”, não importa. Você vai colocar um dízimo, você vai apresentar um dízimo a Deus nessa obra, na conta da igreja, ou pessoalmente na igreja, você vai dizer: “esse é o dízimo da renda que eu quero ter mensalmente em 2013”. E no final do mês de dezembro, eu quero apresentar o livro [dos dizimistas]. [...] Doze livros, cada bispo vai subir o monte com seu livro. Então doze casais, doze bispos irão conosco a Israel, ao monte Carmelo, o monte da decisão, o monte da resposta. [...] Então você toma posse da vitória, toma posse e Deus fará na sua vida uma obra extraordinária. Deus fará com que sua vida seja tocada poderosamente, abençoada e um milagre vai acontecer. Você verá a glória de Deus, o poder de Deus [...]. Sabe o que vai acontecer? Você vai entrar o mês, o ano de 2013 com sua vida cem por cento restaurada, tocada. [...] Eu tenho autoridade pra falar isso pra você [...] Essas pessoas vão tomar posse, seja evangélica, seja católico, não interessa. “Ah, eu nunca fui à igreja, mas eu vou participar”, então liga agora e dê o nome [...], você vai dar o dízimo do salário que você vai ter, em nome de Jesus, que você vai ganhar⁵⁶.

Toda a fala de Valdemiro expressa nuances importantes da forma como determinadas lideranças religiosas trabalham o imaginário de seu público alvo. Na introdução deste trabalho, em nota de rodapé, conceituamos o imaginário como um campo semântico de produção de significados para orientação da conduta e do pensamento dos indivíduos. Pela fala do apóstolo, podemos verificar que não basta pedir doações e prometer bênçãos, é preciso evocar símbolos e narrativas que

⁵⁶ SANTIAGO, Valdemiro. **O Poder Sobrenatural da Fé**. Programa de TV: 02 nov. 2012. Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/valdemiro-santiago-dizimo-conforme-gostariam-renda-44699.html>> Acesso em 15 nov. 2012.

deem suporte ao discurso do líder – o monte Carmelo enfatizado como um lugar de resposta e de decisão. Na narrativa bíblica, o monte Carmelo está associado às figuras dos profetas Elias e Eliseu. O primeiro confrontou sozinho os profetas de outras divindades, fazendo descer fogo do céu para consumi-los. A narrativa busca mostrar qual era o Deus verdadeiro e que de fato respondia a orações.

Valdemiro não apenas escolhe um monte onde Deus teria atendido a petições de um profeta, como também leva livros com os nomes dos contribuintes, transmitindo aos fiéis a certeza de não serem esquecidos. Ao enfatizar que tem autoridade para prometer prosperidade financeira, ele se coloca na condição de representante legítimo dos interesses de uma coletividade, conforme abordamos no capítulo primeiro. Como campo semântico, o imaginário também expressa interesses e expectativas dos indivíduos para manter o controle de suas ações, decorrente da regulação de suas crenças. O fato de convocar pessoas de outros credos, como católicos, também evidencia uma abertura que nada tem de ecumênica, pois o objetivo não é um diálogo com outros segmentos do Cristianismo, mas um atrelamento do ouvinte à sua pessoa através da participação na campanha da igreja, o que requer a crença nele como um profeta.

Em algumas denominações neopentecostais, as noções de profeta e congregação se diferenciam de outras tradições religiosas. No principal sentido em que trabalha a noção de “profeta”, Weber (1991, p. 307) afirma que ele está ausente “onde não há a anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal”. No caso de neopentecostalismo, isso é apenas parcialmente verdadeiro. Por não se tratar de uma religiosidade estritamente salvacionista, aqui o profeta é menos o anunciador de uma verdade de salvação do que portador de uma mensagem de conforto físico e material. Televangelistas como Valdemiro Santiago, R. R Soares e Silas Malafaia utilizam estratégias do *show business* para divulgar suas mensagens. Por isso, esses pregadores personificam um profetismo imediatista ao enfatizarem a cura, o bem-estar físico e material, a prosperidade. São esses elementos que atraem as multidões a seus templos e não as promessas de salvação eterna. Na sociedade individualizada, a ideia de eternidade se dissolve no momentâneo. Esses pregadores de alguma forma compreenderam essa tendência e passaram a utilizá-la para impelir seus projetos religiosos.

Também em 2012, Valdemiro lançou outro objeto, uma colher de pedreiro que os fiéis deveriam adquirir pelo valor de R\$ 153,00. A colher, em dor dourada, tinha

na parte superior a imagem e o nome da Cidade Mundial e na parte inferior a expressão "Prudente construtor". Segundo orientações do apóstolo, o objeto não deveria ser usado em construção, mas havia sido ungido para que as pessoas realizassem seus sonhos: "Essa aí não é pra você enfiar no cimento não! Isso aí é ungido, é pra você tocar nos seus projetos, contrato, processo... Onde você tocar, vai ser abençoado⁵⁷". As campanhas em torno de objetos consagrados para que os fiéis quitem dívidas, consigam um emprego, um aumento salarial, entre outras aspirações pessoais, são exemplos do profetismo imediatista a que aludimos acima. O apóstolo assume a condição de profeta ao anunciar que o fiel obterá o que almeja em curto espaço de tempo, se, exercendo a fé, doar à igreja. No mesmo discurso ele disse: "Eu não quero que você faça contas. Calculadora, caneta, negativo. Você vai dizer pra Deus: 'Senhor, eu faço parte desta construção'. E você vai investir até o dia 12/10 [...] R\$ 153,00⁵⁸."

Para que os fiéis internalizem que não estão apenas doando à igreja, o termo "investir" é deliberadamente usado transmitindo a ideia de uma negociação. O princípio econômico de investimento consiste em aplicar dinheiro em títulos, imóveis ou outros bens para obter ganhos. No primeiro capítulo, vimos, a partir da citação de um livro de R.R. Soares, na qual ele elenca algumas razões para entregar o dízimo, que uma delas é que promove bons métodos de negociação. Aqui, Valdemiro aplica o mesmo princípio levando os fiéis a acreditarem que a doação é uma negociação. A relação com a divindade se torna materialista – no sentido de estar voltada à aquisição e desfrute de bens materiais. As orações, os jejuns e as preleções sobre espiritualidade apenas secundam os interesses da liderança religiosa para ampliar as receitas da instituição e sobrefaturar objetos simbólicos que o apóstolo teria ungido para produzir os resultados esperados pelos fiéis.

Valdemiro fundou a IMPD com base no que considera ter sido uma experiência sobrenatural, quando foi resgatado por dois homens que acredita serem anjos após quase se afogar no mar quando era missionário pela IURD em Moçambique, em 1996 (BITUN, 2007, p. 46-47). Diferentemente de outros líderes religiosos ao longo da história, essa experiência não foi o elemento motivacional para fundar uma nova vertente religiosa. Sua motivação foi essencialmente humana:

⁵⁷Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/prudente-construtor-igreja-mundial-colher-pedreiro-milagrosa-43373.html> Acesso em 15 out. 2012.

⁵⁸Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/prudente-construtor-igreja-mundial-colher-pedreiro-milagrosa-43373.html> Acesso em 15 out. 2012.

o descontentamento com as práticas monetárias e de gestão da IURD. No entanto, a experiência contribuiu para reforçar nele a crença de ter sido escolhido para um propósito especial. A igreja que fundou segue virtualmente os mesmos passos da IURD no tocante ao foco na prosperidade e na cura.

No que diz respeito ao conceito de congregação, Weber (1991, p. 311) a define como “uma relação associativa duradoura entre os adeptos, com direitos e deveres fixos”. Esse conceito pode ser adequado às igrejas protestantes dos séculos XVI a XIX e até às primeiras pentecostais, nas quais a noção de identidade por pertencimento à instituição é um dos principais elementos de fixação do fiel, como demonstramos no estudo sobre a Assembleia de Deus (SOUSA, 2010). No caso da congregação neopentecostal pós-moderna, esse conceito também pode ser apenas parcialmente verdadeiro, mas está relacionado à busca por segurança numa comunidade. Igrejas que conservam características do pentecostalismo clássico, como a Shalom que analisamos anteriormente, buscam na pessoa de seus líderes manter a durabilidade das relações em suas congregações. No entanto, a existência de várias outras igrejas de mesmo ramo, a personalidade forte e impositiva da líder, entre outros fatores, conduzem à migração para outras instituições. Diferentemente do catolicismo, que, apesar de sua heterogeneidade, mantém a unidade institucional, no protestantismo, isso só é possível nas instituições mais fechadas como a Congregação Cristã do Brasil ou a Igreja Adventista do Sétimo Dia, por exemplo. Nas demais, há um êxodo denominacional cuja intensidade pode variar de acordo com a região e as motivações das pessoas.

