UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CAMPUS MARÍLIA

EDSON ELIAS DE MORAIS

RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL METAINSTITUCIONAL: UMA RELIGIOSIDADE SEM LIMITES

MARÍLIA
2019

EDSON ELIAS DE MORAIS

RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL METAINSTITUCIONAL: UMA RELIGIOSIDADE SEM LIMITES

Tese de Doutorado apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: *Pensamento Social e Políticas Públicas*

Orientador: Prof. Dr. José G. A. Bertoncini Poker

MARÍLIA
2019

M827r

Morais, Edson Elias de
Religiosidade Neopentecostal Metainstitucional : Uma religiosidade sem limites / Edson Elias de Morais. -- Marília, 2019
193 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

1. Sociologia da Religião. 2. Neopentecostalismo. 3. Evangélicos. 4. Religião e Religiosidades. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

EDSON ELIAS DE MORAIS

RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL METAINSTITUCIONAL: UMA RELIGIOSIDADE SEM LIMITES

BANCA EXAMINADORA

Orientador.
Prof. José Geraldo Alberto B. Poker, Doutor em Sociologia – USP

2ª Examinador.
Profa. Claudia Neves da Silva, Doutora em História - UNESP

3º Examinador.
Prof. José Bittencourt Filho, Doutor em Ciências Sociais – PUC-SP.

4º Examinador.
Prof. Antônio Mendes da C. Braga, Doutor em Antropologia Social - UFRGS

5º Examinador.
Prof. Donizete A. Rodrigues, Doutor em Antropologia Social – Universidade de Coimbra – Portugal.

Marília, 25 de setembro de 2019

MORAIS, Edson Elias de. **Religiosidade Neopentecostal Metainstitucional: Uma Religiosidade Sem Limites**. 193 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquisa Filho, Campus Marília, São Paulo, 2019.

RESUMO

Tivemos por objetivo analisar a religiosidade evangélica brasileira e revisitar as tipologias clássicas que sedimentam a maioria das pesquisas, senão todas, sobre o campo evangélico. Foi na década de 1990 que se produziram inéditas pesquisas sobre a diversidade religiosa do mundo evangélico, principalmente a partir da consolidação das igrejas que ficaram conhecidas como *neopentecostais.* A tese de Doutorado de Paul Freston e a Dissertação de Mestrado de Ricardo Mariano se tornaram referências obrigatórias para se compreender a evolução, os desdobramentos e a diversidade do mundo evangélico. As tipologias criadas para ordenar e classificar os vários grupos evangélicos naquele momento, estavam fundamentadas na Sociologia Compreensiva de Max Weber e, como se sabe, elas não podem ser entendidas como categorias ontológicas, mas como instrumentos analíticos da realidade, portanto não podem se cristalizar e se desistoricizar. A problemática parte desta questão, visto que inúmeras pesquisas, desde então, utilizam as mesmas tipologias sem fazer as devidas ressalvas, não esclarecendo as modificações na prática religiosa dos fieis em muitas igrejas locais que, em não poucos casos, as colocam em xeque. Não tivemos por objetivo reconstruir tais tipologias, mas questionamos sua capacidade heurística para explicar as atuais manifestações religiosas no campo evangélico, posto que as transformações culturais tem conseguido borrar cada vez mais as fronteiras identitárias e denominacionais destas igrejas. Ao invés de maior diversidade, partimos da hipótese de que a *religiosidade neopentecostal* tem sido assimilada em diferentes graus pelas demais igrejas evangélicas, caracterizando-se como uma *religiosidade metainstitucional*, pois não encontra barreiras institucionais, ou denominacionais, dada a sua maleabilidade e capacidade de combinação e por não ser dogmática. Tais modificações têm se reverberado no espaço público como controvérsias político-morais, colocando em questão os princípios da laicidade e da própria democracia. Diante disso, recorremos as reflexões de Jürgem Habermas sobre a legitimidade e os limites da religião no espaço público. Como também as obras de Paul Freston, Antônio Gouvea Mendonça e José Bittencourt filho para compreender os posicionamentos das igrejas evangélicas no decorrer da história recente. Como técnica de pesquisa, adotamos questionário *online* para coletar dados dos membros leigos, análise de sermões, ensinamentos e reflexões de líderes religiosos disponíveis nos canais de igrejas e pregadores na *internet*, e a observação participante. Utilizamos dois filmes norte-americanos com o intuito de comparar o *ethos* religioso conservador e inclusivo e a religiosidade brasileira. Como base teórico-metodológica nos firmamos na Sociologia Compreensiva de Max Weber. Concluímos que a *religiosidade neopentecostal* se faz presente cada vez mais, nas mais variadas igrejas, e sob diversos recortes e adaptações, portanto, uma religiosidade que atravessa, perpassa e permeia, em determinada medida, a religiosidade das variadas confessionalidades evangélicas brasileiras, por isso, tem se tornando uma *religiosidade metainstitucional e que não tem limites.*

Palavras-chave: Sociologia da religião; Religiosidade neopentecostal; Neopentecostal metainstitucional.

MORAIS, Edson Elias de. ***Metainstitutional Neopentecostal Religiosity: A limitless Religiosity***. 193 p. Thesis (Doctorate in Social Sciences) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquisa Filho, Campus Marília, São Paulo, 2019.

ABSTRACT

We aimed to analyze the Brazilian evangelical religiosity and revisit the classic typologies that sediment most, if not all of them, researched on the evangelical field. It was in the 90's that unprecedented research on the religious diversity of the evangelical world took place, mainly from the consolidation of the churches that became known as *neopentecostals*. Paul Freston's Doctoral Thesis and Ricardo Mariano's Master's Thesis have become mandatory references to understand the evolution, developments and diversity of the evangelical world. The typologies created to order and classify the various evangelical groups at that time were based on Max Weber's Comprehensive Sociology and, as we know, they cannot be understood as ontological categories, but as analytical instruments of reality, so they cannot crystallize and to dehistoricize. The problematic part of this question, since countless researches since then use the same typologies without making the proper reservations, not clarifying the changes in the religious practice of the faithful in many local churches that, in a few cases, put them in check. We did not aim to reconstruct such typologies, but we question their heuristic capacity to explain current religious manifestations in the evangelical field, as cultural transformations have increasingly blurred the denominational boundaries of these churches. Instead of greater diversity, we start from the hypothesis that *neopentecostal religiosity* has been assimilated to different degrees by the other evangelical churches, characterizing itself as a *metainstitutional religiosity,* because it does not find institutional or denominational barriers, given its malleability and ability to combine and for not being dogmatic. Such changes have reverberated in public space as political-moral controversies, calling into question the principles of secularism and democracy itself. Face this, we turn to Jürgem Habermas's reflections on the legitimacy and limits of religion in public space. As well as the works of Paul Freston, Antonio Gouvêa Mendonça and José Bittencourt Filho to understand the positions of the evangelical churches throughout recent history. As a research technique, we adopted an online questionnaire to collect lay member data, sermon analysis, teachings and reflections from religious leaders available on church and preacher channels on the Internet, and participant observation. We used two North American films to compare conservative and inclusive religious ethos and Brazilian religiosity. As a theoretical-methodological basis we stand in Max Weber's Comprehensive Sociology. We conclude that the *neopentecostal religiosity* is increasingly present in the most varied churches, and under various cuttings and adaptations, therefore, a religiosity that crosses, permeates and goes through, to a certain extent, the religiosity of the various Brazilian evangelical confessionalities, has become a *metainstitutional religiosity and that has no limits.*

Keywords: Sociology of Religion; Neopentecostal Religiosity; Metainstitutional Neopentecostal.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha Família!

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, por Sua Graça e Misericórdia. “Porque dEle e por Ele, e para Ele, são todas as coisas; glória, pois, a Ele eternamente. Amém” (Rm. 11:36).

Ao professor Dr. José G. A. B. Poker que aceitou essa empreitada e com grande respeito e compreensão me orientou e ajudou nesse árduo processo. Agradeço por todo apoio, toda paciência e confiança.

Agradeço ao prof. Dr. Ricardo Mariano por me aceitar como aluno na condição ouvinte em sua disciplina na USP em 2018. As discussões e a bibliografia utilizada foram muito importante para o amadurecimento de algumas ideias.

À Universidade Estadual Paulista – UNESP de Marília –, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, seu corpo docente e corpo técnico administrativo da seção de Pós-Graduação. Gostaria de nomear Prof. Dr. Aluísio Schumacher; Prof. Dr. Antônio Mendes da Costa Braga; Prof. Dr. Edemir de Carvalho, Prof. Dr. Jayme Wanderley Gaparoto, Prof. Dr. Luís Antônio Francisco de Souza. Professores que me ensinaram a ter novos olhares sobre a realidade social e política.

Aos professores da banca de qualificação que foram fundamentais para o enriquecimento e rumo deste trabalho: Prof. Dr. Antônio Braga e Prof. Dr. Antônio Francisco de Souza. E aos professores da banca de defesa: Prof. Dr. Antônio M. da C. Braga, Profa. Dra. Claudia Neves da Silva, Prof. Dr. Donizete A. Rodrigues e Prof. Dr. José Bittencourt Filho.

Aos amigos que foram muito importantes neste período, dos quais destaco: Adalton, Arif, Carlão, Claudinha, Fernanda, Jonathan, Lara, Luci, Luís Gustavo, Rogério, Tiarajú e Zuleika. Que a amizade, a crítica e a reflexão durem por muitos anos.

A todos aqueles “amigos que são mais chegados que irmãos”, que sempre estiveram do meu lado com seus conselhos e críticas, apoio e abraço.

À Izabella Grossi, minha companheira, que incansavelmente leu e corrigiu com carinho meus textos, que me apoiou incondicionalmente em todas as minhas decisões, sendo para mim um refúgio. E à sua família, que com grande carinho tem me acolhido.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Deus não morreu, ele tornou-se dinheiro
GIORGIO AGAMBEN

Toda esperança traz em si um gérmen de religião,
mas nem toda religião é germinadora de esperança.
ERNST BLOCH

LISTA DE SIGLAS

AD – [Igreja] Assembleia de Deus

ADHONEP – Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno

ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

CADB – Convenção das Assembleia de Deus no Brasil

CEBRAP – Centro Brasileiro de Análise e Planejamento

CER – Centro de Estudos da Religião

CGADB – Convenção Geral das Assembleia de Deus no Brasil

CLAI – Conselho Latino-Americano de Igrejas

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

FILO - Festival Internacional de Londrina

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPDA – Igreja Pentecostal Deus é Amor

ISER – Instituto de Estudos da Religião

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

LGBTQI+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexo e demais orientações e identidades.

MBL – Movimento Brasil Livre

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

MMA – Artes Marciais Mistas

PLC – Projeto de Lei Complementar

PM – Polícia Militar

PRB - Partido Republicano Brasileiro

PSC - Partido Social Cristão

PSL – Partido Social Liberal

PT – Partido dos trabalhadores

PT/AC – Partido dos Trabalhadores do Acre

STF – Superior Tribunal Federal

TAC – Teoria da Ação Comunicativa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

PREÂMBULO 11
CONTEXTUALIZAÇÃO 19
RECORTE TEÓRICO-METODOLÓGICO 27
ESTRUTURA TEXTUAL 29

1. RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E A LEGITIMIDADE NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR 31

1. RELIGIÃO E SOCIEDADE NO PENSAMENTO DE HABERMAS 34
2. O LUGAR DA RELIGIÃO E SUA FUNÇÃO POLÍTICA NA ESFERA PÚBLICA 43

2. NEOPENTECOSTAL METAINSTITUCIONAL: UMA RELIGIOSIDADE SEM FRONTEIRAS 58

1. É POSSÍVEL UMA TIPOLOGIA DEFINITIVA? 59
2. REVISITANDO AS TIPOLOGIAS DO CAMPO EVANGÉLICO BRASILEIRO 67
3. NEOPENTECOSTALISMO: INSTITUCIONALIDADE E RELIGIOSIDADE 74

3. "DEUS NÃO ESTÁ MORTO", MAS TAMBÉM NÃO ESTÁ EM "A CAMINHO DA FÉ": A REAÇÃO DOS EVANGÉLICOS BRASILEIROS 94

1. MÍDIA, RELIGIÃO E ENTRETENIMENTO 97
2. "DEUS NÃO ESTÁ MORTO" E A RELIGIOSIDADE EVANGÉLICA BRASILEIRA 102
3. "A CAMINHO DA FÉ" E O DESCAMINHO DA INCLUSÃO 111

4. OS EFEITOS SOCIOPOLÍTICOS DA RELIGIOSIDADE 127

1. AS BASES DE SUSTENTAÇÃO DA RELIGIOSIDADE EVANGÉLICA BRASILEIRA 127
1.1. O FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO 127
1.2. OS EVANGÉLICOS NAS ENCRUZILHADAS DA HISTÓRIA 139
1.3. O PIETISMO EVANGÉLICO 152

2. QUESTÕES QUALITATIVAS A PARTIR DE QUESTIONÁRIO ONLINE 161
2.1. METODOLOGIA 161
2.2. DESCRIÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS 164

CONSIDERAÇÕES FINAIS 175

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 185

INTRODUÇÃO

PREÂMBULO

É sabido, a partir de Max Weber, que as pesquisas acadêmicas estão relacionadas aos interesses dos pesquisadores e que, por isso, não há neutralidade quanto às interpretações. Contudo, exige-se a objetividade do conhecimento em relação aos dados da realidade. Este é um dos primeiros ensinamentos que recebemos na graduação em Ciências Sociais. Digo isto porque esta pesquisa diz respeito aos meus interesses enquanto indivíduo que teve formação evangélica, teve formação teológica numa faculdade interdenominacional e, depois, passou pela formação e militância ecumênica via Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). Transitei desde as experiências extáticas, denominadas "experiência com Deus", "unção", "glossolalia" etc. no início de minha prática religiosa, até ao liberalismo teológico e às práticas ecumênicas com outras religiões e visões de mundo. Portanto, esta pesquisa é fruto das indagações e das experiências pessoais que foram se construindo em paralelo à formação religiosa e acadêmica universitária.

No ano de 2008, ingressei no curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, Paraná, onde tive acesso às teorias densas e altamente críticas da realidade, que clarearam os problemas concretos e historicamente determinados. Neste mesmo ano, tive conhecimento de um evento[1] promovido pela Igreja Metodista do Rio de Janeiro e, já imbuído de algumas poucas leituras sociológicas, comecei a rascunhar algumas críticas. Esta primeira aproximação entre Sociologia, religião e sociedade levou-me ao questionamento e a algumas hipóteses a respeito das afinidades temporais e discursivas entre a ideologia neoliberal e o neopentecostalismo no Brasil. Estas indagações me

[1] Denominado de "Ato Profético" que aconteceu pela primeira vez em 02 de novembro de 2007. O Ato Profético II em 20 de setembro de 2008. O evento teve por objetivo dar início a evangelização de 1 milhão de pessoas até 2014. Vide em: <http://www.metodista.org.br/arquivo/documentos/download/ec_novembro_08.pdf>.

levaram para a Iniciação Científica e, em seguida, para o Mestrado, no qual produzi a Dissertação *Religiosidade contemporânea: aproximações entre o neopentecostalismo e o neoliberalismo*.

Propus, então, como objetivo geral analisar a relação entre a religião e a sociedade na contemporaneidade e, a partir disto, analisar especificamente a religiosidade do movimento neopentecostal, buscando nela as possíveis relações com a ideologia neoliberal, e também perceber até que ponto esses fenômenos estavam imbricados e quais seriam os resultados dessa correlação. Para isso, elenquei, na época, quatro igrejas tipologicamente diferentes, para verificar se haveria diferenças ou similitudes a respeito destas relações. Foi aí que identifiquei a existência de algumas características da religiosidade neopentecostal em igrejas de outras tipologias.

Ao buscar bibliografias sobre o mundo religioso brasileiro percebi que a categorização tipológica das igrejas de matriz protestante se repetia sem ressalvas às modificações nas manifestações religiosas dos crentes, nas igrejas locais. Dito de outro modo, as pesquisas se pautam, via de regra, pelas seguintes tipologias classificatórias: "Protestantismo Histórico", "Pentecostalismo Clássico", "Deuteropentecostalismo" e "Neopentecostalismo". Tipologias construídas e consagradas pelos excelentes trabalhos de Paul Freston (1993) e Ricardo Mariano (2010 [1995]), numa espécie de síntese e refinamento analítico. Com a multiplicação das igrejas pentecostais a partir dos anos 1950, a tarefa de classificação se tornou ainda mais complexa e de difícil consenso, isto porque os pesquisadores até então utilizavam critérios diferenciados para produzir suas próprias categorias. Ricardo Mariano (2010, p. 34) afirma que o sociólogo Jorge Domingues (1995) utilizou o critério "genealógico institucional" para categorizar as igrejas, principalmente a partir dos cismas. De outro modo, Antônio Gouvêa Mendonça (1989) analisou as igrejas a partir de critérios "teológicos e históricos", e aponta outros trabalhos que rearticulam as instituições nesta ou naquela tipologia. Então, Mariano retoma o critério "histórico-institucional" de Freston e acrescenta em sua análise a diferenciação teológica, comportamental e social, para abarcar a diferenciação entre os neopentecostais e os pentecostais (p. 37).

A partir de então, estas classificações se tornaram convencionadas e utilizadas sem maiores debates e, muitas vezes, sem considerar que o *tipo ideal* é um instrumento de

interpretação para ordenar a realidade dentro de um tempo e de um espaço específico, não uma categoria ontológica. Ocorre que as religiões e religiosidades não se mantêm estáticas diante das transformações sociais e, portanto, elas não podem se manter classificadas eternamente, fora de seu tempo sócio-histórico. Numa perspectiva de compreensão histórica sobre os vários desdobramentos e grupos religiosos institucionais, tal classificação se mantém muito útil, no entanto, percebemos a existência de uma incompatibilidade entre as características das determinadas tipologias e as práticas religiosas vivenciadas por alguns fieis no cotidiano em diversas denominações locais. Desta maneira, estamos chamando a atenção para as transformações da religiosidade e não das características institucionais.

Neste sentido, a religiosidade pode ser vista, ora como práticas e manifestações religiosas do fiel em seu cotidiano, ora como práticas de fé e crenças de uma comunidade local, quando sua liderança estimula tal religiosidade. Entendemos por "igreja local" ou "comunidade local" a agremiação dos fieis em uma determinada localidade, que juntos comungam, experienciam e celebram a fé. Diferentemente da instituição religiosa que tem seus regimentos, códigos de condutas, um aparato político-burocrático e responsabilidades jurídicas. No que diz respeito a categoria "religiosidade", recorremos a Pierre Sanchis ao afirmar que é o "espaço intermediário que constitui a vivência religiosa efetiva ('experiência religiosa') dos indivíduos e dos grupos de fieis, a religiosidade tende a influenciar as determinações religiosas institucionais no sentido de dilui-las no indeterminado e no genérico" (2018, p. 92).

Quanto às mesclas entre as religiosidades e crenças no meio religioso não há novidade, tendo em conta os processos sincréticos e de assimilações que o Cristianismo sofreu em seu percurso histórico. E em menor proporção, podemos citar a observação de Max Weber sobre as variadas combinações entre os protestantes calvinistas, batistas, anglicanos e luteranos, baseadas no trânsito religioso.

> Calvinismo e anabatismo enfrentaram-se rispidamente no começo de seu desenvolvimento, mas tornaram-se muito próximos um do outro no seio do movimento batista do final do século XVII, sendo que já no início daquele mesmo século, nas seitas independentes na Inglaterra e na Holanda, *o trânsito religioso entre um e outro se fazia de forma gradual*. Como se vê no caso do pietismo, o *trânsito* para o luteranismo também era gradual, o mesmo ocorrendo entre calvinismo e a Igreja anglicana, parente do catolicismo em seu caráter de exterioridade e no espírito de seus adeptos mais consequentes (2004, p. 88, grifo nosso).

Houve também assimilação dogmática, comportamental e também da literatura religiosa, que produziram certas semelhanças nos grupos religiosos sem, no entanto, excluir as características próprias.

> As diferenças dogmáticas, mesmo as mais importantes, como aquelas concernentes à doutrina da predestinação e à doutrina da justificação, assumiam umas as formas das outras nas mais variadas combinações e já no início do século XVII impediam de modo geral, regra essa não sem exceção, a preservação da unidade interna das comunidades eclesiais. E acima de tudo: o fenômeno da conduta de vida *moral*, que para nós é importante, encontra-se de igual modo entre os seguidores das mais diversas denominações que brotam seja de uma das quatro fontes mencionadas acima [calvinismo, pietismo, metodismo, anabatistas] ou de uma combinação de várias delas. Veremos que as máximas éticas muito parecidas podiam estar vinculadas a fundamentos dogmáticos divergentes. As obras literárias de apoio, destinadas a subsidiar o exercício da cura de almas e com certeza influentes, particularmente os compêndios casuísticos das diversas confissões, acabaram por contagiar-se mutuamente no decorrer do tempo, de modo que neles se encontra grande semelhança, apesar das notórias diferenças na práxis da conduta de vida (Ibid., p. 88-89, grifo do autor).

Mais próximo de nós, é recorrente a identificação do pentecostalismo no meio das igrejas históricas (MACIEL, 1975; FRESTON, 1996; BITTENCOURT FILHO, 2003; MENDONÇA, 2005). Contudo, tal influência levou a cisões e rupturas, o que de certa forma garantiu, por algum tempo, as identidades denominacionais distintas, não havendo, portanto, um processo de "pentecostalização" generalizado nas Igrejas Históricas. Retornando ao nosso universo de análise, o próprio Ricardo Mariano identificou a influência do neopentecostalismo sobre as igrejas Pentecostais e Históricas.

> A influência das primeiras [neopentecostais] e a disposição das últimas [demais igrejas] de incorporar os modismos teológicos e rituais bem-sucedidos deverão, rapidamente, diluir muitas das diferenças agora existentes entre elas. Na realidade, esse processo de "neopentecostalização", que não é inevitável, já vem ocorrendo em algumas denominações. Fenômeno indisfarçável na Evangelho Quadrangular e Nova Vida, que, genealogicamente, pertencem ao deuteropentecostalismo, mas que vêm, a passos largos, se aproximando da configuração típico-ideal da vertente neopentecostal. Mesmo no protestantismo histórico nota-se toda sorte de apropriação de doutrinas e práticas antes restrita quase tão-somente no circuito neopentecostal (2010, p. 39).

Por conseguinte, como não era seu objetivo de investigação, ele se limitou a esta construção sem maiores elaborações. De todo modo foi uma importante indicação, embora incipiente, que apontava para transformações maiores, mas que não era possível prever seus desdobramentos e configurações vinte e cinco anos depois. E foi diante desta lacuna que esta investigação se debruçou.

Portanto, nosso objeto de análise é a religiosidade neopentecostal, caracterizada como propagadora da Teologia da Prosperidade, que explicitamente defende a riqueza

financeira mediada por rituais religiosos e demoniza todo e qualquer problema que o ser humano possa ter, desde doenças físicas, psicológicas e emocionais, até falência de empresas e crises financeiras. E, também, da Batalha Espiritual, visão de mundo dualista que subjuga a realidade material à realidade espiritual, sob uma cosmogonia que privilegia o conflito entre os fieis servos de Deus e os espírito malignos. Assim, as igrejas que assumem a Teologia da Prosperidade e a Batalha Espiritual têm ganhado adeptos e, portanto, espaço político na sociedade, por meio das promessas de uma vida próspera emocional e financeiramente. Isto, mediante a participação nos cultos religiosos, nos rituais, e principalmente na fidelidade aos dízimos, ofertas e campanhas de oração e de sacrifício.

Mais do que isso, buscamos caracterizar essa religiosidade neopentecostal àquilo que Magali do Nascimento Cunha denominou de "cultura *gospel*" (2007). Portanto, uma religiosidade vinculada a individualidade intimista, ao consumo, ao entretenimento, à música e à cultura de mercado, com certo apelo a moralidade tradicional, porém, adaptada aos avanços da sociedade moderna, suas tecnologias e demandas, integrando os fieis às várias esferas da vida cultural urbana. De certa forma, atenuando as características anteriores, mas não as abandonando.

> A cultura gospel lhes permitiu inserirem elementos profanos, aqueles integrantes da cultura de mercado, como o consumo e o entretenimento, na forma de viver a fé e relacionar-se com o sagrado; ou seja, um processo de sacralização de elementos profanos que dá ao duo consumo-entretenimento, mediado pelos meios de comunicação eletrônicos, o status de expressão de fé (CUNHA, 2007, p. 203).

Diante deste quadro coube-nos fazer a seguinte problematização: é sabido que o neopentecostalismo produziu certas influências nas igrejas históricas e pentecostais, mas seriam apenas por causa das "*disposições de incorporar os modismos teológicos e rituais bem-sucedidos*?", como afirmou Ricardo Mariano? Qual é o grau de influência desta religiosidade na atualidade? Por quais meios a religiosidade neopentecostal tem sido assimilada pelas Igrejas Históricas, principalmente? A incorporação da religiosidade neopentecostal está sob a lógica da racionalidade instrumental? Ou seria por outro lado: a incorporação se dá por causa de alguma característica genérica de uma parte da religiosidade evangélica? Quais são os aspectos da religiosidade vivenciada nas várias denominações que facilitam essa mistura? Esta religiosidade neopentecostal contribui para a participação dos evangélicos no campo político-ideológico?

Assim, sugerimos a hipótese de que a religiosidade neopentecostal tem sido assimilada em diferentes graus pelas demais igrejas evangélicas, caracterizando-se como uma *religiosidade metainstitucional*, pois não encontra barreiras institucionais, ou denominacionais, dada a sua maleabilidade e capacidade de combinação e por não ser dogmática. Assim, as mesclas das diferentes religiosidades ocorrem por meio de múltiplas formas e de recortes, produzindo certa uniformização na maneira como os indivíduos lidam com seu comportamento mundano e o universo de valores simbólicos.

Temos por objetivo analisar como esta religiosidade se manifesta e a sua capacidade de mesclar e influenciar as práticas religiosas em outras denominações. Em outras palavras, analisar a capacidade da religiosidade neopentecostal se mesclar na religiosidade de igrejas de outras tipologias, produzindo as mudanças que apontamos sinteticamente acima. Mais especificamente, analisar como os evangélicos – leigos e líderes – têm assimilado categorias, crenças, teologia e, portanto, visão de mundo da religiosidade neopentecostal e amalgamado às suas. E assim, avançamos além das primeiras impressões da pesquisa iniciada no mestrado.

Diante do problema posto, buscamos seguir essa investigação a partir de um diálogo entre intelectuais no campo da Sociologia da religião, da Sociologia política, das Ciências da religião, como que numa espécie de postura interdisciplinar que dê conta da complexidade da realidade social. Para elaboração desta investigação tivemos que nos ater tanto aos discursos de líderes religiosos como também da crença do membro leigo. Pois, como mencionado acima, uma determinada religiosidade é vivenciada tanto por um quanto por outro na comunidade local, ou algumas vezes apenas pelo leigo à medida em que cria e recria seu campo simbólico sem se submeter completamente ao líder religioso e a instituição. Na pesquisa de mestrado nos restringimos a quatro igrejas na cidade de Londrina-PR., e recorremos apenas aos discursos pastorais, respondendo bem aos objetivos propostos. Contudo, nesta atual investigação, apenas os discursos pastorais não responderiam ao que buscamos compreender. Para alcançar maior quantidade de dados da realidade e possibilidade de ter uma amostragem mais ampla do fenômeno, recorremos a estratégia da pesquisa multissituada por meio do das plataformas eletrônicas, pois segundo George Marcus, "os processos de modernização e inovação tecnológica e a integração com a mídia eletrônica contribuem para a diversificação dos

papeis assumidos pelos atores sociais, apontando a necessidade cada vez maior de desenvolver práticas de pesquisas multissituadas" (MARCUS, 2015, p. 407). Assim, as plataformas digitais tornam-se vasto campos de pesquisa que permitem relacionar o local e o global, o macro e o micro. A partir deste pressuposto, nosso universo de pesquisa se limitou ao campo evangélico brasileiro, e aqui em sentido amplo do termo.

Desta maneira, recorremos a plataforma de Mídias Sociais *self-broadcast*, no caso o *YouTube*, que agrega canais de instituições eclesiásticas e de indivíduos – que produzem reflexões teológicas, entrevistas entre outros, se tornando formadores de opinião – de programas de entrevistas e entretenimento com conteúdo bastante diverso. Recorremos também à Rede Social *Facebook*, que dispõe de grupos de interesses, no caso, religiosos evangélicos, visto que a rede social se torna uma espécie de vitrine de performances e opiniões. Desta forma, foi possível observar cultos de diversas igrejas em diferentes regiões e temporalidades, o que seria impossível sob uma perspectiva convencional de observação participante.

A segunda técnica de levantamento de dados empíricos foi a construção de um questionário *online* na plataforma *Google Forms*, com o objetivo de alcançar os leigos. O questionário foi elaborado com quarenta questões divididas em três áreas: a) informações sobre a igreja do respondente; b) informações sobre sua crença e opinião; c) informações sobre dados pessoais. O *link* de acesso ao questionário foi enviado para uma lista de dezenas de contatos pessoais, disponibilizado no *Facebook* e solicitado que fosse repassado a outros contatos evangélicos, como uma rede. Ficou disponível por seis meses e conseguimos coletar 362 questionários respondidos de várias regiões do país. Os dados foram coletados de forma quantitativa, tabulado e cruzados de forma qualitativa.

Importante esclarecer neste momento o que temos entendido por "discurso" e "igreja", dois conceitos importantes e que geram controvérsias se não delimitados. Quanto ao discurso, não entendemos como uma transmissão de informações, como afirmam as teorias tradicionais da comunicação, i.e., apenas um esquema constituído de emissor, receptor e códigos, pois o discurso não é mera mensagem em si, mas o efeito que ela causa entre os locutores (ORLANDI, 1999).

Eni P. Orlandi afirma que o discurso é a materialidade específica da ideologia, e a materialidade específica do discurso é a língua. Ou como afirma Michel Pêcheux: "não há

discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido" (Apud ORLANDI, 1999, p. 17). O discurso, portanto, não é simplesmente uma troca de signos de comunicação, porque

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

Cabe ressaltar, no entanto, que o conceito "ideologia" para a Análise do Discurso não parte da sociologia, mas da linguagem. Deste modo, Eni P. Orlandi afirma que

> não tratamos [a ideologia] como visão de mundo, nem como ocultamento da realidade, *mas como mecanismo estruturante do processo de significação*. [...] A ideologia se liga inextricavelmente à interpretação enquanto fato fundamental que ateste a relação da história com a língua, na medida em que esta significa (1999, p. 96, grifo nosso).

Quanto ao conceito "igreja", é preciso considerar que na formulação sociológica weberiana, ele tem uma conotação muito específica baseada no gradiente "*seita-igreja*", ou seja, dois tipos ideais que classificam distintas formas de associação religiosa. Segundo Weber, "seita é uma comunidade voluntária constituída apenas por quem demonstra, conforme os seus princípios, suficiente idoneidade religiosa e moral. Sem uma solicitação é voluntariamente aceita, em razão de uma prova religiosa, a pessoa em questão incorpora-se à seita" (2010, p. 93). *Seita*, sob esta perspectiva, refere-se a grupos religiosos com alto rigor de exigência ascética, aos quais seus membros se associam voluntariamente e conscientemente, comprovando claramente comportamento idôneo e moral. Por sua vez, "igreja é uma sociedade que organiza a graça e distribui os dons religiosos de graça à maneira de uma instituição. Posto que, em princípio, pertencer à igreja é obrigatório, ela não demonstra nada acerca das virtudes de cada integrante" (IDEM). *Igreja,* neste caso, é formada por pessoas que se vinculam a ela desde seu nascimento pela sua família.

Troeltsch, segundo Calvani (2005, p. 38), ampliou os conceitos weberiano, afirmando que *seita* cultiva valores entre os membros como solidariedade, igualdade e se ajudam mutuamente, remete à experiência da conversão como aspecto de subjetivação e sentem desconfiança quanto à rigidez dogmática. A *igreja* é uma instituição de massa e que se ajusta ao mundo, mas tendente ao alinhamento com os poderosos ao se sentir ameaçada. Diferentemente da *seita*, "a *igreja* aponta para a objetivação do sagrado

(administração dos meios formalizados de graça com as consequências sociológicas e teológicas de hierarquia e dogma)" (IDEM).

Diante destas caracterizações, Calvani afirma que o anglicanismo se apresenta como uma *igreja*, e dela se derivam *seitas*, ie., comunidades locais submissas à Constituição e seus Cânones, porém assumem comportamentos sectários (IDEM). Partindo desta ressalva, acreditamos que podemos amplia-la a outras denominações atualmente, ou seja, segundo estes critérios, muitas delas podem ser classificadas como *igrejas* e *seitas* ao mesmo tempo. Portanto, devido a essa dificuldade, preferimos não assumir esta perspectiva sobre o conceito de "igreja". Assim, entendemos igreja como uma comunidade moral onde fieis se relacionam socialmente, comungam sua fé e fortalecem seus sistemas simbólicos religiosos. Mas sendo também uma instituição com deveres e responsabilidades jurídicas. Assim, por exemplo, quando falamos em "igreja Metodista" estamos nos referindo à igreja local, que, embora vinculada e submetida à instituição chamada Igreja Metodista do Brasil, constituída por um Cânone Regimental, pode manifestar religiosidades diferentes de outras igrejas metodistas.

Contextualização

No que diz respeito a essa religiosidade, percebemos uma modificação na constituição do cristianismo evangélico brasileiro concernente a sua pluralidade. Percebemos que essa pluralidade é reduzida no tocante às manifestações religiosas oriundas dos sermões, rituais litúrgicos, das expressões de fé e da autocompreensão dos crentes. Com isso, questionamos se as tipologias de classificação das igrejas evangélicas brasileiras ainda possuem capacidade heurística nas análises atuais, ou se tornaram-se bons marcadores históricos, dada as modificações no campo da religiosidade, que está cada vez menos em consonância com a sua tradição.

As transformações que buscamos analisar referem-se ao grupo de evangélicos brasileiros que paulatinamente têm assumido a religiosidade neopentecostal metainstitucional, como apontamos anteriormente, e que se faz presente nas mais variadas denominações e tradições protestantes. Este grupo é heterogêneo no que se

refere às tradições evangélicas brasileiras, mas homogêneo em um determinado nível de religiosidade.

As mudanças que podem ser observadas estão no campo das identidades, dos valores e do comportamento deste determinado grupo, presente em um leque de denominações evangélicas, que nos últimos anos têm se envolvido em várias disputas de ordem política e moral. Tais posicionamentos têm reverberado negativamente contra os ideais de liberdade e cidadania que o próprio protestantismo ajudou a construir. Esse protestantismo matricial é associado ao desenvolvimento da modernidade e aos avanços referentes aos direitos individuais, civis e sociais.

> [...] recordar que, uma vez rompida a unidade religiosa do Ocidente, o protestantismo permitiu o florescimento, no cenário cultural-religioso, da ideia da *tolerância*, dando assim, crédito ao pluralismo de interpretações, quer dizer, a possibilidade concreta de se considerar o "outro divergente" – a alteridade, também como fonte de iluminação na busca da verdade. Ao insistir demasiadamente na liberdade de consciência, de exame, de expressão, ao afirmar deste modo os direitos humanos individuais diante das instituições – instituições que não mais eram infalíveis – o protestantismo favoreceu a chegada da democracia, embora não se possa falar aqui de uma relação causal (CAVALCANTE, 2010, p. 19, grifo do autor).

Tal ideia já tinha sido defendida por J. Habermas, ao atribuir os valores da modernidade à herança cristã que, segundo ele,

> O Cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou simples catalizador, pois o universalismo igualitário do qual surgiram ideias de *liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia*, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações (HABERMAS, 2003, p. 199, grifo nosso).

Sem negar as contradições, o paradoxo e a pluralidade interna do protestantismo desde seu surgimento, o teólogo Ronaldo Cavalcante desenvolveu sua pesquisa de pós-doutorado (2010) sobre as mudanças do *ethos* protestante. Segundo ele, podemos contemplar o recrudescimento do "espírito legalista e escravizante" do protestantismo dos últimos anos[2]. A conclusão de Cavalcante é a de que a pós-modernidade contribuiu para a "degenerescência do *ethos* protestante brasileiro, condição deletéria ligada à nova realidade sociocultural do Ocidente" (2010, p. 162). Como também, a "ausência das

[2] Sua pesquisa identifica a latente negação do princípio protestante já nos idos de 1960-70 quando vários pastores evangélicos apoiaram o Golpe Civil Militar de 1964.

conquistas da Reforma", como por exemplo, liberdade, tolerância, inclusão, direitos humanos entre os evangélicos que, segundo ele, vivenciam a fé como gueto caracterizado pelo "isolacionismo e sectarização", nomeado de "neofundamentalistas" (p. 163).