Para este estudo, também é particularmente importante a afirmação de Weber (1991, p. 356) de que “nem toda ética religiosa racional é uma ética de salvação”. Ele cita o confucionismo e o budismo como exemplos e não cremos estar incorrendo em anacronismo ao trazer o neopentecostalismo para o âmbito dessa afirmação. Ele afirma que algumas religiões podem enfatizar “um sentido central ou fim positivo” na vida prática que acompanha o desejo de seus fiéis pela salvação (p. 357). Afirmamos que o neopentecostalismo secundariza o discurso da salvação, mas não que o revogue, assim como a crença no inferno continua presente na preleção de seus líderes, e ambos os temas podem ser encontrados, por exemplo, em falas de R.R Soares, Silas Malafaia, Edir Macedo, entre outros. A questão que está sendo colocada aqui é que a demanda dos nossos tempos por bem-estar físico e material coloca esses telepregadores na vanguarda de um movimento que alterou

substancialmente a configuração doutrinária e social do protestantismo no Brasil. Valdemiro Santiago somou-se a eles (mas não se aliou, pois são concorrentes), fundando uma igreja que se expandiu rapidamente de Norte a Sul do país.

A cura é o carro-chefe da Igreja Mundial, mas ela não é filmada. No programa “O Poder Sobrenatural da Fé”, veiculado diariamente pelo canal arrendado por Valdemiro, são frequentes as transmissões dos cultos realizados em locais públicos, que reúnem centenas de milhares de pessoas. Ele faz então a oração e depois pede que se manifestem aqueles que teriam sido curados. Auxiliares posicionados em lugares estratégicos indicam imediatamente alguém ao seu lado, dizendo do que aquela pessoa foi curada. Cadeiras de rodas e muletas são erguidas do meio da multidão para indicar os curados de paraplegia. Algumas dessas pessoas são previamente escolhidas pelos auxiliares e conduzidas à plataforma, onde são entrevistadas pelo apóstolo, que lhes pergunta há quanto tempo estavam paralisadas e como conheceram o ministério (a igreja). Em geral, os milagres são usados para reforçar o *marketing* da igreja, o seu diferencial e, naturalmente, a autoridade do apóstolo como “ungido de Deus”, um escolhido.

Essa forma de “operar milagres” é curiosa porque não se questiona a veracidade do que é considerado milagre. O título de “apóstolo” que Valdemiro ostenta também lhe confere o poder simbólico de que necessita, além de seu carisma como líder, para reforçar sua credibilidade entre seus fiéis. Afinal, na tradição cristã, os apóstolos de Cristo teriam realizado milagres, inclusive através de lenços, de seu toque ou de serem tocados e de sua sombra, uma prática que o neopentecostalismo retoma com o adicional da tecnologia de edição de imagens dos meios de comunicação. Pela ausência de uma leitura histórica crítica da Bíblia, os fiéis não sabem que, tanto os livros escolhidos para formar o cânon da Bíblia, como também os relatos que neles estão contidos, refletem os pontos de vista, as crenças, as preferências, os preconceitos e as tendências daqueles que os escreveram, de forma que esses relatos não tinham o objetivo de ser literais, apenas narrativas de fatos históricos, mas registrar um conjunto de visões e crenças que reforçassem uma determinada tendência no cristianismo nascente (EHRMAN, 2008a, p. 25-32). Com a exacerbação do discurso centrado na cura divina, o neopentecostalismo reitera uma leitura reduzida da Bíblia, ao mesmo tempo em que gera dependência dos fiéis em relação à igreja e ao líder. Por outro lado, a exploração do uso do miraculoso na mídia nas sociedades contemporâneas remete ao conceito de hiper-

realidade de Jean Baudrillard, como referência a um mundo de simulações e imagens sem uma correspondência com o real e onde este é transubstanciado em signos, imagens e simulacros (KUMAR, 2006, p. 161).

Em função de seus programas de TV, a IMPD necessita dar um cunho jornalístico sensacionalista na forma como os milagres são expostos e narrados. Os recortes feitos nas entrevistas para dar credibilidade à eficácia da igreja expõem a característica lacunar desse discurso, na medida em que, por meio da televisão, é possível criar efeitos de realidade que “funcionam como índices de referencialidade” (NAVARRO, 2010, p. 86) para conferir às narrativas a verossimilhança que os produtores da igreja pretendem. Os discursos proferidos na igreja e repassados na mídia são construções de uma realidade que a igreja necessita tornar crível: a de que há uma relação de causa e efeito entre frequentar/assistir a IMPD e acreditar no apóstolo/pastor local, que levará o fiel a obter o milagre de que necessita.

4.2 O Culto como espetáculo: estratégias dos pastores da IMPD para ampliar adesões.

Descrevemos a seguir um culto realizado na sede municipal em Araguaína-TO. Como acontece em São Paulo, o público é composto em sua quase totalidade por pessoas de baixa renda (essa é uma peculiaridade que observamos na IMPD). A maioria na faixa etária acima dos 30 anos, com alto número de idosos. A IMPD é uma igreja de poucos jovens⁵⁹. O culto acontece como um espetáculo coletivo. Ao boa-noite inicial do pastor, respondido entusiasticamente pelos fiéis que também se levantam imediatamente, segue uma oração que fala basicamente apenas de prosperidade. O pastor interage a cada instante com os fiéis, ordenando que coloquem a mão sobre o peito, a cabeça, ergam os braços. A oração carregada de sentimentalismo roga para que acabem as dívidas, que o nome do fiel seja retirado do SPC (Serviço de Proteção ao Crédito) e Serasa, que todos prosperem e ninguém passe mais necessidade. Alternam-se músicas e outras orações de mesmo teor.

⁵⁹Esse cenário, porém, não é estanque. Observamos vários cultos na Igreja Mundial, e, embora o número de jovens (na faixa etária entre 18 e 30 anos) sempre foi reduzido em relação ao de adultos, variava. Como essa igreja facilita o trânsito religioso (ou seja, pessoas de outras denominações podem frequentá-la sem necessariamente desligar-se de suas igrejas de origem) é difícil precisar quantas são as pessoas que de fato frequentam apenas a IMPD.

Grande parte da liturgia é espontânea. Em outras igrejas neopentecostais, encontramos projetores de imagem para que os fiéis acompanhem as letras das músicas. A IMPD, contudo, não usa esses equipamentos. Há músicos, mas eles ocupam uma posição secundária. Em um aspecto, se assemelha às outras igrejas do gênero: não há hinário, as músicas cantadas são escolhidas aleatoriamente, geralmente de bandas e cantores *gospel* que estão em evidência. No restante do culto, um som ambiente ao teclado ajuda na exteriorização de sentimentos, sobretudo nas orações.

Também não há, ao final do culto, apelo para que as pessoas “aceitem a Jesus”. Na IMPD, a filiação dos fiéis não está condicionada ao gesto simbólico da conversão. A maioria dos frequentadores é atraída pela busca por milagres e é isso o que pode garantir sua permanência e frequência aos cultos. Por isso, pode não haver uma conversão no sentido que ocorre nas pentecostais clássicas⁶⁰, por exemplo, ou mesmo em outras neopentecostais. Em um culto que gravamos na Igreja Evangélica Nova Aliança em Imperatriz, o pastor cita o caso de um homem que foi à frente em uma ocasião pedir oração para uma dor de cabeça.

Irmão, Jesus não cura só crente... Jesus não cura só crente. Onde tá na Bíblia que Jesus perguntava se a pessoa era crente? Ele curava, depois se convertia. E eu sei disso. Quantas pessoas eu já orei... num encontro eu vejo um homem com dor de cabeça [...] quando eu orei por ele, ele foi curado e ele ficou assustado [e disse], “eu fui curado”, e eu fiz um apelo, “o senhor não quer aceitar a Jesus?” e ele “não, acho que não”. “Ah, infeliz” [risos da plateia]. Vontade de dizer “volta, dor de cabeça”, mas Deus não age conforme meu coração, ele não age assim.

(Culto na Igreja Evangélica Nova Aliança. Imperatriz, MA: 29/04/2012)

Colocamos a transcrição acima de outra neopentecostal para mostrar uma diferença com a IMPD, em que as práticas de curandeirismo visam a ganhar novos prosélitos por meio da conversão. A não adesão dos indivíduos pode causar irritação, como aconteceu com o pastor da igreja supracitada.