> O pseudo-protestantismo neofundamentalista, na verdade, sutilmente inverte a grande realização da Reforma – post *tenebras* lux – para – post *lucem tenebras* – produzindo na pós-modernidade um ambiente de obscurantismo e promovendo, por um lado, a *intolerância*, a partir do suposto conhecimento e domínio da verdade pela certeza dogmática e pelo simulacro, e, por outro lado, a exclusão, a partir da busca do poder factual – político, econômico, etc., por meio de uma relação ambígua com a modernidade e incestuosa com a pós-modernidade (CAVALCANTE, 2010, p. 132, grifos do autor).

As conclusões a que ele chega parecem-nos interessantes, visto que apontam para um quadro de transformação real acerca da religiosidade evangélica brasileira. Discordamos, porém, da relação causal com a chamada "pós-modernidade", cujos porquês e como ocorre tal processo, ele não deixa claro. Sua análise se dá por meio de uma aproximação genérica que vai de Gilles Lipovetski, passando por Michel Maffesoli, chegando a Z. Bauman em um mesmo parágrafo. Segundo Cavalcante, essa "inversão" em *post lucem tenebras* seria uma espécie de resultado da condição sociocultural marcada por: individualismo, hedonismo, narcisismo, relativismo, era do vazio, era líquida (p. 134). A problemática continua, nesse caso, em compreender como e por que essas transformações ocorrem. Parece-nos que esta relação entre a crise do protestantismo brasileiro e a pós-modernidade, seja lá o que isso queira significar, é uma resposta fácil a uma questão mais complexa.

Tomando essa discussão como anunciadora de mudanças no meio evangélico brasileiro, mais os dados e conclusões apreciados na pesquisa de mestrado, como apontados anteriormente, e os conflitos recentes na esfera pública envolvendo principalmente os evangélicos – porém não apenas eles – acerca do agravamento do conservadorismo moral associado ao neoliberalismo, temos um problema de pesquisa importante para o debate atual que articula questões políticas, sociais e religiosas.

Como exemplo, podemos citar casos que repercutiram nacionalmente, ocorridos em 2017, envolvendo os evangélicos: a proibição sobre discussão de gênero[3], proibição

[3] Religiosos (líderes e membros leigos) cristãos de várias regiões que estiveram unidos a vereadores e deputados vinculados ao Movimento Brasil Livre (MBL) para proibir as discussões sobre a questão de gênero em escolas e universidades, bem como tentativa de proibição de eventos acadêmicos, como ocorrido no SESC-Pompeia que teve a presença de Judith Butler. Para maiores informações veja em:

de exposição de artes[4], sentença judicial proibindo peça teatral por "afetar a dignidade cristã"[5]. Por certo, não eram apenas evangélicos que estavam envolvidos nesses conflitos, pois a retomada conservadora vem atingindo também os católicos. No entanto, as manifestações de pastores e membros leigos nas redes sociais ratificando tais proibições foram expressivas. As igrejas evangélicas em Londrina-PR., por exemplo, têm assumido o discurso da "ideologia de gênero" e reproduzido os ideários do deputado pastor Marco Feliciano e do senador Magno Malta em relação à educação de gênero nas escolas, que também apoiam enfaticamente a ideia do Projeto de Lei Escola Sem Partido do Movimento Brasil Livre (MBL); sobre as exposições de arte no Santander Cultural (RS) e no Museu de Arte Moderna (SP) atiçaram a ira de muitos pastores e membros leigos que reproduziram exaustivamente a ideia de "pedofilia" e "blasfêmia"; a peça teatral escrita pela dramaturga Jo Clifford, *Evangelho segundo Jesus, rainha do céu*, foi rechaçada por evangélicos durante os ensaios para o Festival Internacional de Londrina (FILO) com a presença de fieis atrapalhando com gritos de ordem, como também após o evento. Os jornais locais, regionais e redes sociais divulgaram a nota de repúdio do Conselho de Pastores de Londrina e da Arquidiocese de Londrina[6] contra o espetáculo, afirmando que "Usar a pessoa de Jesus de Nazaré, para propagar determinada opção sexual e a ideologia de gênero, é um desrespeito à verdade e ao direito de liberdade religiosa, universalmente reconhecido (sic). Pior, é um ultraje ao Filho de Deus e aos que O seguem e Nele creem" (ICAR) e que "A arte não precisa de justificativa, mas também não precisa afrontar valores sagrados" (Cons. Pastores).

---

https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/11/07/manifestantes-protestam-contra-filosofa-americana-judith-butler-em-sao-paulo.htm. Acessado em 15 jan. 2018.

[4] A exposição Queermuseu - Cartografias da Diferença na Arte Brasileira no Santander Cultural em Porto Alegre foi cancelada depois de uma grande manifestação nas redes sociais. Muitos pastores criaram campanhas para que as outras igrejas deixassem de utilizar os serviços bancários como protesto. Como pode ser visto em: *https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/11/politica/1505164425_555164.html*. Acessado em 15 jan. 2018.

[5] A peça de teatro O evangelho segundo Jesus, rainha do céu, que aconteceria no SESC-Jundiaí teve a estreia cancelada por causa de uma ação judicial. Para maiores informações veja em: https://www.conjur.com.br/2017-set-16/juiz-proibe-peca-representa-jesus-mulher-transgenero. Acessado em 15 jan. 2018.

[6] As notas de repúdio foram publicadas em: http://paranaportal.uol.com.br/cidades/jesus-rainha-do-ceu-causa-revolta-de-catlicos-e-evangelicos-e-sofre-com-tentativa-de-censura/, e em: https://www.bonde.com.br/entretenimento/teatro/igrejas-catolica-e-evangelica-manifestam-repudio-a-peca-do-filo-sobre-jesus-transgenero-420150.html. Acessado em: 10 jan. 2018.

Casos como estes demonstram que o "recrudescimento do espírito legalista" entre os evangélicos, como apontado por Cavalcante, tem tomado proporções cada vez mais amplas, o que fortalece discursos conservadores no campo do pleito eleitoral, que por sua vez, têm impactos tanto em manifestações públicas dos evangélicos quanto em políticas públicas, que não avançam frente à resistência desse grupo. Tal reavivamento conservador se reverbera na esfera pública, produzindo efeitos notórios no campo político.

A antropóloga Regina Novaes indicou que pertencer a uma igreja evangélica "exacerba crenças e valores preexistentes no tecido social. Em outras palavras, trata-se de um considerável reforço condensador de percepções e valores conservadores espalhados no contraditório "senso comum" da sociedade. Tal reforço religioso, sem dúvida, pode realimentar (e sistematizar) preconceitos e sectarismos" (2017). Tais reforços podem determinar a escolha de um candidato, pois "sem dúvida ganham votos aqueles que – enfatizando a "defesa da família" – repudiam o aborto e negam os direitos das mulheres e da população LGBTQI+ etc." (IDEM), embora tenha afirmado não acreditar que o pertencimento às igrejas evangélicas em si produza tal conservadorismo, entendido como intolerância e discriminação, dada a pluralidade na "maneira de ser evangélico", e às mediações que atravessam os indivíduos.

Fundamentando-se a partir da formulação de Paul Ricoeur, Jung Mo Sung (2017) reafirma a repartição dos direitos subjetivos entre direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. O primeiro se refere aos direitos negativos que protegem as pessoas diante dos excessos do Estado; o segundo diz respeito às garantias de participação nos processos da vontade pública, portanto um direito positivo; e o terceiro também positivo, refere-se às garantias que cada um tem na distribuição de bens elementares. A respeito destes direitos na América Latina, Jung afirmou que a luta pelos direitos civis e sociais permanece forte na agenda dos direitos humanos.

Com a democratização da América Latina, a luta pelo direito de participar na formação da vontade pública, isto é, a luta pelos direitos políticos passou para segundo plano, ou perdeu a sua urgência, e temos hoje dois tipos de lutas sociais em torno dos Direitos Humanos: a luta pelos direitos civis (que se encontra na luta identitária dos negros, indígenas, das mulheres na questão das relações de gênero, da comunidade

LGBTQI+, e a luta contra a violência policial); e a luta pelos direitos sociais, que aparece sob a bandeira da luta pela justiça social, contra a enorme desigualdade e exclusão sociais (SUNG, 2017, p. 238).

Ocorre que, segundo Jung Mo Sung, a sociedade contemporânea vive numa Era em transição, diferentemente daquela que ficou marcada como "Era humanista", vive-se atualmente a "Era de anti-humanismo", isto devido à globalização de corte neoliberal. A conexão entre a religião e o neoliberalismo, segundo Sung, é de que o processo de dessecularização, ou "retorno do Sagrado", tem ocorrido numa versão anti-humanista. Assim, o Deus que foi reprimido – numa interpretação psicanalítica – por causa das forças secularistas estaria retornando como uma espécie de neurose, como afirmação de Deus contra o ser humano (SUNG, 2017, p. 243). Ele afirma que podemos ver essa forma no Cristianismo, no Islamismo e no Budismo mais conservador e fundamentalista.

> [...] esse retorno do Sagrado que se opõe a todas as formas de direitos humanos; Diante de Deus e de sua Lei, não há qualquer direito humano. Um exemplo disso é a luta ferrenha desses setores religiosos contra o casamento de pessoas de mesmo sexo em nome do modelo "divino" de família (IDEM).

Esta interpretação de que a retomada da força religiosa, ou processo de dessecularização, tem ocorrido sob formas fundamentalistas pode ser encontrada também em Peter Berger (2000) e em Jürgen Habermas (2007). Berger afirmou que nos EUA ocorreu o crescimento do número dos *evangelicals*[7], ao passo que os tradicionais teriam perdido fieis (p.13). Habermas, por sua vez, afirmou que a partir de 1989/90 as comunidades de fé adquiriram importância política, mas essa crescente importância estava relacionada diretamente aos "tipos de fundamentalismo que surgiam, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia" (p. 129) e apontou o mesmo fenômeno em outras partes do mundo, como nos Estados Unidos e Europa, berços da secularização (p. 129).

Jung Mo Sung também não está sozinho na interpretação acerca dos efeitos da globalização e dominação neoliberal sobre as religiões. François Gauthier, Tuomas Martikainen e Linda Woodhead, introduzem a obra *Religion in the Neoliberal Age: Political*

[7] Termo que dá conotação diferente dos "evangélicos" brasileiros. Aqui o termo evangélico diz respeito aos cristãos não católicos, portanto, uma generalização. Nos EUA o termo designa um determinado grupo entre os protestantes de cunho mais conservador e fundamentalista. Conceitos que serão melhor detalhados no capítulo 2.

Economy and Modes of Governance, afirmando que "vivemos em uma era neoliberal". Tal Era é marcada pelo consumismo, pela crise do estado de bem-estar social, pelo colapso de muitos Estados-providência e da indústria manufatureira. Também pela expansão da indústria cultural e da informação e pela entrada de mulheres na força de trabalho. Além disso, pela proliferação dos meios de comunicação, cada vez mais desregulamentados do controle dos Estados, o que produziu grande influência no aspecto cultural. Tudo isso ocorrendo no mesmo tempo ao grande declínio das igrejas tradicionais (2013, p. 1).

Considerar o contexto neoliberal é de suma importância para compreender também as atuais transformações no campo religioso. Isto porque o neoliberalismo ultrapassou o campo das doutrinas econômicas e políticas e tem se comportado como uma racionalidade de subjetivação, sendo esta dominação uma "nova racionalidade do mundo", conforme defendem Pierre Dardot e Christian Laval (2016).

> [...] a exigência da universalização da norma da concorrência ultrapassa largamente as fronteiras do Estado, atingindo diretamente até mesmo os indivíduos em sua relação consigo mesmos. De fato, a "governamentalidade empresarial" que deve prevalecer no plano da ação do Estado tem um modo de prolongar-se no governo de si do "indivíduo-empresa" ou, mais exatamente, o Estado empreendedor deve, como os atores privados da "governança", conduzir indiretamente os indivíduos a conduzir-se como empreendedores. Portanto, o modo de governamentalidade própria do neoliberalismo cobre o conjunto das técnicas de governo que ultrapassam a estrita ação de Estado e orquestram a forma como os sujeitos se conduzem por si mesmos. A empresa é promovida a modelo de subjetivação: cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se fazer frutificar (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 378).

Segundo essa argumentação, a "razão neoliberal" como expressão de uma racionalidade mercantil atinge todas as esferas da existência humana, tornando-a uma "razão-mundo" (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 379). Sendo essa racionalidade uma forma de subjetivação que atinge a todos como um dispositivo de poder. Desta forma, a esfera religiosa não poderia se furtar a tais influências e isso se manifesta no cotidiano, nas decisões, nos posicionamentos, como também, nas relações simbólicas que se mantém com os irmãos de fé, com a liderança e sua prática mundana, portanto, uma visão de mundo religiosa atravessada por valores e sentidos neoliberais.

Tais valores são disseminados no contexto social por meio de opiniões, abordagens jornalísticas, especialistas do campo da administração e da economia que são contratados para dar opiniões e fazer análises nas mídias impressas e virtuais. Contudo, sua disseminação ocorre por meio de linguagem simples de fácil assimilação com

argumentação do cotidiano, fazendo com que pessoas não acadêmicas reproduzam tais ideários sem, necessariamente, ter consciência do debate teórico-político. A articulação e disseminação destes ideais são elaborados por *Think thanks*, isto é, instituições que elaboram análises teóricas a partir problemas da sociedade e propõem sugestões, recomendações e implementação de políticas públicas. São instituições vinculadas à grupos empresariais que investem nestas implementações. Estas propostas estão subsumidas ao ideário neoliberal de Estado Mínimo e gerencial, que desvincula suas obrigações de serviços públicos deixando a cargo das responsabilidades de empreendimentos privados e do indivíduo, ampliando ainda mais os valores individualistas. Assim, todo programa de distribuição de renda e proteção aos mais necessitados aparecem como risco ao avanço econômico e são extirpados.

Mediante assimilação popular de tais ideários, os discursos políticos em período de campanha exploram profundamente tais posicionamento, produzindo uma aproximação ideológica artificial entre os cidadãos e os partidos políticos de tais vertentes. Isto explica os gritos reivindicando "Estado Mínimo" nas manifestações, mas quando questionado muitos não fazem ideia do que venha a ser de fato.

Este processo de subjetivação neoliberal, como fenômeno sociocultural é encontrado nos discursos, nas pregações, nas postagens em *facebook*, de muitos líderes e membros leigos evangélicos, pois há uma adesão crescente a esta visão de mundo. E, desta forma, podemos compreender a articulação entre valores evangélicos e valores neoliberais.

Assim, temos este quadro como contexto das transformações ocorridas nas últimas décadas e que, de certa forma, também atinge o campo simbólico dos religiosos e em suas práticas políticas. Diante de situações da realidade, a visão de mundo religiosa é utilizada como intérprete e como fonte de sentido e significado, ratificando e fortalecendo a resiliência diante dos problemas enfrentados socialmente, e também a resignação, pois estimulam a paciência e a aceitação do sofrimento como sendo algo espiritual (MORAIS, 2013). Assim, a religiosidade neopentecostal metainstitucional cumpre uma função muito importante, que é a adaptação e interpretação deste contexto.

Recorte teórico-metodológico[8]

Como recorte teórico metodológico fundamentamos nossa pesquisa a partir da teoria weberiana (2001; 2009; 2010) com sua intenção de compreender os sentidos das ações e pensamentos produzidos pelos religiosos em questões de âmbito público-privado. Para Weber, a ação é entendida "sempre um comportamento compreensível em relação a 'objetos', isto é, um comportamento especificado ou caracterizado por um sentido (subjetivo) 'real' ou 'mental', mesmo que ele quase não seja percebido" (WEBER, 2001, p. 315). Em outro momento ele relaciona a ação com o social e explica que

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

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

Assim, a Sociologia é a ciência "que pretende entender, interpretando a ação social, para, dessa maneira, explicá-la causalmente em seu desenvolvimento e efeitos" (TEIXEIRA & FREDERICO, 2010, p. 21). Contudo, esta interpretação causal não é monista. Weber tem por pressuposto as multicausalidades dos fenômenos sociais, e desta forma a história é compreendida como um processo aberto a inúmeras possibilidades. Esta característica da sociologia weberiana fundamenta nossa crítica ao uso indiscriminado das tipologias sem considerar as mudanças da realidade social, sobre isso, Francisco Teixeira e Celso Frederico afirmam que

> Não sem razão, o que Weber mais repudia é a ideia de transformar a história em escrava do conceito, isto é: forçá-la a coincidir com a sua construção conceitual, que pode apenas fornecer o curso provável dos acontecimentos históricos. Logo, outros conceitos ideais poderiam ter sido construídos para investigar as origens

[8] Este texto foi elaborado na Dissertação de Mestrado (MORAIS, 2013). Aqui corrigido e ampliado.

> e desenvolvimento da moderna sociedade capitalista e, assim, descobrir outras relações causal-históricas (TEIXEIRA & FREDERICO, 2010, p. 27).

Para a sociologia compreensiva, a história das ideias, dos valores morais e culturais é de fundamental importância para se conhecer uma determinada sociedade, uma vez que os indivíduos agem em função de algum sentido e objetivo. Desta forma, Weber se propôs a investigar a religião não como um sistema de crenças, mas como um "'sistema de regulamentação da vida', que soube reunir em torno de si massas particularmente importantes de fieis" (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 82). Assim, ele procurou investigar como grupos influenciados por um determinado sistema de regulamentação da vida, interferiram no desenvolvimento de uma sociedade. E podemos acrescentar o retorno dialético, como as mudanças sociais podem influenciar determinados sistemas de regulação da vida.

Cecília Loreto Mariz afirma que "a religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos" (2011, p. 74). Assim, uma contribuição importante de Weber para a sociologia da religião é a postura não excludente deste fenômeno social, muito pelo contrário, compreende que sua relação com o desenvolvimento das sociedades é tão importante quanto a econômica, a política e a arte. Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime (2009, p. 82) afirmam que

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

Wolfgang Schluchter (1999) questiona o itinerário elaborado por Randall Collins, que defendeu a tese de que Weber buscaria a origem do capitalismo a partir de uma constelação de instituições, portanto seria uma teoria institucional e não de orientações intencionais de pessoas ou grupo de pessoas. Para Schluchter, não se deve e nem se pode reduzir a investigação de Weber a fatores institucionais (p. 126). Para ele, Weber constrói uma "teoria de causas externas e internas, bem como da determinação cultural e institucional de motivos" (p. 123). E com isso ele vai justificar toda a argumentação weberiana sobre o senso de dever e obediência construída na *Ética Protestante e o "Espírito" do capitalismo*.

> A utilidade é uma dimensão importante na vida. Porém, não menos importante é a dimensão do dever. E quem enfoca a análise da ação de forma a reduzi-la

> apenas à utilidade elimina uma esfera decisiva da existência humana. Naturalmente, a legitimidade só é conceptível para Weber sob a condição de que também sejam conectadas a ela determinadas representações do dever. Obediência por convencimento de estar cumprindo um dever, e não somente pelo proveito que dela pode retirar: também esse é um motivo de fidelidade, embora não o único. A ordem social só se mantém estável quando leva em conta, além dos motivos de proveito dos seus membros, também o desejo deles de obedecer. E tais membros só estarão dispostos a obedecer a algo ou a alguém que considerarem exemplar, que possua um caráter modelar a seguir (Ibid., 127).

E sua conclusão é de que a antinomia "materialismo e idealismo" não cabe na teoria weberiana, pois ele está fora deste debate, isto porque nem um e nem o outro contribui positivamente para a análise histórica, muito embora ele entenda que ambos tenham suas relevâncias. Assim, "o que necessitamos é uma teoria da ação e, concomitantemente a isso, de uma teoria da ordem das estruturas normativas baseada na conexão, porém, e ao mesmo tempo, também na independência entre causalidades internas e externas, entre forma e espírito" (Ibid. p. 136).

Assim, não apenas os conceitos weberianos são fundamentais para analisarmos as transformações no campo religioso, como principalmente seu aparato teórico-metodológico. Pois nos ajudam a compreender os fenômenos sociais e suas transformações, a partir do sentido que os indivíduos dão a suas ações. Ou seja, por meio da teoria da ação e das estruturas normativas podemos compreender as modificações na religiosidade de matriz protestante brasileira e suas implicações para o conjunto social, posto que a ética religiosa "[fomenta] motivações para práticas cotidianas que podem ter consequências sociais as mais diversas", como afirmaram Cecília Mariz e Maria das Dores Machado (2005, p. 257).

Estrutura textual

A tese está distribuída em quatro capítulos, por meio dos quais buscamos compreender as transformações no campo evangélico brasileiro e os desdobramentos sociopolíticos. Para isso, tivemos que retomar as teorias das classificações deste campo e verificar sua capacidade de explicação no atual momento. Período histórico marcado pelo recrudescimento do conservadorismo e alinhamento com a política ideológico-partidária, fragilizando ainda mais a porosa laicidade do Estado brasileiro.

No primeiro capítulo, intitulado "*religião, espaço público e a legitimidade na sociedade pós-secular*", discutimos a contribuição das reflexões de Habermas sobre a legitimidade da religião no espaço público e suas consequências normativas para o avanço da democracia. Desta forma, tal discussão é uma contribuição fundamental para as controvérsias que temos vivenciado nos últimos anos, pois Habermas nos auxilia a refletir sobre a possibilidade de avanço e as limitações no diálogo entre a laicidade e a religião. Assim, podemos avaliar as consequências da religiosidade neopentecostal metainstitucional na arena pública a partir de pressupostos normativos.

No segundo capítulo, intitulado *"neopentecostal metainstitucional: uma religiosidade sem fronteiras"*, focamos especificamente no debate teórico da Sociologia da Religião no Brasil, concernente o mundo evangélico. Reconstruímos as tipologias consolidadas e apresentamos as suas fragilidades, devido as mudanças no campo religioso. Propomos, neste capítulo a nossa tese, ainda que como uma abordagem teórica.

O terceiro capítulo, intitulado "*'Deus não está morto', mas também não está em "a caminho da fé": a reação dos evangélicos brasileiros*", partimos de dois filmes norte-americanos sobre a fé cristã sob duas religiosidades distintas. O objetivo deste capítulo foi apresentar algumas características dos evangélicos brasileiros e suas aproximações com os evangélicos norte-americanos. Por meio dos discursos de pastores, de jovens teólogos e membros leigos, que se posicionaram a respeito dos referidos filmes, pudemos construir um quadro genérico da religiosidade evangélica, a partir daquilo que tocou a todos.

No quarto e último capítulo, intitulado "*os efeitos sociopolíticos da religiosidade*", buscamos analisar as bases de sustentação da religiosidade evangélica brasileira, para compreender por quais recursos a religiosidade neopentecostal metainstitucional adere às outras religiosidades sem maiores dificuldades. Apresentamos também o resultado do questionário com as opiniões dos respondentes. Neste capítulo, analisamos como as igrejas evangélicas se posicionaram em dois momentos importantes da história brasileira: o período da Ditadura Civil Militar de 1964 e o atual recrudescimento do neoconservadorismo, iniciado a partir de 2010 e seguintes

.

CAPIULO I

RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E A LEGITIMIDADE NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR[9]

O fenômeno religioso em sua multiplicidade volta a ser objeto de análise, investigação e preocupação por parte de vários pensadores no campo das Ciências Humanas, em geral, e da Sociologia, em específico. Isto porque as religiões e as religiosidades se manifestam em sua dialética com a sociedade, e a atual dinamicidade da sociedade brasileira vivencia contornos fortemente religiosos de vieses conservadores e fundamentalistas, mas não sem resistências interna e externamente.

A sociedade brasileira é composta por um emaranhado de relações sociais entranhadas com as religiões desde a chegada dos portugueses com seu catolicismo ibérico colono-catequizador das culturas indígenas e, posteriormente, africanas. Na República, o pluralismo religioso foi ampliado a partir da liberdade religiosa e do processo de secularização, à moda brasileira, pois a influência da Igreja Católica se manteve presente no Estado Republicano. Lísias N. Negrão afirma que

> A proclamação republicana, contudo, não significou a perda da hegemonia católica e de sua influência na vida cultural e política brasileira. A Igreja Católica continuou a cooperar eventualmente com o Estado Republicano, como no combate às heresias messiânicas, e a impor seus princípios religiosos às constituições, como a proibição do divórcio e do aborto legal (NEGRÃO, 2008, p. 265).

O Cristianismo se manteve estabelecido como religião hegemônica (em tradições católicas e protestantes) perseguindo, discriminando e/ou convertendo seguidores e líderes das religiões afro-brasileiras e mediúnicas. Segundo Ricardo Mariano (2011) a discriminação era efetivada por agentes e instituições estatais, agentes públicos e privados que proibiam cultos espíritas e afro-brasileiros.

> Nas décadas do século XX, na esteira das correntes higienistas, criminológicas e cientificistas em voga, juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, empenhados em estabelecer uma ordem e um espaço público

[9] Este texto foi parcialmente apresentado e publicado nos anais do IX Congresso Português de Sociologia. Jul. 2016. Posteriormente revisado e ampliado para publicação na Revista Mediações do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina em 2018.

> modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e, simultaneamente, como antítese de práticas "mágico-religiosas" espíritas e afro-brasileiras. [...] a mediunidade e as prática curativas dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940. [...] A polícia e o judiciário reprimiam severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940, enquadrando como crime de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (MARIANO, 2011, p. 246).

No entanto, mesmo havendo constantes perseguições por parte dos cristãos, e também entre os próprios (MARIANO, 2011, 247), as religiões de matriz afro-brasileira, espíritas e religiosidades neoesotéricas não se submeteram e não se renderam à evangelização cristã, mantendo a pluralidade religiosa, ainda que em pequenas taxas[10], mas tiveram sua ampliação e consolidação principalmente depois do processo de redemocratização no final dos anos 1980 (NEGRÃO, 2008; MARIANO, 2011).

No século XXI, o pluralismo religioso tem se consolidado e, como afirmou Antônio Flávio Pierucci (2013, p. 49), "nunca antes as religiões foram tão livres para aqui aportar ou aparecer, aparecer no sentido de surgir repentinamente, começar a manifestar-se, ocorrer subitamente, exibir-se, mostrar-se publicamente, fazer-se notar, ser divulgado". Pois a pluralidade religiosa existente até então era escamoteada não havendo pluralismo, isto é, liberdade de manifestações públicas e respeito à diversidade. Já na contemporaneidade as identidades religiosas se manifestam e se reafirmam com legitimidade, mesmo havendo casos públicos de intolerância.

Na atualidade essa complexidade se revela sob um cenário societário em que líderes religiosos, de vários matizes, têm se manifestado no processo político institucional e aderido a partidos políticos, dentre os quais alguns[11] defendem abertamente uma agenda cristã, e, por isso, têm sido chamados por alguns de "conservadores" e por outros de "fundamentalistas". E os partidos têm agregado entre seus correligionários pastores, missionários, cantores *gospel* e demais leigos de igrejas evangélicas de todas as tradições,

---

[10] Lísias N. Negrão afirma que "em 1940, os católicos ainda perfaziam um total de 95% dos declarantes (IBGE, 2000), contra um total de apenas 2,6% de protestantes e de 1,9% de declarantes de outras religiões". E que em 1991 o número de católicos era de 83%, os diversos grupos de protestantes somavam 9% e os demais grupos religiosos 2,9%. O Censo do ano 2000 mostra uma maior queda no catolicismo e crescimento das outras religiões, sendo 73,6% de católicos, 15,4% de protestantes, e 3,4% de outras religiões, dentre as quais os cultos espíritas e afro-brasileiros (NEGRÃO, 2008, 267). O Censo 2010 apresenta a mesma tendência, sendo a perda de fieis católicos, totalizando 64,6%, crescimento dos evangélicos para 22,2%, somando Espíritas, religiões afro-brasileiras e outras religiões 5,2% (PRANDI, 2013, p. 206).

[11] Citamos o Partido Social Cristão (PSC) e o Partido Republicano Brasileiro (PRB). Mas é sabido que religiosos que comungam com esta agenda política está em vários outros partidos, mas de viés centro-direita.

além de representantes católicos de partidos e matizes ideológicos diferentes que compõem a denominada "bancada evangélica", que busca unidade e fortalecimento político frente às demandas e necessidades específicas.

A "bancada evangélica" tem como objetivo público atender os interesses de uma parcela de evangélicos que milita em defesa da denominada família tradicional, da redução da maioridade penal, da isenção de impostos das instituições religiosas, da promoção de ensino criacionista no Ensino Médio e do combate ao que eles chamam de "ideologia de gênero", entre outras demandas que atingem grande parte da população brasileira, tornando-se, assim, um grande desafio para as reflexões no campo da Sociologia sobre a relação entre religião e política na esfera pública.

Este é um pequeno exemplo de que as discussões sobre o fim do fenômeno religioso tinham provisões equivocadas. Algumas delas se pautaram na lógica de que na medida em que a ciência, como conhecimento objetivo, avançasse, a religião, como conhecimento particularmente crível, subjetivo e relegado à esfera privada, chegaria a seu fim inexoravelmente. A religião, portanto, era submetida a um papel negativo e irrelevante frente aos desenvolvimentos da modernidade ocidental. Porém, o fenômeno religioso se apresenta dinâmico como a própria realidade social ao se reformular sob novos aspectos e tomando contornos cada vez mais plurais na contemporaneidade.

Entre os intelectuais internacionais, citamos Peter Berger (2000) como um dos principais expoentes da Sociologia da religião, que defendia esta vertente, mas depois escreveu um artigo decretando o processo inverso, a "dessecularização" e a retomada de uma religiosidade fundamentalista em alguns contextos. E Jürgen Habermas, que também defendia o processo de secularização, mas a partir de 1990 revisou a teoria e passou a conceituar as sociedades contemporâneas de "sociedades pós-seculares", porque as religiões não deixaram de legitimar a vida da maioria das pessoas e têm sido cada vez mais motivo de notícias jornalísticas (MONTEIRO, 2009).

Assim, a realidade sócio-política brasileira nos coloca as seguintes questões: Se deputados e senadores que atuam politicamente dentro do Estado defendendo suas crenças e denominações religiosas se constituem em problema/obstáculo para o aperfeiçoamento da democracia no Brasil, e em que medida? A existência e atuação de uma bancada evangélica colocaria em risco a sobrevivência do Estado laico? A atuação da bancada evangélica poderia ser classificada de fato como fundamentalista? Como se pode

recorrer a pontos da obra habermasiana para fugir dos lugares comuns e tratar criticamente a relação religião-sociedade democrática e Estado de Direito?

Habermas propõe um debate profícuo que dialoga a relação entre religiões, ciência e outras esferas da sociedade em um Estado de direito e que nos auxilia a refletir sobre esta realidade. Ou seja, encontramos em sua teoria social princípios normativos que garantem a perpetuação da própria democracia e suas instituições.

Face à complexidade de tal cenário, no que se refere à relação entre religião e sociedade e seus novos desafios, nosso objetivo não é apresentar uma análise minuciosa sobre os avanços e limites da compreensão de Habermas acerca da religião, mas de forma mais singela, apontar alguns dos principais aspectos da sua produção intelectual sobre as implicações políticas da presença da religião na esfera pública.

1. RELIGIÃO E SOCIEDADE NO PENSAMENTO DE HABERMAS

Jürgen Habermas é considerado um dos maiores filósofos vivos da contemporaneidade. A riqueza de suas produções intelectuais e de seu enfrentamento direto aos problemas da realidade política e social que afligem o mundo contemporâneo são marcas indeléveis. Habermas é considerado o precursor da "segunda geração" da Teoria Crítica, pois segundo Marcos Nobre (NOBRE, 2003, p. 10), ele "apresentou sua própria posição teórica em contraste e confronto com seus antecessores", o mesmo podendo ser dito a respeito de Axel Honneth, considerado a terceira geração da Teoria Crítica. Assim, seria um equivoco denominá-los representantes diretos da Escola de Frankfurt.

Habermas construiu uma teoria da racionalidade em duas faces, a *instrumental* e a *comunicativa*, em convívio paralelo. Sobre isso, Marcos Nobre detalha:

> Assim, ao contrário de Horkheimer e Adorno, que apresentam uma teoria do desenvolvimento da racionalidade humana que culmina em um prevalecimento da razão instrumental como forma única da racionalidade, Habermas pretende mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade – a *instrumental* e a *comunicativa* (NOBRE, 2004, p. 55, grifo do autor).

A *racionalidade instrumental* é fundamentada na calculabilidade e na busca dos

fins, semelhante à tipologia construída por Max Weber sobre o tipo de ação com relação a fins. Esse tipo de racionalidade é uma das grandes características da modernidade ocidental segundo as formulações weberianas, ela fundamenta os objetivos e o desenvolvimento do capitalismo, organiza o trabalho, a sociedade e o domínio da natureza em prol da reprodução material da sociedade. A *racionalidade comunicativa*, por sua vez, busca o entendimento e orienta para a reprodução simbólica da sociedade (NOBRE, 2004). Diferentemente da análise de Weber, Habermas entende que "a forma própria da modernidade é aquela em que a orientação da ação para o entendimento encontra-se presente no próprio processo de reprodução cultural que permite a continuidade de interações no mundo, nas próprias instituições em que o indivíduo é socializado" (NOBRE, 2009, p. 14).

É na reconstrução da teoria da racionalidade que Habermas busca na sociologia da religião weberiana sua fundamentação para compreender o processo de criação e reprodução dos aspectos da racionalidade comunicacional, e se debruça sobre o fenômeno religioso não como foco principal, mas para entender o processo que a moral religiosa contribuiu para a racionalidade comunicacional. No decorrer de suas análises, avanços de suas teorias e mudanças sociais, Habermas passou por modificações em suas percepções sobre o fenômeno, e então pôde oferecer uma grande contribuição para a análise sociológica.

O sociólogo francês Philippe Portier (2013) desenvolveu uma análise interessante sobre as fases do pensamento de Habermas sobre a religião. Segundo ele, o pensamento habermasiano sobre as questões religiosas passou por três fases principais. A primeira data até o início dos anos 1980, em que sua percepção sobre a religião era crítica, marcada pela teoria marxista herdeira da Escola de Frankfurt. Para o filósofo alemão, o "desaparecimento do religioso" era algo a ser esperado, devido ao paradigma da secularização, para que depois as sociedades buscassem a liberdade a partir dos recursos da racionalidade comunicacional construída a partir dos "princípios seculares da ética da responsabilidade" (p. 60). Esta percepção, segundo Portier, se apresenta em obras como "*On social identity*" (1974)[Sobre a identidade social] e *Teoria do Agir Comunicativo* (1981). A segunda fase é registrada entre 1985 e 2000, em que Habermas substitui o paradigma do "desaparecimento" para o da "privatização do religioso". Suas críticas sobre

a religião são reduzidas, pois percebe que ela tem uma funcionalidade que a razão e a ciência não superariam, que é o aspecto da transcendência e da resignação frente às dores e ao sofrimento. Ainda assim, ele negava o aspecto político das religiões no espaço público, pois neste espaço bastaria a razão secular devido às particularidades das religiões. Esta segunda fase se apresenta na obra *O Pensamento Pós-metafísico* (1988).

E a terceira e última fase do pensamento habermasiano sobre as questões religiosas se deu a partir do final dos anos 1990 e início dos anos 2000, momento que, segundo Portier, marcou uma evolução significativa em sua interpretação sobre o papel da religião no debate político no espaço público. As discussões de Habermas sobre o papel das religiões no espaço público se mostram muito mais profícuas, principalmente a partir das obras *O Futuro da Natureza Humana* (2002) e *Entre Naturalismo e Religião* (2007).

Além destas obras apontadas por Portier, podemos acrescentar a entrevista cedida ao filósofo espanhol Eduardo Mendieta, em 1999, que se tornou um capítulo de *Era das Transições* (2003); também seu discurso na recepção do Prêmio da Paz, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, em 2001, que se tornou texto publicado sob o título *Fé e Saber* (2013). E em 2006 foi promovido um debate com o então Papa Bento XVI, que também se tornou livro sob o título *Dialetics of Secularization: On Reason and Religion* (2005) [A dialética da secularização: Sobre razão e religião]. Posteriormente escreveu um artigo para o *European Journal of Philosophy* intitulado *Religion in the public Sphere* (2006)[12]. As obras que compõem esta terceira fase, segundo Portier, adotam o paradigma da "publicização" e enfatiza que a religião deve participar e intervir na esfera pública social "infundindo-lhe as 'intuições morais' de que são portadores os seus textos fundadores e a tradição que suscitaram" (PORTIER, 2013, p. 61). Esta última fase do pensamento de Habermas aponta para uma sociedade "pós-secularizada" em que mantém um ajustamento e a sobrevivência das religiões e a secularização (HABERMAS, 2013, p. 6).

Para construir sua *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta uma teoria da religião inspirada em Weber na busca de compreender como a esfera religiosa participa no processo de racionalização e na constituição da modernidade ocidental,

[12] Não trabalharemos com a análise destas obras especificamente, seguem apenas como exemplificação da produção habermasiana acerca da religião.

marcada pelas formas de racionalidade instrumental e comunicativa. Ocorre que o tema da religião em Habermas não é sistematizado como uma *Sociologia da Religião*, pois não é um objeto de análise em si, antes é instrumento analítico para se chegar a uma questão mais crucial, a saber, "encontrar na própria modernidade os critérios normativos de orientação [moral]" (ARAUJO, 2010, p. 53). Habermas fundamenta sua teoria normativa a partir de uma ética racional que, em última instância, é fruto dos simbolismos religiosos. Luiz B. L. Araujo explica que, segundo Habermas, as funções ligadas à reprodução simbólica do mundo migram do domínio da sacralidade para o do profano:

> O simbolismo religioso é interpretado por Habermas como uma raiz 'pré-linguística' do agir comunicativo. Os símbolos sagrados arcaicos exprimem um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pela prática ritual. De acordo com Habermas, as funções ligadas à reprodução simbólica do mundo vivido – reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos –, que estão associadas aos seus três componentes estruturais – cultura, sociedade e personalidade –, abandonam, lenta, mas progressivamente, o domínio sacral e passam, no mundo moderno, às estruturas profanas da comunicação pela linguagem (ARAUJO, 2010, p. 52).

Habermas analisou o desenvolvimento evolutivo[13] da sociedade moderna, sob os caminhos já feitos por Max Weber, isto é, compreender as racionalidades da modernidade que levaram à secularização e ao desenvolvimento próprio da modernidade, e, ao mesmo tempo, como as religiões mundiais, principalmente o Cristianismo, foram fundamentais nesse processo (ARAUJO, 2010). Habermas avançou em relação à análise acerca da racionalidade para além de Weber. Isto é, a racionalidade weberiana ficou muito restrita ao plano prático, instrumental, e ao "sujeito solitário". Para corrigir essa restrição, Habermas ampliou a teoria da racionalidade a partir de uma "compreensão dialógica" e "de um modelo de interação social" (ARAUJO, 2010, p. 31).

> Segundo Habermas, a modernidade não é mero resultado de uma secularização do cristianismo, por mais importante que tenha sido esta tradição religiosa no âmbito da racionalidade da conduta de vida. Na verdade, nem a metafísica grega nem a religião cristã – visões de mundo encontradas na mesma tradição europeia e que incorporam o mais elevado potencial de racionalização – consideradas isoladamente, possuem elementos necessários para uma racionalização em todas as dimensões possíveis. Foi o encontro, ou ainda, em termos habermasianos, a "relação de tensão produtiva" destas imagens de mundo, no contexto medieval, que permitiu a eclosão das ciências modernas e da ética protestante da vocação, fatores igualmente importantes para a modernização da sociedade ocidental. Habermas relaciona, portanto, as religiões de redenção com a dimensão *ética* da racionalização e as imagens cosmológico-metafísicas de

[13] O termo evolutivo em Habermas nada tem a ver com a ciência evolucionista. Araujo afirma que a teoria de Habermas é "evolucionária" para evitar o termo "evolucionista" para que não haja equívoco (1996, p. 40).

mundo com a dimensão *cognitiva* (ARAUJO, 2010, p. 41, grifo do autor).

Assim, a *Teoria do Agir Comunicativo* permite compreender três conjuntos de teorias sociológicas: *modernidade*, *racionalidade* e *sociedade*, que juntas formam o núcleo sociológico do pensamento habermasiano. Habermas reconstrói as teorias clássicas acerca da modernidade para encontrar as formas de racionalidade e o desenvolvimento das imagens de mundo que levaram à secularização, isto é, a separação das esferas culturais e suas legitimidades distanciadas do domínio sacralizado. Nesse sentido, dirá Araujo (2010), tanto Habermas quanto Weber apontam para o aspecto paradoxal da relação que a esfera religiosa desempenhou na constituição da modernidade ocidental. Isto é, o processo de desenvolvimento das visões religiosas de mundo provocou a racionalização, por meio da desmagificação/desencantamento e, com isso, a perda da validade e da função substantiva na sociedade moderna.

Compreender que a modernidade é o resultado de um processo de racionalização foi o objetivo de Habermas, e também o de Weber. Isto é, as "imagens de mundo" pautadas pelas tradições religiosas – que mantinham elementos cognitivos, morais e expressivos da cultura – foram substituídas por visões racionalizadas, tornando-se imagens de mundo secularizadas, e que produziram uma separação ou diferenciação das esferas axiológicas de legitimidade, possuindo cada uma delas uma lógica interna própria (ARAUJO, 2010, p. 24). Para Habermas, "'imagens de mundo' são sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e que asseguram um vínculo coerente na multiplicidade de suas orientações de ação" (IDEM, p. 19).

Assim, percebemos que a análise de Portier sobre a primeira fase do pensamento habermasiano sobre a religião é confirmada. Isto é, a esfera religiosa desempenha papel fundamental no processo de racionalização, mas ao mesmo tempo produz sua exclusão como sistema axiológico fundante de visões de mundo na modernidade, caracterizando-se uma sociedade secularizada. O resultado desta construção analítica[14], em última instância, seria o fim da religião devido ao processo crescente de secularização e, assim, ela se tornaria obsoleta, tese defendida também por outros intelectuais da Sociologia e da Filosofia. A religião foi analisada e compreendida a partir de suas "funções sociais",

[14] Construção analítica que parte da teoria weberiana, mas que não representa sua conclusão. Pois na teoria weberiana sobre o processo de secularização e modernização não se encontra esta teleologia acerca do fim da religião.

perdendo sua funcionalidade, perderia também sua relevância, acarretando sua derrota e abolição. O equívoco da teoria da secularização, neste viés, é desconsiderar seu aspecto existencial e transcendente, o que garantirá a existência da religião enquanto houver seres humanos, como afirmou Zygmunt Bauman (1998).

Como já mencionado, a segunda fase do pensamento de Habermas acerca da religião estava sob o paradigma da "privatização", uma vez que ela era entendida como incapaz de produzir normatividade universal, logo, estaria muito bem alocada no âmbito do foro íntimo, oferecendo consolo aos indivíduos, deixando as questões da política para as competências da razão secular. Portier afirma que para Habermas, em sua obra *O pensamento pós-metafísico*, "a religião é uma necessidade da existência" e "indispensável para a vida comum" (PORTIER, 2013, p. 60). Assim, a religião estava sendo valorizada mediante seu caráter funcional, pois cumpria uma função social importante que a racionalidade não daria conta: o consolo frente ao sofrimento humano, levando, portanto, a uma mudança na compreensão teórica acerca da religião. Contudo, a esfera pública ainda estaria sob o domínio da racionalidade sem interferência religiosa.

Peter Berger, em seu artigo "*What Happens when a Leftist Philosopher Discovers God?*", afirma, em tom jocoso, que nesta segunda fase Habermas se graduou do marxismo para o ideal francês de *laicite*, isto porque "a vida pública da república se manteve antissepticamente limpa da contaminação religiosa" (BERGER, 2011, tradução livre). E acrescenta que a ideia de utilidade religiosa é limitada porque ela depende daqueles que creem:

> Qualquer sociólogo concordará que religião, verdadeira ou não, é útil para a solidariedade e consenso moral da sociedade. O problema é que esta utilidade depende pelo menos de que algumas pessoas realmente acreditem que haja uma realidade sobrenatural afirmada pela religião. A utilidade cessa quando ninguém acredita mais nisso (BERGER, 2011, tradução livre).

Embora a ideia de Berger sobre a compreensão de laicidade nesta fase de Habermas possa fazer algum sentido, suas críticas são contundentes e parecem mais um acerto de contas pessoal do que uma análise crítica de uma produção teórica. Isto porque ele se baseia no mesmo artigo de Philippe Portier para dizer que houve alguma mudança e certo avanço no pensamento de Habermas, mas conclui resumindo que o conjunto de sua obra "agora tem uma visão positiva da religião (pelo menos em sua visão judaico-cristã) por razões utilitárias: religião, se verdadeira ou não, é socialmente útil". Ocorre

que esta compreensão é referida a este segundo período de produção e não a totalidade da obra de Habermas, pois como veremos na terceira fase, a ideia utilitarista e de função social da religião é substituída pela compreensão de legitimidade e função política sob o paradigma da publicização.

Já em sua obra magna, *Teoria do Agir Comunicativo,* Habermas buscou construir uma teoria da sociedade, mas após este trabalho sua dedicação recai sobre temas filosóficos acerca da crítica da razão e a construção de uma teoria da modernidade. Suas reflexões sobre os temas filosóficos acerca da modernidade estão nas obras *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) *e Pensamento pós-metafísico* (1988) nas quais aparece o debate sobre modernidade *versus* pós-modernidade. E segundo Luiz B. L. Araujo, "a ideia central que guia Habermas em sua leitura da modernidade, tentando fixar com clareza sua posição, é a de que um diagnóstico crítico de nossa época deve colocar em evidência não um *excesso*, mas uma *insuficiência* de razão" (Araujo, 1996, p. 172, grifos do autor).

Segundo Araujo (1996, p. 173), Habermas propõe uma crítica da modernidade com os meios da dialética da razão moderna, sem cair em uma "razão totalizante" ou "irracionalismo". Assim, o conceito de racionalidade está sob os termos de uma razão comunicativa. Isto leva a compreender que ele faz a crítica da modernidade, mas sem abandonar as potencialidades do programa iluminista e, assim, a modernidade é entendida como um "projeto inacabado".

> Evitando colocar na berlinda o projeto moderno – longe, porém, da aprovação entusiástica de seu desenvolvimento pós-iluminista – Habermas acredita em sua continuidade, vale dizer, na releitura atenta de seu sentido interno de caráter universal. Tal projeto da modernidade se caracteriza, entre outras coisas, por uma avaliação positiva – ainda que crítica – da racionalidade e de seus progressos, por uma defesa clara da democracia como forma madura de resolução dos conflitos e, enfim, pela convicção inabalável de que as questões práticas são suscetíveis de discussão argumentativa (ARAUJO, 1996, p. 174).

Segundo Habermas, os pós-modernos são representantes da tradição nietzschiana que propunham o fim da modernidade como um todo, o fim do esclarecimento e sustentam a pós-história (2000, p.7). Araujo sistematiza o conjunto dessa corrente ao afirmar que eles "passam a satirizar a razão enquanto tal, adjetivando-a com o nome do poder" e, quanto ao tema da história, fazem parte do que ele chamou de "'anarquismo' (advogando uma ruptura com a modernidade por uma exclusão total do horizonte da razão)" (1996, p. 175).

Portanto, a teoria da racionalidade comunicativa permite a crítica das patologias da sociedade moderna e, ao mesmo tempo, o não abandono o "projeto da modernidade", num processo de dialética da razão. Assim, o projeto de Habermas é o de "uma *reconciliação da modernidade consigo mesma*" (ARAUJO, 1996, p. 178, grifo do autor). E o que Habermas chama de "projeto da modernidade" é o próprio esforço intelectual dos iluministas "para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas" (Habermas, 1983 p. 9, apud HARVEY 2012, p. 23). Sendo, portanto, a autoconsciência da modernidade desatrelada da tradição e dos fundamentos religiosos. Segundo David Harvey,

> O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda humanidade ser reveladas (IDEM).

Como podemos observar, o discurso filosófico da modernidade em seu processo de auto compreensão diz respeito à libertação dos dogmas religiosos, dos mitos e da tradição. Habermas, ao contrapor aqueles que buscavam refúgio em fundamentos religiosos, afirma que "o recurso dos velhos conservadores às verdades religiosas e metafísicas não conta mais no discurso filosófico da modernidade; o que era próprio da velha Europa perdeu o valor" (HABERMAS, 2000, p. 84). Esse processo no qual as esferas sociais vão se autonomizando da religiosa é aquele descrito por Max Weber sobre racionalização e desencantamento do mundo, e Luiz B. L. Araujo (1996, p. 190) afirma também que "como sugere Kant, a religião passa a ser, como qualquer outra esfera, submetida ao crivo deste tribunal racional. Ao nosso ver, o que se denomina *Filosofia da Religião* – fonte de todas as abordagens críticas posteriores do fenômeno religioso – é uma disciplina inteiramente nova, típica do mundo moderno".

Embora o debate entre fé e saber estivesse constantemente presente na filosofia iluminista e a crítica contra a religião fosse contundente, Habermas se sustenta numa abordagem vinculada a Kant e Hegel, que mesmo sendo críticos da religião, apresentavam abordagens positivas no sentido de ela ser um fenômeno inerente à condição humana (ARAUJO, 1996). Um bom exemplo da distinção acerca da compreensão positiva e negativa da religião na modernidade é apresentado por Araujo (1996, p. 192) a partir de

duas frases icônicas, sendo uma de Hegel e outra de Marx: “a religião é uma produção do espírito divino, não uma invenção do homem” (Hegel); “o fundamento da crítica irreligiosa é: o homem faz a religião; a religião não faz o homem” (Marx).

E com base neste processo de secularização, isto é, o fim da autoridade da esfera religiosa frente às funções normativas, as sociedades modernas se organizaram, se estruturaram e se autocompreenderam segundo o predomínio da razão. A partir disso ocorreu um duplo processo que é a pluralização e privatização das crenças religiosas, E assim, Habermas entendia que a religião havia perdido seu significado estrutural da sociedade, mas subsistindo permanentemente no íntimo da esfera privada sem intervir na esfera pública.

Mas assim como Berger revisou sua teoria da secularização no artigo *A Dessecularização do mundo: uma visão global* (2000), Habermas passou a analisar as religiões a partir de outro registro, o da continuidade do fenômeno religioso em uma sociedade secularizada, e principalmente o local legítimo desta esfera no debate político no espaço público, aspecto distintivo da terceira fase do pensamento Habermasiano sobre o tema.

Segundo Philippe Portier (p. 61), a ruptura no sistema filosófico é real, mas ela opera no âmbito de uma episteme moderna, ligada ao princípio de autonomia do político. E esta inflexão no pensamento de Habermas em sua *Religionstheorie* pode ser compreendida a partir de três origens principais que marcam a mudança da segunda para a terceira fase de seu pensamento.

Primeiramente, é fruto de sua análise sociológica, que identifica os processos de avanços renovados dos grupos religiosos e que a teoria da secularização – isto é, que a modernidade necessariamente leva ao declínio da religião – não responde mais aos fatos empíricos. Fundamentado nas pesquisas de José Casanova, Habermas também identifica que as sociedades estão atribuindo cada vez mais importância às suas raízes religiosas e que cada vez mais grupos religiosos estão se envolvendo na esfera política.

Em segundo lugar, essa mudança parte de uma inquietação axiológica que, segundo Portier, foi desencadeada a partir dos problemas sociais a partir dos anos 1990. Tais problemas o levaram a tomar consciência da insuficiência da razão agnóstica para enfrentar os problemas do aumento da pauperização e da tecnização da vida,

desencadeada pelo avanço do capitalismo. Assim, as religiões como "reservas de sentido" tinham a capacidade de auxiliar frente aos dilemas sociais e morais dos novos tempos.

E por último, está relacionado às críticas que recebeu de intelectuais do campo teológico-filosófico. Os americanos David Tracy e William Meyer o confrontaram acerca da capacidade normativa da religião para civilizar os modos de organização social, principalmente o cristianismo, não se restringindo apenas em uma função consoladora. E também tendo a capacidade de interpretação e significação propriamente universal. Segundo Portier, Habermas acatou os melhores argumentos e os incluiu em seu sistema filosófico, o que o levou a uma mudança em sua produção intelectual.

2. O LUGAR DA RELIGIÃO E SUA FUNÇÃO POLÍTICA NA ESFERA PÚBLICA

Habermas amplia sua atenção sobre a relação entre religião e a política depois de perceber que as religiões passaram a ter importância política no cenário internacional a partir do avanço dos fundamentalismos em várias tradições e confissões religiosas pelo mundo, principalmente depois da década de 1990, marcando assim a sua terceira fase de reflexões político-filosóficas.

O avanço da importância política das comunidades de fé insere-se nos conflitos nacionais e étnicos, constituindo uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de terrorismo. Ele aponta casos como a dominação sacerdotal no Irã, a substituição do direito civil estatal pelo direito familial religioso em Israel e a compatibilização de uma ordem constitucional liberal com a Sharia, no Afeganistão e Iraque (HABERMAS, 2007, p. 129).

Afirma também que nos Estados Unidos, a vitória de George W. Bush se deu por meio de fortes interesses religiosos, pois "orientações valorativas conflitantes", como por exemplo, Deus, os gays e as armas sobrepuseram-se aos conflitos aparentemente mais sólidos e que "o fato mais surpreendente consiste na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos", símbolo do processo de modernização (2007, p. 130-133). O atentado às torres gêmeas (2001) corroborou ainda mais para a importância da análise feita acerca da relação entre religião e política, visto que os discursos para a legitimação

destes foram atribuídos à fé islâmica de um lado, e do outro o discurso cristão americano do Presidente G. W. Bush, legitimando a retaliação no Afeganistão em busca de Osama bin Laden e a convocação ao povo americano para orar pelos soldados e pela guerra[15].

Como já afirmado, Habermas não produziu uma Sociologia das Religiões a partir de suas manifestações pormenorizadas, como objeto exclusivo de análise nem mesmo nesta terceira fase, mas analisou o *efeito político* das religiões mundiais na sociedade contemporânea mediante a retomada de uma visão de mundo religiosa que reclama para si, em disputa com a ciência, a hegemonia das imagens de mundo atuais. Assim, a Teoria Crítica de Habermas se preocupa com os conflitos existentes entre: razão científica e a fé e moral religiosas e os conflitos geopolíticos e civis, produzindo, assim, um diagnóstico do tempo presente e propondo uma crítica radical.

> O diagnóstico de Habermas tem como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas; e de outro, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e suas politizações em escala mundial (ARAUJO, 2013, p. XIV).

Habermas investe nesta crítica para evitar sobrecargas cognitivas sobre os cidadãos e encaminhar uma proposta de mediação desde uma perspectiva do Estado democrático liberal, pois, segundo ele, o Estado Liberal não pode obrigar os cidadãos religiosos a renunciar suas identidades, e ao mesmo tempo, o Estado é laico, portanto, neutro perante as visões de mundo religiosas. Sua ideia de liberalismo político parte de um "republicanismo kantiano" que se auto interpreta como uma justificação pós-metafísica e não-religiosa, isso porque os fundamentos da legitimação do poder de Estado nasceram de fontes profanas nos séculos XVII e XVIII (HABERMAS, 2007, p. 116).

Ele afirma (HABERMAS, 2007, p. 135), que as premissas librais do Estado democrático se formaram sob um conjunto de argumentos públicos com pretensões acessíveis a todas as pessoas da mesma maneira, pois sua base epistêmica é a razão humana comum e tem como ponto de partida histórico a superação das guerras religiosas, que ficou conhecida como tratado de Vestefália (1648). No Estado liberal, o processo de laicização garante a coexistência da pluralidade das religiões e da autonomia do Estado

[15] Não temos por pressuposto que o fundamento do ataque aos Estados Unido seja exclusivamente religioso. É sabido que as relações políticas e interesses econômicos subjacentes a ambos os ataques são muito mais fortes. Contudo, no campo do discurso a questão religiosa ficou evidenciada.

frente às demandas particulares das várias tradições religiosas. Sobre isto, Luiz B. L. Araujo afirma que o "processo de *laicização da autoridade política é a viga mestra do processo de secularização*, do qual fazem parte a separação entre igreja e Estado" (2013, p. XVII, grifo nosso) e também do pluralismo religioso e do regime de tolerância entre os vários credos.

> O Estado constitucional reagiu a esse fato neutralizando, de um lado, o exercício do poder, o qual se tornou independente de qualquer tipo de cosmovisão, de outro ele abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passam a dispor de iguais direitos (HABERMAS, 2007, p. 136).

Isso porque o pluralismo tinha potencial conflituoso e precisava ser neutralizado. Para isso, a resposta política foi garantir o direito fundamental da liberdade de consciência e de religião, portanto tais liberdades são devedoras do processo de laicização e separação institucional de igreja e Estado. E acrescenta Habermas,

> Os direitos fundamentais simétricos, que cidadãos livres e iguais são obrigados a atribuir uns aos outros quando pretendem regular sua convivência mútua lançando mão da razão e do direito positivo, são frutos de uma prática constituinte (2007, p. 136).

O Estado democrático deve, portanto, garantir o direito de manifestação de todos na esfera pública, de crentes e não-crentes, pois isso faz parte dos direitos de liberdade e de igualdade. Isso porque o princípio de separação recai sobre os políticos e os funcionários das instituições estatais, mas não sobre os cidadãos crentes, estes não estão submetidos e tal reserva. Segundo Habermas, eles vivenciam sua fé no cotidiano, não apenas como doutrina ou conteúdo explícito que se racionaliza em todo o tempo, mas vivenciam principalmente "como fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente" (2007, p. 144).

No entanto, Habermas (2007, p. 140) não deixa de fazer o contraponto em defesa do equilíbrio entre os direitos civis e a importância da laicidade do Estado, quando afirma que não se pode confundir dois tipos de argumentos em prol de um papel político da religião: a) os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional; b) os que constituem objeção justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional. Isso porque o princípio de separação não se restringe apenas a não aceitar as intervenções religiosas nas decisões políticas, exigindo rigor com esse trato, mas também não deve impor uma exigência laicista, que segundo Habermas seria uma "interpretação estreita".

Fica claro que os cidadãos têm direitos fundamentais constitucionais de se apresentar na esfera pública com suas demandas sustentadas em suas visões de mundo religiosas, e o Estado não pode esperar que eles fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções. De outro modo, os políticos que assumem mandato, estes sim, são obrigados a adotar a neutralidade em relação às visões de mundo, por representarem o Estado e como tal, não devem defender uma cosmovisão determinada.

Assim, as sociedades democráticas possibilitam a coabitação das múltiplas formas de visão de mundo das "doutrinas abrangentes" – doutrinas filosóficas, morais, religiosas ou seculares que abrangem a vida dos indivíduos –, e assim, o pluralismo se constitui como parte constitutiva da democracia devendo ser garantida pelo poder estatal. Devido a isso, os conflitos são evidentes, mas o espaço público é *lócus* de embate e conciliação.

> O conflito entre convicções religiosas próprias e políticas ou propostas de lei, seculares, só pode surgir porque o cidadão religioso já aceitou antes, apoiado em boas razões, a constituição do Estado secular. Ele não vive mais, enquanto membro de uma população religiosamente homogênea, numa ordem estatal legitimada religiosamente (2007, p. 146).

Aqui Habermas chama atenção para o fato da convivência em meio a pluralidade, sendo este um aspecto característico da modernidade secularizada. E no caso, não apenas a pluralidade religiosa, mas também das convicções políticas, científicas e morais que estão em disputa constante. Tal consideração é de fundamental importância devido a limitação imposta sobre as várias formas de visão de mundo, pois como afirmou Portier (2013, p. 70) "as sociedades ocidentais tornaram-se realmente conjuntos em forma de mosaico, fragmentados em uma multiplicidade de formas de vida", de tal forma que não se pode considerar uma homogeneização social total, seja qual for a cosmovisão.

Habermas enfrenta algumas objeções a respeito da secularização, no sentido de que este fenômeno seria o motivo de autodestruição da sociedade e que estaria havendo uma renovação da proposta de que a modernidade deveria adotar um ponto de referência transcendente e religioso para sair do caminho da destruição. Ocorre que esta ideia de secularização é equivocada, segundo Habermas, pois a crise na modernidade seria "consequência de um esgotamento seletivo dos potenciais racionais inseridos na modernidade" e não da secularização em si. Para ele, a "secularização europeia não poderia ser interpretada como um caminho desviante que necessitasse de correção", mas

como um processo em aberto, como um fato social que deve ser enfrentado como uma questão empírica e como um desafio cognitivo (HABERMAS, 2007, p. 122-123), visto que a realidade demonstra a permanência da religião em sociedades secularizadas.

É esta permanência da religião em sociedades secularizadas que o leva a refletir acerca do conceito de sociedade pós-secularizada. Tal reflexão se dá a partir dois diagnósticos. O primeiro diz respeito à ambivalência do pensamento pós-metafísico em relação à tradição e aos textos sagrados, e o segundo diz respeito ao perigo ampliado de desalojamento da solidariedade social, aspecto que pode ser retardado com a contribuição da tradição religiosa.

Habermas (2007, p. 125) afirma que a religião, diferentemente do pensamento pós-metafísico, consegue propor conceitos de vida boa ou exemplar consideradas por todos, isto porque as "Escrituras Sagradas contêm intuições sobre a falta de moral, e a salvação, sobre superação salvadora de uma vida experimentada como sem salvação", conceitos que foram interpretados e traduzidos em linguagem secular, mas que têm um conteúdo normativo que advém de uma fundamentação sagrada. Assim, a tradução de conteúdos bíblicos pode ser generalizada para um público em geral. Ele exemplifica a possibilidade de tradução da seguinte forma: "a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia de 'dignidade do homem', de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma dessas traduções salvadoras", e assim compreende que a religião carrega potenciais semânticos capazes de inspirar a sociedade.

Desta forma, o pensamento pós-metafísico se apresenta como ambivalente frente às religiões, visto que é agnóstico, não pode assumir apologias da fé, mas ao mesmo tempo está disposto ao aprendizado de conteúdos religiosos normativos aptos a serem traduzidos pela razão pública, os quais "não constituem uma perda para a fé" (HABERMAS, 2007, p. 162), mas ao contrário, pois os valores considerados Sagrados tomam proporções políticas. E ao mesmo tempo produz uma cooperação que se espera numa sociedade pós-secular entre defensores de cosmovisões diferentes.

Em segundo lugar, Habermas apresenta um diagnóstico acerca da despolitização dos cidadãos decorrente do processo de colonização do mundo da vida pelo sistema. Ele afirma que "no contexto mais dilatado de uma dinâmica onde impera uma economia

mundial, e uma sociedade mundial, é possível detectar evidências de um esmigalhamento da solidariedade de cidadãos do Estado" (2007, p. 121). Isto porque o mercado no capitalismo avançado tem a tendência de assumir cada vez mais o controle e os domínios da vida, produzindo consequências nas relações sociais, uma vez que "a polaridade das esferas privadas é invertida, em crescente medida, e transposta para mecanismos do agir orientado pelo sucesso e pelas preferências próprias; além disso, o domínio que depende de pressões de legitimação públicas encolhe" (p. 122). Esse processo acarreta o "privatismo do cidadão de Estado" e a "perda da esperança na força de configuração política da sociedade internacional" (IDEM).

Isto significa que os cidadãos em uma sociedade liberal caminham para uma forma individualizada que busca tão somente os próprios interesses e direitos subjetivos, rompendo, assim, com o ideal de motivação orientada pelo bem comum, que Habermas entende ser importante em uma sociedade pluralista. E, por isso, "o Estado constitucional tem todo interesse em manter as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de cidadãos" (2007, p. 126). E tais fontes culturais estão nas tradições religiosas, não por causa das instituições em si, mas por causa do conteúdo de suas Escrituras Sagradas.

Ao repensar o processo de secularização e avançar no diagnóstico do tempo presente acerca da relação entre religião e sociedade, Habermas trabalha com o conceito de "*pós-secularização*" para distinguir de outras leituras sobre este fenômeno na contemporaneidade. "Pós-secularização" não quer dizer "dessecularização", como defendeu Berger (2000), mas um modelo social que "ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante" (HABERMAS, 2013, p. 6). Portanto, não é ideia de retorno do sagrado ou esvaziamento do processo de secularização, mas a permanência da religião em sociedades secularizadas contribuindo na esfera pública com conteúdos normativos e motivacionais. Segundo Araujo, este termo corresponde a uma mudança de mentalidade que tem consciência da persistência da religião e do seu valor na esfera pública democrática.

> [...] a despeito do prefixo "pós", corresponde a uma mudança de mentalidade ou uma alteração crítica do auto entendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião. *De sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos crentes, e ainda, do imperativo de acomodação das*

> *vozes religiosas na esfera pública democrática* (ARAUJO, 2013, p. XVIII, grifo nosso).

Segundo Habermas (2013), a disputa entre o modo de pensar religioso e o da modernidade racionalizada secular produzem erros semelhantes, pois um defende de forma otimista o processo da modernidade desencantada; o outro afirma que a secularização, "modo de apropriação forçada", leva a uma "modernidade desamparada" (p. 5). E essa disputa entre "forças produtivas da ciência e da técnica, liberada pelo capitalismo" de um lado e "poderes conservadores da religião e da Igreja" de outro, leva a uma soma zero, pois se desqualificam numa disputa da obtenção da hegemonia sobre a verdade, ao invés de conviverem em uma relação dialógica. Tal disputa não condiz, segundo Habermas, com o modelo de sociedade "pós-secular", pois no campo do discurso eles se excluem mutuamente, mas na prática social as pessoas tentam fazer a intermediação entre a ciência e a religião por meio do senso comum, com certa dificuldade (HABERMAS, 2013, p. 6).

Ele afirma, a partir da perspectiva normativa, que o processo de conflitos de visões de mundo – científica e religiosa – pode garantir um avanço em relação aos conflitos políticos de maiores proporções, isto é, a convivência plural pacífica permite que haja um processo pedagógico de relativização, garantindo a convivência democrática na sociedade pós-secular.

> Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – *tanto crentes como não-crentes* – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo das visões de mundo. *Quando aprendem a lidar pacificamente com esse fato na consciência de sua própria falibilidade – sem rasgar, portanto, o laço de uma comunidade política –, eles reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições seculares da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição* (HABERMAS, 2013, p. 7, grifo nosso).

No que tange à presença das religiões na esfera pública, percebemos uma diferenciação na proposição habermasiana, isto é, a esfera pública pensada na relação entre crentes e não-crentes - esfera pública informal - e outra que envolve as decisões do Estado submetido a sua Constituição, esfera pública formal. É nessa relação entre espaço público formal e informal que as visões de mundo devem se confrontar "pacificamente sem rasgar o laço da comunidade política" (HABERMAS, 2013) e assim, os cidadãos possam aprender uns com os outros.

> Na abordagem privilegiada por Habermas, sob o influxo da concepção política da justiça de Rawls, o desacordo razoável entre doutrinas filosóficas, morais e

> religiosas, exatamente por estar fundado em boas razões que remetem a pretensões de validade, tratando-se portanto de dissenso cognitivo aparentemente insolúveis, demonstra que a 'tolerância' representa uma solução política engenhosa, solução que não implica a necessária dissolução das comunidades e doutrinas tradicionais, representando inclusive a condição de possibilidade para uma coexistência razoável entre elas, isto é, baseada numa cultura política comum que preserva suas convicções e práticas (ARAUJO, 2010, p. 163).

No espaço público informal dos cidadãos, Habermas afirma que deve haver uma reflexão tríplice por parte dos fieis para que vivam plenamente em uma sociedade pós-secular, garantindo os direitos constitucionais de todos os cidadãos, crentes e não-crentes. Assim, os fieis precisam tomar consciência de que as formas religiosas são plurais e possuem formas cognitivas dissonantes e, com isso, "renunciar à imposição violenta de sua verdade de fé"; devem também se adaptar às verdades e às autoridades das ciências, pois "elas detêm o monopólio social do saber mundano", mas, contudo, sem cair no naturalismo. Além disso, devem se adequar e se submeter ao Estado constitucional que se funda em uma moral profana (HABERMAS, 2013, p. 6-7). Sob esta argumentação, a reflexão cabe não apenas ao fiel, o cidadão, mas principalmente à organização religiosa que desempenha papel pedagógico fundamental sobre as mentalidades dos cidadãos crentes.

A exigência não recai apenas sobre o crente, mas também sobre o não-crente, que precisa conviver pacificamente com formas de mentalidades diferentes da dele - no caso, a mentalidade religiosa - e estar disposto a dialogar com valores éticos e morais que estão na base das verdades religiosas, isto é, ambos devem abandonar os radicalismos, aprendendo uns com os outros em prol de uma convivência pacífica, tolerante, democrática e plural. Como exemplo da possibilidade de se aprender com valores religiosos, Habermas afirma que a ética da justiça judaica e a ética do amor cristão não foram apenas fundamentais para auto compreensão normativa da modernidade, como também para a criação do universalismo igualitário, que dá base para vários dos princípios utilizados nas formulações do projeto da modernidade, a ponto de não haver alternativas para eles na contemporaneidade.

> O Cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou simples catalizador, pois o universalismo igualitário do qual surgiram ideias de *liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia*, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta

> herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações (HABERMAS, 2003, p. 199, grifo nosso).

No que se refere à esfera pública formal, Habermas tem em mente o Estado liberal submetido a uma Constituição de moral profana: o Estado não está sob o julgo de nenhuma profissão de fé, portanto, laico e secularizado. Esta forma de Estado, por sua vez, não quer dizer Estado ateu, pois seu dever é garantir o direito a liberdade religiosa a todas as confissões e credos, e também o direito a não se ter confissão religiosa. Assim, o Estado liberal é neutro a respeito das visões de mundo, "não tendo qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte" (2013, p. 8) previamente. Embora haja a liberdade e o direito dos cidadãos manifestarem suas reivindicações ao Estado a partir da linguagem religiosa, eles devem reconhecer que o Estado se pauta por argumentos seculares submetidos ao conhecimento científico e que devem ser acessíveis a todos os cidadãos, portanto, uma "moral profana".

> O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa saber e aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares (HABERMAS, 2007, p. 147, grifo do autor).

Com base nesta compreensão de Estado, Habermas propõe que as reivindicações dos cidadãos religiosos devem ser debatidas com cidadãos não religiosos no espaço público, e assim garantir que não haja assimetria em favor de uma visão de mundo, e também garantir a *tradução* das reivindicações em linguagem acessível a todos. Somente depois de possíveis *consensos* e da *tradução* dos discursos é que se deve submeter ao Parlamento (HABERMAS, 2007, p. 147-153).

Para ter esta postura no debate na esfera pública informal e a legitimidade de reivindicação na esfera pública formal, as instituições religiosas devem renunciar a suas formas de *"fé arcaica"* e assumir a "*fé moderna*" a partir de um processo de autocrítica e reflexão. A "fé moderna" é o resultado do processo da secularização influenciado pelo próprio Cristianismo Reformado, mas que também atingiu outras religiões. As principais características desta forma de fé, segundo Habermas (2013) são: a) ter uma consciência autocrítica; b) nutrir posição não exclusiva de verdade de fé; c) ser limitada pelo saber profano e compartilhado com outras religiões; d) ter uma consciência descentradora

acerca da relativização da própria posição.

Segundo Habermas, "só merecem o predicativo 'razoáveis' as comunidades religiosas que, *segundo seu próprio discernimento*, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, tanto mais à manipulação para atentados suicidas" (2013, p. 6, grifo do autor). Essa postura só é possível mediante uma reflexão racional acerca da condição social que se desenvolveu na modernidade, isto é, ampliação das formas plurais de visão de mundo e o avanço e a hegemonia do conhecimento objetivo científico. Esta forma de fé possui uma implicação política muito importante, já defendida por John Rawls em sua obra *Liberalismo Político*, e seguida por Habermas, ao afirmar "que os crentes podem saber por que têm que renunciar ao emprego da força, especialmente da força organizada pelo Estado, para impor suas verdades de fé" (HABERMAS, 2003, p. 201).

Esta caracterização não parte da ideia de que a religião se moderniza num processo evolucionista em detrimento de outro que ficou primitivo, mas que a modernidade produziu uma visão de mundo pluralista, autoconsciente, autocrítica e relativa que foi assumida por grupos religiosos, primeiramente pelos Protestantes, depois pelos Católicos e outras religiões. Exemplos desta forma de fé podem ser encontrados em organizações como, por exemplo, Conselho Mundial de Igrejas (CMI), sediado em Genebra, e organismos ecumênicos latino-americanos que mantêm diálogo fraterno com as diversas tradições do cristianismo, bem como com outras religiões. As igrejas que compõem tais instituições se pautam por valores democráticos e dos direitos humanos, e assim, buscam, por meio da fé, uma sociedade justa e igualitária, principalmente para as minorias com ações concretas em favor dos direitos da mulher, de religiões marginalizadas, da população LGBTQI+, da população pobre excluída, de indígenas e práticas congêneres.

Por outro lado, a modernidade não produziu apenas uma "fé moderna" autoconsciente, caracterizada acima, mas também a versão fundamentalista das religiões que dificulta o debate posto na relação entre religião e política. Os grupos fundamentalistas estão espalhados entre cristãos, judeus, muçulmanos e outros grupos religiosos, ou seja, não é uma característica especificamente de um só grupo, nem compreende a totalidade de uma religião, contudo o número de fieis, que podem assim ser caracterizados, tem aumentado.