Na Segunda onda, tanto a Igreja Deus é Amor quanto a Igreja Brasil para Cristo, apesar de enfatizarem a cura divina, não deixaram de apregoar a chamada “conversão”, enfatizando a doutrina cristã do pecado. A cura assim como outras ofertas de bens religiosos são usadas como “iscas” para atrair possíveis novos adeptos, e então

⁶⁰ Analisamos o conceito de conversão em nosso trabalho já citado sobre a Assembleia de Deus (SOUSA, 2010).

convertê-los. Na Igreja Mundial do Poder de Deus [...] o meio se confunde com o fim e o fiel acaba se achegando e permanecendo em gratidão à oferta alcançada. (BITUN, 2007, p. 131).

Na Igreja Mundial, o indivíduo se compromete como em uma relação de negócios sem um contrato formal; por isso também a igreja precisa continuamente lançar mão de campanhas, *slogans*, objetos mágicos, teatralização nos cultos para atender às necessidades desse fiel. Este permanece enquanto perceber que esta relação está sendo benéfica para si. Nos cultos, é comum as pessoas serem chamadas a depor e o pastor perguntar-lhes inicialmente o que aconteceu com elas depois que conheceram o ministério (a igreja). Alguns vieram de outras igrejas evangélicas ou frequentam simultaneamente esta e outra, o que parece não constituir problema para seus líderes.

Em um culto que gravamos na IMPD em Imperatriz, uma mulher sobe à plataforma quando o pastor convida as pessoas que querem “dar testemunho”. Entusiasmada, ela afirma: “Irmãos, eu sou de outra congregação, sou, mas eu vim aqui por amor a esta obra [...] e eu vim aqui em fevereiro participar com cinquenta reais e eu tinha uma conta de mil reais e Deus me abençoou, quando foi na sexta-feira, eu paguei a conta” (Culto na Igreja Mundial do Poder de Deus. Imperatriz, MA, 30/04/2012). No mesmo culto, um homem que se identifica como José afirma: “A bênção que eu recebi é porque eu tinha uma conta [dívida] no Banco do Bradesco e aí eu fiz um propósito com Deus e aí [...] foi eliminada. Tinha R\$ 3.136,03, aí eu tirei um extrato dela e foi eliminada”. O pastor vira-se então para o câmera que está filmando o culto para o programa de TV e diz: “tá vendo, Imperatriz, eu te convido pra você vir aqui na nossa sede aqui no antigo cine Fides⁶¹, você vai vir e vai receber, o mesmo que aconteceu na vida dele vai acontecer na tua vida”.

O pastor ocupa praticamente todo o horário do culto, canta, prega, convoca para os “testemunhos” (como são chamados os depoimentos). Esse aspecto revela o alto grau de centralismo na IMPD: os fiéis participam do culto apenas como uma plateia em um programa de auditório, sendo o apresentador (nesse caso, o pastor) o personagem central do espetáculo, que ora pede silêncio, ora agita a plateia com frases de efeito ou mesmo pedindo veementemente que se manifestem. Durante o culto, auxiliares uniformizados se postam na frente e no fundo da igreja, e durante

⁶¹O prédio onde está localizada a sede da IMPD em Imperatriz foi inicialmente um cinema e depois sede da Igreja Internacional da Graça de Deus, além de outras igrejas.

as orações, escolhem algumas pessoas que estão chorando ou com estado emocional visivelmente alterado e oram com as mãos sobre as cabeças delas. O gesto parece transmitir certo calor humano, preocupação com o outro, acolhimento.

Em uma de suas orações, o pastor da igreja em Araguaína diz: “Tem pessoas, meu Deus, que têm vivido o avesso da vida, uma vida de fracasso, de derrotas [...]. Essa pessoa, meu Deus, que se encontra talvez desempregada, endividada, o nome sujo no SPC, no Serasa, no Banco Central [...] essa pessoa que tem dependido da família, que tem morado de favores [...]”. A evocação para quitação de dívidas não é aleatória, ocorre regularmente nos cultos da IMPD e é sintomática de uma época que Bauman (2008b, p. 16) qualifica como de incentivo para que vivamos a crédito, ressaltando o caráter peculiar de endividamento generalizado das sociedades contemporâneas. Os indivíduos são induzidos a satisfazer prazeres utilitários. Para o autor, o cartão de crédito é um símbolo da intensa propaganda de aquisição de bens como antecipação do futuro. O crescimento das igrejas neopentecostais é em parte resultado da ênfase pós-moderna no agora. O endividamento dos fiéis se torna fonte de poder e renda para as lideranças, que canalizam seus temores de não pagamento das dívidas para participações em campanhas da própria instituição.

Na continuidade da prece, em tom bastante emotivo, o pastor menciona pessoas fracassadas, doentes, sem lágrimas porque já secaram, desvalidos, caídos. Cantam então a música “Ressuscita-me”, da cantora Aline Barros, comumente entoada nas igrejas neopentecostais. Um trecho diz: “Mestre, eu preciso de um milagre/ Transforma minha vida, meu estado/ Faz tempo que eu não vejo a luz do dia/ Estão tentando sepultar minha alegria/ Tentando ver os meus sonhos cancelados”.

A melodia dessa música e sua letra permitem ao fiel evocar, numa linguagem religiosa, seu descontentamento com o individualismo predominante na sociedade, a concorrência exacerbada pelas melhores vagas de emprego, a busca angustiante pelo sucesso inatingível para muitos que não dispõem do capital cultural e social para alcançá-lo. Os versos remetem a uma pessoa que ficou para trás e não foi ajudada pelos outros, mas precisa encontrar uma posição social que lhe dê estabilidade e a faça perceber que o que deseja está sendo (ou pode ser) alcançado. A música de Aline Barros também ratifica o princípio de que “os vencedores da grande competição social por um espaço no sistema seriam os ‘escolhidos de Deus’” (CUNHA, 2007, p. 51).

Na continuidade do culto, se, por um lado, o pastor roga pelas pessoas que estão desempregadas e na miséria, por outro, parece desconsiderar essa condição quando insiste na doações financeiras. À frente, próximo ao altar, havia sete portais organizados paralelamente. O pastor pede que todos passem pelos portais levando dízimos e outras ofertas em um envelope que receberam antecipadamente para serem depositadas à frente. Também é anunciado que eles receberão o “óleo das boas notícias”, uma pequena “botija de azeite” que fora “ungida” pelo apóstolo Valdemiro e distribuída para todo o Brasil, que o fiel deve adquirir com uma “oferta” no valor de R\$ 153,00. O azeite deverá ser usado para “ungir” o lugar onde o fiel quer receber a boa notícia (sua casa, seu telefone etc.).

O primeiro momento do culto é alternado entre músicas e orações que preparam o ambiente para os pedidos de doação em dinheiro. Logo depois, seguem os depoimentos de pessoas que afirmam ter conseguido algo que desejavam depois de terem participado de alguma campanha da igreja. Os depoimentos são usados para consolidar a credulidade da congregação no discurso do pastor/bispo. Ele não deixa de interagir com eles, fazendo perguntas que requerem como respostas apenas “sim”, “não”, “amém”, “diga graças a Deus”, “foi ou não foi?”, “é ou não é?”, “sim ou não?” ou “quem tá entendendo?” Na pregação, foi usada a narrativa de Jonas, no Antigo Testamento, para reiterar as consequências da desobediência.

O pastor prossegue falando sobre as pessoas que não entregam dízimos. É por isso que, mesmo estando na igreja, adoecem, passam dificuldades e ficam desempregadas. Por isso, muita gente tem sido engolida pelo mal, afirmou ele, como Jonas o foi por um peixe. O destaque à obediência é um recurso comum na retórica religiosa, como forma de reforçar o princípio da autoridade que o emissor da mensagem chama para si. Orlandi (2009, p. 21) explica que não há uma separação estanque entre emissor e receptor numa mensagem, mas que ambos realizam simultaneamente o processo de significação (decodificação da mensagem). A autora comenta que a AD (Análise do Discurso) trabalha com o processo de produção de sentidos da linguagem pelos sujeitos envolvidos no discurso e “não meramente transmissão de informação”. Por isso, é tão importante ao líder religioso reforçar o discurso da obediência, argumentando que atitudes que levam a ações contrárias ao

que é dito são a causa dos problemas sofridos pelos ouvintes. Em outro culto⁶², em uma de suas orações pela prosperidade, esse mesmo pastor enfatiza:

Levante as mãos para o céu e diga comigo: “Meu Deus, meu Pai, eu profetizo que hoje vou sair daqui com a vitória, a resposta e o milagre [...] coloca nas minhas mãos o teu poder [...], a tua força [...] e que todo espírito de miséria, de amarração, venha a ser arrancado, destruído e exterminado da minha vida” [...]. o espírito de miséria que tem atuado na vida dessa pessoa [...] o espírito que tem causado amarração, o desemprego, a crise, a miséria, abandona a vida dessa pessoa agora. É você, Satanás maldito, que foi pago, você recebeu uma oferenda pra levar essa pessoa pro fundo do poço, você quer deixar a vida dela na tragédia, no poço, na lama [...]. É você que age no trabalho dessa pessoa, você que age na casa dela, você atua na empresa dela [...] espírito hereditário, você está passando de pai pra filho, de filho pra neto [...]. O espírito de medo, o espírito da amarração, o espírito do fracasso, da dívida [...].
(Culto na Igreja Mundial do Poder de Deus. Araguaína, TO: 26/03/2012).

Os termos usados pelo pastor na sua oração – e que se repetiram em vários outros cultos que observamos como prática corriqueira – como “oferendas para espíritos”, “espírito de miséria”, “espírito hereditário”, são também bastante utilizados na IURD e na Igreja Internacional da Graça de Deus, entre outras. Diversos estudos analisaram essas práticas discursivas como demonização de religiões de matriz africana, algo que desde o surgimento da IRUD em 1977 se tornou frequente no protestantismo neopentecostal brasileiro.

A Mundial não possui uma teologia elaborada porque suas práticas litúrgicas se constituem em um amálgama de diferentes práticas de tradições religiosas muito distintas. O uso frequente desse tipo de prece remete a práticas pré-religiosas, mágicas. Tocar na camisa do pastor ou no seu lenço e esperar que seus gestos e palavras exorcizem o mal se assemelha a ações de feiticeiros em sociedades primitivas de quem se acreditava emanar poderes que submetiam espíritos e até a Natureza (MAUSS, s/d., p. 36). Daí a referência a oferendas como parte de feitiços, encantamentos.

[no rito mágico] as coisas vão e vêm: a alma regressa, a febre é expulsa. Tenta-se dar conta do efeito produzido pelas acumulações de imagens. O enfeitado é um doente, um estropiado, um prisioneiro. Quebraram-lhe os ossos, sugaram-lhe tudo, esfolaram-no

⁶² Os cultos descritos até aqui foram observados em março de 2012.

vivo. A imagem favorita é a da corrente, que se aperta e que se desaperta: “corrente dos malefícios que maldosamente foi apertada” [...]. As próprias palavras pelas quais se determinam estas ideias [feitiço, mau olhado, encantamento] mostram o quanto elas eram pouco teóricas. Fala-se disso como de coisas concretas e objetos materiais; lança-se um encanto, uma runa; lava-se, afoga-se, queima-se uma sina. (MAUSS, s/d., p. 74)

Por outro lado, essas práticas discursivas também estão muito relacionadas a uma circularidade de crenças e valores culturais que têm marcado a história brasileira desde a colonização. Laura de Mello de Souza (1994) demonstrou que a cristianização das terras brasileiras envolveu a imbricação da religião do colonizador com o satanismo europeu e as práticas ritualísticas indígenas e africanas. A demonologia que o catolicismo instituiu no Brasil e que o protestantismo absorveu posteriormente tem matriz europeia e sofreu alterações no encontro com a alteridade. Para esta autora (SOUZA, 2009, p. 51), “as práticas religiosas da Colônia se confundiram muitas vezes com práticas mágicas e de feitiçaria” como magias amorosas e outras envolvendo cabelos e unhas para prejudicar as vítimas. Os recursos à magia e a forças consideradas diabólicas refletiam, segundo ela (SOUZA, 1994, p. 253), as fortes tensões oriundas da desigualdade da sociedade escravista colonial, que buscava contornar as dificuldades da vida diária.

Tomando como referência as reflexões da autora e, *mutatis mutandis*, as características de nossa sociedade contemporânea, observamos o quanto dificuldades de ordem emocional e socioeconômica podem influir sobre a adesão das pessoas à Igreja Mundial. Isso pode ser observado pelo fluxo de fiéis que buscam aconselhamento e orações dos pastores durante todo o dia. A pobreza ganha aqui um significado mágico-religioso: ela é espiritualizada, é hereditária e deve ser exorcizada com o uso das palavras corretas na igreja.

Um aspecto que podemos observar no discurso neopentecostal é que a pobreza não é uma consequência de um processo histórico-social marcado pela perpetuação da desigualdade tanto de renda quanto de oportunidades, da espoliação de muitos por poucos entre outros agravantes. Chamamos aqui a atenção para o interdiscurso presente na fala do pastor. Orlandi (2009, p. 33-34) explica, parafraseando Courtine, que o interdiscurso “fala uma voz sem nome”, ou seja, remete a um dizer pronunciado em outro momento e não imediatamente acessível à memória e que, por estar oculto, ganha sentido nas palavras do emissor.

Segundo esta autora, o dizer não é independente, produzido originalmente pelo indivíduo, ele se liga a um “já-dito”, a uma historicidade que está implícita naquele dizer.

A pobreza, nessa concepção aqui descrita, não é histórica, nem social, é individual, é responsabilidade apenas daquele que a sofre. Por isso, o neopentecostalismo se adapta, mais do que outros credos protestantes, ao neoliberalismo, pela legitimação do individualismo e sacralização da lógica do mercado. Ao retirar a historicidade dos problemas financeiros vividos pelos indivíduos, o pastor se coloca como intermediário entre eles e Deus e portador da fórmula que pode fazê-los reverter essa situação.

Orlandi (2003, p. 244) aponta que a representatividade que o pregador ostenta, se designada por Deus, constitui uma mistificação, ou seja, “é a subsunção de uma voz pela outra (estar no lugar de), sem que se mostre o mecanismo pelo qual essa voz se representa na outra”. Desse modo, a voz do pregador é a voz de Deus; ele tem a legitimidade de profetizar, de pedir, de exigir, de anunciar. A autora chama a atenção para o fato de outros discursos apresentarem uma autonomia relativa, como, por exemplo, o discurso político (relação entre o governante e a sociedade) e o catedrático (professor/aluno). No âmbito religioso, contudo, não há autonomia; a voz de Deus não pode ser modificada. Mesmo que possa haver uma pluralidade de interpretações, elas geram cismas, levam instituições a qualificar outras como seitas, porque o discurso religioso tende para a monossemia (p. 246), para o fechamento.

Nessas doutrinações, é importante que os fiéis não se sintam coagidos a doar e percebam as participações nas campanhas financeiras da igreja como voluntárias. Por isso, o pastor proclama:

Tem gente aí fora [...] alguns usados de Satanás, pessoas que têm entrado aqui na igreja e têm nos chamado de ladrão assim na cara e falado que a gente não presta, que a gente tá aqui pra roubar o teu dinheiro. Pergunto uma coisa: algum dia nós roubamos alguma coisa de você? [fiéis respondem que não] Algum dia, pra você ser abençoado, nós obrigamos você a dar alguma coisa? [fiéis respondem: não] Obrigamos você a dar o teu tudo? [fiéis respondem que não]. Vender algo que você tem pra dar? [fiéis respondem que não].

(Culto na Igreja Mundial do Poder de Deus. Araguaína, TO: 26/03/2012).

Então o pastor convoca as pessoas que queiram falar sobre as coisas boas que lhes aconteceram depois que passaram a frequentar e a contribuir com a IMPD. Sete vão à frente: os relatos variam: causa ganha na justiça por um fiel, outro conseguiu parar de beber e fumar; uma senhora relata que sua filha passou no vestibular e ganhou bolsa de estudo. Outra senhora estava desempregada, com o nome no Serasa, e depois de participar de uma campanha da igreja conseguiu quitar a dívida. Outra que se identifica como Deusa, relata:

Eu estava desempregada tem sete meses, eu bebi a água, eu vi a televisão, eu vim pra igreja pedir e Deus me deu um serviço muito abençoado [...] e tudo o que eu peço, que eu oro, determino eu sou abençoada. Eu tinha uma dor de cabeça que quase morria [...], determinei, não tenho mais essa dor de cabeça. Meu pé tava doente, doendo, doendo, passei um “oleozim” em cima, na mesma da hora foi logo, sumiu a dor. [...] Tinha uma dor no pé de minha virilha, aí eu peguei a toalhinha e saiu em nome de Jesus. Eu nem vou pra doutor, meu doutor é Jesus, é quem me cura.

(Culto na Igreja Mundial do Poder de Deus. Araguaína, TO: 26/03/2012).

O princípio da Confissão Positiva, cujo significado abordamos no primeiro capítulo, perpassa aqui a fala da fiel. Por outro lado, a depreciação da medicina secular disseminada pelo discurso neopentecostal pode ser um fator preocupante, pois torna invisíveis os mecanismos pelos quais as políticas públicas voltadas para a saúde são ineficientes, retirando dos representantes eleitos a responsabilidade por essas questões. Ao disseminarem a crença de que a miséria social é causada por questões não sociais e a medicina deve ser deixada de lado pela fé, as igrejas neopentecostais se colocam, de forma consciente ou não, como portadoras de um discurso conservador e legitimador do *status quo*.