Historicamente, o termo fundamentalista diz respeito a um grupo de cristãos protestantes americanos que buscou combater o liberalismo teológico do século XIX e XX. Segundo eles, os teólogos e suas obras não poderiam ser considerados cristãos, pois eles haviam deturpado a interpretação bíblica ao utilizar conhecimentos filosóficos e científicos como a historiografia, arqueologia que, por sua vez, identificavam os mitos e equívocos das narrativas bíblicas, e também os cristãos liberais pregavam uma religiosidade mais prática e menos dogmática por meio do "Evangelho Social", o que para eles era inadmissível. No início do século XX publicaram *Os Fundamentos,* um conjunto de doze panfletos, para corrigir os erros dos liberais e defender a verdade bíblica. Tal obra se pautava pelos dogmas da inerrância e revelação divina da Bíblia, logo ela não poderia conter erros e suas profecias eram irrefutáveis.

Segundo Armstrong, a guerra de 1918 levou muito temor ao povo americano que via nos fatos históricos os "sinais dos tempos" que indicavam o fim do mundo. Isso porque as profecias bíblicas já vaticinavam sobre todos aqueles acontecimentos, tais como o retorno dos judeus, por meio da criação do Estado de Israel; o "poder que vem do norte" sendo identificado com a Rússia e o comunismo e outros mais. E por causa de tais associações, os fundamentalistas "adquiriram maior consciência política" e "o que no final do século XIX fora uma disputa puramente doutrinária com os liberais de suas congregações, tornava-se agora uma luta pelo futuro da civilização" (2009, p. 238) que, segundo as profecias, caminharia para o seu fim, pois a guerra é um dos sinais e lutar pela paz seria uma das mentiras do Anticristo.

> Os protestantes conservadores eram ambivalentes em relação à democracia: ela conduziria à "oclocracia", a uma "república vermelha", ao "governo mais diabólico que este mundo já viu". Instituições guardiãs da paz, como a Liga das Nações, estavam imbuídas do mal absoluto, segundo os fundamentalistas. A Liga era claramente a morada do Anticristo, que dissera São Paulo, enganaria a todos com suas mentiras (ARMSTRONG, IDEM).

Essa digressão é importante por causa da generalização que fazem dos religiosos nos debates públicos, principalmente em temas espinhosos, quando apresentam argumentos a partir de suas cosmovisões. Desta forma é importante deixar claro que nem todos os religiosos são fundamentalistas, nem todos os protestantes também o são, bem como nem todos os fundamentalistas são cristãos.

De toda forma, a alcunha fundamentalista se popularizou e desapegou deste determinado grupo apresentado acima. Tornou-se sinônima de uma religiosidade

literalista, impositiva, beligerante e que não está aberta ao diálogo com os diferentes, sendo encontrada nos mais diversificados grupos religiosos. E Habermas identifica como fundamentalistas aqueles "movimentos religiosos que propagam – até praticam – o retorno à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos" (2003, p. 201).

Desta forma, a prática fundamentalista tem uma implicação política muito séria e contrária àquela apresentada como "fé moderna". O fundamentalismo é a expressão de uma religiosidade que luta contra a secularização, contra o saber científico e contra o pluralismo de visões de mundo, promovendo violência e intolerância religiosa em nome de sua exclusiva e verdadeira fé.

> Como explicou Isaac M. Haldeman, pré-milenarista de destaque, o Cristo do Livro do Apocalipse "não busca mais a amizade ou o amor [...] Suas vestes estão empapadas de sangue, do sangue alheio. Ele pode derramar o sangue dos homens". Os conservadores estavam prontos para a luta [...] (ARMSTRONG, 2009, p. 239).

Os religiosos de "fé pré-moderna" buscam não apenas o direito de viver a partir de suas cosmovisões – o que é aceitável e defensável na democracia –, mas principalmente impor à sociedade política uma homogeneização que não é mais possível e, com isso, corre-se o risco de romper os laços sociais pautados nos direitos humanos e civis, posto que não aceitam a pluralidade da contemporaneidade, como exemplos apontados na introdução deste trabalho.

Sobre esta forma religiosa, Habermas ressaltou que "o fundamentalismo não tem mais a inocência da situação epistêmica dos velhos impérios [...] como isentos de limites" (2003, p. 201). Ou seja, é uma forma de reinvindicação consciente da exclusividade de visão de mundo e criação de mecanismos racionais para sobreposição de suas verdades. Muito embora não consigam emplacar tal forma homogeneizadora na sociedade, eles podem atrapalhar, ou até mesmo retroagir os avanços democráticos já conquistados[16]. Entretanto, são formas de religiosidade que se fazem presentes na sociedade e têm seus direitos de cidadania garantidos e, por isso, demandam reflexões políticas sempre renovadas.

Assim, a crítica proposta por Habermas atinge ambos os extremos, tanto os fundamentalistas religiosos quanto os laicistas, requerendo uma postura autorreflexiva e

[16] Retomaremos esse debate no capítulo 4.

autocrítica acerca de seus limites. Isto porque a ideia de tolerância das sociedades pluralistas exige que os crentes tenham uma compreensão razoável com os não-crentes quanto com os outros religiosos, bem como exige a mesma atitude dos não-crentes em relação aos religiosos. E, ainda assim, devem contar constantemente o dissenso (HABERMAS, 2007, p. 128).

Baseado numa compreensão radical de democracia, Habermas afirma que é preciso uma mudança de atitude epistêmica de ambos os lados. Isto porque no processo de modernização as consciências religiosas foram constrangidas a processos de adaptação à secularização, como também, as estruturas religiosas "tiveram que renunciar a pretensão de monopólio de interpretação e configuração abrangente da vida" (2007, p. 127). E por outro lado, a consciência secular também sofre suas consequências por ter direito a liberdade religiosa negativa, cabendo a ela um treinamento "para uma relação autorreflexiva em relação aos limites do esclarecimento" (IDEM).

Ainda que Habermas entenda que os conflitos são persistentes por causa das visões de mundo e que tais conflitos problematizam uma convivência plural e tolerante, a sustentação de sua argumentação está na ideia de que a participação cidadã é um princípio fundamental da democracia constitucional, pois requer o enfrentamento público de temas que reverberam na totalidade da sociedade. De todo modo, a presença da religião na esfera pública não pode ser confundida com a presença das vontades religiosas nas decisões políticas, porque o princípio de separação institucional deve ser preservado e as igrejas/religiões não podem compor a esfera do Estado.

Diante do exposto, a conclusão de Philippe Portier (2013) acerca da relação religião e política em Habermas, auxilia-nos a melhor compreender seus pressupostos teóricos. Ele afirma que a compreensão habermasiana da dinâmica democrática está fundamentada no modelo procedimental de deliberação política, posto que a deliberação deva ser o princípio organizador da sociedade, já que "uma coletividade pluralista pode encontrar uma estabilidade normativa supondo consenso formal limitado a procedimentos e princípios" (p. 71). E, assim, admitir a presença da religião na esfera pública é admitir que, na democracia, ela possa participar como um "complemento da razão", mas não como fundamento das decisões políticas.

Embora a divisão em fases, no pensamento teórico de Habermas, possa receber

críticas, podemos perceber uma diferenciação em sua compreensão sobre o lugar da religião e sua legitimidade na esfera pública no decorrer de sua produção. Pois como vimos, a religião não é mais vista como um fenômeno a caminho da extinção, nem apenas como um mecanismo funcional da vida privada dos indivíduos. O desenvolvimento social empírico mostra que as religiões se mantêm presentes e vivas em contextos secularizados, sendo, portanto, um fenômeno social relevante capaz de produzir efeitos políticos.

Apesar de o fundamento do liberalismo político tenha nascido de visões de mundo profanas, produzindo fundamentações autônomas de princípios constitucionais pautados na razão, a religião é compreendida como um complemento racional capaz de orientação normativa, mas Habermas deixa evidente que ela não compõe seu fundamento, visto que a secularização ocorreu no âmbito cultural, como também no social.

No contexto de uma sociedade pós-secular a consciência religiosa e a laica convivem juntas, sem a imposição hegemônica de uma sobre a outra, mas como um processo de aprendizagem em que ambas são atingidas, capacitando o Estado a tomar decisões mais assertivas visando o bem da pluralidade. Isso porque o Estado liberal necessita da capacidade intuitiva dos Livros Sagrados das religiões universais para auxiliar na solidariedade social. Nesse caso também, a consciência secular de que se vive em uma sociedade pós-secular reflete-se no pensamento pós-metafísico que, embora renuncie a afirmações ontológicas de totalidade, não significa uma negação do saber científico, mas uma renúncia ao cientificismo (HABERMAS, 2007, p. 159).

Podemos observar duas ênfases na argumentação habermasiana. Uma se dá no nível da religião enquanto fenômeno sociocultural, e o outro, no nível da crença do cidadão. A religião, como fenômeno, permanece presente na sociedade secularizada, bem como oferece reservas morais e sentido em situações de risco, coisa que a razão não tem condições de oferecer, e isso ocorre por meio de seus Livros Sagrados que apresentam razões transcendentais. Ela é vista também como uma esfera social distinta, que sofreu processo de separação institucional e que, por isso, não tem mais legitimidade de participar da esfera governamental, uma vez que as liberdades de religião e de consciência garantem o fato do pluralismo. Em que pese isso, Habermas afirma que “toda religião é imagem de mundo, inclusive no sentido de que ela pretende ter autoridade na

configuração de uma forma de vida em sua totalidade" (2007, p. 127) e, assim, quando determinada comunidade religiosa não renuncia sua pretensão de monopólio entra em conflito com outras religiões e visão de mundo secular, podendo levar a conflitos nacionais e internacionais.

Ao nível da crença do cidadão, as argumentações se pautam pelos direitos políticos individuais. Pois o crente é, ao mesmo tempo, membro de uma comunidade religiosa e de uma sociedade política, pleno de direitos civis. E como tal, afirma Habermas, o cidadão não é obrigado a construir argumentos seculares no embate público, pois ele não pode negar sua identidade religiosa diante do enfrentamento, nem o Estado deve exigir isso. Assim, a participação do crente, como também a do não-crente, nos embates públicos é requerida pela democracia que se constitui mediante as deliberações políticas. Os cidadãos, crentes ou não-crentes, participam da sociedade a partir de dois papeis distintos: de cidadãos de Estado, que se auto entendem como autores do direito; e de cidadãos da sociedade, que são os destinatários do direito (2007, p. 119). Espera-se do cidadão de Estado, por cumprir o papel de co-legislador democrático, que assuma seus direitos de comunicação e participação política, atentando aos seus próprios interesses, mas principalmente ao bem comum.

Assim, tanto crentes como não-crentes têm suas liberdades éticas garantidas pela neutralidade do Estado e, por isso, cidadãos secularizados não podem negar aos cidadãos religiosos a dar contribuições para as discussões públicas. Mas para a efetivação desta normatividade é preciso que ambos reconheçam suas limitações e estejam abertos ao diálogo. E no caso dos religiosos, a compreensão acerca da laicidade e da condição pluralista da sociedade contemporânea é de fundamental importância para se garantir a igualdade de direitos e a liberdade de consciência, bases fundamentais da democracia.

O diálogo, segundo a TAC, é de fundamental importância, pois está sedimentado na compreensão de que as relações entre os sujeitos são construídas meio da articulação entre a linguagem, a cooperação e a aprendizagem. O diálogo ecumênico entre católicos e protestantes e cristãos e as outras religiões é prova empírica da potencialidade da ação comunicativa. Porém, é importante dizer que esta potencialidade é garantida mediante os aspectos daquilo que Habermas chamou de "fé moderna", em que não há uma ação apologética exclusivista, antes, há aceitação da pluralidade em coabitação

CAPÍTULO II

NEOPENTECOSTAL METAINSTITUCIONAL
UMA RELIGIOSIDADE SEM FRONTEIRAS

As investigações e debates sobre a participação da religião na cena pública têm crescido nas três últimas décadas, período que marca o processo de redemocratização e promulgação de uma nova Constituição brasileira. Processo histórico que garantiu as liberdades políticas e civis, sem, no entanto, resolver problemas endógenos de desigualdades políticas e sociais. Contudo, tal processo garantiu a organização de várias frentes de lutas que se articularam como movimentos sociais, ampliando a participação de novos atores no espaço público, como por exemplo, Movimento Negro, Movimento LGBTQI+, Movimento Sem Teto, Movimento Feminista, entre outros, e, entrelaçados a essa complexa relação que atravessa o conjunto social, os religiosos.

Temos, assim, um ambiente de efervescente discussões, disputas e análises sobre a conjuntura sócio-política e cultural do Brasil recente. Tais discussões e disputas não se restringem ao Brasil, pois é possível observá-las em outras sociedades (CASTELLS, 2006; HABERMAS, 2007; CARTA, 2014; OLIPHANT & WHITESIDES, 2017) nas quais o recrudescimento de um determinado tipo de postura religiosa, associado a movimentos ideológicos e partidos de direita, práticas consideradas como fundamentalistas e/ou conservadoras – conceitos que não podem ser entendidos como sinônimos – têm assumido e contribuído com as pautas de uma "racionalidade governamental neoliberal" (DARDOT & LAVAL, 2016; MARTIKAINEN & GAUTHIER, 2013, SANTOS, 2013).

Essas práticas e posturas religiosas, que identificamos como sendo vinculadas a uma determinada religiosidade, têm avançado no Brasil, atingindo as múltiplas denominações de matriz protestante, não se restringindo a determinadas identidades denominacionais. A religiosidade manifestada compõe uma mentalidade evangélica contemporânea que ratifica e reproduz a lógica da racionalidade neoliberal. Mas devido à própria complexidade do campo religioso brasileiro, não é possível afirmar que todos os

evangélicos estão sob essa mesma mentalidade. Assim, se faz necessário delinear os contornos da religiosidade que reproduz tal racionalidade

Essa divergência não é novidade, pois o campo religioso brasileiro tem se caracterizado pelo pluralismo e diversidade religiosa, embora ainda seja uma sociedade majoritariamente cristã contando com 86,8 % da população[17]. No entanto, o número de declarantes "sem religião" dobrou entre o Censo de 1991 e 2010, que era 4,7% e passou para 8,0%. Ainda assim, esse cristianismo é configurado por várias expressões de fé e de crença que, por sua vez, se manifestam diferentemente no espaço público com demandas distintas. A cada levantamento censitário descobrem-se novas (re)configurações que podem ser analisadas quantitativamente, mas principalmente requerem uma avaliação qualitativa[18], pois as expressões de fé e crença são múltiplas e com várias combinações, dificultando qualquer generalização classificatória. Tal processo demonstra a dinamicidade das religiões, o que, ao mesmo tempo, demonstra a dificuldade de enquadramentos tipológicos rígidos.

1. É POSSIVEL UMA TIPOLOGIA DEFINITIVA?

Buscamos fazer uma discussão acerca das caracterizações do campo religioso de matriz protestante e das tentativas de classificações tipológicas já consagradas entre os pesquisadores do campo religioso. A necessidade desta discussão está posta devido ao fato da própria dinâmica do campo religioso e suas metamorfoses que dificultam as classificações, mas que, no entanto, os pesquisadores insistem em utilizá-las. Será que a classificações como "protestantismo histórico", "pentecostalismo" e "neopentecostalismo" ainda capturam com as devidas precisões as religiosidades manifestadas nas igrejas locais na contemporaneidade?

Esse problema foi apontado por Pierre Sanchis ao questionar as categorias-chave

[17] Fonte IBGE, Censo Demográfico 2010. Dados da totalidade de "católicos" e "evangélicos". No Censo de 2000 o total dos cristãos das mesmas tradições contava com 89% e em 1991 era 92%.

[18] A obra Religiões em Movimento: o Censo de 2010, organizada por Faustino Teixeira e Renata Menezes busca fazer uma interpretação dos muitos dados levantados e publicizados pelo Censo Demográfico de 2010 acerca das religiões no Brasil.

das perguntas identitárias e denominacionais feitas pelos pesquisadores do IBGE. Segundo Sanchis, a emergência do indivíduo, como átomo matricial da vida social e, mais ainda, revestido de formas pós-modernas, associado a um crescente processo de desinstitucionalização, produziu experiências religiosas mais fluidas, menos totalizantes entre os fieis e as instituições. Resultando em maior complexificação e pluralidade identitária, fazendo com que "as formas e significações das realidades assim presentes tendem a diferir daquelas que existiam nas precedentes análises sob as mesmas categorias" (SANCHIS, 2013, p. 12). E completa o argumento ao afirmar que

> As estruturas sólidas que fundavam, enquadravam, regulavam o universo das experiências religiosas, conferindo-lhes distinção, identidade e conteúdo, não fazem mais com o mesmo rigor, e até quando se reafirmam com renovado vigor, não o fazem com a mesma abrangência (IDEM, p. 13).

Categorias como protestante, evangélico, pentecostal, neopentecostal, para Antônio Gouvêa Mendonça (2004), são "imprecisas e questionáveis". Diferentemente dos anos 1950, quando Émile G. Leonard produziu sua obra *O Protestantismo Brasileiro* e era possível falar em uma "identidade protestante" diferente da "identidade pentecostal", atualmente é preciso uma revisão dos conceitos tipológicos, pois "há dificuldade para se sustentar os critérios de mapeamento dos cristãos não-católicos que vêm sendo usados até agora" (p. 75-76). Isto porque há grande diversidade interna que dificulta o enquadramento em tais classificações.

De todo modo, Antônio G. Mendonça prefere o conceito "protestantismo no Brasil" a "protestantismo brasileiro" (LEONARD, 1963) ou mesmo "evangélico", pois segundo ele, as igrejas protestantes que se instalaram no Brasil jamais se identificaram com a cultura brasileira, permanecendo um protestantismo norte-americano com dependência teológica. E o conceito "evangélico" não caberia aos anglicanos, aos pentecostais e aos neopentecostais (2005, p. 50-51). Para Mendonça, as igrejas cristãs mundiais podem ser postas em quatro grandes categorias: a romana, as ortodoxas ou orientais, a anglicana e a protestante. Assim, os protestantes originários seriam os luteranos e os calvinistas, mas também podem estar no rol da família protestante aquelas surgidas posteriormente e que preservaram os princípios gerais da Reforma, como metodistas, congregacionais e batistas. Compondo assim o chamado "protestantismo histórico". O modelo típico de protestante para Mendonça é:

> Em suma, o protestante é um indivíduo que professa uma religião individual, de

> consciência, que se inspira na interpretação direta e pessoal da Bíblia, pauta suas ações na ética racional do trabalho e na moral burguesa vitoriana. Sua racionalidade procura manter a distância a interferência do extraordinário no cotidiano, assim como sua individualidade o situa nos limites mínimos do poder sacerdotal ou eclesiástico. É uma religião quase secularizada e se aproxima, mesmo quando institucionalizada, de uma religião civil. As igrejas são comunidades de fé e aprendizado religioso mútuo. A disciplina, que se prende mais a questões de ética, principalmente de moral, tende a se tornar elástica na medida em que, no gradiente seita-igreja, a comunidade se aproxima mais desta (2005, p. 52).

Este modelo ou *tipo ideal* de protestante atende aos problemas de pesquisa de Antônio G. Mendonça que dizem respeito ao processo de implantação e consolidação das igrejas protestantes no Brasil, numa análise histórico-sociológica. Esse modelo de protestante ainda persiste na atualidade, mas sua generalização é cada vez mais dificultada, visto que no Brasil o modelo "evangélico" é mais amplamente manifestado, principalmente depois da multiplicação de igrejas que se denominam "comunidade evangélica" e que tendem a se afastar dos modelos tradicionais de arquitetura, liturgia e culto. Dessa forma, se considerarmos a instituição, acreditamos que apenas os luteranos e anglicanos ainda permaneçam fortes nessa característica, devido à manutenção da tradição, embora existam grupos carismáticos em ambas as instituições, o que tende a mesclar a religiosidade. Nas demais igrejas históricas, torna-se cada vez mais difícil a categorização a partir desse modelo típico, salvo alguns grupos de indivíduos que manifestam tal forma de religiosidade, o que torna uma abordagem quantitativa bastante dificultada.

Isso se confirma a partir de José Bittencourt Filho, quando afirma que Mendonça reiteradamente apontava para "as convergências da religiosidade evangélica brasileira resultante, sobretudo, da mescla entre pietismo e fundamentalismo". E acrescenta que "no tocante à prática religiosa, as denominações estão muito mais próximas do que admitem", num processo de "unidade não planejada" (2003, p. 121). É unidade na medida em que as práticas religiosas acabam se mesclando e promovendo uma homogeneização litúrgica, teológica e de crença, não da instituição em suas doutrinas fundantes, mas na prática cotidiana da fé nas igrejas locais. E não planejada, porque as igrejas se fecharam em seus guetos e "voltaram para o interior de si mesmas e construíram nichos de salvação" (MENDONÇA, 2005, p. 66), se afastando do processo de unidade e cooperação, propostos pelos organismos ecumênicos na primeira metade do século XX.

Discordamos de Mendonça ao afirmar que o "conceito evangélico não se aplica de

maneira adequada ao vasto grupo de pentecostais e neopentecostais" (2005, p. 50). O conceito é mais abrangente e aceito como identidade por todas as tradições não-católicas, salvo pelos luteranos[19] e pelos anglicanos, que preferem se identificar com o protestantismo[20]. Quando se pergunta: qual é a sua religião? Assembleianos, batistas, metodistas, iurdianos respondem: "sou evangélico". O ser pentecostal ou neopentecostal para o membro leigo é secundário. Assim, como afirma Ricardo Mariano, "na América Latina o termo evangélico abrange as igrejas históricas, as pentecostais e as neopentecostais" (2004, p. 134). Paul Freston corrobora ao afirmar que "protestantes e evangélicos são usados de forma intercambiável, e a grande maioria seria evangélica no sentido anglófono" (2001, p. 11), ou seja, referente aos movimentos de reavivamento do séc. XVIII, o chamando *Evangelical Revival*. Assim, para se referir à grande maioria dos cristãos não-católicos no Brasil o conceito "evangélico" é mais útil do que "protestante".

Existe outra consideração importante a ser feita sobre o conceito evangélico, e diz respeito ao uso em inglês. Como já dito, o termo *evangelical* no sentido anglófono tem relação com os movimentos de reavivamento dentro do anglicanismo, dando origem, por exemplo, à igreja Metodista. No sentido americano, *evangelical* tem outra compreensão, e diz respeito a ala conservadora de cunho proselitista e vinculada a ideologia política de direita, como pode-se observar nas eleições dos presidentes americanos: Ronaldo Reagan (1981-89); George W. Bush (2001-09) e Donald Trump (2016-), que tiveram considerável apoio desse grupo (GERSHON, 2016). No Brasil, sob influência desta ala, se constituiu o "movimento evangelical", que busca relacionar a ação social e proselitismo, sob uma forma religiosa conservadora.

Clara Mafra, em Os evangélicos (2001), esclarece que o aquilo que chamamos de "evangélicos" no Brasil, nos Estados Unidos é conhecido por *Protestantism*, e o que

---

[19] Embora a Igreja Luterana preserve o termo "evangélica" em seu nome, suas formas doutrinária, litúrgica e sacramental estão em constante consonância com a tradição da Reforma Protestante.

[20] Na comunhão anglicana há uma diferença entre grupos internos que são designados como *High Church* e *Low Church.* O primeiro grupo diz respeito à ala que se opunha ao puritanismo da Igreja da Inglaterra no séc. XVII, mais tarde ficou referido como movimento Anglo-católico que dá ênfase nas três ordens do Ministério: Diaconato, Sacerdócio e Bispado. O movimento da *Low Church* diz respeito ao grupo de opositores aos anglo-católicos no séc. XIX, também conhecido como "grupo evangélico" colocando ênfase na pregação, na devoção pessoal e na autoridade das escrituras. No Brasil a força protestante é mais evidente, visto que as missões americanas da Igreja Protestante Episcopal deram suporte financeiro até 1964. Para mais aprofundamento ver: CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 36-47, setembro/novembro 2005.

entendemos por protestantismo aqui, lá é conhecido como *Mainline Protestant Church*, que podemos entender como *Igreja Protestante Tradicional*, que difere enquanto crença e prática política dos *evangelicals,* mais ainda dos fundamentalistas.

Segundo o cientista político John C. Green, as *evangelical Churches*, aqui no sentido americano do termo, podem ser compreendidas a partir de quatro crenças principais que as caracterizam, sendo elas: 1) a crença na inerrância da Bíblia, principalmente referente à natureza do mundo e de Deus; 2) Jesus Cristo como único caminho para salvação; 3) A salvação é individual e deve passar pelo processo de conversão, ou novo nascimento; 4) a necessidade de fazer prosélitos por meio da pregação da Palavra de Deus que também é entendida como evangelização. Havendo por certo opiniões diferentes acerca destas quatros crenças principais, mas sendo elas o núcleo do que se entende por *evangelical*.

De outro modo, as *Mainline protestant churches* se caracterizam por uma religiosidade mais moderna, e produzem teologias mais racionalizadas, buscando nas interpretações contextualizadas da Bíblia, a cada época, verdades inspiradoras. Assim a Bíblia não é "a Palavra de Deus, em que até mesmo metáforas são inspirações divinas", mas contém verdades reveladas e inspiradoras que precisam ser reinterpretadas a cada época. Outro fator de discordância fundamental está na compreensão de que pessoas de outras crenças, fora do Cristianismo, podem ter acesso à Graça divina a seu próprio modo de fé, portanto, são cristãos abertos à prática ecumênica. Assim, estes protestantes estão menos preocupados com o proselitismo do que os *evangelicals*, e entendem que a evangelização também diz respeito ao desenvolvimento econômico, assistência pessoal, caridade e outras atividades práticas e concretas na sociedade (GREEN, 2003).

Podemos observar que esta descrição de crenças apontadas por Green aos *Mainline protestants* se aproxima bastante do tipo ideal construído por Mendonça aos Protestantes históricos, que tendem mais ao diálogo ecumênico e as teologias modernas mais racionalizadas. Como também, percebemos que os *evangelicals* manifestam uma religiosidade mais parecida com a média dos evangélicos brasileiros, conforme apontado pelas pesquisadoras Clara Mafra (2001) e Maria Lucia Montes (2012), ou como mais explicitamente declarou Paul Freston (1993, p. 29) ao afirmar que "a esmagadora maioria dos evangélicos brasileiros seria classificada como '*evangelical*', ou seja, são mais literalistas na interpretação bíblica, dão mais ênfase no proselitismo e negam a salvação

em outras espiritualidades/religiosidades, e a questões como aborto e casamento gay são extremamente contrários.

Tendo por certo que estas caracterizações não são estritamente fechadas, Green fala sobre a existência de cristãos que estariam numa posição *liberal evangelical* e outros na *evangelical protestant*, ou seja, religiosos que mantêm sua filiação institucional, que no geral se caracteriza por uma classificação, mas que desenvolve cosmovisão diversa do grupo majoritário, seja no campo moral, seja político partidária. E isso nos traz de volta ao problema das classificações tipológicas no Brasil que, embora não possam ser descartadas como inválidas, devem ser cada vez mais relativizadas diante das transformações nas crenças e práticas religiosas dos evangélicos brasileiros.

Em outro momento (MORAIS, 2013)[21] tratamos dessa discussão e consideramos que havia uma necessidade de se repensar as tipologias clássicas, dado que a realidade das igrejas demonstra outras experiências religiosas, diferente daquelas apontadas como características próprias de cada tipologia. Reafirmamos, porém, que tais classificações não podem ser simplesmente descartadas, pois possuem relevância para compreender o processo de desenvolvimento do campo religioso brasileiro, que é marcado por rupturas institucionais, teológicas e rearranjos que foram se consolidando. No entanto, como bem pontuou Leonildo S. Campos, "quanto mais se pesquisa sociologicamente o protestantismo no Brasil, mais se exige um aperfeiçoamento de nossas categorias científicas" (CAMPOS, 2004, 119), principalmente ao considerarmos as transformações socioculturais e políticas dos últimos 30 anos. Isto fica mais claro quando observamos o desenvolvimento dos estudos sobre religião no Brasil, visto que as preocupações e análises são atravessadas pelas mudanças socioculturais.

Segundo Elizabeth Reyes Herrera (2004)[22], os estudos sobre religião no Brasil podem ser compreendidos em três fases principais, quais sejam: o primeiro período data do início do século XX até 1964, em que se destacam duas vertentes, sendo a primeira composta por estudos médicos e psicológicos sobre as religiosidades afro-brasileiras, ou

[21] Dissertação de Mestrado defendida em 05 de setembro de 2013, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina-PR.

[22] HERRERA, Elizabeth Reyes. Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento de área de estudos da religião nas Ciências Sociais. Tese de Doutorado-UFRGS, 2004.

seja, produções que não estavam fundamentadas nas perspectivas sociológicas. A segunda vertente deste período é marcada pela sociologia religiosa dos anos 1930/40, que tinha preocupações com a adaptação da Igreja Católica e com as novas doutrinas filosóficas emergentes, além das novas religiosidades como os espíritas e os pentecostais. Ainda nessa vertente, Herrera aponta para os estudos sobre religião sob uma perspectiva propriamente sociológica[23], a partir do método funcionalista que buscavam analisar a religião como mecanismo de adaptação da sociedade em mudança a partir das décadas de 1950/60.

> Nos estudos realizados pela sociologia religiosa, a questão principal era compreender o lugar da Igreja Católica no mundo moderno, ficando restrita somente ao estudo dessa religião. Por outro lado, a Sociologia acadêmica contemporânea, e os pesquisadores que dela se ocuparam, observaram fenômenos variados como os movimentos messiânicos, o protestantismo, o kardecismo e umbandismo principalmente (HERRERA, 2004, p. 335).

O segundo período é datado de 1964 até 1986, portanto, o período do Regime de Ditadura Militar, que acabou produzindo uma reorganização entre os intelectuais religiosos e não religiosos. A aproximação entre intelectuais leigos e acadêmicos, como também as Ciências Sociais e a Teologia marcam este período, vista a resistência da Igreja Católica ao Estado autoritário. No que se refere à identidade social da área de estudos da religião, este período fica marcado também pela ênfase na institucionalização em instâncias organizacionais como CEBRAP (1969), ISER (1970), CER (1975) e o Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da ANPOCS (1978).

> A principal função colocada pelos pesquisadores foi procurar compreender a função da religião no momento político que o país apresentava, observando-se uma passagem teórica da ênfase nos "mecanismos de integração aos mecanismos de dominação" dos fenômenos religiosos. A orientação teórica predominante, neste segundo período, foi o marxismo com forte influência gramsciana, razão pela qual o foco das pesquisas centralizou-se crescentemente nos atores sociais e nos sujeitos políticos, e não mais nas grandes estruturas (IDEM).

---

[23] Herrera (2004, p. 277) sistematizou em quatro gerações os principais pesquisadores sobre a religião no Brasil: A primeira geração é representada pelos "precursores" Roger Bastide, Emile Willems, Maria I. P. de Queiróz e Cândido Procópio F. de Camargo. A segunda geração é representada por pesquisadores vinculados aos centros de pesquisas ISER, GT Religião e Sociedade da ANPOCS e o CER, sendo os mais destacados: Douglas Teixeira Monteiro, Rubem César Fernandes, Roberto Motta, Pedro Ribeiro de Oliveira, Francisco C. Rolim, Carlos Rodrigues Brandão, Pierre Sanchis, Maria Helena V. B. Concone, Lísias N. Negrão, Diathay Bezerra de Manezes. Na terceira geração encontram-se nomes como Antônio Flávio Pierucci, Reginaldo Prandi, R. Segato, Jorge José de Carvalho, Ari Pedro Oro, Maria Ferretti, Sergio Ferretti, Cecília Mariz, Maria José Rosado-Nunes. E na quarta geração aparecem nomes como Emerson Giumbelli, Clara Mafra, Marcelo Camurça, Joanildo Burity, Ricardo Mariano e Alexandre Brasil Fonseca.

O terceiro período, portanto, é marcado a partir do final dos anos 1980 em diante. Momento no qual, segundo Herrera, as Ciências Sociais já se encontravam plenamente institucionalizadas, diferentemente dos períodos anteriores, agora os pesquisadores não são vinculados a grupos religiosos, ou militantes, mas estão vinculados à academia e a grupos de pesquisas.

> Este último período caracteriza-se por: pluralismo religioso ampliado; maior visibilidade das mais diversas expressões religiosas através da utilização dos meios de comunicação; expressiva inserção de grupos pentecostais na política partidária; emergência da "nova consciência religiosa" associada geralmente às práticas místico-esotéricas; distanciamento do cenário político das CEBs e destaque do Movimento de Renovação Carismática na Igreja Católica (HERRERA, 2004, p. 338).

Assim, podemos observar que as pesquisas sobre o campo religioso brasileiro sempre estiveram conectadas com o processo sócio-histórico e político. Em um primeiro momento, as investigações buscavam compreender as mudanças socioculturais da vida urbana e como melhor adaptar a oferta da religião hegemônica. Depois, dada a ampliação de ofertas religiosas buscou-se compreender como as religiões contribuíam para adaptar os fieis nessa nova realidade. Com o surgimento do Estado autoritário, as pesquisas se debruçaram, pelo viés marxista, para compreender os mecanismos de dominação e a resistência religiosa. E por último, no período de redemocratização e ampliação das liberdades, mas também de implantação do modelo neoliberal nos anos 1990 em diante, houve maior preocupação em compreender as multiplicidades religiosas, bem como analisar temas como modernização e secularização, política e religião (PIERUCCI, 2003), e aplicação de novas teorias sociológicas da religião para explicar o crescimento pentecostal no Brasil (MARIANO, 2001)[24]. Mas também temas como juventude, identidade, gênero, raça, mídia, educação e pluralismo se tornaram parte do debate no campo religioso brasileiro.

A importância desta observação se dá ao fato de que as mudanças na esfera social produzem mudança no campo religioso que, por sua vez, reorientam as investigações. E

[24] A Teoria da Escolha Racional é uma terminologia da teoria macroeconômica que busca analisar o desenvolvimento econômico a partir da defesa da eliminação das barreiras produtivas na oferta com o fim de torná-lo mais eficaz. Paulo Gracino Junior (2016) afirma que "o que tem sido chamado genericamente de "teoria da escolha racional" pode ser definido, de modo geral, como uma abordagem que pressupõe que, em uma miríade de opções possíveis numa dada situação, pessoas escolhem *racionalmente* aquelas opções que lhes possibilitam alcançar suas metas, maximizando os benefícios e reduzindo ao máximo os custos de sua ação" (p. 69). E acrescenta que tal teoria está intimamente relacionada aos teóricos neoliberais, como Gary Becker, discípulo de Milton Friedman, ou James M. Buchanan ganhador do premio Nobel de 1988 (p. 68).

isto nos coloca no caminho da crítica ao uso das tipologias do campo evangélico brasileiro sem as devidas ressalvas. Isto é, as referências ao "protestante histórico", ao "pentecostal" e ao "neopentecostal" permanecem incólumes desde suas formulações nos anos 1980 e 1990.

A diversidade teológica, eclesiológica, estética e política têm sido a razão das muitas investigações no campo das igrejas evangélicas brasileiras, que tendem a se multiplicar. Devido a essa diversidade buscou-se compreender teoricamente os vários segmentos, que ora pareciam díspares, criando as categorias de diferenciação. No entanto, é de fundamental importância observar as transformações que o segmento evangélico tem sofrido nos últimos anos e reorientar os conceitos para tais mudanças.

2. REVISITANDO AS TIPOLOGIAS DO CAMPO EVANGÉLICO BRASILEIRO

Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973) buscou apresentar uma primeira distinção entre os protestantes, diferenciando-os entre "conversão ou missão" e "imigração", terminologias que se tornaram consagradas. No entanto, Antônio Gouveia Mendonça afirmou que era preciso adicionar mais uma categoria, mesmo não tendo muita importância para a configuração do protestantismo em geral, e apresentou o termo "protestantismo de invasão" que se refere aos primeiros protestantes que chegaram ao Brasil sem motivação religiosa, mas com objetivo comercial colonizador nos idos de 1500, com os huguenotes franceses, e 1624 com os reformados holandeses (2004, p. 49-52). De todo modo, Leonildo S. Campos (2004, p. 106) afirmou – e concordamos – que "os saberes produzidos nos fins da década de 1960 e começo da década seguinte não estão superados, até porque abriram pistas importantes [...] mas tais pesquisas precisam de aprofundamento e rediscussões", dada a dinamicidade sociocultural e transformações ocorridas tanto na sociedade em geral, mas principalmente no campo religioso.

Foi o avanço e consolidação do pentecostalismo brasileiro e a chegada de novas igrejas pentecostais dos Estados Unidos que tornaram a compreensão mais complexa, exigindo novas categorias. Antônio Gouveia Mendonça, por exemplo, constrói sua tipologia por meio do conceito de "ramos de uma árvore genealógica" protestante

relacionando as origens missionárias e a composição étnica das comunidades. Sobre as igrejas pentecostais, ele classificou como "pentecostalismo clássico" as primeiras igrejas pentecostais surgidas em solo brasileiro; aquelas inspiradas no movimento de evangelização de massa com ênfase em curas foram classificadas de "agências de cura divina" e as igrejas que se desenvolveram sob a lógica da filosofia da prosperidade, exorcismos em público e com práticas sincréticas, denominou de "neopentecostais", mas vez ou outras "agência de cura divina" e "neopentecostalismo" foram utilizados como sinônimos (MENDONÇA, 1989; 1998; 1992; MENDONÇA E VELASQUES FILHO, 1990).

Trabalhos como de Paul Freston *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment* (1993); Ricardo Mariano *Neopentecostalismo: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* ([1995], 2010) e Leonildo Silveira Campos com *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing em um empreendimento neopentecostal* (1997) se tornaram obras de referência sobre o campo evangélico brasileiro, com ênfase no movimento, nas igrejas, nas práticas e crenças neopentecostais, consolidando um quadro teórico refinado acerca deste segmento religioso.

A partir destas obras é possível ter clareza sobre o processo de desenvolvimento das igrejas evangélicas, pelo menos aquelas de maior expressão, e dos desdobramentos e consolidação das igrejas pentecostais e neopentecostais, principalmente suas distinções. Desde então as referências a tais igrejas ou movimentos religiosos seguem o padrão das tipologias construídas nestas obras. O modelo de Freston, que segue o corte histórico-institucional, propôs o desenvolvimento do pentecostalismo em três ondas, dando a entender o caráter de movimento dinâmico e transformador interno ao pentecostalismo brasileiro. E quanto ao protestantismo histórico (1993, pp. 42-63), seguiu as classificações já estabelecidas: "protestantismo de imigração" com as igrejas Episcopal Anglicana do Brasil (1810)[25] e Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (1823), e "protestantismo de missão" Igrejas Presbiteriana (1859), Metodista (1867), Batista (1882). Segundo Freston,

> A primeira tentativa de evangelização de brasileiros, por metodistas norte-americanos, entre 1836 e 1840, foi cautelosa. Não chegou a estabelecer igrejas, limitando-se a distribuição de Bíblias. Recebeu apoio de alguns políticos liberais e de setores do clero. Vemos aí o primeiro "projeto" protestante para o Brasil: a reforma da igreja nacional, em que a vontade política de rompimento com Roma

[25] Conforme histórico apresentado por Calvani, Carlos E. 2005, p. 40.

> seria acompanhada por uma reforma de doutrina e costumes provocada pelo conhecimento das Escrituras (1993, p. 47).

A respeito do pentecostalismo, a *primeira onda* datada de 1910 a 1950, seria composta, portanto, pelas primeiras igrejas pentecostais a se organizarem no Brasil, sendo elas a Congregação Cristã do Brasil (1910) e a Assembleia de Deus (1911). Este período condiz com a expansão mundial do pentecostalismo, embora com recepção limitada no Brasil (FRESTON, 1993, p. 66).

A *segunda onda* foi caracterizada pelo contexto de urbanização, sociedade de massa e popularização das mídias, principalmente em São Paulo. Este segundo período é mais curto, datado entre os anos 1950 e 1960, porém de maior intensidade de pluralidade institucional pentecostal. Freston (1996, p. 259) afirmou que a Igreja do Evangelho Quadrangular importou o modelo de evangelização fora dos templos, por meio de tendas de lona, da ênfase na cura divina e do afrouxamento dos tabus comportamentais, além de uma adaptação à sociedade de consumo. Segundo Ricardo Mariano (2010, p. 31), a mensagem da cura divina foi a grande responsável pela expansão do pentecostalismo, não somente no Brasil como também nos Estados Unidos, desde a década de 1940. Esta segunda onda pode ser representada por três grandes grupos pentecostais: Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), O Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962).

A *terceira onda* ocorreu a partir do contexto carioca nos anos 1970, com a Igreja Universal (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). O contexto deste momento foi marcado pela modernização, com expansão do processo de urbanização e comunicação e, ao mesmo tempo, de decadência econômica nos anos 1980, associada ao crescimento da violência urbana e do populismo político (FRESTON, 1993, p. 66). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) acabou se tornando o ícone deste movimento pelo seu crescimento em número de membros e templos espalhados pelo Brasil e em outros continentes, exportando sua religiosidade e forma eclesiástica associada a rádios locais e redes de televisão, e sua religiosidade mágica associando exorcismos e práticas de cura e prosperidade[26].

[26] Podemos citar como exemplo da exportação dessas práticas a IURD em Lisboa-Portugal. Enquanto no Brasil as referências aos Demônios passam pela identificação aos Orixás das religiões afro-brasileiras, em Portugal as referências de identificação se dá pelos "espíritos de magia negra", devido a aproximação que Portugal tem com países africanos e a forte presença de imigrantes de Cabo Verde, Angola e Moçambique.

Por sua vez, Ricardo Mariano (2010 [1995]), buscou fazer uma "sociologia do novo pentecostalismo no Brasil", na qual analisou as transformações teológicas, comportamentais e éticas propostas por este grupo religioso, como também descreveu as características fundamentais concernentes aos ritos e práticas religiosas que ofereceram rupturas com os usos e costumes do pentecostalismo tradicional e acomodação à sociedade de consumo. Mariano analisou a construção tipológica do pentecostalismo, identificando falhas e lacunas das já existentes e propôs a construção de uma tipologia própria para pensar o desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro, e mais especificamente o neopentecostalismo, seu objeto específico.

Ao questionar as lacunas das tipologias propostas por outros pesquisadores, Ricardo Mariano segue o percurso de Freston e renomeia as "ondas", estabelecendo novas análises. Utiliza o mesmo conceito para a primeira geração ou onda de igrejas pentecostais, i.e., "pentecostalismo clássico" e atribui nomenclaturas às outras duas. Assim, as igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã se mantiveram como "*pentecostalismo clássico*", com características e estrato social muito definidos durante a primeira geração.

> Composta majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidas pela Igreja Católica, ambas caracterizam-se por um ferrenho anticlericalismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e asceticismo de rejeição do mundo exterior (MARIANO, 2010, p. 29).

Na década de 1990, Mariano já identificou uma parcial mudança na característica social dessas igrejas, afirmando que mesmo ainda sendo igrejas compostas por grande parcela de pessoas pobres, já contavam com setores de classe média, empresários e profissionais liberais. A Assembleia de Deus, por exemplo, apresentava-se mais aberta e flexível às mudanças, marcando uma "tendência à acomodação social [e] à dessectarizacão" (p. 30).

É percebido que este processo de mudanças tem se acentuado e flexibilizado ainda mais as antigas características do fiel e do pastor pentecostal nos últimos anos. Existe uma maior inserção de pastores e membros leigos na política partidária, em programas de TV

A IURD também mantém a RecordTV Europa, com programação local e retransmissão da programação brasileira.

e igrejas que não exigem mais os usos e costumes, característicos das igrejas pentecostais. Pelo menos desde 2014, o grupo vinculado à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, liderada pelo Pastor José Wellington B. da Costa, busca criar um partido político próprio da igreja, denominado de Partido Republicano Cristão que, segundo Lélis Marinho (Coordenador político da convenção das AD), visa defender a família "aquela chamada tradicional, com o princípio básico bíblico da família hétero" (BALLOUSSIER, 2017).

A Assembleia de Deus se mantém como a maior denominação evangélica no Brasil[27], porém cindida em "Ministérios" que não dialogam entre si. A primeira cisão ocorreu em 1989 quando o pastor Manuel Ferreira – hoje Bispo Primaz – se desligou da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil e preside o Ministério Madureira em paralelo ao Ministério Missão/Belém ("Igreja Mãe"). Outro Ministério importante foi presidido pelo pastor Jabes Alencar em São Paulo e sua igreja é conhecida como Igreja Assembleia de Deus do Bom Retiro. Sua importância está em destituir os usos e costumes conservadores tão característicos da identidade pentecostal, influenciando outros ministérios, como a igreja liderada por Samuel Ferreira, filho de Manuel Ferreira, no Brás. No entanto, em 2017, com o jubilamento de Jabes Alencar, Samuel Ferreira se tornou o presidente administrativo e eclesiástico da igreja do Bom Retiro[28]. A Assembleia de Deus Vitória em Cristo é outro Ministério e se tornou mais conhecida desde que Silas Malafaia se desligou da CGADB e assumiu sua direção em 2010, sendo também apresentador de programa de TV com o mesmo nome[29].

A Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB) no Brasil foi presidida por 25 anos pelo pastor José Wellington sendo reeleito por vários mandatos. Nas eleições de 2013, o pastor Samuel Câmara concorreu com José Wellington e perdeu, descontente recorreu à justiça, sem êxito. Em 2017 com nova eleição para presidência, Samuel Câmara perde novamente, agora para o filho Wellington Junior. O resultado deste processo foi o desligamento de Câmara e a criação de nova Convenção, agora denominada Convenção da

---

[27] Segundo dados IBGE de 2010 a Assembleia de Deus conta com mais de 12 milhões de fieis.

[28] Para ter mais informações veja em: <http://www.jmnoticia.com.br/2017/03/15/pastor-jabes-alencar-se-jubila-e-pastor-samuel-ferreira-assume-presidencia-da-ad-do-bom-retiro/>. Acessado em 10 jul. 2018.

[29] Para maiores aprofundamentos sobre a Igrejas Assembleia de Deus ver: ALENCAR, Gedeon Freire. Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, história e tipologia – 1911- 2011. 2012. Tese de Doutorado em Ciências da Religião – PUC-SP. OLIVA, Alfredo e BENATTE, Antônio Paulo (ORGS). 100 anos de pentecostes: Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Fonte Editorial, 2010.

Assembleia de Deus no Brasil (CADB) com cerca de 10 mil pastores. Câmara aposta na ideia de "retorno às origens dos missionários suecos", mas propõe também um avanço no meio pentecostal que é nomeação pastoral de mulheres, sendo esta a grande novidade deste novo agrupamento[30]. Estes dados são importantes para observamos, como exemplo, as transformações ocorridas nos últimos anos em uma instituição religiosa e como o processo de competição flexibiliza doutrinas, o *ethos* e a própria organização eclesiástica.

A segunda onda identificada por Freston foi denominada por Ricardo Mariano de "*deuteropentecostalismo"* que significa "segundo pentecostalismo" (2010, p. 30). Isto se deve às inovações ocorridas nas práticas evangelísticas e nas crenças dos pastores e fieis nos anos de 1950 e 1960, principalmente na cidade de São Paulo. A ênfase deste segundo grupo de pentecostais estava na crença da cura divina, diferentemente do primeiro grupo que se dava na *glossolalia* – falar em línguas estranhas ou "língua dos anjos". O dom de cura foi um dos grandes mecanismos de divulgação e proselitismo da fé pentecostal não apenas no Brasil, mas também Estados Unidos, África e Ásia. As "Cruzadas Evangelísticas", a grande inovação e sucesso deste grupo, foram trazidas pela *International Churche of the Foursquere Gospel*, ou Igreja do Evangelho Quadrangular em 1953, e eram organizadas em tendas de lona, ginásios de esporte, campos de futebol, teatros e cinemas com divulgação prévia em rádios e alto-falantes pela cidade anunciando a chegada do pastor ou missionário com o dom de cura e libertação (exorcismo). A partir do sucesso dessa estratégia apareceram outras denominações com a mesma proposta, ampliando o rol de denominações pentecostais diferenciadas das primeiras, sendo elas: O Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), Casa da Bênção (1964) e outras menores.

Dessas igrejas, podemos afirmar que Deus é Amor (IPDA) é a que mais se mantém fiel a suas características tradicionais de origem devido ao forte sectarismo. Sob o comando de David Miranda até 2015, ano de seu falecimento – atualmente está sob o comando da família – a Deus é Amor se fundamenta em uma leitura bíblica literalista, na batalha espiritual e na cura divina. O milagre de cura de todas as doenças e a salvação da alma são duas caraterísticas da missão da igreja e do missionário fundador, que tem como ícone, em suas fotos, dezenas de muletas e cadeiras de rodas como símbolo dos milagres

[30] Veja mais informações em: <http://portalcadb.com/cadb/>. Acessado em 12 jan. 2018.

efetuados. Sem diálogo com outras igrejas cristãs, a IPDA mantém uma rígida doutrina moral e de usos e costumes. Como exemplo disso podemos citar a exortação de David Miranda acerca da Assembleia de Deus.

> [...] está vendo o sofrimento dos obreiros de outras igrejas? É o que eu falo *pra* vocês... vocês observaram o que ele *falô?* "eu e minha esposa *estamo* perecendo na Assembleia de Deus, *tamo* perecendo (sic)". E vocês querem ir ainda *pra* essas *igreja mundana* para perecer também? [...] estão perecendo na Assembleia de Deus... e é uma igreja famosa, não é?! A Assembleia de Deus era uma igreja de Deus, era! Tinha doutrina melhor do que a nossa: as mulheres não podiam usar manga curta; as jovens: mangas ¾; vestidos e saias três dedos abaixo do joelho; os crentes não podiam ter rádio por que não tinha programa evangélico naquela época, ela e a [Congregação] Cristã do Brasil, os crentes não podiam ter rádio. Eu conheci, eu sei disso, eu tenho mais de 55 anos de crente, era uma igreja de Deus, os velhos patriarcas da igreja morreram daí os doutores assumiram, aí o Diabo entrou com o pecado em tudo, com divórcio, com todo tipo de pecado. Vocês estão indo *pra* lá seus ignorantes das coisas de Deus, vão perecer como estava perecendo esse irmão presbítero [...] (MIRANDA, David, Youtube, 2015).

As demais igrejas se adaptaram à concorrência e se modernizaram, sofrendo mudanças estéticas e eclesiológicas. Como exemplo citamos a Igreja Casa da Benção, na qual o líder Doriel de Oliveira, falecido em 2017, assumiu por muitos anos o título de missionário e depois o de Apóstolo, títulos que conferem *status* e hierarquia e determinada visão de mundo. A Casa da Benção com o passar do tempo veio a se aproximar fortemente do modelo neopentecostal. Walter Brunelli (2011), em sua pesquisa de mestrado em Ciências da Religião, afirmou que a Igreja Casa da Benção busca uma conciliação entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo, classificando-a como "interpentecostal". Isso porque, segundo ele, algumas igrejas mantêm usos e costumes e rigor moral, enquanto outras aceitam facilmente homens com brincos e que toquem músicas com instrumentos eletrônicos à moda evangélica. Oficialmente nega a Teologia da Prosperidade, no entanto faz uso dela abertamente nos cultos e tem como projeto futuro a aquisição de rede nacional de rádio e televisão[31].

Interessante apontar neste momento que igrejas tradicionais, como Batista, Metodista e Presbiteriana, em vários momentos utilizaram a estratégia de evangelização em massa por meio de concentração em estádios de futebol e tendas de lona, semelhantemente às igrejas deste segundo momento, bem como programas de rádio e

[31] Para maior aprofundamento acerca desta denominação ver: BRUNELLI, Walter. Casa da Bênção, a construção de uma identidade interpentecostal. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação Mackenzie, 2011.

televisão para divulgação de suas instituições e programação semanal no intuito de atrair novos membros.

3. NEOPENTECOSTALISMO: INSTITUCIONALIDADE E RELIGIOSIDADE.

Por último, as igrejas da chamada terceira onda, Mariano denominou de "neopentecostalismo" e se debruçou em delinear a tipologia com suas principais características. O objetivo de seu trabalho foi de analisar o histórico, a teologia e as modificações nos usos e costumes, maior novidade dessas novas igrejas.

Diferentemente dos Estados Unidos, os pesquisadores brasileiros denominam de neopentecostal o segmento de igrejas que se estruturaram a partir de determinadas características específicas que marcam certa continuidade e ruptura com o pentecostalismo nacional a partir dos anos 1970. Nos Estados Unidos, o termo *neo-pentecostal* foi atribuído ao movimento de pentecostalização nas *Mainline Protestant Churches*, nas décadas de 1960/70, que buscava a revitalização espiritual do batismo e dons do Espírito Santo (YAMANE, 1998). *Neo-pentecostal*, neste contexto, seria o que ficou conhecido no Brasil como "igreja avivada ou carismática", isto é, igreja tradicional que aceita os dons espirituais no cotidiano dos cultos e em reuniões em pequenos grupos, sem, no entanto, romper com a estrutura eclesiástica. O termo, contudo, foi substituído pelo termo *carismático* para se referir a este grupo nos Estados Unidos (MARIANO, 2010, p. 33).

Segundo David Yamane (1998), a socióloga Mary JoNeitz entendeu que o movimento carismático americano surgiu como resultado das "crises culturais", semelhantemente ao movimento de "autoconsciência" da década de 1970, isto é, como uma reação à "jaula de ferro" da modernidade racionalizada. No contexto Latino Americano os pesquisadores interpretaram que o crescimento do pentecostalismo se deu mediante sua resposta à anomia social causada pelo processo de modernização e fluxo migratório de grande contingente rural (D'EPINAY, Cristian L., 1970; CAMARGO, Cândido P. F., 1973; SOUZA, Beatriz M., 1973). Assim, o pentecostalismo teria a função social de reorganização das relações primárias e adaptabilidade do contingente pobre e

marginalizado nas periferias dos grandes centros urbanos. No entanto, esta teoria recebeu inúmeras críticas por reduzir a religião a mera função social, debate que Mariano enfrentou em sua tese de doutorado[32]. Fundamentado na teoria da escolha racional[33], Mariano defendeu que o crescimento do pentecostalismo brasileiro ocorreu por causa da condição social de liberdade e pluralismo religioso, uma vez que, quanto maior desregulação estatal, maior será a mobilização religiosa dos agentes, ou seja, quanto mais livre o mercado religioso se encontrar, mais opções terá o fiel para decidir e escolher aquilo que melhor lhe aprouver[34], teoria esta, que também não está isenta de críticas.

No caso do neopentecostalismo brasileiro, Ricardo Mariano (2010) destacou quatro características fundamentais das igrejas que compõem este segmento, sendo elas: Exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo; pregação enfática da teologia da prosperidade; dispensa dos estereotipados usos e costumes de santidade; e organização empresarial. Contudo a principal distinção do neopentecostalismo em relação as outras igrejas se encontra na ruptura com o sectarismo e ascetismo pentecostal, se tornando uma religiosidade mundana, ou de "afirmação do mundo" (MARIANO, 2010, p. 36), tal religiosidade desenvolveu se amoldando, portanto, às condições oferecidas pela modernidade capitalista.

A definição de uma instituição neopentecostal se dá por contraste entre as outras igrejas pentecostais. Os critérios de classificação ocorrem por meio do corte histórico-institucional, diferenciações teológicas, comportamentais e sociais. Assim, as igrejas que inovaram o pentecostalismo brasileiro compondo o movimento neopentecostal, segundo a classificação de Mariano, foram: Igreja de Nova Vida (1960), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), Igreja Evangélica Cristo Vive (1986), Sara Nossa Terra (1976), Comunidade da Graça (1979), Renascer em Cristo (1986), Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994) e a Igreja Mundial do Poder de Deus (1998), do Apóstolo Valdemiro Santiago, ex-bispo iurdiano, hoje a principal concorrente

---

[32] MARIANO, Ricardo. Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

[33]MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional. In: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2. 2008.

[34] Ver também: MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: Um balanço. In: Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, ano 43, número 119, p. 11-36, jan/abr. 2011.

da IURD.

Além de igrejas, apareceram também as instituições paraeclesiásticas como a Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno (ADHONEP), o Comitê Cristão de Homens de Negócio e a Missão Evangélica Shekinah. Cabe ressaltar que ADHONEP está presente também em igrejas históricas como a Presbiteriana e a Metodista, por meio de membros empresários associados, e os seminários de batalha espiritual e cura interior da Missão Shekinah são ministrados em igrejas Batistas, conforme anunciado em seu *site* oficial. E acrescentamos a este rol, a Universidade da Família, organização cristã fundada em 1992 em São Paulo que divulga literatura americana traduzida e cursos com foco no relacionamento familiar e "cura interior"[35]. Destas organizações, a Universidade da Família é a que está presente na maioria das igrejas evangélicas, sejam elas históricas ou pentecostais, com seus seminários mais conhecidos: Veredas Antigas[36], Educação Financeira Crown[37].

A religiosidade neopentecostal possui distinções de caráter teológico, doutrinário e comportamental, quando comparada com a dos pentecostais, que conferem seu *ethos* de afirmação do mundo, sem romper com aspectos da moralidade cristã. Enquanto teologia é possível encontrar uma variedade mais ou menos aproximada, entretanto é possível perceber fortes traços da teologia arminiana, uma vez que se crê na possibilidade da perda da salvação, por isso, a importância da fidelidade aos mandamentos bíblicos e aos comportamentos conservadores da moral cristã. Todavia, a guerra espiritual contra o Diabo e seus demônios e a teologia da prosperidade se encontram presentes neste segmento religioso com maior clareza, e assim percebemos mais uma vez a força dos movimentos teológicos norte-americanos na formação religiosa brasileira como, por exemplo, o *Fuller Theological Seminary*, no qual o teólogo Peter Wagner desenvolveu a

[35] Cura interior é a crença de que momentos traumáticos da vida do indivíduo prendem o desenvolvimento completo do ser humano e tais traumas podem ser inclusive na fase uterina, como por exemplo, quando a mãe ou o pai dizem não querer aquele bebê, ele pode viver sob forte sentimento de rejeição. Mas também pode estar relacionado aos problemas que oprimem como abuso sexual, uso de drogas, homossexualismo, separações, traições e uma série de questões que podem ser resolvidas por meio da oração.

[36] Curso que visa a formação da identidade cristã como verdades eternas e universais. Sob esta lógica buscam-se respostas aos dilemas subjetivos e objetivos dos crentes com base nas interpretações bíblicas, o que por sua vez, levaria à chamada "cura interior".

[37] Curso que visa apresentar princípios bíblicos para multiplicar dinheiro e sair das dívidas, por meio da fidelidade ao dízimo e da administração corretamente o dinheiro, uma vez que ele pertence a Deus.

teologia dos "espíritos territoriais", e o *Rhema Bible Training Center*, fundado por Kenneth Hagin, principal nome da teologia da prosperidade (MARIANO, 2010, p. 137; 151).

A teologia dos espíritos territoriais afirma que o Diabo delega demônios específicos para áreas e regiões geográficas específicas para dominarem e ali permanecerem. Estão organizados sob hierarquias de ação, assim, existem aqueles que dominam bairros, cidades e nações, instituições públicas e privadas, grupos étnicos, culturas e religiões. Estes espíritos se tornam chaves-explicativas para todo tipo de problema social ou contrariedade da moral cristã, como por exemplo, a corrupção na política, a prática homossexual, a traição extraconjugal, o alto índice de violência e morte em estradas, bairros ou cidades; tudo é posto na conta do Diabo que, por meio de seus espíritos demoníacos, dominariam estas localidades. Para promover a libertação, Deus necessita que os cristãos declarem em voz alta por meio de orações e atos proféticos a expulsão e o destronamento daquele espírito. Mas antes é preciso fazer um estudo da localização e descobrir os sinais e os símbolos que representariam o espírito correto. Citamos, como exemplo, a ação da igreja Metodista que, em 2007 e 2008 no Rio de Janeiro, promoveu o "Ato Profético" visando conquistar um milhão de vidas até 2014 e curar o Rio de Janeiro, por meio de uma concentração de louvor, adoração e orações de "guerra espiritual" no sambódromo[38].

O dualismo teológico, ou maniqueísmo, sempre existiu na Igreja Cristã com suas assimetrias e hierarquias, muito embora os teólogos liberais tivessem no Diabo não mais do que uma metáfora, causando, por isso, uma reação fundamentalista na interpretação da Bíblia. Segundo Mariano (2010, p. 113), entre os neopentecostais houve uma exacerbação dessa guerra e a figura do Diabo aparece com muito mais força e em locais diversos como, por exemplo: músicas profanas; bonecos, como Fofão e Barbie; desenhos infantis, como *He-man, Os Simpsons e Família Dinossauro* (MARIANO, 2010, p. 146); filmes, como O Rei Leão; literatura, como Herry Potter; em marcas, como Nike, Coca-Cola, Procter & Gamble[39] e uma série de produtos que estariam consagrados ao Diabo para atingir a

[38] As duas edições do Ato Profético aconteceram em 02 nov. 2007 e 20 set. 2008. Disponível em: http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/expositor-cristao/2008/ec_novembro_08.pdf. Acessado em 15 jun. 2019.

[39] Grandes marcas são associadas ao satanismo estadunidense, e por isso tão rechaçadas entre muitos evangélicos. Como exemplo, citamos o pastor Josué Yrion, brasileiro, residente em L. A. Califórnia, viaja inúmeros países pregando que Walt Disney era satanista e que em seus filmes e desenhos contém

humanidade.

A crença se fundamenta na ideia de que o reino espiritual é mais real que o mundo material, logo ações nesta esfera produziria efeitos reais na vida individual e coletiva da sociedade. Assim, o pensamento político-religioso neopentecostal passa por esta guerra espiritual, como exemplificado no discurso de campanha a deputado federal Lamartine Posella em 1996.

> Penso que o caos social, político e econômico é decorrência, numa primeira instância, das maldições espirituais que repousam sobre nosso país (a idolatria, o espiritismo, o completo repúdio a Deus, enfim, por parte de milhões de brasileiros). Tais maldições espirituais repercutem no mundo tangível e se expressam em morte, fome, prostituição, esfacelamento moral da família e das instituições políticas e econômicas. A transformação do Brasil, assim, há de começar necessariamente pela restauração espiritual da nação, passando pela santificação da igreja e de cada crente (Apud MARIANO, p. 144).

Outro exemplo deste pensamento pode ser constatado na oração pelo Brasil, efetuada pela Sra. Wanda, esposa do Pr. Osni Ferreira[40] da Igreja Presbiteriana do Brasil. Antes ela fez um pronunciamento introdutório acerca das manifestações de junho de 2013, empunhando a bandeira brasileira e caminhando de um lado para outro:

> Nós sabemos que estamos passando por um momento delicado como nação, todo mundo sabe disso. Onde o povo tem ido às ruas, mas que infelizmente *um certo espírito de anarquia tem estado em nosso meio*. Nós sabemos que o Brasil, **no** *Brasil existe um principado [Demônio líder], que é o principado da corrupção* desde o mais alto escalão do governo até o menor, é muito triste isso, *mas como igreja, como corpo de cristo, nós conhecemos o poder que pode colocar abaixo todo e qualquer principado das trevas em nome de Jesus*. Irmãos queridos, nós estamos aqui reunidos porque cremos nisso e hoje é um dia especial de oração em nossa nação, *a igreja de Cristo tem esse poder*. E a história conta que na Inglaterra, a Rainha Elizabeth I, ela temia muito mais quando o povo de Deus se colocava de joelhos em oração do que todo o exército britânico. Esse é o nosso Deus, nós temos um país tão grande, um país tão maravilhoso, um povo de um coração tão grande que todos que vem pra cá [sic] amam os brasileiros e nós não podemos concordar com aquilo que temos visto*. Não podemos concordar que a miséria continue reinando sobre o Brasil. Nós não podemos concordar que a violência continue reinando, a falta da saúde, gente morrendo por falta de atendimento, escolas, quantas outras coisas nós precisamos* na nossa nação, então nós estamos nos unindo e crendo naquilo que a Palavra de Deus fala: "se o meu povo que se chama pelo meu nome se humilhar e orar e se converter dos seus maus caminhos, então eu ouvirei dos céus e perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra", como nós acabamos de conclamar aqui: Deus sara esta nação.

E orou estridentemente:

---

mensagens subliminares para atacar as famílias e, principalmente, as crianças e adolescentes. Assistir a seus filmes e desenhos seria uma "brecha" que o indivíduo estaria abrindo para as ações do Diabo e permitindo sua permanência.

[40] Pastor presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil, Londrina-PR. Igreja composta majoritariamente por membros da classe média e alta, profissionais liberais e empresários.

> Deus tenha misericórdia desta nação. *Deus quebra mesmo todo principado em nome de Jesus.* Em nome de Jesus, Senhor, nós estamos aqui orando Pai, tem misericórdia, Deus em nome de Deus, sim Deus, em nome de Jesus. - Isso mesmo, continue clamando, Deus está aqui, os seus ouvidos estão atentos ao clamor do seu povo nesta noite –. Chega! *Chega de miséria em nome de Jesus*, e como povo de Deus nós declaramos agora, *nós temos autoridade, o Senhor nos deu todo o poder*. E nós declaramos agora: *principado do inferno que tem corrompido esta nação, todo o governo caia por terra, caia por terra em nome de Jesus, nós cremos no poder do nome de Jesus e nós esmagamos agora no mundo espiritual a cabeça de Satanás em nome de Jesus***.** Senhor dá ao teu povo um coração que ama, que ama o povo, que intercede por esta nação. Vem Espírito de Deus, vem Espírito de Deus sobre o Brasil e perdoa o pecado da nossa nação, Senhor nós oramos como Neemias orou, perdoa o pecado do povo que tem deixado de te buscar, o povo que tem se corrompido juntamente com os governantes, Pai perdoa, perdoa, Pai transforma, é tempo de mudança e declaramos pela fé: Jesus é o Senhor desta nação, Jesus é o senhor para todo sempre [...] (Apud MORAIS, 2013, p, 162, grifo nosso).

Esta teologia foi muito difundida no Brasil por pregadoras como Neuza Itioka, ex-aluna de Peter Wagner, Valnice Milhomens da Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo, Estevam Hernandes da Renascer em Cristo, e Ciro Otávio da Igreja Batista da Floresta, Ministério Diante do Trono da Igreja Batista da Lagoinha. Eles popularizaram literaturas de autores americanos como Peter Wagner, Cindy Jacobs, Rebecca Brown, Randy Clark, T.L. Osborn e suas literaturas particulares, nas igrejas evangélicas das mais diversas tradições.

A ampla divulgação da existência de espíritos malignos em múltiplos ambientes e a necessidade do crente combate-los, como guerreiro do exército de Deus, acirrou ainda mais as relações religiosas, promovendo o aumento da intolerância e perseguição contra fieis de outras religiões, principalmente daquelas de matriz afro-brasileira. Perseguição que não se resume ao aspecto simbólico da oração contra os espíritos dos terreiros ou das imagens, mas que se transformou em violência física e moral, como no caso da menina Kayllane Campos, 11 anos, que foi apedrejada por ser identificada como fiel do Candomblé pelas vestes brancas no Rio de Janeiro em 2015[41], e também o caso dos traficantes evangélicos que obrigaram os líderes religiosos a destruírem seus altares sob pena de morte em 2013 e reincidência em 2017[42].

Outro pilar da religiosidade neopentecostal é a Teologia da Prosperidade que, não

---

[41] Veja a reportagem em: <https://tvuol.uol.com.br/video/menina-apedrejada-por-religiao-no-rj-recebera-acompanhamento-psicologico-0402CD9B3872C0A95326>. Ac sessado em 15 ago. 2018.

[42] Para ver estes e outros casos veja Dossiê da Intolerância Religiosa em: <http://intoleranciareligiosa dossie.blogspot.com>. Acessado em 15 ago. 2018.

diferentemente da Batalha Espiritual, se fundamenta numa relação mágico-religiosa reivindicando as promessas de Deus garantidas na Bíblia. A crença é de que há poder na palavra proferida, e ao *declarar*, *determinar,* em alta voz o "que é ligado na terra é ligado no céu" (Mt. 18:18), por causa do sacrifício vicário de Jesus. Assim, o crente que crê sem duvidar tem direito à vitória contra o Diabo, à cura de enfermidades, à prosperidade material e financeira, à restauração de relacionamentos, à felicidade e vida plena. As igrejas Universal e Internacional da Graça ensinam que não se deve pedir, mas exigir de Deus, em nome de Jesus: é a ideia de colocar Deus contra a parede.

> Confessar nada tem a ver com pedir ou suplicar a Deus. Estas são atitudes reprováveis, demonstrações de pouca fé, sinais de ignorância do modo correto de como se relacionar com Deus. Os cristãos, em vez de implorar, devem decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus, como Deus prescrevera, para "tomar posse das bênçãos" a quem tem "direito". Mais do que isso: eles devem crer *a priori* que já receberam as graças apesar de elas ainda não terem se concretizado no plano material (MARIANO, 2010, p. 154).

Talvez isso explique os inúmeros testemunhos de cura, libertação, conquistas financeiras, pois se o fiel questionar a possibilidade de não acontecer, significa que ele não tomou posse verdadeiramente, tem pouca fé e, por consequência, não alcançará a graça (MARIANO, 2010, p. 156). Esta cobrança de "direitos" inverte a relação entre Deus e o fiel, pois coloca-o na condição de servidor e não de Senhor, gerando inúmeras críticas e rejeição por parte das demais igrejas que condenam esta teologia.

A Teologia da Prosperidade é composta por um sincretismo que reúne a Confissão Positiva, Filosofia do "Novo Pensamento", práticas paramédicas, esoterismo, fragmentos bíblicos e o ideário do consumismo capitalista. Ela nem sempre é utilizada com as mesmas ênfases: por exemplo, na Igreja Internacional da Graça a ênfase está na cura física; já na Universal, a ênfase é na prosperidade financeira, outros pastores colocam ênfase na "vida abundante", que diz respeito à qualidade de vida na sua integralidade e longevidade, ou seja, a ideia de felicidade constante como promessa divina. A Teologia da Prosperidade é "pró-capitalista", não faz críticas ao sistema, nem às desigualdades sociais (MARIANO, 2010, p. 185), ela "veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais aos valores e interesses desse 'mundo', isto é, a sociedade de consumo" (2010, p. 149). Ainda assim, Mariano afirma que não se pode ver nisso a existência de "afinidade eletiva" entre o neopentecostalismo e capitalismo, pelo fato da Teologia da Prosperidade ser mágica, não promover mobilidade social e negar o

ascetismo protestante.

Concordamos com a ideia de que a Teologia da Prosperidade nada tem a ver com a ética protestante apresentada por Weber, pois há o descompasso entre os fundamentos de tais formas religiosas. A ética protestante era puritana, logo, a riqueza não era um fim em si mesma, mas uma consequência da graça divina, praticava a abstinência dos prazeres mundanos e se dedicava ao trabalho como uma vocação divina, de todo modo, a riqueza já não era condenada. A prática religiosa dos pentecostais clássicos muito tem a ver com essa forma, uma vez que o rigor do puritanismo ascético impunha proibições aos novos convertidos. Interdições no consumo de álcool, drogas, prostituição e gastos desnecessários, ou seja, controle no salário, mesmo que pouco para garantir o dízimo e, também, o requerimento de uma moral ilibada, logo se refletia numa ética do trabalho, não necessariamente como vocação, mas com testemunho de honradez. Tais práticas religiosas incidem necessariamente na reordenação da economia familiar, contribuindo para melhoria da condição social do fiel, aspectos desconsiderados por Mariano.

Por outro lado, a Teologia da Prosperidade prega a riqueza como um fim, pois a salvação começa nesta vida, e o crente tem direito a ser rico porque "Deus é dono do ouro e da prata" e como filhos, os crentes têm a riqueza como herança. Portanto, são compreensões distintas. Mas discordamos de sua argumentação a respeito da não relação entre "afinidades eletivas"[43] entre estas duas esferas, pois, ao motivar o fiel a adquirir bens materiais, usufruir dos prazeres do mundo e buscar a riqueza está "acomodando", como o próprio Mariano se referiu, o crente ao sistema de consumo, a reproduzir a lógica empreendedora, a assumir a ideologia de mercado e livre concorrência, bem como do mérito, isto é, acomodá-lo aos valores da sociedade moderna capitalista. Pode até ser que a religiosidade neopentecostal não tenha capacidade de promover crescimento econômico em dada região, argumento forte de Mariano (2010, p. 186), mas como o próprio Weber já afirmou, "uma religião nunca determina de modo exclusivo uma ética econômica" (2010, p. 10), isto é, uma religião por si só não tem força suficiente para efetuar transformação social, contudo, ela tem condições de mobilização social e poder de

[43] Michael Löwy escreveu um capítulo intitulado "o conceito de afinidade eletiva" que busca reconstruir o conceito historicamente e como Weber utilizou como categoria metodológica. In: LÖWY, M. A jaula de aço: Max Weber e marxismo weberiano. Boitempo, 2014, pp. 61-74.

influência e de legitimação que pode provocar, juntamente com outros fatores, transformações culturais e estruturais. Pois, "o condicionamento religioso do estilo de vida também é um, ainda que só um, dos fatores condicionantes da ética econômica" (IBID).

E o terceiro pilar da religiosidade neopentecostal, aquele que acreditamos ser o de maior eficiência a produzir transformação, diz respeito ao comportamento religioso liberto dos usos e costumes tão característicos da identidade pentecostal. Entendemos que este é um dos fatores determinantes do sucesso do neopentecostalismo porque ele permitiu que pessoas dos mais diversos estereótipos pudessem vivenciar e manifestar sua fé sem rótulos pejorativos e sem interdições excessivas. Entendemos que esta flexibilização atingiu a estética não apenas da aparência do crente, mas também do culto evangélico, aproximando o sagrado e o profano, adaptando os sermões a novas linguagens e demandas.