Não se trata aqui de manipulação, mas de agregação desse discurso a outras formações discursivas que extrapolam a esfera estritamente religiosa e atuam no campo político-social, conferindo a certos agentes a vantagem de que precisam para se manterem no poder. Também o fato de muitas dessas pessoas terem vindo de religiões com forte crença na cura (catolicismo devocional, umbanda e outras denominações neopentecostais), as deixa predispostas a acreditar na eficácia das campanhas e objetos mágicos comercializados pela igreja, bem como na autoridade do pastor/bispo e do apóstolo como substitutos legítimos dos médicos.

Depois dessa depoente, um comerciante relatou que, após participar de uma campanha da igreja, conseguiu vender, em um dia, a quantia que estava planejando

tomar de empréstimo em uma instituição bancária. Esses depoimentos evidenciam a proximidade de práticas da IMPD com a IURD: o uso de água e de pequenas toalhas são frequentes em campanhas nacionais e locais promovidas pela igreja.

A TP reforça uma característica do neopentecostalismo, que é o uso de fórmulas mágicas para obter milagres divinos. Como afirmamos anteriormente, nas igrejas neopentecostais, a TP está associada à cura divina e à doutrina da guerra espiritual. Guerra que usa elementos da magia para combater a própria magia, seja nas religiões afro-brasileiras, seja naquilo que protestantes compreendem como “movimento nova era”, isto é, a difusão de crenças orientais, originadas sobretudo do Hinduísmo. A cura, associada à confissão positiva, pode ser conseguida desde que sejam pronunciadas as palavras corretas, e a prosperidade é alcançada com uma negociação com Deus e com a igreja. Não há uma racionalidade no sentido em que Weber analisou em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”; ao contrário, a TP faz com que a igreja volte a ser intermediária entre o fiel e Deus, na medida em que apenas a doação à instituição religiosa pode mover a divindade a liberar “milagres” para o fiel, o que parece ser uma clara retomada, em moldes pós-modernos, das indulgências e do Cristianismo pré-Reforma.

Os relatos também demonstram como a constituição de sentidos dada a determinados trechos da Bíblia pelo pregador contribuiu para a constituição destes sujeitos, isto é, ao falar, eles se tornam sujeitos do discurso da prosperidade, na medida em que se identificaram e se sujeitaram a essa formação discursiva, como explica Pêcheux (1997, p. 162-163). Ao não perceberem a dependência da formação discursiva da prosperidade com a lógica neoliberal (o interdiscurso que “fala” através da TP e que é filtrado por ela), eles reinscrevem, ressignificam aquilo que os assujeita e determina em seu próprio discurso.

Nessa mesma preleção, o pastor falou sobre perseguição. O culto a que assistimos e gravamos nesse dia aconteceu poucos dias após a reportagem citada da TV Record, denunciando o enriquecimento ilícito de Valdemiro Santiago e outros problemas de consequências jurídicas. O crescimento meteórico da IMPD desde sua fundação em 1998 chamou a atenção de outras igrejas neopentecostais, especialmente a IURD, de onde saiu boa parte dos fiéis que seguem Valdemiro (BITUN, 2007). Falar de perseguição também é uma forma de levar os fiéis a não se deslocar da instituição, o que pode ser importante em um contexto de baixa filiação,

ou forte trânsito entre instituições religiosas. Reproduzimos a seguir uma parte do discurso do pastor.

A perseguição tem sido grande. [...] Tem uma passagem que diz na Bíblia, não me lembro quem [...] pediu a cabeça de João Batista, não foi? [...] A filha do rei [...]. Daqui a pouco vão começar a colocar nos postes da cidade aí recompensa pela minha cabeça; por isso que eu tô feliz [...] É como eu tava falando ontem à noite, que tudo isso é a dor do parto que nós estamos sentindo, nós vamos dar à luz a uma bênção muito grande, amém, gente? Tem muitas pessoas que aparentemente ou até que se dizem de Deus, se dizem guiadas e dirigidas por Deus, mas muitas das vezes (*sic*) são aquelas que são usadas por Satanás pra tentar impedir essa obra de crescer, sim ou não? [...] pessoas se revoltam contra nós e querem (*sic*) impedir nosso trabalho de prosseguir, é ou não é? [...] Podem entrar aqui na igreja, chamar a gente de bandido, de ladrão, podem outros líderes evangélicos dessa cidade mandar recado que eu não vou ficar aqui, é ou não é? Podem por aí dizer que meu tempo aqui tá acabando, pode dizer [...], que a minha plantação nessa cidade, nesse lugar, só começou. [...] Você sabe que foi o apóstolo dizer na televisão que ia abrir mais três mil e quinhentas igrejas que Satanás se levantou ! Ffoi ou não foi? Foi ou não foi? Você reparou nisso, sim ou não? Como tá chegando um ano aqui o contrato de aluguel nesse salão, e a gente já foi atrás de outro salão pra gente poder mudar, foi eu anunciar... meu Deus do céu! O bombardeio começou, mas eu gosto, é bom, é ou não é gente?

(Culto na Igreja Mundial do Poder de Deus. Araguaína, TO: 26/03/2012)

Muitas instituições religiosas exacerbam o discurso maniqueísta como forma de reforçar a credulidade de seus seguidores. No imaginário cristão, falar de perseguição é uma forma de demonstrar ser seguidor de Cristo e estar no caminho correto. Mesmo nas religiões neopentecostais, esse fator é importante para que os fiéis acreditem no martírio do líder como uma prova de sua vocação, resultado de seu esforço pela divulgação da mensagem. Nesses momentos, a Teologia da Prosperidade é brevemente deixada de lado para ser estabelecida uma ligação entre a imagem do líder e sua mensagem com a de Cristo e os apóstolos. Mesmo que no neopentecostalismo o ideal de sofrimento, no sentido de viver na pobreza, não seja mais valorizado, é necessário que os fiéis vejam seu guia religioso como aquele que sofre perseguições para que eles sejam prósperos e curados. O líder neopentecostal não precisa ser asceta, pois a propaganda criada em torno de sua pessoa produz a imagem de ascese que ele quer transmitir. Essa imagem também pode contribuir para fidelizar o crente na instituição.

Como as igrejas neopentecostais apresentam virtualmente os mesmos significados e as mesmas ofertas de bens simbólicos aos seus seguidores, é necessário que seja apresentado um diferencial para que uma delas tenha êxito, exatamente como acontece entre empresas do mesmo ramo no mercado. No caso da IMPD, a propagação da imagem de Valdemiro como portador de um poder sobrenatural para curar tem exercido forte atração, sobretudo entre as camadas mais pobres. É comum em suas pregações ele apresentar pessoas que afirmam já estarem desenganadas pelos médicos e que foram curadas pela igreja. Muitas dessas pessoas prorrompem em lágrimas ao depor, abraçam forte o apóstolo como a um pai; ele, por sua vez, os chama de filhinho(a)(s). Essa forma paternalista de lidar com seus seguidores é outro diferencial apresentado por Valdemiro, que, de forma consciente ou não, supre, para muitas dessas pessoas, uma necessidade de afeto, aconchego, proximidade e familiaridade. Uma relação, portanto, bem diferente da gélida e distante interação entre médico e paciente em hospitais, que, não raramente, se reduz à formalidade burocrática de atestar o estado de uma doença, sem demonstração efetiva de preocupação com a sensibilidade e fragilidade humana.

Neste culto, foi entregue aos fiéis um envelope com as palavras “Sê Próspero”, acompanhado de um panfleto: “7 dias da escada do sucesso”. O auxiliar que os entrega explica que no envelope deve ser depositada a quantia de R\$ 7,00. O panfleto continha sete temas, um para cada dia da semana, sob os quais o fiel devia anotar o seu nome. Os temas eram: visão, coragem, determinação, perseverança, confiança, estabilidade, fidelidade. No interior do envelope, havia uma pequena escada de plástico, com uma abertura tampada ao lado de cada degrau, que era preenchida na entrada da igreja com uma seringa a cada dia da semana, simbolizando cada uma das etapas para o sucesso e sua superação.

Evidencia-se pelo conteúdo do envelope a iniciativa de trabalhar a autoestima dos fiéis. Nas últimas décadas, esse tema tem sido amplamente debatido nos meios de comunicação e vendidos milhões de livros em várias partes do mundo. Em uma pesquisa realizada em duas grandes cidades brasileiras, constatou-se que mais da metade da população (59%) sofre de baixa autoestima⁶³. A sociedade pós-moderna é caracterizada pelo “esgotamento dos três modelos econômicos do pós-guerra – o

⁶³ Disponível em: <http://veja.abril.com.br/040707/p_076.shtml> Acesso em 08 mai. de 2012.

keynesianismo, o socialismo e o desenvolvimentismo” (HOUTART, 2002, p. 111). Esse processo ocasionou a ascensão do mercado como regulador das relações sociais, produzindo para satisfazer os que consomem e criando mecanismos para controlar os que não consomem (idem, p. 110).