Ao que parece, segundo a descrição feita por Mariano (2010, p. 188), o processo de liberalização dos usos e costumes de santidade dos pentecostais se deu numa sequência crescente, iniciada por volta dos anos 1950 com a Igreja do Ev. Quadrangular que era menos rígida nesta questão. Nos anos 1960, a igreja de Nova Vida já se apresentava mais liberal que as demais, contudo, conforme Mariano, até os anos 1970, havia ainda pouca diferenciação no conjunto geral das igrejas pentecostais. Na década de 1980, as transformações estéticas ocorreram de forma mais explícitas, pois as igrejas neopentecostais, principalmente aquelas que difundiram o movimento *gospel*, transformaram as exigências da aparência externa em exigências internas do crente, e com isso, aboliram de vez com costumes tradicionais.

Os usos e costumes dos pentecostais estão relacionados à ideia puritana de separação do mundo por meio de comportamento austero e ilibado, testemunhando a fé por meio da exteriorização de uma estética recatada, decente e modesta que evita a lascívia. E, também, devido à interpretação literal de textos bíblicos como, por exemplo, a proibição da mulher de cortar o cabelo, ou no caso do homem, a exigência do cabelo e barba aparados, como descrito em 1º Coríntios 11:3-16. Além disso, a ideia de não contaminação com o mundo "que jaz no maligno" também é forte para a manutenção dos usos e costumes entre os pentecostais.

> Para não serem contaminados e corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir na conduta dos fieis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação. Infundem neles o desejo de viver o Evangelho de acordo com o mais puro ascetismo de rejeição do mundo, segundo a definição weberiana, de modo a distancia-los de coisas, atitudes, valores e instituições do incrédulo, porém, tentador mundo circundante (MARIANO, 2010, p. 190).

E nisso, a imposição de interdições são as mais variadas, a depender do rigor que a liderança entenda como de maior pureza. Por exemplo: fumo, álcool, drogas ilícitas e sexo antes do casamento são comuns a maioria das igrejas evangélicas. Mas as igrejas pentecostais foram além, proibindo a participação em teatros, cinemas, praias, motéis para casais casados, piscina, festas mundanas ou religiosas, uso de brincos, colares e tornozeleiras, depilação em geral, dormir sem roupa (Conf. MARIANO, 2010, p. 194). Este rigor dificultou a penetração do pentecostalismo entre as classes mais abastadas e entre os jovens que queriam mais emoções e sensações prometidas pela sociedade em amplo processo de globalização cultural. Segundo Mariano, as igrejas pentecostais iniciaram, então um processo de flexibilização, se abrindo a transformações como estratégia de crescimento, porém com pouco avanço até aquele momento.

As igrejas neopentecostais buscaram se abrir às novas demandas e ofereceram uma religiosidade na qual o fiel não precisaria fazer muitas concessões, senão apenas de caráter íntimo e espiritual, podendo permanecer com seus estilos, estética, tatuagens, brincos, ainda assim, poderia ser um crente fiel a Deus, uma vez que Ele não julga as aparências.

> O Senhor, contudo, disse a Samuel: "Não considere sua aparência nem sua altura, pois eu o rejeitei. O Senhor não vê como o homem: o homem vê a aparência, mas o Senhor vê o coração" (1 Samuel 16.7). Não é consolador saber que Deus não nos julga como outras pessoas geralmente o fazem? Ou da maneira crítica como nós algumas vezes nos julgamos? Deus se ocupa do que está em nosso coração. Isso significa que ele se importa com pensamentos, paixões, atitudes e se confiamos nele e amamos seus caminhos. Ele não valoriza aparência, posição social ou financeira, ou qualquer medida exterior que o mundo considere importante. A escolha de Davi — alguém conhecido como um homem segundo o coração de Deus — demonstra a ênfase divina nas características interiores. O status de Davi na família era tão pequeno que nem sequer foi chamado para encontrar-se com Samuel. Davi era o filho mais moço, que cuidava das ovelhas. No entanto, ele foi escolhido para ser o rei, para realizar grandes feitos e fazer parte da linhagem da qual viria o Salvador que Deus enviaria a Israel. Deus, é claro, não via Davi como até a própria família o via (VALADÃO. Diante do Trono, 2014).

Este processo atraiu principalmente a juventude e a classe média, desde novos convertidos a membros de outras igrejas, pentecostais e históricas. O público alvo das

igrejas neopentecostais é a juventude, que é atraída pelas músicas nos estilos mundanos, pela linguagem de fácil compreensão, pelos temas relacionados aos dilemas cotidianos e pela descontração durante o louvor e por se tornar uma nova rede de sociabilidade juvenil. Como podemos observar nas descrições de Mariano (2010) as igrejas Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça e mais recentemente, a Bola de Neve *Church,* são comunidades de fé compostas majoritariamente por jovens de classe média, senão, pelo menos em seu processo inicial. Isto porque foram elas as que mais inovaram ao difundir o movimento *gospel*. Assim, as igrejas neopentecostais ofereceram uma nova forma de religiosidade cristã, isto é, fieis a Deus, cumpridores dos mandamentos bíblicos, praticantes de uma moralidade evangélica, mas livres para vivenciar os prazeres da juventude e da sociedade de consumo, ou seja, são "normais" e "modernos".

Embora as modificações na música religiosa tenham iniciado já na década de 1950 e 60 entre protestantes históricos (MARIANO, 2010; CUNHA, 2007), a expansão do *gospel* ocorreu a partir dos anos 1990, encabeçadas por bandas de rock evangélico. É com a igreja Renascer em Cristo, de Estevam e Sonia Hernandes, que o *gospel* se consolidou e modificou a liturgia do culto, no qual deu maior espaço para o momento do louvor com músicas em estilos dos mais variados.

> Estevam Hernandes passou a organizar os jovens em bandas, para que se apresentassem nos cultos, e a organização obedecia ao critério do gênero musical: rock, jazz, *reage*, *rap, funk,* samba e pagode. Aqui reside a novidade da proposta da Renascer em Cristo – ela abriu espaço litúrgico para popularização de gênero musicais ate então rejeitados pelo demais segmentos evangélicos. O sucesso da proposta atraiu aos cultos da Renascer muitos jovens frequentadores de outras igrejas evangélicas e suas famílias (CUNHA, 2007, p. 84).

Estas transformações não foram apenas de caráter musical, mas de um conjunto relacionando religião, mídia, mercado e entretenimento. Assim, concordamos com Magali do Nascimento Cunha ao afirmar que "o que ocorreu nos anos 90 no Brasil foi a explosão do *gospel* como um movimento cultural religioso, de um modo de ser evangélico, com efeitos na prática religiosa e no comportamento cotidiano" (2007, p. 86). E com Ricardo Mariano, ao afirmar que "as igrejas neopentecostais [...] realizaram as mais profundas acomodações à sociedade, abandonando vários traços sectários, hábitos ascéticos e o velho estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos, e implacavelmente estigmatizados" (2010, p. 8), ou seja, a religiosidade neopentecostal e a "cultura *gospel"* como processos imbricados.

Estes seriam, portanto, aspectos essenciais do *ethos* do neopentecostalismo, e as principais distinções eclesiásticas no campo evangélico brasileiro. Como podemos observar, tal construção nos oferece uma análise das diferenciações institucionais, teológicas e práticas sociais das múltiplas formas de ser evangélico no Brasil. Contudo, é importante esclarecer que estas distinções estão cada vez menos claras, seja do ponto de vista institucional, seja das práticas religiosas individuais. Isto é, as fronteiras que aparentemente delimitavam as diversas tradições de matriz protestante estão cada vez mais borradas, produzindo, assim, uma espécie de religiosidade homogênea. Para compreender esse processo é preciso ir além da análise de recorte puramente institucional e focar nas manifestações das religiosidades, que também são múltiplas e que, de certa forma, atendem às categorias até então propostas, mas não se restringem a tais delimitações histórico-institucionais.

Defendemos a ideia de uma religiosidade com tendência a homogeneização, com base em dados empíricos a partir de entrevistas e observação de campo analisados em outra pesquisa (MORAIS, 2013), uma "unidade não planejada" como apontou Gouvêa (2003, p. 121). Naquele trabalho, identificamos que, embora hajam características específicas em cada agrupamento eclesiástico e isso não há como negar, a religiosidade média dos evangélicos tem sido grandemente influenciada pelo movimento neopentecostal e suas rupturas com o tradicionalismo e com a ortodoxia cristã. Assim, nomeamos de *religiosidade neopentecostal metainstitucional* essa forma religiosa mesclada, tendente a homogeneização. Uma religiosidade contemplativa e individualizada, que promove o ajuste entre a igreja e a magia por meio de práticas e crenças místicas sob uma cosmovisão maniqueísta. Religiosidade que entrega os problemas terrenos, pessoais e coletivos, para a esfera do sobrenatural na esperança de que por meio da guerra espiritual, entre anjos e demônios e entre Deus e o Diabo, eles sejam todos resolvidos concretamente. O prefixo *meta* neste caso indica "além de", portanto, uma religiosidade que não se restringe exclusivamente as instituições especificamente neopentecostais, mas é uma religiosidade esta que atravessa, perpassa, enviesa, permeia, em alguma medida, as religiosidades confessionais de algumas instituições evangélicas. Com isso não estamos afirmando que todas as instituições evangélicas, ou a maioria delas, possam ser caracterizadas como neopentecostais, mas estamos defendendo a existência de uma religiosidade neopentecostal vivenciada, quer

por membros quer por seus líderes, nas múltiplas denominações evangélicas brasileiras.

Aqui cabe uma ressalva importante, pois se compreendermos o neopentecostalismo exclusivamente sob a lógica da Igreja Universal, da Internacional da Graça ou mesmo da Mundial do Poder de Deus, dificilmente poderíamos fazer esta afirmação. Isto porque tais instituições, embora sejam consideradas as pontas-de-lança para se pensar o neopentecostalismo brasileiro, divergem consideravelmente das igrejas pentecostais e mais ainda das igrejas históricas no seu conjunto. Não obstante sejam as instituições que mais crescem segundo os dados dos últimos dois censos do IBGE, tais instituições são vistas com certa resistência, receio e até preconceito por parte de pastores e membros leigos de outras igrejas. Esta resistência se deve principalmente pela forma explícita de se pedir dinheiro para dízimos, ofertas e campanhas de fé, mas também por causa da não centralidade do texto bíblico nas reuniões e, também, pela introdução de práticas sincréticas. Isto fica muito bem exemplificado nas palavras de Antônio G. Mendonça, ao afirmar que:

> Os cultos neopentecostais já não enfatizam a experiência pessoal individual e coletiva da posse do Espírito Santo e introduzem de maneira clara práticas sincréticas do catolicismo popular, das religiões afro-brasileiras, do espiritismo, assim como de crenças arcaicas como, por exemplo, a amarração, o "deus do nó", da corda, e assim por diante. [...] os neopentecostais não usam o texto bíblico primordialmente como repositório da verdade, mas como motivação para prédica e a prática. A Bíblia, para eles, parece ser mais um repositório de "contos exemplares". (MENDONÇA, 2004, p. 75).

Desta forma, a descrição de Mendonça é válida para as igrejas acima mencionadas, ou até mesmo para outras menores que seguem o mesmo *éthos* como, por exemplo, a Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus, do Ap. Agenor Duque, fundada em 2006 em São Paulo, contando com cerca de 100 igrejas, o qual foi procurado por Michel Temer, Geraldo Alckmin e João Dória para pedir apoio político. Como também a Igreja Reino dos Céus, dos Apóstolos Adelino de Carvalho, e sua filha Daniela Carvalho, também conhecidos como Apóstolo Davi Efraim e Apostola Sol respectivamente. Segundo informações no *site*[44] da própria igreja, Adelino Carvalho começou a pregar desde 1973 em Minas Gerais iniciando assim seu ministério, hoje contando com cerca de 700 igrejas[45] com maior

[44] Para maiores informações veja em: <http://santuarioreinodosceus.com.br/>. Acessado em 04 de jun. 2018.

[45] Conforme reportagem do Jornal da Globo em 2001 disponível em: <http://g1.globo.com/jornaldaglobo/0,,MUL905087-16021,00-ELE+DIZ+TER+A+CHAVE+DOS+CEUS.html>. Acessado em 04 de jun. 2018.

concentração nos estados de São Paulo, Minas Gerais e Espirito Santo.

No entanto, tal descrição não cabe a igrejas como, por exemplo, Comunidade da Graça, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Bola de Neve *Church*[46] e outras congêneres. Elas estão dentro do escopo neopentecostal, pois apresentam características evidentes do que se compreendeu ser o neopentecostalismo, entretanto, elas apresentam também uma religiosidade mais aproximada das demais igrejas evangélicas, ou se quiser, das igrejas do protestantismo de missão. Sendo, portanto, mais intimista e emocional; têm a Bíblia como depositário da revelação divina, sendo ela inerrante e infalível em suas promessas, portanto são literalistas. Pregam a centralidade de Cristo e a Trindade, como também a escatologia pré-milenarista, acreditam em atos e revelações proféticas; são conservadores moralmente, pregam a castidade como alto valor moral, a monogamia e a heteronormatividade; praticam uma piedade de santificação individual sem negar o mundo, reelaborando a mundanidade em sacralidade. Como exemplos desta reelaboração podemos citar os estilos musicais seculares que foram assimilados pelas letras cristãs, as lojas de moda jovem com frases e desenhos bíblicos em camisetas, grifes de cantores como a marca "Fé" de André Valadão da Igreja Batista da Lagoinha[47] e também a moda feminina[48], os atletas evangélicos que vão desde jogadores de futebol, passando por lutadores de MMA, chegando aos peões de Cristo nos rodeios, como também a culinária, com o "acarajé de Jesus" na Bahia. Nisto vemos como a religiosidade neopentecostal imbricada com a "cultura *gospel*" produziram grande transformação no campo evangélico brasileiro, rompendo, ou pelo menos borrando, as fronteiras identitárias das tradições evangélicas.

Transformação que não se restringiu unicamente no contraponto pentecostal-neopentecostal, como Mariano buscou analisar por meio do recorte histórico-institucional. As mudanças ocorridas atingiram também as igrejas do Protestantismo Histórico na medida em que o mercado religioso se pluralizou, aumentando assim a

---

[46] Para ampliar o conhecimento acerca desta igreja, ver: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg Albuquerque. A grande onda vai te pegar: Marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

[47] Veja o site oficial com todos os produtos da marca em: <https://fepratodolado.com>. Acessado em 10 jun. 2018.

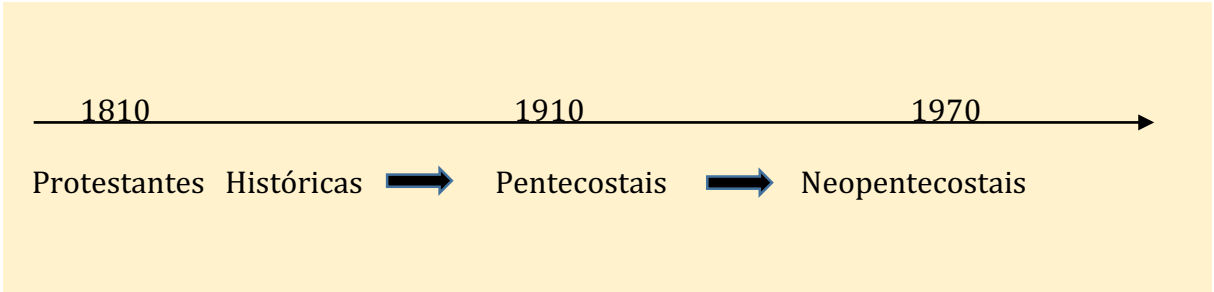
[48] Veja, por exemplo <https://www.malibumodas.com.br> e <https://www.cristafashionweek.org>. Acessados em 10 jun. 2018.

concorrência, obrigando-as a flexibilizar suas doutrinas, mas principalmente suas liturgias.

Se focarmos unicamente na contraposição pentecostal-neopentecostal teremos uma leitura da realidade religiosa brasileira muito linear, na qual as igrejas Históricas estariam num ponto extremo, os pentecostais ao centro e os neopentecostais na outra extremidade. E assim, os neopentecostais teriam diferenças consideráveis em relação aos pentecostais e muito mais em relação aos históricos. Tomamos como exemplo dessa abordagem linear a proposta de Paulo Donizéti Siepierski ao compreender que o prefixo "neo" não auxilia na classificação, pois dá ideia de continuidade do pentecostalismo e, por isso, propõe o prefixo "pós", para acentuar a ideia de ruptura com as igrejas evangélicas.

> Os elementos protestantes do pentecostalismo – cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética – estão praticamente ausentes no pós-pentecostalismo. Isso sugere que, se o pós-pentecostalismo se distancia do pentecostalismo, seu distanciamento do protestantismo é ainda maior, rompendo com os princípios centrais da Reforma. O pós-pentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente (SIEPIERSKI, 1997, p. 52).

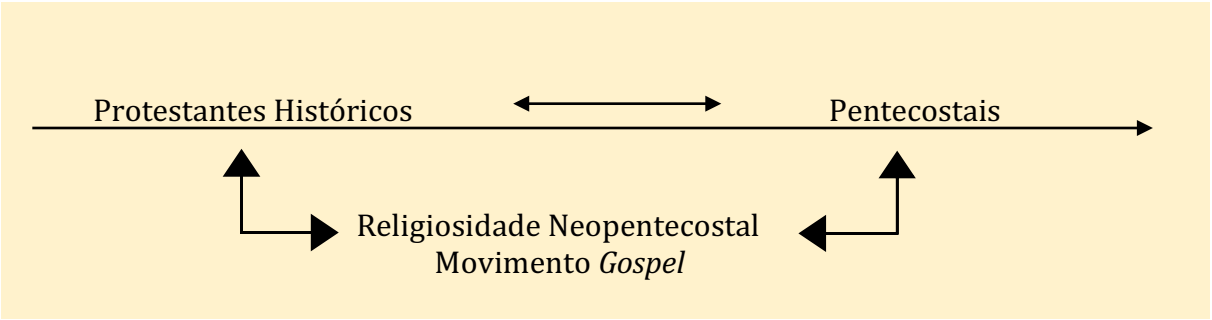
Figura 1 – Ordem cronológica das tradições de matriz Protestante.



Fugindo desta leitura cronológica linear, e analisando os desdobramentos do campo evangélico brasileiro, sugerimos a seguinte intepretação: a religiosidade neopentecostal associada ao movimento *gospel*, ao invés de se afastar das tradições anteriores – protestantismo e pentecostalismo – produziu uma síntese entre a religiosidade dos protestantes históricos e a dos pentecostais, resultando naquilo que chamamos de *religiosidade neopentecostal metainstitucional*. Ou seja, uma transformação na religiosidade de parte considerável dos evangélicos, atingindo tanto a liderança quanto os fieis. E por ser uma síntese de ambas as religiosidades, a neopentecostal metainstitucional criou condições de penetrar e influenciar as outras duas tradições com

maior ou menor força.

Figura 2 – Fluxo de influência das religiosidades.



Os evangélicos das chamadas "Comunidades" romperam com os estereótipos de usos e costumes dos pentecostais, preservou o carisma e os dons do Espírito Santo. Fugiram do "tradicionalismo frio" e "racionalista" das igrejas protestantes – pelo menos assim eram acusadas pelos pentecostais – mas também não abriram mão da centralidade bíblica e cristocêntrica. Entretanto, diferentemente do que ocorre no pentecostalismo, no qual o êxtase se dá por meio de gritos e manifestações corpóreas histéricas, a ação do Espírito, nessa nova religiosidade, ocorre de modo mais atenuado, mais intimista e particular, se manifesta em choros, risos e contemplação. A arquitetura do templo também sofre alterações na medida em que negam toda e qualquer ideia que possa parecer com um tradicionalismo arcaico. Os templos destas igrejas são salões, com equipamentos de som de alta tecnologia, sistema de luz como de boates e um grande palco, não existe mais o altar com tecido de renda e uma Bíblia sobre ele.

A centralidade do louvor e da adoração, do ministério de levitas no culto evangélico, é apreciada por quase todas as igrejas históricas e relacionam ao avivamento, isto é, experiência emocional e corporal de êxtase religioso, mas segundo a crença evangélica é a manifestação do Espírito Santo que aviva a comunidade produz salvação e cura. Segundo Magali do N. Cunha,

> A popularização e disseminação do termo *gospel* foi resultado da ação de um grupo específico: a Igreja Renascer em Cristo. As características da constituição dessa igreja tornaram-na veículo de uma nova expressão da religiosidade evangélica, que passou a ser modelo para grupos que integravam igrejas do ramo histórico e para novos evangélicos que se formavam (2007, p. 82).

Assim, nomes de sucesso estiveram presentes na maioria das igrejas evangélicas – E aqui generalizo entre as protestantes de missão, pentecostais e neopentecostais – como: Adhemar de Campos, Alda Célia, Asaph Borba, Bené Gomes,

Gerson Ortega, Soraya Moraes, Ludmila Ferber, Guilherme Kerr Neto, Jorge Camargo, Ronaldo Bezerra, David Quinlan, bob Fitts, Mike Shea, Michael Coleman, Kleber Lucas, Fernandinho, Regis Danese, Michael W. Smith, Ron Kenoly. E dentre grupos musicais, os mais famosos foram: Diante do Trono, Ministério de Louvor Renascer Praise, Ministério Koinonia, Ministério de Adoração Profética e Comunidades Evangélicas de Goiânia, da Vila da Penha, da Zona Sul e de Nilópolis (Conf. CUNHA, 2007, p. 106). Devemos considerar aqui que cada cantor, ou Ministério de Louvor expressa suas crenças ou teologias por meio das letras de suas canções, assim, tanto a liturgia quanto os cânticos têm efeito pedagógico poderoso sobre as mentalidades dos fieis. E por isso, o *gospel* difundido pelas igrejas neopentecostais conseguiram influenciar facilmente as religiosidades protestantes e pentecostais.

Além da influência da musicalidade nas igrejas históricas, a teologia da batalha espiritual, como discutida acima, também faz parte da formação dos fieis de muitas dessas igrejas. Eles rejeitam o modelo da Universal, que se caracteriza por entrevistar o demônio, humilhá-lo e expulsá-lo em público, o que por sua vez expõe o indivíduo, rejeitam a ideia de "descarrego", por ser sincretismo, e rejeitam também a ideia de que todo e qualquer problema seja ação diabólica, como por exemplo, uma dor de cabeça. Mas em muitas igrejas históricas a teologia dos "espíritos territoriais" e a teologia da "maldição hereditária" se fazem presentes e, em algumas delas, o indivíduo não se torna membro se não cumprir a "quebra de maldição", como vimos na Igreja Presbiteriana do Brasil, na Metodista e Batista. Portanto, nomes como Benny Hinn, Peter Wagner, Daniel Mastral, Neuza Itioka, Cindy Jacobs, Rebecca Brown, Robson Rodovalho, John Bevere, Frank e Ida Mae Hammond, Mary Baxter, entre outros, compõem a literatura demonológica de muitos evangélicos brasileiros nas igrejas protestantes históricas e pentecostais

A Teologia da prosperidade, por outro lado, não galga tanto prestígio entre os evangélicos históricos, pelo menos de forma explícita. A crítica é mais contundente por se apresentar mais mágica e contrariar os ensinamentos bíblicos convencionais. O que dificulta a aceitação da Teologia da Prosperidade entre os históricos é a ideia de barganhar com Deus e o mais complicador é coloca-lo na condição de servo e não de Senhor. No entanto, a relação entre dinheiro, riqueza e vida cristã não aparecem como contraditória, visto que a ética protestante do trabalho se faz presente continuamente e

segue a lógica do sucesso empresarial, da liderança e do empreendedorismo, fatores presentes no imaginário da maioria dos pastores[49] e dos fieis leigos. No caso dos fieis, o curso de finanças Crown e livros como: O modelo de Deus para você ter muito dinheiro; Fé e finanças no Reino de Deus; As 25 leis bíblicas do sucesso; 31 razões por que as pessoas não recebem a sua colheita financeira entre outros, são exemplos claros da relação entre fé cristã e prosperidade financeira.

Mas o que levaria as igrejas históricas a se aproximarem das igrejas neopentecostais e assumir mais ou menos sua religiosidade, mesmo que não explicitamente? José Bittencourt Filho avalia que o Projeto Protestante de transformação da cultura e sociedade brasileira sob as missões em prol da modernização, na lógica do destino manifesto, havia chegado ao limite, principalmente nos "anos JK", quando o país entrou para o "clube do capitalismo mundial" na década de 1950. Requereu, então, uma formulação de um projeto autóctone para manter sua missão. E nisso, o grupo que veio a controlar quase a totalidade das denominações foi a corrente conservantista do protestantismo nacional, que segundo Bittencourt Filho

> Entenderam que a melhor alternativa para o protestantismo histórico seria: *no plano da religiosidade*, reforçar os vínculos com as raízes pietistas e seu individualismo atávico; *no plano bíblico*, incorporar o fundamentalismo, ou seja um tipo de literalismo ultraconservador – os arautos do fundamentalismo internacional visitaram o Brasil na década de 1950 no contexto da Guerra Fria – ; *no plano da educação teológica e religiosa* investir contra todas as expressões de liberalismo teológico; *no plano da política eclesiástica* implementar modelo vertical de poder; *no plano das relações com a sociedade* circundante, cerrar fileiras com os interesses das elites dominantes (2003, p. 126, grifo nosso).

A corrente minoritária era composta pelos progressistas, libertários e nacionalistas do protestantismo brasileiro, que propuseram a unidade cristã e com outras religiões por meio do ecumenismo e da luta em prol das transformações sociais, que

[49] Na lógica da organização, liderança e empreendedorismo, a Igreja *Willow Creek Community*, fundada por Bill Hybels, em Chicago, oferece o curso *Global Leadership Summit,* em mais de 120 países, inclusive no Brasil há 12 anos, para mais de 445 mil pastores, por meio de teleconferência com "preletores de nível mundial" com o objetivo de "potencializar a influencia sobre pessoas, equipes e o mundo". Dentre os palestrantes para o evento de 2018 estão nomes do mundo empresarial como: Simon Sinek (Autor do Best-Seller do New York Times "Por quê?"), Angela Ahrendts (Sênior de vendas da Apple), Danny Meyer (dono de restaurante Top 100 das pessoas mais influentes da Revista Times), Sheila Heen (professora, Harvard Law School, fundadora da Triad Consulting Group), Rasmus Ankersen (empreendedor, especialista em alta performance), John Maxwell (especialista em liderança e Coach), Carla Harris (vice presidente do Morgan Stanley), entre outros. Em 2017 estiveram nomes como Sheryl Sandberg (CEO do Facebook), Ângela Duckworth (Conselheira da Casa Branca e do Banco Mundial), Laszlo Bock (conselheiro sênior do Google), entre outros nomes de grandes empresas multimilionárias. Veja em: <https://summitbrasil.org>. Acessado em 29 ago. 2018.

mantiveram a utopia de um protestantismo fiel à Reforma e aos valores nacionalistas, por meio de conteúdos teológicos e filosóficos. Mas ainda assim tiveram pouco êxito. A terceira corrente foi inspirada pelo avanço do pentecostalismo, e entendeu-se que a melhor alternativa seria a do reavivamento promovendo a corrente espiritualizante carismática. Este grupo levou a cismas internos, formando o que Bittencourt Filho chamou de "pentecostalismo autônomo" (2003, p. 127).

Assim, os conflitos internos do protestantismo, explicitados entre as correntes conservantista, libertária e carismática, refletiram nos espaços de poder institucional, causando consequências históricas e de grande monta.

> Neste quadro, as denominações do Protestantismo Histórico acabam por sucumbir num torvelinho de deficiências, que vão desde a crise da doutrinação dos adeptos (*crise da educação religiosa*), até a formação dos ministros (*crise da educação teológica*), passando pelos aspectos estéticos e simbólicos (*crise litúrgica*) (2003, p. 127, grifo nosso).

E nesse fracionamento ideológico as correntes conservantista e carismática tiveram proeminência e controle das instituições, mantendo assim as "crises" e fragilizando qualquer resistência das novas teologias. Nesse sentido, o pentecostalismo teve certa influência no protestantismo como apontado por MENDONÇA & VELASQUES FILHO (1990); MARIANO ([1995] 2010), FRESTON (1996) e BITTENCOURT FILHO (2003), mas tal influência não teve o mesmo peso que a da religiosidade neopentecostal metainstitucional. Os grupos que se pentecostalizaram foram marginalizados e posteriormente se consolidaram em novas igrejas. Os grupos que se neopentecostalizaram nas igrejas protestantes históricas e pentecostais não só não foram marginalizados, como muitos assumiram posição de liderança. Devido ao processo de concorrência e disputa no mercado religioso, fenômeno também conhecido como "trânsito religioso", as igrejas históricas e pentecostais perderam muitos membros para as "Comunidades", principalmente a juventude, obrigando estas igrejas a flexibilizar suas liturgias, ou até mesmo abandoná-las, aderindo a uma forma de culto *soft*, utilizando as músicas *gospel* e aceitando os estilos múltiplos de seus membros e acomodando os sermões numa tonalidade mais próxima do gênero de auto-ajuda.

Talvez isto comece a explicar a retomada e o avanço do conservadorismo que vivenciamos nestes últimos anos, embora não se restrinja unicamente ao Brasil, visto que em vários países da Europa têm sentindo o conservadorismo e a extrema-direita

avançando com muita força. Assim, temos no Brasil o avanço de uma religiosidade moralmente conservadora, fundamentada no maniqueísmo da guerra espiritual, economicamente liberal e com baixa educação religiosa histórico-doutrinária, mas com forte influência dos *evangelicals* norte-americanos por meio da literatura, da música e de cursos e treinamentos. Reproduzindo, de certa forma, a influência da mentalidade religiosa do seu nascedouro, pois o protestantismo missionário que veio para o Brasil é o de "terceira mão" (FRESTON, 1993, p. 49), ou seja, protestantismo já distanciado daquele que se desenvolveu na Europa. E Freston vai mais longe ao afirmar que o protestantismo que veio para o Brasil foi o modelo sulista: fundamentalista e escravagista.

> A *Southern Baptist Church* não é uma igreja qualquer. É a maior denominação americana (talvez a maior do mundo), com 14 milhões de membros. O Sul tem passado por um boom econômico, transformando-se no "*sunbelt*", o qual tem muito a ver com o ressurgimento do "*BibleBelt*", do velho fundamentalismo do Sul na sua nova face política de Nova Direita Cristã (BRUCE 1988, 45-49). A SBC não pode ser assimilada à Nova Direita. Mas os fundamentalistas aumentaram sua influência na SBC, até tomar o poder em 1986 (STOLL 1990:55). Essas mudanças se refletiram na educação teológica batista no Brasil no final dos anos 80 (FRESTON, 1993, p. 63).

Análise que corrobora com aquela apontada por Bittencourt Filho e Magali N. Cunha ao afirmar que "os missionários norte-americanos também tinham sua identidade própria [...] eles eram *evangelicals,* ou seja, adeptos do conservadorismo protestante, que desejavam afirmar a sua fidelidade ao Evangelho e não à Ciência ou à Razão humana" (CUNHA, 2007, p. 13). Assim percebemos que, embora tenha havido um processo de racionalização da religião, ou como prefere Ricardo Mariano "processo de mundanização" da religiosidade neopentecostal em relação ao antecessor, os resquícios de irracionalidade das outras tradições associados a religiosidade mágica neopentecostal contribuem eficazmente para a o crescimento de uma religiosidade conservadora e beligerante.

A religiosidade neopentecostal metainstitucional se expressa nestas formas de pensamento intimista, individual, mágica, maniqueísta e conservadora, sem obedecer a fronteiras doutrinárias ou institucionais, tendo em vista a luta que se tem travado contra movimentos feministas, raciais e homossexuais e contra a esquerda em geral.

CAPITULO III

"*DEUS NÃO ESTÁ MORTO*", MAS TAMBÉM NÃO ESTÁ EM "*A CAMINHO DA FÉ*": A REAÇÃO DOS EVANGÉLICOS BRASILEIROS

Vimos no capítulo anterior que nos Estados Unidos as *Mainline Protestant Churches* desenvolveram uma religiosidade mais racionalizada, mais relativista das doutrinas bíblicas, liberal - moral e teologicamente falando - diferentemente das *Evangelical Churches*, que são mais exclusivistas e literalistas quanto às verdades da fé e, também, proselitistas. Assim, os evangélicos brasileiros estão muito mais próximos dos *Evangelicals* do que dos *Protestants,* como afirmou Paul Freston (1993, p. 29). Vimos também que os evangélicos brasileiros não formam um grupo monolítico, muito pelo contrário, se constituem numa pluralidade de instituições e formas e, diante disso, os sociólogos da religião se debruçaram na proposição de classificações histórico-institucionais e/ou confessionais na intenção de melhor compreender as singularidades e formas dos referidos grupos. Assim, propusemos a discussão acerca das tipologias já consagradas e das mudanças no interior das denominações evangélicas nos últimos anos, o que nos faz repensar a forma de analisar e refletir o campo religioso brasileiro.

Este capítulo visa apresentar a descrição de dois filmes religiosos e a repercussão entre os evangélicos brasileiros, pois servem como instrumento de comparação, e também como dado empírico, para perceber a tendência da religiosidade evangélica e também o posicionamento e os valores neles contidos e defendidos. Segundo historiador Luiz Vadico (2009), os filmes religiosos têm objetivo de apresentar aquilo que consideram a versão correta sobre Deus, a vida religiosa e tudo o mais que a envolve, assim,

> [...] mesmo quando os filmes religiosos desejam ser "entretenimento" eles ainda querem confirmar a fé do espectador, levá-la a quem não tem, informar sobre ela, posicionar-se diante dos valores do "mundo", instigar o comportamento adequado dos fiéis em relação a este mesmo "mundo", e delimitarem seu espaço de crença em relação a outras confissões religiosas (VADICO, 2009, p. 12).

Ambos os filmes tratam da fé cristã de matriz protestante no contexto norte americano, mas como veremos representa muito bem a religiosidade evangélica

brasileira, ou melhor, parte dela. O primeiro diz respeito à resistência religiosa de um jovem universitário perante seu professor ateu e tem por objetivo ratificar a fé evangélica, a defesa apologética e o *éthos* cristão frente à secularização e aos desafios do pluralismo de visão de mundo. O segundo é um filme biográfico que apresenta a mudança na forma de compreender a fé cristã de um famoso pastor pentecostal, o Bispo Carlton Pearson, e os dilemas desencadeados a partir dessa mudança.

Foi intencional a escolha destes dois filmes devido à repercussão deles entre os evangélicos brasileiros e ao fato de suas temáticas estarem próximas à atual "guerra cultural" que vivenciamos. As diferentes éticas demonstradas em ambos os filmes reverberam nos evangélicos brasileiros de modo a nos levar a compreender quais aspectos são caros e quais são rechaçados, mostrando um forte alinhamento, para não dizer homogeneidade, nos discursos e manifestações da religiosidade em indivíduos de diferentes instituições religiosas.

Ambos os filmes inflamaram as emoções de pastores e membros leigos, fomentando sermões, comentários teológicos e críticas. Assim, os discursos analisados, como dados da realidade, foram coletados na *internet*, por meio de Plataforma de Mídias Sociais *self-broadcast*, no caso o *YouTube*, canais de Instituições eclesiásticas que publicizam sermões e suas programações semanais e canais de reflexão bíblico-teológica, práticas cada vez mais recorrente, pois nos últimos sete anos houve uma explosão de conectividade via celulares, fazendo com que em 2018 houvesse cerca de 64,7% da população brasileira acima de dez anos conectada, sendo 62% por meio de *smartphones* (Conf. FRANÇA, 2018).

O *YouTube* é considerado "o maior aglutinador de mídia de massa da *internet* no início do séc. XXI" (MOTA & PEDRINHO, 2009, p. 9), fruto de um projeto de "cultura participativa[50]", isto é, cada participante pode utilizar a ferramenta digital segundo seus

[50] "A cultura participativa é o termo usado por Jenkins (2006a) para explicar o contexto atual de crescimento da participação e interferência do público nos processos de comunicação de diferentes suportes midiáticos. Segundo ele, os sujeitos hoje podem mais facilmente se apropriar de conteúdos, recriar e distribuir diferentes materiais de forma mais fácil, rápida e barata. Para Jenkins (2006b), este é o momento em que os públicos são centrais para que se obtenha o entendimento de como a cultura opera. As tecnologias estão facilitando aos consumidores a apropriação e a recirculação dos conteúdos midiáticos. "A cultura participativa é tudo menos de margem ou underground nos dias de hoje" (JENKINS, 2006b, p. 2). O autor propõe que se entenda o conceito como forma de dar expressão às novas relações entre conhecimento e

objetivos e propósitos, modelando conjuntamente com outros participantes num processo dinâmico, que "permite a cada um ser a própria mídia, celebridades do nosso cotidiano" (IDEM). Ainda segundo os autores, o *YouTube* é uma ferramenta de múltiplas utilidades que vai do pequeno ao grande empresário que busca divulgar sua marca, passando por professores que visam aprimorar suas aulas e, com isso, envolver seus alunos, chegando aos criadores de conteúdos próprios que querem ser vistos, reconhecidos e seguidos. Em casos como este último, a intenção é fazer também desta ferramenta um meio de se ganhar renda, além da fama, por meio da "monetização[51]" paga pelo *YouTube*[52].

O *YouTube* tem sido utilizado como recurso de muitas instituições eclesiásticas, que criam seus canais para divulgar suas programações, pregações, serviços, e suas visões de mundo e posicionamentos. Como também indivíduos religiosos que criam seus próprios canais para divulgar suas ideias, seus posicionamentos, suas críticas e interpretações do mundo religioso e material. A *internet* proporciona alcance global a um custo extremante baixo, diferentemente da TV e Rádio. Fala-se hoje em "conversão digital", isto é, a utilização das plataformas digitais para promover evangelização digital para aqueles e aquelas que "moram e vivem nela [*internet*] serem alcançadas de uma maneira peculiar"[53].

Assim, as plataformas de mídias digitais se tornam também um campo de pesquisa, pois os discursos e as práticas demonstram a mesma pluralidade sociocultural e os imaginários sociais e religiosos dos agentes no ambiente *off-line.* Para nosso objetivo de pesquisa, buscamos e selecionamos todos os vídeos disponíveis sobre ambos os filmes. Os vídeos encontrados se referiam aos sermões, críticas, elogios, entrevistas e divulgação de

---

poder que emergem na cultura da convergência, onde pessoas com diferentes bases de conhecimento debatem e se organizam através da produção participativa" (CAMARGO *et al.*, 2017, p. 108).

[51] A monetização ocorre por meio visualizações de anúncios de propagandas de terceiros nos conteúdos produzidos, ou seja, a cada 1000 visualizações o YouTube pode pagar de US$ 0,25 a US$ 4,50. Para saber mais veja em: TAMEIRÃO, Nathália. Quanto ganha um youtuber? Confira lucros de grandes youtubers e entenda a monetização da plataforma. Disponível em: <https://sambatech.com/blog/insights/quanto-ganha-um-youtuber/>. Acessado em 20 jul. 2019.

[52] A Edição Especial da Revista Communicare, vol. 17 de 2017, produziu um dossiê sobre influenciadores digitais. Disponível em: <https://casperlibero.edu.br/communicare-17-edicao-especial-de-70-anos-da-faculdade-casper-libero/>.

[53] Veja mais em Conversão Digital, empresa que oferece serviços de consultoria e produção em recursos audiovisuais disponível em: <http://conversaodigital.com/>.

lançamento do filme pela distribuidora *Graça Filmes* em várias regiões do Brasil.

1. MÍDIA, RELIGIÃO E ENTRETENIMENTO

As discussões sobre a relação entre mídia e religião, via de regra, foca nos grupos dos pentecostais e neopentecostais, devido ao processo histórico de assimilação das mídias, primeiro radiofônicas e depois televisivas, incorporação dessas mídias em suas formas de ser e transmitir seus produtos e, em seguida, a aquisição empresarial dos meios de comunicação por instituições destes determinados grupos. Contudo, esta relação não se restringe somente aos pentecostais, pois na década de 1960 os presbiterianos e batistas deram início em direção às pregações televisivas. Posteriormente os católicos romanos também aderiram às mídias eletrônicas, porém mais lentamente (CAMPOS, 2008). No entanto, o debate está em aberto e em contínua elaboração, dado o avanço nas tecnologias de informação, reconfiguração do campo religioso e o alto investimento no entretenimento religioso.

Magali do Nascimento Cunha (2002), pesquisadora da relação mídia e evangélicos, afirma que o termo "Igreja Eletrônica" cunhado por Hugo Assmann na década de 1980[54] já não respondia mais ao fenômeno em suas configurações, isso porque "os conceitos estão vinculados às transformações, às evoluções da vida em sociedade" conforme ensinou Bakhtin (p. 2). Associado a isso, o mercado globalizado, num contexto de projeto neoliberal, tem sido determinante na construção de sentidos, e a esfera religiosa não escapa desta determinação. Este conceito foi criado para explicar o processo de midiatização das igrejas nos Estados Unidos e depois no Brasil, nos anos 1970 e 1980, devido ao aparecimento dos televangelistas. Muito embora a intensificação dos evangélicos brasileiros tenha sido por meio do rádio, Magali Cunha afirma que a presença dos televangelistas fora experimentada no Brasil tanto por programas norte-americanos gravados e dublados quanto por líderes evangélicos brasileiros, como por exemplo R. R. Soares, remanescente deste grupo e que está a mais tempo na TV.

Os televangelistas norte-americano e este modelo de mediação perderam força em fins dos anos 1980 devido aos vários escândalos em que muitos líderes se envolveram.

[54] ASSMANN, Hugo. A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1986.

Além disso, no Brasil, o avanço das igrejas pentecostais e a consolidação das neopentecostais apresentaram outra estratégia, a de aquisição de empresas de rádio, televisão, produtoras musicais, gravadoras e editoras, principalmente a partir dos anos 1990 (CAMPOS, 1996; CUNHA, 2007; MARIANO, 2010). Magali Cunha identifica que esta mudança de estratégia midiática atrelada à teologia da prosperidade e a batalha espiritual num contexto de neoliberalismo produziu efeitos também nas igrejas históricas:

> Esta pregação sobre o direito a reinar com Deus e desfrutar das suas riquezas e do seu poder parece responder à necessidade de aumento da autoestima dos membros das igrejas tradicionais, inferiorizados pelo crescimento pentecostal e vitimados pelas políticas neoliberais excludentes implantadas no País. Desta forma, aspectos da ideologia neoliberal encontram-se presentes nas igrejas evangélicas por meio das novas correntes religiosas e provoca fortes mudanças, com reflexos na prática de comunicação dos variados grupos (CUNHA, 2002, p. 10).

Isso corrobora com a ideia de que a mídia desempenha um papel importante na (re)configuração de identidades, assim pode-se falar em uma "sociedade midiatizada" (CUNHA, 2002; 2007; CAMPOS, 2008; MARTINO, 2012), visto que "precisa ser reconhecida como a reconfiguração do processo coletivo de produção de significados por meio do qual o grupo social se compreende, se comunica, se reproduz e se transforma, a partir das novas tecnologias e meios de produção e transmissão de informação" (CUNHA, 2007, p. 19). Para explicar esta nova realidade global, Magali Cunha propõe a utilização do conceito de "cultura midiática", elaborado por Douglas Kellner (2011), que deve ser considerada como uma nova forma de interação social estruturada e marcada pela existência dos meios de comunicação, conceito que vai além do anterior "cultura de massa", pois o alvo agora é o mercado e não mais a "massa" (2002; 2007). Assim, "a cultura da mídia e a de consumo atuam de mãos dadas no sentido de gerar pensamentos e comportamentos ajustados aos valores, às instituições, às crenças e às práticas vigentes" (KELLNER, 2001, p. 11)[55].

Desde os anos 1990 os evangélicos têm utilizado a *internet*, e Karina K. Bellotti (2014, p. 120) afirma que este foi o primeiro grupo religioso a usar suas várias ferramentas, seja no âmbito pessoal com os *blogs* e salas de bate-papo, seja institucionalmente com as páginas oficiais das igrejas. Para esta pesquisadora, a *internet* é um veículo de mobilização e expressão da juventude evangélica marcada pelos matizes

[55] Para maiores aprofundamentos sobre o debate mídia e religião acesse o *site* Mídia, Religião e Sociedade: < https://midiareligiaoesociedade.com.br/>.

conservadores como também progressistas expressando a heterogeneidade das práticas culturais, contudo não devemos pensar que se restringe apenas a juventude. Desde então a *internet* tem sido cada vez mais utilizada para comunicação das instituições religiosas e, devido ao seu baixo custo, as igrejas têm transmitido seus cultos ao vivo em suas páginas oficiais e/ou por canais do *YouTube*, onde também podem ficar gravados e, por sua vez, consumidos/visualizados por uma gama inimaginável de pessoas que podem assimilar tais ensinamentos e reproduzir em seus cotidianos mais diversos num processo de "ressignificação identitária".

Mais recentemente, com o avanço das tecnologias digitais, da facilidade ao acesso aos *smartphones,* associado às redes sociais, principalmente o *Facebook*, a prática de transmissão ao vivo – chamada de *live* – tem se tornado cada vez mais popular no cenário virtual nacional. Tal prática tem sido utilizada também no meio religioso produzindo novo fenômeno envolvendo as mídias e a religião. Orações, pregações e revelações proféticas são transmitidas diretamente da sala, do quarto, da cozinha do/a religioso/a ou no meio da mata e montes, ao vivo por meio de grupos de interesse no *Facebook,* no caso, grupos evangélicos.

A título de exemplo citamos o grupo "Deus é Poderoso"[56] com 206.442 membros. Dentre as muitas postagens motivacionais cristãs, versículos bíblicos, perguntas para gerar debate ou tirar dúvidas, ocorre cotidianamente transmissões de pessoas que se intitulam missionários/as, pastores/as, apóstolos/as e profetas e profetizas. Entre as muitas transmissões os aspectos que se repetem é a utilização de músicas como som de fundo, falar em línguas estranhas (glossolalia) e a prática oracular, sob uma estética pentecostal. Os discursos giram em torno de curas, de fortalecimento espiritual, de milagres, mensagens de Deus para determinadas pessoas que estão acompanhando as *lives*. Na transmissão de 02 de junho de 2019, a pastora Zildene Fernandes[57], do Ceará, diz:

> [...] Edna Gomes [espectadora da *live*], Deus manda te dizer nesta noite: algo que se perdeu na caminhada irá retornar para suas mãos... [glossolalia], presta muita atenção diz o Senhor: desce na presença dEle, porque o que Ele tem pra você é

[56] Por meio do *link:* <https://www.facebook.com/groups/GrupoEvangelicoDeusePoderoso/?tn-str=*F>.

[57] Esta *live* teve 31 mil visualizações e 945 compartilhamentos em menos de 5 horas. Disponível em: <https://www.facebook.com/100009241391831/videos/2297542630563761/?hc_ref=ARRuaCYTUtMUmS2iZokc6PYj0Krw3zBAc0FkjHws1C7fwwiD7r862QDBqnHqY0ycHT0&fref=gs&dti=1852769811607960&hc_location=group>. Acessado em 02 jun. 2019.

> muito grande, mas retornará para suas mãos. ...[Glossolalia] Deus está restaurando vida financeira... [glossolalia] tem pessoas que perderam tudo, viu?! Tem pessoas que estão nesta *live*, perderam praticamente tudo na vida financeira. Deus... [glossolalia] diz assim: tudo aquilo que é teu vai voltar... [glossolalia] as portas vão se abrir, não há barreira que possa deter as promessas de Deus nesta noite, não há potestade do inferno que possa deter o mover de Deus na sua vida. Já vejo o mover de Deus aí pra te dar vitória [sic].

Em outra *live,* no mesmo dia, o autointitulado evangelista Gefferson Morais[58], no Rio de Janeiro, sentado sobre um morro no meio de uma mata faz orações e revelações:

> Francisca [espectadora da *live*], grande é a inveja e a contenda que o Diabo tem feito com teu nome nesse lugar... [glossolalia], mas o meu advogado que está na Terra, que guerreia por ti, Ele manda dizer. – Eu to em cima do monte aqui nesse proposito forte da campanha da reposta de Deus, Francisca – Mas eu preciso dizer pra ti, se tu pudesse contemplar o anjo de Deus passando ai agora ó, sinta o toque da presença... [glossolalia], sinta o toque do Espírito Santo, porque Deus estava me dando, Francisca... [glossolalia]. Deus estava me dando que há uma contenda com teu nome, tem gente cirandando com teu nome nesse lugar, mas o Espirito Santo de Deus disse que vai começar a tocar nesses crentes. Chega de falar no teu nome... [glossolalia], eu vejo uma mudança na tua vida, eu vejo uma exaltação, eu vejo mistério, eu vejo pedido de perdão... [glossolalia] eu vejo um trabalhar de Deus na tua casa... [glossolalia] Deus me deu que tinha uma reposta chegando [sic] [...].

Essa forma de se comunicar tem crescido e pode estar relacionada ao fato de as igrejas imporem critérios e interdições para que os membros se tornem líderes ou alcancem a posição de pregador/a ou adquiram algum cargo na instituição. A exposição nas redes sociais está isenta dos rigores institucionais e, por isso, permite a qualquer pessoa demonstrar e praticar sua fé, sua religiosidade e ensinar aquilo que acredita sem nenhuma interdição. Com isso, essas pessoas conquistam seguidores virtuais e reais (*online e off-line)*, propiciando *status* de líder, orientador/a espiritual, ou mesmo apenas cumpridor de um chamado divino. Nisto podemos observar o avanço de uma religiosidade desinstitucionalizada, no qual cada indivíduo constrói sua estrutura de dogmas e seleciona as formas que melhor atende suas necessidades simbólicas.

No âmbito das instituições religiosas, por sua vez, o uso das mídias digitais pode ser interpretado como uma estratégia de *marketing* para divulgar seus produtos e serviços e assim obter mais adeptos e, por consequência, mais arrecadações. Mas também podemos pensar que não passa de uma estratégia de divulgação da mensagem religiosa

---

[58] Esta live teve 74 mil visualizações e 1.258 compartilhamentos em menos de 5 horas. Disponível em: https://www.facebook.com/gesim.willian/videos/2393220627406275/?hc_ref=ARTeT9dZ3vSEcC9IzYIV-Ee2Hb7gjjHJvt32wPT UHrQcEbOCvUU_yBABwIWD3MZFF3M. Acessado em 02 jun. 2019.

ao máximo de pessoas possíveis, uma vez que a ideia de Missão da Igreja é o proselitismo baseada verso bíblico "ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura". Ou ainda podemos pensar que a união de ambas é uma boa estratégia, posto que não são excludentes, pois no mercado religioso a competição está cada vez mais acirrada e a disputa por uma clientela fiel se torna desafiadora.

> [...] com o risco que todo esquematismo traz, seria possível dizer que a visibilidade obtida a partir do uso da mídia pelas instituições religiosas acarreta um aumento no número de fiéis a elas vinculados o que, por sua vez, pode a aumentar a força política dessa igreja, conferindo-lhe legitimação enquanto instância representativa dos princípios de um contingente de pessoas. Acrescente-se a isso, em certos casos, o aumento do poder econômico na medida em que o sustento de uma denominação está vinculado às contribuições dos fiéis – quanto mais numerosos e engajados, maior o aporte financeiro da instituição (MARTINO, 201, p. 233).

Sobre o processo de acirramento na competição em uma sociedade pluralista Peter Berger afirmou que

> a situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo (...) grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado (...). Os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado (...). Os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que tem o mesmo propósito (...) (1985, p. 149-150).

Assim, a religiosidade evangélica, a comunicação, o consumo e o entretenimento[59] estão entrelaçados num mercado religioso competitivo e não apenas no que se refere ao número de adeptos, mas principalmente na luta pela hegemonia da visão de mundo. E nessa competição, as produções fílmicas, ou como tem sido chamado "cinema cristão", têm sido uma grande estratégia de divulgação da visão de mundo religiosa. O sucesso ou não de determinado filme vai depender não apenas ou necessariamente dos efeitos cinematográficos, ou efeitos especiais, mas principalmente se eles ratificam e defendem a visão de mundo daquele grupo religioso como ecos de suas aspirações. Ygor Siqueira, ex-diretor executivo da Graça Filmes, ratifica essa ideia ao afirmar que

> [...] filme bíblico tem que ser muito fiel, trabalhar com a licença poética tem que trabalhar, mas tem que ser cem por cento fiel à Escritura. Filmes cristãos tem mais liberdade, pode ser uma história real, pode ser uma ficção. Hollywood entendeu que se ele quiser fazer filmes bíblico para alcançar os cristãos, ele tem que ter produtores, no mínimo consultores, assessores cristãos para que não haja conflito e comunicar com todo mundo [...] a questão hoje é a história, "pô filme é legal?! O filme é bom?!" Não tem mais aquela coisa: "ah, o filme é amador" não! [sic] (CONVERSA PÚBLICA, *YouTube*, 2017).

---

[59] Para aprofundamento sobre o tema indicamos o 4º capítulo do livro A explosão *Gospel* de Magali do Nascimento Cunha.

O entretenimento cristão é um mercado em expansão e muito lucrativo, a ponto das distribuidoras, que lançam grandes filmes seculares, estarem também assumindo os filmes cristãos. Empresas como Imagem Filmes[60], Paris Filmes[61], Califórnia Filmes[62], estão comprando e distribuindo os filmes do "cinema cristão" e o marco divisor de águas nesse tipo de investimento está no filme *Deus não está morto*, que alavancou exponencialmente este mercado e abriu as portas do cinema nacional.

2. "DEUS NÃO ESTÁ MORTO" E A RELIGIOSIDADE EVANGÉLICA BRASILEIRA

Deus não está morto (*God's not Dead*) (2014)[63] foi baseado na obra *God's Not Dead: Evidence for God in an Age of Uncertainty* do pastor Rice Broocks[64] (2013), obra que tem por objetivo "ajudar os leitores a desenvolver uma fé real e fidedigna – e forte o suficiente para ajudar outros a encontrarem a fé em Deus" [...] "Os leitores serão capacitados não apenas a falar sobre sua fé com confiança, mas a levar outros ao relacionamento com Jesus". Na versão portuguesa, o livro recebe outro subtítulo: "Provas da existência e da ação de Deus num mundo de descrentes". O livro é uma espécie de manual de apologética da fé cristã contra os ataques dos céticos que lutam para negar a existência de Deus por falta de provas, mas segundo o autor existe "grande volume de dados para sustentar que

[60] <https://www.imagemfilmes.com.br/>.

[61] <http://parisfilmes.com.br/>.

[62] <http://www.californiafilmes.com.br/>.

[63] Este é o primeiro de uma série de três filmes. O Foco deste se dá no campus universitário e discute a perseguição ateísta contra jovens estudantes; o segundo filme (2016) demonstra a perseguição a uma professora que a partir de uma resposta baseada na Bíblia foi demitida da escola e sofreu processo jurídico, tendo que defender sua crença no tribunal. O debate proposto neste filme é sobre o Estado laico e os direitos individuais. E o terceiro aparece com o subtítulo: Uma luz na escuridão. Lançado em 2018 o filme aborda o debate sobre o poder do Estado sobre o terreno e o prédio de uma igreja, visto que a Universidade Estadual tem interesse em comprar o terreno para construir um centro educacional, mas o reverendo e os fieis lutam contra tal intenção. Nos três filmes o foco está na luta que os cristãos sofrem para viver e defender sua fé perante uma sociedade secularizada representada nos âmbitos da educação e cultura do Estado e do judiciário.

[64] Rice Brooks é graduado em Administração de negócios e tem doutorado em missiologia pelo *Fuller Theological Seminary*, Pasadena, California. É co-fundador da *Every Nations Family of Churches*, presente em centenas de campus universitários e em mais de 70 países. Atua como Pastor Sênior da *Bethel World Outreach Church* em Nashville, Tenessee. Para maiores informações acesse sua página em: <http://www.ricebroocks.com/>.

o universo foi projetado por um Criador inteligente". Assim, o autor busca instruir seus leitores com argumentações racionais e lógicas para provar a existência de Deus.

O filme, produzido pela *Pure Flix – Faith & Family Alliance*[65] e dirigido por Harold Kronk[66], produz uma narrativa que se assemelha a vários discursos no campo religioso brasileiro, que é a da perseguição e hostilização do cristão por intelectuais, principalmente no âmbito da universidade e das escolas, como, por exemplo, a fala do pastor Henrique Callado[67] da Igreja Oceânica[68] no Rio de Janeiro:

> [...] eu sei que muitos alunos têm ficado atemorizados, assustados em função de alguns confrontos com professores. A imensa maioria de professores de segundo, terceiro ano do Ensino Médio são marxistas e ateus e eles fazem de tudo para demover a fé dos nossos jovens. Tentam ridicularizar o cristianismo, tentam fazer parecer que o cristão é alguém extremamente ultrapassado, leviano, retrógrado [...].

A história do filme inicia quando o jovem Josh Wheaton se matricula na disciplina de filosofia, que é ministrada pelo professor Jeffrey Radisson, auto declarado ateu. Já na primeira aula o prof. Jeffrey pede aos alunos que escrevam em um papel "Deus está morto", visto que a filosofia trabalha com argumentos lógicos e racionais e tal comprovação não seria possível, assim, tal questão de imediato já estaria superada. Todos os alunos escrevem a frase, menos Josh, que fica muito incomodado porque ela atinge diretamente sua fé e os ensinamentos de que não se deve negar Deus, antes deve ser sua fiel testemunha. Então Jeffrey desafia Josh a provar a existência de Deus em três debates, dos quais os dois primeiros focam em argumentos cosmológicos e filosóficos que ratificam os textos bíblicos colocando em xeque os argumentos do cientificismo

---

[65] É uma produtora de filmes norte-americana voltada para o público cristão com conteúdos sobre fé cristã e família. Desde 2015 oferece o serviço de *streaming* semelhante a Netflix atendendo ao público dos Estados Unidos e do Canadá. Os filmes "Deus não está morto" 1 e 2 foram distribuídos pela Graça Filmes, empresa de coprodução e distribuição de Filmes fundada por R. R. Soares da Igreja Internacional da Graça. Os dois primeiros filmes juntos arrecadaram mais de 88 milhões de dólares. Para maiores informações veja em: <https://www.semprefamilia.com.br/conheca-o-pure-flix-uma-netflix-so-de-filmes-sobre-fe-e-familia/>. Acessado em 10 abr. 2019.

[66] Harold David Cronk é diretor, escritor e produtor de filmes cristãos. Ganhador do prêmio de melhor diretor no Festival Internacional de Cinemas em Beverly Hills em 2006. Cronk dirigiu outros filmes cristãos como: *Jerusalém Countdown* (2011), *Unbroken: path to redemption* (2018), *God Bless the Broken Road* (2018). Foi produtor em *Do you Believe?* E também de *What if a God give a second chance?* Todos filmes seguindo a mesma perspectiva religiosa.

[67] Henrique Callado é o líder da Igreja Oceânica em Niterói – RJ. Palestra proferida sob o nome do filme: Deus não está morto em 24 set. 2014. Disponível em: <https://youtu.be/uTcaUZVPCPs>. Acessado em 15 jul. 2019.

[68] O *Site* da igreja está disponível em <http://igrejaoceanica.com/>. Acessado em 14 jun. 2019.

naturalista e de autores como Richard Dawkins, Stephen Hawking e, no bojo das críticas, Noam Chomsky. O terceiro debate foca na moral cristã absoluta e universal e na existência do mal. Ou seja, o que está em jogo, segundo tal narrativa, é o amor divino distribuído por intermédio do livre arbítrio, por meio do qual os seres humanos tomam decisões boas e más e Deus as tolera temporariamente. No embate entre o jovem estudante cristão e o professor ateu, o clímax se dá quando Josh afirma: "você odeia Deus. A questão é por que você odeia Deus, professor?". Jeffrey fica constrangido e visivelmente incomodado, visto que o jovem Josh acertou o alvo a ponto de ele assumir num grito raivoso: "Porque ele tirou tudo de mim, sim, eu odeio Deus!" E Josh fecha o debate questionando-o calmamente: "como pode odiar alguém que não exista?" Tal vitória leva os demais alunos da sala, que outrora assinaram passivamente a não existência de Deus, a reafirmarem sua existência marcando a derrota massacrante do professor arrogante. Os argumentos utilizados, os intelectuais questionados e aqueles outros apresentados como defensores da fé racional fazem parte das argumentações do livro original.

Contudo, o roteiro do filme não se encerra nesse debate, muito pelo contrário, o debate dá apenas o tom mais explícito de todo o enredo. Mais interessante é perceber como as personagens e temáticas cristãs são construídas de forma cuidadosamente sutil, demonstrando, assim, a visão de mundo cristã dos *evangelicals* norte-americanos.

As personagens cristãs são apresentadas sob duas características: os verdadeiros cristãos, aqueles que como Josh são defensores da fé, humildes, simples, amorosos e apaziguadores e os cristãos nominais, não muito convictos de sua fé, flexíveis perante uma pressão imposta, não se preocupam tanto com o proselitismo – falar de Jesus e de sua fé – como por exemplo, Kara, namorada de Josh, uma moça manipuladora, controladora, que coloca seus interesses e sua preocupação acadêmica antes do compromisso da fé. Kara atenta Josh a desistir do embate com receio de que isso possa prejudicá-los, como numa espécie de metáfora de Eva atentando Adão. Mas Josh, como bom cristão, aceita bravamente o desafio como um chamado de Deus e prefere terminar o namoro a abandonar seu chamado.

As personagens não-cristãs, por outro lado, são pessoas frias, imorais, agressivas, arrogantes e problemáticas, como, por exemplo: o professor Jeffrey, que maltrata, desdenha e subjuga sua namorada cristã, é antiético, intolerante e impositor perante seus

alunos; ou como o empresário frio, interesseiro e insensível, não por ser um empresário sob a lógica racional do capital, mas por não ser cristão e satirizar a fé; isto contraposto a outro que é piedoso a ponto de orar a Deus antes de uma caçada de patos. Também o pai muçulmano da jovem Ayisha, que é violento e controlador de sua família em nome de sua fé; e a blogueira de esquerda que demonstra antipatia e intolerância contra os cristãos. Os ateus aparecem como insensíveis, arrogantes e intolerantes, além disso, o ateísmo não é explicado como uma postura filosófica ou uma possibilidade da não necessidade de alguma divindade, mas como fruto de algum trauma psicológico, algum problema particular do indivíduo que o torna inimigo de Deus. Demonstra-se, desse modo, que uma realidade sem Deus é uma realidade imoral e perigosa, visto que é a existência de Deus que determina os princípios éticos e morais da humanidade, argumento apresentado por Josh durante o debate. Podemos identificar esta mesma percepção na religiosidade evangélica brasileira em relação a cristãos e não-cristãos, como, por exemplo, durante pregação do pastor Jonatas Davies[69], da Igreja Oceânica, que afirmou

> [...] Zaqueu representa o brasileiro comum hoje, envolvido com esquemas, muitas vezes nome sujo no SPC, gastando mais do que ganha, vivendo uma vida nababesca, muitas vezes vivendo uma vida voltada pro prazer [sic]. E aí o que acontece na vida de Zaqueu não é o impacto de uma filosofia política que alcançou ele. É o encontro com Jesus, é o encontro com a Verdade [sic].

Assim, o indivíduo não-cristão padece dos males da humanidade "caída" e os cristãos aparecem como "uma aristocracia dos regenerados pela graça particular de Deus" (WEBER, 2004, p. 121) e, portanto, moralizados. Tal apreciação desconsidera os inúmeros casos de escândalos envolvendo padres, pastores e membros leigos em corrupção, assédio sexual, desvios de dinheiro público e/ou da própria instituição e tantos outros crimes e contravenções notoriamente divulgados pelos jornais[70].

O apelo proselitista e a superioridade do cristianismo perante outras visões de mundo são presentes no enredo e ficam mais explícitos quando Ayisha, filha de uma família muçulmana, é agredida violentamente e expulsa de sua casa pelo pai, devido a sua aproximação do cristianismo. A cena mostra a jovem ouvindo uma pregação de Franklin

---

[69] Sermão pregado em 14 out. 2018. Disponível em <http://igrejaoceanica.com/a-revolucao-do-evangelho/>. Acessado em 14 jun. 2019.

[70] A jornalista Andrea Dip (2018, p. 36-38) apresenta uma lista com 16 nomes de deputados da Frente Parlamentar Evangélica com processos no Tribunal Superior Federal. Fora outros tantos casos divulgados frequentemente nos jornais locais e nacionais.

Graham, filho de Billy Graham, considerado o maior evangelista de todos os tempos e vinculado à direita cristã norte-americana. Após ser espancada e expulsa de casa é acolhida com afagos por um pastor evangélico. E como não poderia faltar, o professor ateu, ao sofrer um atropelamento numa noite chuvosa, ficando gravemente ferido jogado ao chão, recebe os cuidados do reverendo Dave, que o acalma e evangeliza, afirmando que Deus estava lhe oferecendo uma segunda chance, visto que poderia ter morrido imediatamente, e que ele deveria aceitar a Jesus como seu salvador. O professor assim o faz, recitando um versículo bíblico de sua memória infantil. Em seguida morre.

O apelo de que a dor e o sofrimento levam à conversão a Deus é apresentado em duas cenas principais: a cena do atropelamento do professor e a outra que mostra a personagem Ammy Ryan, a blogueira de esquerda, vegetariana e ateia que descobre estar com câncer e, por faltar-lhe a fé, se afunda em desespero, é abandonada pelo seu namorado não-cristão no pior momento de sua vida. Ao final do filme, durante o show da banda *Newsboys*[71], evento que mobilizou toda a cidade, um dos integrantes da banda oferece a ela uma oração pedindo a cura de seu câncer e, ao aceita-la, Ammy se converte ao cristianismo e no início do segundo filme ela reaparece fazendo exames e descobre que foi curada milagrosamente e se torna uma defensora do cristianismo e dos cristãos.

O filme demonstra uma visão de mundo cristã acerca dos cristãos e dos não-cristãos numa sociedade moderna e secularizada. Os cristãos, sob esta visão de mundo, são pessoas esperançosas, bondosas, acolhedoras, divertidas e inteligentes que devem estar aptas a defender sua fé sempre que necessário e não apenas com argumentos religiosos, mas também com conhecimento científico, pois não há contradição entre fé e razão. Este apelo também se faz presente no Brasil por meio de um grupo de cristãos que visa tal diálogo e está organizado como "Associação Brasileira de Cristãos na Ciência" e tem por objetivo promover a comunicação e integração entre os cristãos e a comunidade científica[72]. O grupo "cristãos na ciência" se propõe defender o criacionismo bíblico, encorajar os cristãos na atividade científica, a manter uma fé pessoal e ativa com a igreja

[71] *Newsboys* é uma banda de música cristã que teve sua origem na Austrália em 1985 com pouca expressão até início dos anos 1990. Quando já nos Estados Unidos lançaram o álbum "*Not Ashamed*" em 1992 a banda tomou projeção no cenário da música cristã contemporânea, ou como ficou conhecido no Brasil, o cenário *Gospel*. A banda tem apelo moderno no estilo de moda, de instrumentos e sonoridade produzindo canções no gênero Pop-rock.

[72] Veja mais em: www.cristaosnaciencia.org.br.

local e comunicar o evangelho na comunidade científica. Para eles, fazer ciência é uma atividade "tão santa e privilegiada quanto de um missionário, de um pastor, de um teólogo que lida com a realidade da igreja e da Palavra de Deus" (DULCI, Pedro)[73].

A visão que o filme apresenta sobre os não-cristãos é a de que eles são pessoas perdidas em si mesmas, com moralidade duvidosa, sem esperança e inimigas de Deus. Nisso, vemos a urgência da necessidade da evangelização/proselitismo pelos cristãos, pois os descrentes não apenas não têm a vida eterna/salvação como também não têm uma vida com propósito no mundo, estando constantemente vulneráveis aos problemas do cotidiano, e também, por isso mesmo, são alvos da mensagem cristã. Outras religiões são tidas como deficientes, ineficientes e enganadoras, pois não apresentam o verdadeiro Deus. Portanto, fieis de outras religiões são tidos como inimigos da fé, mas alguém potencialmente a ser convertido por meio da "verdadeira e boa mensagem do evangelho". Assim o proselitismo aparece como ordenamento fundamental de todo cristão.

Esse aspecto se repete no cenário nacional, visto que a matriz do Protestantismo brasileiro é pietista[74] e, como tal, proselitista, tendo como missão principal converter os católicos romanos e fieis de outras religiões. Tal compreensão missionária se estende até os dias atuais pode ser exemplificado por meio dos "cultos de missões", "semana missionária", "projetos evangelísticos" ou "junta de missões" nas mais diversas denominações evangélicas[75]. Esta compreensão acerca da missão é relatada por Paul Tillich ao se referir sobre os pietistas: "as almas humanas onde quer que estejam podem ser salvas por meio da conversão. Começaram, pois, o trabalho missionário em terras estrangeiras, coisa que lhes deu perspectivas históricas mundiais" (TILLICH, 2000, p. 280). A própria produção fílmica também se justifica sob o legado do proselitismo a partir do apelo discursivo em sua mensagem central, como também na estratégia de divulgação nos cinemas. Segundo Ygor Siqueira, as igrejas que assumiram o projeto venderam um

[73] Disponível em <https://youtu.be/ivEH3c8irkA>. Acessado 20 abr. 2019.

[74] Max Weber analisou o pietismo no calvinismo e no luteranismo do séc. XVIII para fundamentar sua teoria de que os dogmas protestantes sustentaram a moralidade prática e esta se prendia a ideia de Outro Mundo. Isto é, compreender a fundamentação religiosa da ideia puritana de vocação profissional (WEBER, 2004, pp. 117-126).

[75] Inclusive o Movimento Carismático Católico também se apropria dessa concepção de missão atribuída ao seu Sistema de Comunicação Canção Nova. É por meio do Projeto Dai-me Almas que eles levantam recursos para manter o Sistema de Comunicação com o objetivo da evangelização.

ingresso para seu membro e este ganhou outro para levar um não-cristão. Vemos tal crença em relatos como o de Luciano Antunes: "eu creio que Deus está usando pessoas no meio da alta produção de vídeo, até americana, para trazer a informação, trazer ao entendimento das pessoas que realmente é esta a mensagem: Deus não está morto" [sic]; e também de Michele Martins: "[...] poxa, entrar no cinema secular um filme desse que pode transformar milhões de vidas [...]"[76]. Esses relatos, como tantos outros, demonstram a crença de que o filme representa a genuína fé evangélica e, por isso, tem a capacidade de converter pessoas.

No filme, os cristãos não estão sob regras rígidas de usos e costumes, não aparecem como sectários ou ignorantes. Antes, aparecem inseridos e adaptados à modernidade e suas ofertas. Estão acomodados na cultura do consumo e no mundo dos negócios, na universidade e na ciência. Vestem-se no estilo moda jovem, estão entre as diferentes "tribos urbanas", passam a ideia de "pessoas normais" no que se refere aos comportamentos exteriores. Não há, portanto, diferenças ascéticas na aparência do crente. A diferença se demonstra no campo da subjetividade, ou seja, são pessoas confiáveis, honestas, alegres, sem vícios, sem maldades, positivas, emocionalmente fortes e muito prestativas, são pessoas virtuosas, visto que a fé em Cristo que as regeneraram. Nisto vemos que a realidade é composta por um dualismo no qual a presença de Deus garante a alegria, felicidade e bondade, de outro modo, na sua ausência o ser humano permanece em seu estado degenerado, triste e desesperançado a caminho da perdição eterna.

Esta religiosidade está em plena consonância com a religiosidade vivenciada atualmente no Brasil, visto que há um movimento crescente de rejeição aos usos e costumes e aos dogmas rígidos de comportamento, como também de adaptação, assimilação e releitura de aspectos seculares inseridos na prática religiosa. Tais mudanças estão presentes tanto naquelas instituições tradicionais do Protestantismo Histórico, como naquelas conhecidas como neopentecostais e, também, na pentecostais, como discutimos no capítulo anterior. Portanto, um modelo de religiosidade cristã adaptada à modernidade e suas múltiplas possibilidades de integração e assimilação.

---

[76] Luciano é produtor do portal Gospel tv24h, e Luciana é locutora na Rádio. Em pré-estreia em Balneário Camboriú-SC em jul. 2014. Disponível em: <https://youtu.be/f9smjFn1khM>. Acessado em 15 abr. 2019.

À vista disso, vemos uma semelhança constante entre a religiosidade evangélica norte-americana e a brasileira. Tal aproximação já fora apresentada pelo teólogo argentino José Miguez Bonino, ao afirmar que "o protestantismo missionário latino-americano é basicamente 'evangélico' segundo o modelo do evangelicalismo norte-americano do 'segundo despertar': individualista, critológico-soteriológico numa perspectiva basicamente subjetiva, com ênfase na santificação" (BONINO, 2003, p. 41). Como também por Gouvêa Mendonça ao afirmar que as igrejas protestantes, no período Vargas, buscaram autonomia administrativa e política, mas não autonomia cultural das igrejas do Norte, mantendo-se desconectadas da realidade e cultura brasileiras.

> Exemplo disso foi a literatura destinada à educação religiosa, unificada e usada pelas igrejas participantes da Confederação Evangélica. Não obstante ter a redação do material ficado sob a responsabilidade de pastores brasileiros, como o competente educador Erasmo Braga, o modelo vinha dos Estados Unidos e era aqui traduzido e adaptado. Era incongruente com a realidade brasileira porque retratava o padrão burguês da cultura norte-americana. As crianças, principalmente, viam e aprendiam na igreja coisas que pouco ou nada tinham a ver com suas vidas, embora as casas dos protestantes, em geral de classe média ou em ascensão, ostentassem traços sensíveis de algo próximo ao wasp [*white, anglo-saxon and protestant*]. João do Rio (1976, p. 87) parece ter sido o primeiro a observar e registrar em suas deliciosas crônicas esse traço curioso do protestantismo ainda incipiente no Brasil. Autonomia política (poder), mas não cultural, era o que, de fato, as igrejas ostentavam (MENDONÇA, 2005, p. 59).