É sintomático que igrejas com ampla adesão, como a IMPD, sejam procuradas por seus serviços mágico-religiosos na área da saúde e finanças. Além da defasagem do sistema público de saúde e das longas filas para obter atendimento, observa-se o declínio de vários postos de trabalho e de direitos trabalhistas, pois “não existem mais empregos com garantias sociais de saúde, férias, horas extras etc. para um grande número de brasileiros [...]. Até um trabalho remunerado, mas sem garantias sociais, está ficando raro, fazendo com que seu valor tenda a ficar baixo” (VALLA, 2001, p. 115). Para aqueles que têm de trabalhar como diaristas, ou ganhando comissão ou mesmo um salário mínimo, o estresse devido ao ambiente de trabalho em decorrência das demandas da jornada ou da exposição a formas variadas de violência psíquica pode acarretar diversos efeitos colaterais, como dores no corpo, dores de cabeça frequentes ou mesmo desequilíbrio emocional (idem, p. 120).

O fato de o liberalismo e o livre-mercado não terem alcançado a todos em seu projeto de cidadania causou profundo mal-estar social, sobretudo em sociedade periféricas. Nesse contexto, algumas religiões assumem a tarefa de trabalhar a autoestima estilhaçada de muitos de seus adeptos. Isso pode ser feito tanto no âmbito da literatura, seguindo uma tendência secular, ou através de campanhas (como é o caso da IMPD), por meio das quais a liderança trabalha a motivação dos fiéis, induzindo-os a criar focos e estabelecer metas para superar suas dificuldades, geralmente financeiras, como acúmulo de dívidas, desemprego, baixos salários etc. O fato de essas campanhas serem realizadas em comunidade, isto é, no templo, no horário do culto, motiva essas pessoas a ir até o fim.

A igreja neopentecostal se configura como uma comunidade de apoio social que presta serviços a clientelas específicas para a solução de problemas também específicos. Temos enfatizado que há igrejas neopentecostais mais voltadas para pessoas de baixa renda e outras que congregam pessoas de alta renda. No entanto, essa não é a única alternativa buscada para a cura de males físicos ou psicológicos. Essas alternativas, no entanto, estão disponíveis de acordo com o poder aquisitivo dos interessados:

Por contarem com mais recursos, as classes média e alta buscam saídas para suas queixas de sofrimento difuso que geralmente não são acessíveis às classes populares de baixos recursos. A maioria das propostas conhecidas como “alternativas” – meditação, yoga, tai chi chuan, terapias das mais variadas formas – são normalmente oferecidas na esfera privada a preços que as classes populares não podem pagar. Além disso, as próprias terapias propostas normalmente seguem uma lógica voltada para as condições de vida das classes média e alta. (VALLA, 2001, p. 122-123).

Em uma citação anterior de Bauman, vimos que essas buscas estão associadas a um forte esvaziamento da política como lugar de discussão pública e busca por melhorias sociais. Para o autor (2005, p. 51), isso implica um grave abalo na noção de cidadania, assim como a perda de credibilidade das instituições vinculadas ao Estado. Nesse contexto, o Estado-nação já não representa o eixo central da confiança pública, que agora busca outras alternativas, nenhuma delas tão sólida quanto a identidade outrora oferecida pelo Estado-nação, daí o fato de serem contingentes e voltadas para o momentâneo, sem ênfase no coletivo e sem perspectivas sociais de futuro. Todas as propostas mencionadas na citação acima são voltadas para a espiritualidade, e o neopentecostalismo é apenas a mais visível dessas alternativas na nossa sociedade.

As obras de Bauman enfatizam temas como o esvaziamento das instituições democráticas, a privatização da esfera pública, a crise das identidades coletivas, especialmente as vinculadas ao Estado, a individualização, a desregulamentação e a crise das instituições sociais que moldaram a modernidade. Esses conceitos buscam dar conta das transformações no mundo contemporâneo, dando lugar a formas de (con)vivência leves e destituídas de vínculos duradouros. O neopentecostalismo é um elemento de nossa sociedade que se enquadra nesse paradigma, pois confere às práticas sociais uma espiritualidade de tonalidades mais agressivas, no sentido de exacerbação do conceito de “batalha espiritual”, e com uma noção de política em que está ausente a busca pela melhoria de políticas sociais, limitando-se basicamente à defesa de interesses particulares (não aprovação do casamento homossexual, do aborto e luta pela não restrição do que compreendem como liberdade de expressão religiosa).

No panfleto da igreja que descrevemos acima, vemos que o penúltimo degrau é o da estabilidade. Não por acaso as orações do pastor nos cultos que observamos

às segundas-feiras (dedicados exclusivamente ao aspecto financeiro na IMPD) são iniciadas pedindo pela quitação das dívidas e pelo fim do sofrimento causado pelo desemprego. As campanhas de prosperidade existentes na IMPD e demais igrejas neopentecostais atraem pessoas de diferentes camadas sociais e faixas etárias porque, como assinala Bauman (2008b, p. 31), são pessoas “atormentadas por seus próprios medos”, que vivem sem referenciais numa época “altamente carente em matéria de certeza, segurança e proteção”. Tanto em Imperatriz como em Araguaína, observamos a frequência aos cultos de ampla quantidade de pessoas pobres, vestidas de forma simples e que exteriorizam fortes emoções nos momentos de oração. Para essas pessoas, a religião não diz respeito apenas a questões de ordem espiritual, mas também e, principalmente, a uma busca por melhoria econômica, de saúde, de autoestima, portanto.

Considerações Finais

Em nossa abordagem, discutimos algumas características das igrejas neopentecostais que as diferenciam da tradição pentecostal, da qual são herdeiras e à qual ainda permanecem vinculadas. A sociologia da religião no Brasil sedimentou como características dessas igrejas a teologia da prosperidade, a doutrina da guerra espiritual e a estrutura empresarial. Tendo como base estudos de caso, contudo, podemos concluir que esses fatores não se cristalizam de forma genérica, nem mesmo para suas lideranças. Algumas manifestam um entendimento pejorativo da designação “neopentecostal” por sua ligação com a prosperidade. Decorrem disso uma rejeição ao rótulo e a convicção de alguns de voltar ao modelo primitivo de Cristianismo.

Entretanto, ser ou não neopentecostal pode independe de uma escolha consciente do líder de uma determinada igreja, porque, de forma mais abrangente, o neopentecostalismo não se reduz às práticas litúrgicas ou teológicas, mas sim a uma tendência de redefinição da religião cristã na pós-modernidade. Essas igrejas se propagaram juntamente com a difusão da cultura secular e da ampliação das ofertas de bens simbólicos nas sociedades laicas, isto é, do influxo dos valores e da cultura secular ocidental sobre essas instituições religiosas.

A secularização é um fenômeno ocidental, uma das tendências mais impactantes e inovadoras da modernidade e também um fenômeno sem precedentes na história humana. Em muitos países, a separação entre religião e Estado garantiu os direitos civis, de livre associação e de credo, suprimindo a perseguição em nome de um Deus e de uma doutrina religiosa. A religião, na qualidade de fonte de orientação da conduta, produz um sentido para a vida e para a morte, gerando esperança e laços identitários. No entanto, ao associar-se ao poder político, ela pode se tornar um poderoso instrumento de repressão e assujeitamento dos indivíduos. Contudo, esse processo não foi homogêneo, não atingiu todas as camadas sociais simultaneamente e, nos países periféricos como o Brasil, não foi acompanhado de políticas sociais inclusivas nem da imediata consolidação de um governo constitucional.

Nas últimas décadas, porém, a consolidação da democracia e a globalização capitalista contribuíram para alterar a forma como as religiões se manifestam no Ocidente, levando-as a adequar-se à economia de mercado, concorrendo entre si. A

mediatização e conseqüente transformação da religião em espetáculo de massas como adequação de alguns segmentos protestantes a esse contexto, também busca convencer os ouvintes a receber os serviços dessas agências de salvação, muitos deles pagos, o que requer não apenas uma conversão, mas sobretudo uma relação entre empresas de bens religiosos e consumidores. Por isso, muitas religiões trabalham com soluções para problemas específicos, localizados, imediatos, oferecendo recompensas não mais em outra vida, mas nesta, em forma de bens materiais e saúde física e emocional.

Assim como a emergência da Teologia da Libertação, na América Latina, durante a década de 1980, era “produto da laicidade” e de “uma leitura bíblica leiga” (HILL, 2003, p. 615) no interior do catolicismo, a Teologia da Prosperidade seguiu um caminho inverso: espiritualizou as relações econômicas, mas não no sentido do calvinismo. Sua relação com a laicidade se deve ao fato de ser produto dela, se definindo como um conjunto de práticas religiosas para acomodação dos fiéis ao mundo do consumo.

Por isso, essas igrejas contribuíram significativamente para a redefinição do protestantismo brasileiro. Como vimos, alguns acontecimentos influíram na propagação dessas igrejas desde a década de 1980, entre eles, o definhamento do papel do Estado e de ideologias seculares de revolução social, a expansão do modelo econômico norte-americano, e, nos últimos quinze a vinte anos, a estabilização econômica somada à ascensão de uma nova classe média, que se tornou alvo prioritário de algumas dessas agências religiosas.

A melhoria da vida econômica de milhões de brasileiros nas últimas décadas não incorreu numa retração do papel da religião da vida pública e privada, mas, ao contrário, o crescimento desses segmentos religiosos foi, em parte, corolário dessa mobilidade social. Disso decorre a redefinição do papel da religião sobre as consciências e o cotidiano dos indivíduos: a propaganda e as promessas de bem-estar físico e material atendendo a uma demanda que sobrepuja o campo religioso. Nesse sentido, o discurso neopentecostal não é alheio aos anseios de variados grupos sociais: ele revigora uma espiritualidade sincrética, que denega outras práticas religiosas ao mesmo tempo em que lhes toma emprestado símbolos e significados. Por outro lado, também lança mão de uma estratégia que tem ecoado amplamente nas últimas décadas: discursos e literatura de autoajuda. O acirramento do individualismo e da competição pelas melhores vagas de emprego tem levado a

uma série de efeitos colaterais, como a crise da família nuclear tradicional, o desenvolvimento de distúrbios psicológicos e do consumo de drogas para aliviá-los e ampliação de marginalizados e outros sujeitos sociais descartáveis pela economia de mercado. Em um sentido, a autoajuda pode implicar uma busca narcisista de autoafirmação num mundo competitivo, excludente e crescentemente individualista, e a Teologia da Prosperidade tem sido amoldada a esse paradigma. Não por acaso, essas agências religiosas cresceram mais expressivamente a partir de meados da década de 1990, de forma concomitante ao declínio da Teologia da Libertação.

Desde a década de 1990, os censos do IBGE têm demonstrado que essas igrejas apresentam um percentual de crescimento maior do que as igrejas protestantes reformadas; são essencialmente urbanas e sua crescente inserção na mídia e sua flexibilidade têm conduzido à migração de fiéis de outras igrejas protestantes para elas. A TP exacerba o discurso da obrigatoriedade do pagamento do dízimo, sem o qual o fiel jamais poderá ser abençoado. Os pregadores se posicionam como “profetas”, “homens de Deus”, emissários de uma mensagem que poderá mudar a vida do ouvinte. Na elaboração do discurso da prosperidade, há uma clara hierarquização entre emissor e receptor da mensagem, como ocorre em qualquer hierarquia religiosa. Deus não fala diretamente ao fiel, ele fala através do emissor, e o fiel tem de decidir se quer ou não acreditar. Vários artifícios são usados para tornar crível a fala do pastor: os testemunhos, dele próprio ou de outros, o apelo à Bíblia para corroborar suas palavras, o apelo à sua trajetória, à tradição que segue, à dramatização de milagres, entre outros. Se os teólogos da prosperidade não atemorizam as pessoas com discursos frequentes sobre a ameaça do inferno em outra vida, advertem para as consequências, nesta vida, da descrença – uma vida sem bens materiais, sem prosperidade, sem bênçãos, portanto.

Por outro lado, com o abandono da pregação apocalíptica e do fim do mundo, a TP gera uma conformação ao mundo e adequação ao modo de vida secular, sem, porém, ser desencantada. Ficar rico está ao alcance de qualquer pessoa, mas isto só será possível se a igreja estiver recebendo contribuições financeiras; para isso há uma lógica discursiva que objetiva convencer o fiel de que ele não poderá prosperar sem isso. As palavras dos pastores aqui reproduzidas falam de semear e investir, a lógica camponesa e empresarial, elas estão impregnadas também de uma historicidade, da lógica neoliberal e individualista: a pobreza é falta de fé, é desobediência à igreja, portanto, é responsabilidade de quem está nessa condição.

Através da TP, o neopentecostalismo legitima e naturaliza a concentração de renda e a ausência ou precariedade das políticas sociais.

Como região de fronteira, o Sul do Maranhão e o Norte do Tocantins conheceram, em períodos anteriores, décadas de 1970 e 1980, amplas levas migratórias, oriundas especialmente de outros Estados do Nordeste. A vida cultural e econômica que vicejou na região deu ensejo a outras manifestações espirituais no campo protestante fora do modelo das igrejas reformadas e do pentecostalismo clássico. Este, especialmente através da Assembleia de Deus, ainda se mantém majoritário. Mas a emergência de cultos neopentecostais, fundados por líderes egressos desses dois segmentos, tem ganhado notabilidade regional, e alguns se expandem até mesmo para outros países, como foi o caso da Comunidade Shalom e da Igreja Nova Aliança.

Nas entrevistas com os líderes dessas igrejas, verificamos que suas histórias de vida são atravessadas por variadas influências culturais: os valores do patriarcado, as liturgias do protestantismo reformado e o ascetismo do pentecostalismo clássico, especialmente da Assembleia de Deus. Essas características são particularmente visíveis na Comunidade Shalom. Nas Igrejas Ágape e Nova Aliança, registramos um esforço da liderança de rejeição à teologia da prosperidade e à designação neopentecostal. Contudo, os depoimentos mostraram influências marcantes dessa teologia em seus discursos e práticas.

Compreendemos que, para alguns líderes, a expressão “teologia da prosperidade” ganhou conotações estritamente pejorativas. Inferimos que isso é resultado de críticas de outros segmentos e de teólogos protestantes e também de agentes seculares como a imprensa. Como vimos, o neopentecostalismo não é homogêneo, não apresentando características estanques, fechadas. Podemos falar de estratégias de crescimento que têm se mostrado eficazes, como o modelo de igreja em células, mais amplamente adotado por essas igrejas, o culto ao líder mais acentuado do que no protestantismo reformado ou no pentecostalismo clássico, devido, em parte, ao fato de esses líderes ainda estarem vivos e terem ganhado projeção de grandes dimensões em curto espaço de tempo.

Por não serem homogêneas, é importante identificar quem é o público alvo dessas igrejas e como seus discursos são adaptados para esses grupos e absorvidos por eles. Na Igreja Ágape, por exemplo, identificamos o predomínio de uma ética aristocrática, a partir da qual são definidos os temas dos encontros, o foco

das preleções e a lógica da busca de significados. Na Igreja Nova Aliança, que lida com um público mais diversificado, as ofertas de bens simbólicos também são oferecidas de forma diferenciada, através da prática de assistencialismo com casas de recuperação, realização de cursos profissionalizantes e mobilização da comunidade de fiéis para integração dos neófitos e engajamento nas atividades religiosas. Um traço marcante nessa instituição foi a iniciativa de seu líder de descentralizar a estrutura de poder, com a nomeação de vários pastores auxiliares, com o objetivo de facilitar a administração.

Na IMPD, por outro lado, não há exclusivismo institucional; qualquer pessoa, de qualquer religião, pode participar dos cultos e frequentá-los, sem necessariamente abandonar sua fé original. Como ocorre na IURD, aos que participam de religiões de origem africana, espera-se que os “cultos de libertação” os levem a deixar as práticas de tais crenças, mas não há a ruptura dramática da conversão, seguida por uma fase de doutrinação (conhecida como discipulado) como ocorre em outras igrejas que estudamos. O relacionamento com mais de uma religião atende à lógica do mercado de busca pela satisfação pessoal, na heterogeneidade das ofertas e de criação de necessidades (BRANDÃO, 2004, p.280).

Quando falamos do neopentecostalismo como redefinição do protestantismo brasileiro, é importante reiterar que as ressignificações operadas neste campo não implicam uma ruptura, mas um alargamento das trocas simbólicas com a cultura secular pós-moderna e outras matrizes religiosas. O ascetismo, marcado pela rejeição do consumo de bebidas alcoólicas, a denegação da sexualidade antes do casamento, da homossexualidade e a manutenção de uma ideologia salvacionista ainda permanecem como pontos relevantes de sua teologia, e a ênfase nesses pontos varia de acordo com a igreja e as particularidades da formação cultural dos indivíduos que as frequenta.

Referências

ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem Fogueiras: a história sombria da Igreja Presbiteriana no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Uma História de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Em Defesa de Deus: o que a religião realmente significa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARÓSTEGUI, Julio. *A Pesquisa Histórica: teoria e método*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

ASSMANN, Hugo. *A Igreja Eletrônica e seu Impacto na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. *Uma Teoria da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2008b.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Fundamentalismos e Intolerâncias. In: _____; SILVA, Eliane Moura da; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

BEZERRA, Noé do Carmo. *Entrevista concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Araguaína, TO: 03/01/2013.

BIRMAN, Patrícia. Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro. *In: _____* (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes; Petrópolis, RJ: Koinonia, 2003.

BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC-SP, 2007.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOULLUEC, Alain Le. Definir a Fé: heresias e ortodoxia. *In: CORBIN, Alain* (org.). *História do Cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 63-66.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____; CHARTIER, Roger. *O Sociólogo e o Historiador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da Fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, vol. 18, número 52. São Paulo: Set./Dez. 2004. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300017> Acesso em 15 Ago. 2011.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à Análise do Discurso*. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

BYRNE, Rhonda. *O Segredo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os Protestantes Tradicionais e seus Demônios: uma reflexão sobre o Diabo como personificação do mal e sua influência nos mecanismos de estigmatização, acusação e intolerância, presentes na retórica religiosa brasileira. *In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Religiões & Religiosidades no Maranhão*. São Luís, MA: EDUFMA, 2011.

CANÇADO, Patrícia. A ascensão da classe média. *In: Isto é Dinheiro*, nº 760, 12 abr. 2012. Disponível em:
<http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/82545_A+ASCENSAO+DA+CLASSE+ME+DIA> Acesso em 18 out. 2013.

CARMO, Antônia do. *Entrevista concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Araguaína, TO: 01/05/2012.

CHARTIER, Roger. A Visão do Historiador Modernista. *In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). Usos e Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

_____. *À Beira da Falésia: a História entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. Pierre Bourdieu e a História: debate com José Sérgio Leite Lopes. *In: BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. O Sociólogo e o Historiador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

CHAUÍ, Marilena. Raízes Teológicas do Populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados. *In: DANGNINO, Evelina (org.). Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CONNOR, Steven. *Cultura Pós-moderna: introdução às ciências do contemporâneo*. 4ed. São Paulo: Loyola, 2000.

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

CUPITT, Don. *Depois de Deus: o futuro da religião*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

DELUMEAU, Jean. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Loyola, 2000.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana. Educação e Laicidade. *In: DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. Laicidade e Ensino Religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO: Letras Livres: Editora UnB, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EHRMAN, Bart D. *Pedro, Paulo e Maria Madalena*. Rio de Janeiro: Record, 2008a.

_____. *O Problema com Deus: respostas que a Bíblia não dá ao sofrimento*. Rio de Janeiro: Agir, 2008b.

_____. *O que Jesus Disse? O que Jesus não Disse?* Rio de Janeiro: Pocket Ouro, 2005.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 8 ed. São Paulo: EDUSP/FDE, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

FONTELLES, Heinrich. *Fé na Mídia: um estudo das imagens técnicas (TV Record) como estratégia de comunicação e sobrevivência da Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese de doutorado em Comunicação e Semiótica. São Paulo: PUC-SP, 2012.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto; MARIZ, Ingrid Sarti; BITTENCOURT FILHO, José *et al.* *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 12 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

GARRAD-BURNETT, Virginia. A Vida abundante: a teologia da prosperidade na América Latina. In: *História Questões & Debates: religiões – história, política e cultura na era contemporânea*, ano 28, n. 55. Curitiba, PR: Editora UFPR, jul./dez. 2011, p. 177-194.

GOMES, Antônio Maspoli de Araújo. As Representações Sociais do Corpo e da Sexualidade no Protestantismo Brasileiro. In: *Revista de Estudos da Religião*, número 1, p. 1-38, 2006. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/p_gomes.pdf>. Acesso em 05 nov. 2012.

HAGIN, Kenneth E. *Jesus, a porta aberta*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2000a.

_____. *Pensamento Certo ou Errado*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2000b.

_____. *Chaves Bíblicas para a Prosperidade Financeira*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2000c.

_____. *O Nome de Jesus*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, s/d.

_____. *Eu Creio em Visões*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1996.

_____. *Redimidos da miséria, da enfermidade e a da morte*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, s/d.

HARVEY, David. *Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 17 ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HATZFELD, Henri. *As Raízes da Religião: tradição, rituais, valores*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUTART, François. *Mercado e Religião*. São Paulo: Cortez, 2002.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2 ed. São Paulo: Ática, 2004.

JULIA, Dominique. A Religião: História religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORRA, Pierre (orgs.) *História: Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.

KARNAL, Leandro. A Formação da Nação. In: VVAA. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2011.

KEPEL, Gilles. *A Revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano, 1991.

KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-industrial à Pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2 ed. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

LE GOFF, Jacques; TROUNG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro*. 3 ed. São Paulo: Aste, 2002.

LOPES, Amílson de Freitas. *Entrevista concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Araguaína, TO: 05/12/2012.

LOPES, Meyre. *Entrevista concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Araguaína, TO: 05/12/2012.

LOPES, Raimundo Nonato de Oliveira. *Entrevista concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Araguaína, TO: 22/03/2013.

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*. 12 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MACMILLAN, Margaret. *Usos e Abusos da História*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2011.

MENDONÇA, Antônio Gouvea. *O Celeste Porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. Protestantismo Brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, 2004.

MICELI, Sergio. Introdução: a força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

NAVARRO, Pedro. Uma definição da ordem discursiva midiática. In: MILANEZ, Nilton; GASPAR, Nádea Regina (orgs.). *A (des)ordem do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2010.

OLIVEIRA, Rosy de. A "Invenção" do Tocantins. In: GIRALDIN, Odair (org.). *A (trans)formação Histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG, Palmas: Unitins, 2002.

ORLANDI, Eni P. *A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso*. 4 ed. Campinas, SP: Pontes, 2003.

_____. *Análise de Discurso*. 8 ed. Campinas, SP: Pontes, 2009.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

PERRIN, Michel-Yves. Iniciação cristã, culto e liturgia. In: CORBIN, Alain (org.). *História do Cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 81-85.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de culto na sociedade de serviços. In: _____; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Religião Paga, Conversão e Serviço. *In: _____*; PIERUCCI, Antônio Flavio. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PROST, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REIS, José Carlos. *A História entre a Filosofia e a Ciência*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O Gospel, a Prosperidade e o Poder: uma análise da presença da religião evangélica no espaço público maranhense (1960-2010). *In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Religiões & Religiosidades no Maranhão*. São Luís, MA: EDUFMA, 2011.

SEVCENKO, Nicolau. *A Corrida para o Século XXI: no loop da montanha russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Do Alto da Colina: religião e política na história dos Estados Unidos. *In: _____* (org.). *Uma Nação com Alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SOARES, R. R. *Como Tomar Posse da Bênção*. 5 ed. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1997.

_____. *As Bênçãos que Enriquecem: um estudo aprofundado sobre dízimos, ofertas e exemplos de pessoas que provaram a Deus*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2005.

_____. *Curso Fé*. Disponível em: <<http://ongrace.com/cursofe/>>. Acesso em 30/03/2012.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. *De Bem com a Vida: o sagrado em transformação – um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2001.

SILVA, Otávio Barros da. *Breve História do Tocantins e de sua Gente: uma luta secular*. Araguaína: Federação das Indústrias do Estado do Tocantins; Brasília: Solo Editores, 1996.

SOUSA, Bertone de Oliveira. *Uma Perspectiva Histórica sobre Construções de Identidades Religiosas: a Assembleia de Deus em Imperatriz-MA (1986-2009)*. Dissertação de Mestrado em História. Goiânia, GO: UFG, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA JÚNIOR, Augusto Eduardo de. *Entrevista concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Araguaína, TO: 27/11/2012.

TEVES, Nilda. Imaginário social, identidade e memória. In: FERREIRA, Lucia M.A.; ORRICO, Evelyn G.D. (orgs.). *Linguagem, Identidade e Memória Social: novas fronteiras, novas articulações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

VALLA, Victor Vincent. O que a Saúde tem a ver com a Religião? In: _____ (org.) *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

VAN DJIK, Teun A. *Discurso e Poder*. São Paulo: Contexto, 2008.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas, 2008.

VEYNE, Paul. *Como se Escreve a História*. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

VIEIRA, Evaldo. Brasil: do golpe de 1964 à redemocratização. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem Incompleta: a grande transação*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 1. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1974.