A recepção deste filme foi muito positiva entre os evangélicos brasileiros, a ponto de estimular várias pregações a partir de sua temática. Por exemplo, Henrique Callado[77], da Igreja Oceânica, parte do debate ateísmo *versus* cristianismo e elabora um sermão afirmando que os protestantes não têm medo da ciência, que dentre as dez melhores universidades do mundo, três foram fundadas por pastores protestantes, e que os ateus "honestos" aceitam as descobertas da ciência que provam as "maravilhas de Deus". Diante disso ele apresenta uma sequência de "astrofísicos ateus" que em algum momento fizeram alguma referência a Deus como criador do universo, como, por exemplo, a declaração de Sir Fred Hoyle, diretor do Instituto de astronomia de Cambridge, que diz: "A probabilidade da vida ter surgido ao acaso é a mesma de se alinhar 10^{50} pessoas cegas, dando a cada uma delas um cubo mágico com os quadradinhos desordenados e descobrir que todas encontram a ordenação ao mesmo tempo". E conclui o sermão convocando aos cristãos a serem "um estudante de ponta", pois "precisam disso para se tornar um exemplo, um modelo, um estudante de excelência que vai honrar e glorificar a Deus através do seu

[77] Sermão mencionado acima.

comportamento, através da sua ética e através da competência que Deus vai lhe dar".

Isaias Goes, da Igreja Presbiteriana Independente de Sorocaba, São Paulo, apresentou um sermão[78] no qual coloca em paralelo a personagem bíblica Jó e o que ele entendeu ser a vida de Nietzsche a partir do questionamento sobre a existência de Deus. Segundo Goes, Nietzsche, em um momento de surto, saiu ao meio dia com uma lamparina perguntando onde estava Deus, e mesmo sendo filho e neto de pastores luteranos, ele apenas conhecia Deus de ouvir falar. Segundo o pastor, Nietzsche morreu no dia seguinte daquele que saiu com a lamparina. Vemos nisso uma confusão entre a obra e a vida do filósofo. Por outro lado, Jó, que perdeu tudo sob a permissão de Deus, também tinha o direito de questionar sobre a Sua existência. No entanto, afirmou que seu redentor vive, e isso, segundo o pregador, mostra que Jó não apenas conhecia Deus de ouvir falar, mas tinha experiência com Ele. Essa alegoria apresenta a compreensão sobre o verdadeiro e o falso cristão, também trabalhada na narrativa do filme.

José Geraldo de Souza, da Igreja Presbiteriana do Brasil de Rio Claro, São Paulo, explanou um sermão[79] que buscou apresentar a existência de Deus a partir do texto Bíblico, também influenciado pela temática e discussão do filme. Ele parte da ideia de que não se chega a Deus por meio da investigação ou da ciência, mas por meio da vivência e por meio da fé. Segundo o pastor, a Bíblia não é um livro que se preocupa em provar a existência de Deus, pois já tem como pressuposto sua existência e sua revelação para a humanidade e para o relacionamento. Assim, a Bíblia apresenta todos os atributos e títulos de Deus e sua vontade para os seres humanos, sua criação. E sua conclusão é a de que mesmo em uma sociedade que vive sem acreditar em Deus, Ele está vivo e atuante nas vidas das pessoas.

Além de influenciar os sermões dentro das igrejas, podemos entender que o filme contribuiu direta ou indiretamente para o debate público acerca das controvérsias das questões de gênero – ou como os religiosos preferem, "ideologia de gênero" – e do projeto Escola Sem Partido, do advogado Miguel Nagib, capitaneada pelos políticos vinculados ao

---

[78] Sermão pregado em 31 ago. 2014, disponível em: <https://youtu.be/z8VjQepouHI>. Acessado em 20 jun. 2019.

[79] Sermão pregado em 01 fev. 2015, disponível em: <https://youtu.be/rIgKB9bZp6k>. Acessado em 20 jun. 2019.

Movimento Brasil Livre, que deu apoio massivo a Jair Bolsonaro na campanha eleitoral de 2018. Tal afirmação se sustenta na ideia de que a "doutrinação", seja ela partidária, seja ela teórica, deve ser combatida, pois ela desrespeitaria as liberdades dos estudantes cristãos e de suas famílias, conforme se propagou em várias Audiências Públicas e debates televisivos sobre o tema. E, também, como mostra o enredo do filme, o bom cristão é aquele que não nega sua fé e seus princípios morais em nome do conflito. Assim, muitos cristãos – católicos e evangélicos – apoiaram e apoiam tal projeto de lei, uma vez que inibiria as "imposições" das doutrinas políticas de esquerda, bem como da "ideologia de gênero".

Vemos nisso a força ideológica do entretenimento vinculado às controvérsias públicas e sua associação a uma determinada visão de mundo religiosa. Como exemplos empíricos dessa correlação de forças podemos citar o impulso do voto evangélico no candidato Jair Bolsonaro (PSL)[80], bem como o caso da ingerência da bancada evangélica na escolha do Ministro da Educação no início do mandato do presidente eleito. A pressão da bancada evangélica forçou o presidente a desistir de sua primeira opção, Mozart Neves Ramos, diretor do Instituto Ayrton Senna e ex-reitor da Universidade Federal de Pernambuco, e escolher o colombiano Ricardo Vélez Rodrigues, que durou apenas três meses e meio no cargo. A pressão se deveu à divergência de alinhamento ao projeto Escola Sem Partido entre ambos os candidatos, como mostrou o jornal Nexo:

> Parlamentares da bancada evangélica se manifestaram contra o nome de Ramos. Entre os motivos de descontentamento está o fato de que Mozart não apoia o Escola Sem Partido, que prega contra uma suposta "doutrinação ideológica" e é contrário à abordagem de questões ligadas a sexualidade e gênero nas escolas [...] O texto [manifesto de apoio a Bolsonaro] deixa claro o apoio do grupo ao Escola Sem Partido. Em um ponto intitulado "Escola sem ideologia e escola sem partido", o grupo avalia que as universidades públicas se tornaram "instrumentos ideológicos" que "preparam os jovens para a Revolução Comunista, para a ditadura totalitária a exemplo da União Soviética e demais regimes sanguinários" (FABIO, 2018).

3. "A CAMINHO DA FÉ" E O DESCAMINHO DA INCLUSÃO

O segundo filme é composto por outro registro. A narrativa do filme é sobre a

[80] Segundo pesquisa Datafolha divulgada em 25 de outubro de 2018, Jair Bolsonaro teve 21.595.284 votos, enquanto que Fernando Haddad teve 10.042.504 votos. Sendo uma diferença de 11.552.780 votos.

biografia do Bispo Carlton Pearson em sua encruzilhada teológica numa crise de fé. *A caminho da fé* ou, no original, "*Come Sunday"* (2018) foi produzido pela Netflix e dirigido por Joshua Marston[81]. O filme demonstra como um dos maiores pregadores pentecostais dos Estados Unidos se tornou um herege perante sua comunidade. Com isso veio a perder o prestígio, sua renda, sua igreja e quase perde também sua família. Para Marston, a história de Pearson é extremamente importante porque "hoje em dia, quando as pessoas se tornaram cada vez mais arraigadas em seus pontos de vista, aqui está alguém que examinou o que ele acredita e realmente revisou seu pensamento diante de milhares de pessoas que o tinham sob um microscópio" (apud in LARTEY, 2018).

Carlton Pearson cresceu na tradição pentecostal e foi "adotado" por Oral Roberts, pastor de grande projeção nos Estados Unidos, considerado o padrinho dos televangelistas e das grandes cruzadas de avivamento e cura a partir de 1947, ano que iniciou seu próprio ministério. Segundo Paul Chapell (2002), Oral Roberts pode ser considerado como um arquétipo dos pregadores pentecostais de cura e se tornou modelo para inúmeros outros evangelistas. Estabeleceu-se em Tulsa, Oklahoma, e dali expandiu seu ministério por meio de pregações itinerantes com sua famosa tenda de lona. O sucesso de suas pregações sobre cura por meio dos programas de TV e Rádio e suas cruzadas evangelísticas o tornaram o pregador mais proeminente, sendo conhecido por 85% do público norte-americano, segundo pesquisa do Instituto Gallup (CHAPELL, 2002). Em 1965 Roberts inaugurou sua Universidade, que leva seu nome, na cidade de Tulsa, considerada a primeira universidade carismática da América. Na década de 1970 contava com cerca de 5 mil estudantes matriculados. Nos anos 1980 Roberts inaugurou um complexo hospitalar e denominou de Cidade da Fé, sob o custo de 250 milhões de dólares. A proposta do hospital era associar a oração e a medicina, no entanto não teve o retorno esperado e fechou nos anos 1990.

Podemos encontrar em Oral Roberts os traços iniciais dos movimentos pentecostal e neopentecostal como compreendidos no Brasil, visto que ele ensinava que o falar em línguas era normativo a todo crente e, também, que a cura e prosperidade eram reflexos da bondade de Deus (IDEM). E como também identificou Vinson Synan (2017), Oral

81 Diretor e roteirista, Marston dirigiu filmes como: Maria Cheia de Graça (2004); *The forgiveness of blood* (2011); *Complete Unknown* (2016) e *Come Sunday* (2018).

Roberts era "filho do pentecostalismo e pai do movimento carismático nas *Mainline Protestant Churches",* movimento que se espalhou por meio de seu ministério televisivo a partir dos anos 1960. Dentre as várias práticas, podemos citar cura de paralíticos, de cegos e de mudos, como também exortação aos telespectadores a se aproximarem do televisor para receber a cura (CARVALHO, 2008), práticas religiosas reproduzidas nas igrejas neopentecostais brasileiras.

Carlton Pearson se formou na *Oral Roberts University* e se tornou o aluno preferido de Roberts a ponto de ser conhecido como "o filho negro de Oral". Jovem talentoso na pregação e nos negócios e de uma espiritualidade pentecostal atraente, Pearson juntamente com Richard Roberts (filho caçula de Oral) se preparavam para assumir o império de Oral. Mas Richard se envolveu em um escândalo financeiro e foi obrigado a deixar a presidência da universidade (CARVALHO, 2008). Pearson, de outro modo, enfrentou uma crise de fé e reavaliação de toda sua teologia e visão de mundo redundando em perda da igreja e ganhando a alcunha de herege. Ao mostrar esta trajetória, o filme acontece em três momentos distintos. Primeiro mostra sua rotina como pregador pentecostal de renome, líder de uma grande igreja e fiel aos princípios cristãos convencionalmente constituídos. O segundo momento é quando ele começa a repensar suas práticas religiosas e seu legalismo fundamentalista e por último, o momento das consequências de sua mudança religiosa.

Pearson era líder da maior igreja na cidade de Tulsa em Oklahoma, *Higher Dimensions,* com mais de cinco mil membros, dentre eles brancos e negros convivendo harmoniosamente. Oklahoma pertence a região que ficou conhecida como "*Bible belt"*[82]. Pearson era pregador reconhecido e prestigiado, tal posição lhe garantia respeito da comunidade e uma vida bastante confortável. O filme inicia com as palavras de outro pregador apresentando-o a sua comunidade durante uma turnê de pregações e afirmando

[82] Este termo é utilizado para identificar os estados do sul dos Estados Unidos com a maior concentração de religiosos, sendo o Mississipi com maior número entre todos os estados (59%). Esta região é também conhecida pelo posicionamento político conservador vinculado aos Republicanos. Para maior compreensão veja TWEEDIE, Stephen W. *Viewing the Bible Belt. The Journal of Popular Culture* (1978). Ao mesmo tempo que o *Bible belt* é conhecido pela concentração de religiosos, é também conhecido pelos problemas sociais, pois segundo Matt Rosenberg, "o nível de escolaridade e as taxas de graduação universitária no Cinturão da Bíblia estão entre as mais baixas dos Estados Unidos. Doenças cardiovasculares e cardíacas, obesidade, homicídio, gravidez na adolescência e infecções sexualmente transmissíveis estão entre as taxas mais altas do país". Disponível em: <https://www.thoughtco.com/the-bible-belt-1434529>. Acessado em 20 abr. 2019.

que Pearson era um dos mais queridos no movimento pentecostal dos Estados Unidos.

A narrativa mostra um pregador extremamente preocupado em cumprir o chamado de Deus a todos os cristãos: salvar as almas do inferno eterno. E, por isso, toda e qualquer oportunidade não pode ser desperdiçada, pois entende que tudo é um propósito de Deus. Durante o testemunho do que tinha ocorrido na turnê, Pearson disse a seus membros: "você foi autorizado, foi ungido e nomeado para levar Seu amor [de Deus]. É por isso que batemos nas portas, viramos pedras, incomodamos pessoas nos aviões, distribuímos panfletos, pregamos e queremos salvar todas as almas. O mundo precisa ser salvo". Logo em seguida ele coloca a mão na cabeça das pessoas e elas caem como resultado do êxtase, mas a crença afirma ser por causa da unção (poder de Deus). Prática comum em muitas igrejas no Brasil, inclusive em históricas. Assim, a ideia de salvar as pessoas do inferno recai sobre a responsabilidade dos fieis, que têm por obrigação levar a mensagem do Evangelho a todos e, dessa forma, dar a oportunidade aos perdidos de "nascerem de novo", i.e., converterem-se.

Dois eventos levaram Carlton Pearson a repensar sua religiosidade e suas verdades rígidas: o suicídio de seu tio Quincy na prisão por causa de sua doutrina severa e pela falta de empatia de Pearson e o genocídio em Ruanda em 1994. Faltavam apenas seis semanas para seu tio de 75 anos sair da prisão mediante o benefício da condicional, mas a droga encontrada em sua cela levou à perda do benefício alongando sua prisão para mais seis anos, embora ele afirmasse que não era dele. Então pede a Carlton para que escreva uma carta ao Conselho defendendo-o, pois isso o ajudaria a não perder a condicional. Pearson se nega a ajudá-lo, pois sua intenção maior é a salvação do tio, não importando se precisasse ficar preso mais seis anos para que ele realmente fosse salvo. Pearson diz ao seu tio: "Não importa se seis ou sessenta [anos], desse jeito irá para o inferno, e para sempre. Não posso salva-lo ajudando com o Conselho, não é assim que funciona. Quero ajuda-lo tio Quincy, mas é o único modo que conheço". Passados alguns dias, Quincy comete suicídio.

Em 1994 os noticiários mostraram as atrocidades do massacre em Ruanda[83], no

[83] Para saber mais sobre o genocídio em Ruanda veja a reportagem da BBC em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/04/140407_ruanda_genocidio_ms>. Acessado em 20 abr. 2019.

qual a etnia hutus tentou exterminar os tutsis, depois de um atentado que derrubara o avião do presidente. Mais de 800 mil pessoas foram mortas, dentre elas muitas crianças. Em entrevista ao jornalista Bernardo Carvalho, Carlton Pearson afirmou:

> Somos nós que criamos o inferno. Vi tudo aquilo com meu filho pequeno sentado no colo. Ouvi a voz que eu achava ser de Deus, falando à minha alma, perguntando sobre meu filho, que engatinhava entre as minhas pernas: "O que esse menino pode fazer para você mandá-lo para o inferno, para ser torturado para sempre?". Nada, pensei. "E o que o leva a pensar que nós faríamos isso com ele?", disse a voz. Está na Bíblia, respondi. Comecei pelo inferno e acabei denunciando a Bíblia. Muito do que está na Bíblia é superstição, mito. Passei a pregar isso toda semana. Não dizia literalmente, preto no branco, mas já não idolatrava as Escrituras. Foi o que me pôs em apuros com os evangélicos (CARVALHO, 2008).

A partir daí Pearson iniciou sua nova jornada, e partiu da ideia de que o inferno não existe e que todos estão salvos no amor de Deus, postura que ficou conhecida como "teologia inclusiva", visto que seria uma injustiça da parte de Deus condenar pessoas ao sofrimento eterno sem que elas pudessem ter a possibilidade de escolha. Ou quanto a questão da homoafetividade, como poderia Deus condenar alguém que ele criou com essas características? Portanto, é uma visão de mundo baseada muito mais no amor do Deus criador do que na legalidade de um livro cheio de contradições e que se torna símbolo de idolatria entre muitos evangélicos. Esta postura nega a compreensão de missão conversionista e moralidade, tão características do Protestantismo norte-americano, e por influência também do brasileiro, pois compreende que missão e evangelização não é fazer prosélitos, mas acolher em amor e defender os mais necessitados. Na cena em que Pearson prega sobre sua nova visão de mundo ele parte de textos bíblicos para provar que não há nenhuma heresia, mas as pessoas se revoltam e dizem que ele não está mais pregando a Bíblia e saem no meio da pregação, irados. Entre um versículo e outro, Carlton Pearson afirma que

> As pessoas dizem que não acredito mais no inferno. Tenho pensado nisso, tenho orado sobre isso. O Deus que adoramos das partes desta Bíblia em que nos concentramos é um monstro. Se acreditamos que Deus manda bilhões de pessoas para queimar no inferno, para queimar na eternidade porque erraram ou nasceram em outro local, é um monstro. Esse Deus é pior que Hitler, pior que Saddam Hussein. Mas não é o nosso Deus (Cena do filme).

A partir de então, Pearson foi acusado de pregar falsas doutrinas, perverter as escrituras dizendo que Deus não pune os pecadores. Ele então é obrigado a vender os bens da igreja para pagar a hipoteca do prédio e perde todos os membros. Passados alguns anos, longe do ambiente eclesiástico, é estimulado pelo seu pai na fé, Oral Roberts, a voltar

a pregar, então o filme termina com Carlton Pearson pregando em uma igreja inclusiva – *City of Refuge* da Revda. Yvette Flunder – composta por brancos, negros, imigrantes, homossexuais, pobres, transexuais, etc. Sua mensagem final é de identificação com aquelas pessoas por ter vivido na pele o que é ser um pária, excluído e rejeitado, e reconhece que pregou durante muitos anos que pessoas como aquelas não eram dignas do amor de Deus, ensinava a ter medo de Deus e de seu castigo eterno. E chegou à conclusão de que o medo de aceitar o amor incondicional de Deus seria porque também os cristãos deveriam assim proceder.

A religiosidade vivenciada na igreja e na vida de Pearson antes de seus questionamentos era de um pentecostalismo clássico pautada pelo ascetismo e sectarismo que se manifestavam numa moralidade rigorosa a respeito de vícios, sexualidade e comportamento, as pregações eram emotivas e performáticas, suas orações eram envolvidas por manifestações extáticas e o louvor no estilo *gospel* norte-americano, o estilo *soul*. A teologia fundamentalista, representada nas pregações e na religiosidade, apresentava um Deus punitivo e inflexível diante do pecado, exigindo a conversão e arrependimento do pecador para, assim, liberar a salvação; a missão cristã era salvar as almas das pessoas para não irem sofrer no inferno, por isso deveriam falar de Jesus aos não-crentes em todo o tempo. A autoridade daquilo que dizia era constantemente legitimada pela fórmula "Deus me falou" levando a ideia de que Deus lhe falava diretamente aos seus ouvidos. Em dado momento, Person reconhece que tal religiosidade machucou e afastou muitas pessoas de seu convívio e inclusive levou seu tio ao suicídio. Mas não somente ele, pois o filho mais de velho de Oral Roberts, Ronnie, suicidou-se devido a rejeição e condenação de seu pai por causa de sua condição de homossexualidade.

Por outro lado, a nova religiosidade vivenciada por Carlton Pearson é mais tolerante, menos inquisitorial e mais reflexiva. Tem na Bíblia um livro sagrado e de inspiração espiritual, mas não de verdades últimas e inquestionáveis, pois percebe suas contradições e seus limites. A partir disso, sua visão de mundo se torna muito mais plural, mais respeitosa, amorosa, inclusiva e menos radical, pois Deus se apresenta como um Deus de amor e de acolhimento, de compaixão e respeito à diversidade, não mais de julgamento e castigo. A esse respeito Bernardo Carvalho (2008) conseguiu sintetizar da seguinte forma: "[Pearson] reinventou sua vocação pentecostal em meio ao universo das

igrejas liberais americanas". E assim temos uma mudança ético-religiosa, em que num primeiro momento ele reproduzia as idiossincrasias pentecostais e depois um cristianismo liberal, i.e. uma mudança na forma e no conteúdo da visão de mundo do bispo Pearson.

No Brasil, o filme foi criticado por muitos evangélicos, diferentemente do filme anterior. Alguns resenhistas cristãos na *internet*[84], bem como pastores evangélicos, teceram críticas contundentes por considerarem sua mensagem herética. Para aqueles que oferecem explicações teológicas, Pearson se tornou adepto do "universalismo" ou "inclusivismo"[85] e do "teísmo aberto"[86]. Os grandes problemas identificados pelos discursos analisados são referentes à não existência do inferno, à questão da salvação e do comportamento moral dos cristãos.

Para Alex, do canal Bibotalk[87], o grande problema teológico do filme é negar a existência do inferno. Isto seria substituir o que ele chama de "legalismo" por uma "graça superinclusiva", ambas sendo teologicamente problemáticas. O legalismo tem a ver com uma prática que busca seguir rigorosamente os mandamentos bíblicos literalmente, como, por exemplo, a interdição às mulheres de cortarem os cabelos ou usar calças, maquiagens e adereços estéticos, como também o fato de não permitir ao cristão fazer uso de nenhuma substância recreativa pelo medo da condenação eterna, entre outros, i.e., a salvação estaria restrita ao rígido cumprimento das normas bíblicas, não sendo proporcionada por um efeito de bondade divina. Para ele, o problema do inclusivismo é que a interpretação bíblica está fundamentada nas emoções e sentimentos humanos, no sentido de acreditar que tais sentimento sejam os mesmos vivenciados por Deus. Assim, a fé "*love wins*" seria uma solução fácil, mas não seria a solução da Bíblia, visto que,

---

[84] Comentadores de filmes e literaturas em canais do *YouTube*.

[85] Posição teológica que defende que a salvação eterna é dada por Deus a todas as pessoas independentemente da religião. Ou seja, para ser salvo não precisa seguir o Cristianismo exclusiva e necessariamente.

[86] Corrente teológica que questiona o determinismo histórico religioso. Ou seja, o futuro está aberto aos acontecimentos e, como tal, pode ser modelado pelas escolhas humanas e Deus não tem conhecimento, pois tais acontecimentos ainda não existem. Para ler uma crítica teológica sobre essa corrente veja: "Você está aberto para o teísmo aberto?", disponível em: http://www.monergismo.com/textos/presciencia /aberto_open.htm>. Acessado em 01 jun. 2019.

[87] Alexander Stahlhoefer, pastor da Igreja Missão Evangélica União Cristã (MEUC). Disponível em: <https://youtu.be/nmkTRLGEJwM>. Acessado em 20 jun. 2019.

segundo sua interpretação, ela garante a existência da condenação eterna. Segundo sua posição teológica, o ser humano é pecador, é fraco e necessita de apoio, de amor e de um Deus que venha ao encontro dele, e tenha em Jesus sua salvação.

Hernani Washington Léo[88], pastor da Igreja Batista, afirmou que o Espírito Santo o incentivou a anotar as heresias encontradas no filme para alertar sua igreja. Isso porque "há uma tentativa de Satanás para disseminar informações falsas a respeito da igreja e do Cristianismo para desviar sua mente e seu coração daquilo que é a verdade". Segundo o pastor, o filme erra ao ensinar que Deus irá salvar a todos, independentemente do comportamento: "Jesus morreu por todos, mas nem todos serão salvos". Salvação, nesse caso, tem a ver com estar "livre dos pecados" e tal liberdade encontra-se em Deus, portanto um comportamento de salvação.

> O pecado domina. A pessoa vive o mundo simulado, criado pra que ela viva nele, criado pelo mundo, pelos valores do mundo, pelos valores da carne, pela cobiça, pela lascívia, pela fornicação, pela prostituição, tudo isso que domina o homem, o coração do homem [...] faz com que o homem não seja livre [sic] (LEO, sermão).

Em outro momento ele retoma a ideia do *éthos* de salvação e reafirma a ideia da moral fundada em Deus, ao afirmar que

> O mal é a ausência do bem, porque o homem [que] está afastado de Deus pratica o mal. Quando você está jejuando, orando, no mínimo você deixa de praticar muitos males. Se Cristo estiver efetivamente dentro de você, e você tiver a mentalidade dele, você sempre vai praticar o bem [sic] (IDEM).

Essas afirmações rebatem a fé inclusiva defendida pelo bispo Pearson ao compreender que Deus salvaria aquelas pessoas massacradas em Ruanda, independentemente de elas serem ou não cristãs. Como também justificam a necessidade de o cristão cumprir sua missão: evangelizar, isto é, converter pessoas ao cristianismo e, portanto, salva-las do caminho do inferno.

Vemos essa mesma ênfase na orientação de Raissa Barros[89], membro da Igreja Assembleia de Deus, ao alertar seus espectadores de que "o filme é uma grande cilada", pois "o céu é real e o inferno também é", e completa seu alerta:

> Você precisa crer, precisa receber o Senhor como único e suficiente salvador. E depois que você receber de verdade aí você começa a seguir isso aqui [Bíblia], a

[88] Sermão feito em 08 de maio de 2018. Disponível em: <https://youtu.be/HUQtfHNV6Do>. Acessado em 15 jun. 2019.

[89] Vídeo sob o título: Alerta – Netflix lança filme herege. Em 26 de abr. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/eyjvqR4Rkjw>. Acessado em 15 jun. 2019.

> Palavra de Deus que é nosso manual de conduta daquele que crê]sic]. [...] vem como estas, mas não fica como estas. [...] a Bíblia diz que a porta do céu é estreita, nem todos vão passar por ela. [...] você precisa ter muita atenção naquilo que seus olhos veem e os ouvidos têm ouvido, porque senão aquilo pode penetrar em seu coração e infelizmente pode acabar perdendo a sua salvação.

O pecado, para Hernani W. Léo, tem a ver com a consumação do ato e não com sua inclinação em si. A argumentação se dá como refutação a outra cena do filme que mostra o diálogo entre um jovem da igreja que assume sua condição homoafetiva e o acolhimento pastoral de Pearson. Segundo Léo, toda prática humana é uma escolha, logo, a prática homossexual também assim o é, por isso, "poderia viver tentado a homossexualidade e nunca praticar, se lutar pode vencer" [sic]. Sua compreensão sobre a homossexualidade é de pecado mortal, e justifica da seguinte forma:

> As práticas homossexuais das pessoas que habitavam a terra de Israel, antes do povo judeu tomar posse daquela terra, elas eram amaldiçoadas pelo homossexualismo. Foi por isso que Deus mandou o povo de Israel: "vai lá e mata todo mundo e tira todo mundo de lá, porque eles estão contaminando aquela terra". O homossexualismo é um pecado que Deus detesta, Deus detesta esse pecado. Deus ama o pecador, mas ele detesta a prática.

Segundo João José S. Leite[90], pastor da Igreja de Deus no Brasil, o problema da igreja inclusiva é que "basta você dizer que ama a Deus, não precisa mudar o seu comportamento, não precisa abandonar seu pecado. Comportamentos abusivos, totalmente condenados pela Bíblia são pecados". E segue afirmando que "um dos consensos claros que as denominações têm é o consenso da condenação eterna para aqueles que não aceitam a Jesus, para aqueles que não se arrependem dos pecados e decidem viver de forma não obediente a Deus" [sic]. Portanto, é preciso que o indivíduo creia na mensagem evangélica, se arrependa dos pecados e não volte a praticá-los, assim se alcança, ou conquista, a salvação dada por Deus. Uma condução de vida racional, conforme compreensão weberiana.

Qualquer outra interpretação diferente desta é acusada de heresia e de rejeição da "Verdadeira" mensagem cristã, numa espécie de fé "tudo ou nada". Esse radicalismo pode ser exemplificado a partir das falas de Silva Leite, ao afirmar: "se rejeito esta ideia [pecado/condenação/inferno/salvação em Jesus] estou anulando o sacrifício de Cristo, se Deus quisesse salvar a todos, Jesus não teria morrido na cruz", "Se abraçamos essa ideia [de que Deus salva a todos indistintamente] refutamos a própria Bíblia"; e também em

[90] Crítica feita em 20 de abr. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/SkAAcJvO43U>. Acessado em 10 jun. 2019.

Rafael Pizzolato[91]: “se pregar que o amor de Deus salva a todos, você está desqualificando toda as Escrituras” [sic]; Como também em Hernani W. Léo, ao afirmar que “Deus pode falar com você, mas não pode entrar em contradição com o que já foi dito na Bíblia”.

Ao analisar os discursos religiosos nestes vídeos, bem como os vários comentários manifestados abaixo de cada um deles – ratificando as críticas e demonstrando a insatisfação com o filme por apresentar uma religiosidade inclusiva – percebemos que as manifestações apresentadas pelos vários evangélicos brasileiros foram de exclusão e rejeição a outras possibilidades de interpretações bíblicas e de vivência da fé cristã, muito menos se for sob uma perspectiva do liberalismo teológico, inlcusivista, flexível e relativista. Tais perspectivas são rechaçadas contundentemente e condenadas ao fogo do inferno, sob o rótulo de heresias. Assim, a religiosidade evangélica, demonstrada nestes fragmentos, expressa: alinhamento homogêneo sob uma forma literalista em relação à Bíblia; espiritualidade individualista; visão maniqueísta da realidade; forte apelo emocional no que se refere a conversão religiosa sob a ideia de “novo nascimento”; moral conservadora com ênfase na santificação

O filme coloca em xeque a ideia de evangelização como conversão religiosa, prática cara aos evangélicos, pois isso faz parte de sua identidade e de sua existência. Coloca em questão, também, a ideia de salvação, visto que atinge alguns dogmas e, ataca sutilmente a contradição evangélica na medida que apresenta o potencial excludente e condenatório em determinadas religiosidades, ou visões de mundo cristãs.

***

Passemos agora a fazer algumas considerações a respeito dessa discussão, envolvendo a mídia, o entretenimento e as religiosidades manifestadas nos filmes e nos vídeos dos cristãos brasileiros analisados.

A estratégia midiática utilizada pelas instituições religiosas tem demonstrado sucesso na divulgação e ampliação do imaginário cristão conservador, seja por meios das plataformas virtuais na *internet*, seja por meio do “cinema cristão”. Neste sentido, serve tanto como recurso de *marketing* de divulgação dos serviços prestados quanto de promotor de pensamentos e comportamentos ajustados a valores e crenças específicas.

[91] Rafael Pizzolato é membro da Igreja Presbiteriana Unida, e um dos editores do canal Teologados. Disponível em: <https://youtu.be/wYxKGWlSl6s>. Acessado em 15 mar. 2019.

Com isso, fortalece o discurso cristão em sua luta por hegemonia, na medida em que se torna comum no imaginário social independentemente de vínculo religioso, posto que o cinema arrebanha pessoas de vários matizes, auxiliando numa "reconfiguração de identidades", a partir do entretenimento, de uma linguagem de fácil assimilação e do discurso religioso comum a todos, conforme salientou Ygor Siqueira.

No filme "*Deus não está morto*", a preocupação não está necessariamente em apresentar argumentos sobre a existência de Deus. Seu foco principal está em evidenciar a existência de um grupo de cristãos com determinada visão de mundo e com força política e cultural que se impõe em combate contra outras visões de mundo, portanto, um projeto de disputa. Como vimos no decorrer do texto, os *evangelicals* partem de uma premissa, que também é assumida por muitos cristãos brasileiros na atualidade, que dá base para os embates políticos e ideológicos. Isto é, acreditam ser vítimas de uma perseguição ideológica, seja no campo da academia, da política ou da mídia em geral, tornando-se reativos a tais ações. Nesse processo, defendem pautas conservadoras em detrimento das pautas progressistas, criticam e desvalorizam outras formas religiosas e, assim, defendem o exclusivismo do cristianismo evangélico. Essa premissa pode ser exemplificada nas palavras do pastor Augusto Nicodemos[92], ao afirmar que

> [...] não é difícil perceber que a instituição familiar e a criação dos nossos filhos e os valores cristãos são desafiados. Como nós dissemos, na origem do movimento [LGBTQI+] há um propósito de atacar a igreja cristã, o cristianismo em geral e sua fonte de autoridade, que é a Bíblia. Não poucas vezes, ativistas que defendem essa ideologia – eles dizem abertamente. Há vídeos na internet sobre isso e você pode procurar –, eles falam abertamente que o maior inimigo deles é exatamente o povo evangélico, são os cristãos que resistem a isso e se tornam ativos, usam os recursos e os meios que tem para impedir de barrar que medidas mais amplas tornem isso alguma coisa... genérico... e imposto aos cidadãos que não que não querem isso de maneira nenhuma [sic].

Desta forma, qualquer outra postura, prática religiosa, formação política, formação ideológica diferente daquelas defendidas, são taxadas como inimigas dos princípios divinos. E assim, legitimam-se numa guerra de narrativas entre os crentes e os não-crentes reclamando para si a hegemonia das imagens de mundo atuais, conforme vimos a partir da teoria habermasiana. Além disso, a defesa do exclusivismo religioso, que busca o silenciamento e o assujeitamento de outras visões de mundo, está em consonância com

[92] Augusto Nicodemos Lopes é pastor e vice-presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, foi chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie de SP. Sermão pronunciado em 13 jan. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/mxwPL01qBjM>. Acessado em 20 jul. 2019.

aquilo que Habermas denominou de "religião pré-moderna" (2003, p. 201), ou seja, uma postura religiosa que não aceita o convívio pacífico com o pluralismo de visões de mundo, fenômeno fruto da modernidade.

Aqui podemos citar as ações político-ideológicas como a do famigerado Projeto Escola Sem Partido, defendido por movimentos sociais e partidos políticos de direita, conservadores e da extrema-direita, como também por cristãos católicos e evangélicos que não aceitam a reflexão crítica de viés marxista e muito menos as discussões sobre a diversidade de gênero. Essas relações levaram muitas pessoas a se identificarem com os partidos de direita e demonizarem os da esquerda, baseados unicamente nas premissas de veio moral-religiosa. Sobre essa questão vimos que pastores e membros leigos evangélicos assumiram a narrativa de que a "ideologia de gênero" destruiria a família brasileira, estaria sexualizando as crianças e incentivando a pedofilia, assim como também o "marxismo cultural" eliminaria a fé dos jovens por ensinar o ateísmo e a questionar as autoridades, destruindo a base da sociedade. Como podemos observar, tal narrativa está assentada em especulações conspiratórias sob um pano de fundo da moralidade evangélica. O que, em certa medida, extrapola o âmbito do "espaço público informal" e invade o "espaço público formal", conforme proposto por Habermas, ao passo que influencia candidaturas eleitorais, se torna pauta de agentes políticos, projetos de lei e retrocessos em direitos já conquistados[93].

Ainda sobre a questão do pluralismo religioso, característica básica de uma sociedade secularizada, podemos observar que o *éthos* evangélico manifestado no primeiro filme se pauta pela exclusão do diferente, salvo apenas quando esse "outro" demonstra abertura à evangelização. Vimos que o filme desconsidera outras religiões ao apresentar pessoas de outras fés como violentas e intolerantes. Desta forma, apenas o cristianismo, sob a vivência evangélica conservadora, é a representação da verdadeira fé salvadora. No Brasil não é diferente, visto que muitos evangélicos discriminam e demonizam outras religiões, principalmente as de matriz africana. Mas não somente as outras religiões são rechaçadas, pois como vimos nas manifestações a respeito do segundo filme, outras vivências da fé cristã também são execradas e rotuladas como não-

[93] A título de exemplo, o então vereador, hoje Deputado Federal, Felipe Barros (PSL/MBL) propôs em 2017 o Projeto de Lei Escola Sem Partido, sendo este arquivado devido a mobilização dos movimentos sociais.

cristãs, como heresias, como erros que levam para o inferno. Assim, ou se segue a "Reta Doutrina", conforme criticou Rubem Alves, ou não se conquista a salvação.

> É um fato histórico que o protestantismo, em oposição ao catolicismo, que invocava a sua continuidade histórica como marca de ser ele a verdadeira Igreja, foi levado a eleger a confissão da reta doutrina como sinal de autenticidade apostólica. Ora, se a confissão da reta doutrina se erige com a essência da verdadeira igreja, segue-se como uma decorrência lógica e institucional que os comportamentos inquisitoriais necessariamente se devem fazer presentes, a fim de preservar a integridade da verdade. [...] os comportamentos inquisitoriais não são aberrações transitórias numa organização comprometida com a liberdade e o livre exame. A pretensão de posse da verdade torna impossível a tolerância, sem a qual a liberdade e o livre exame não podem sobreviver. E mais do que isso: a pretensão de posse da verdade torna impossível a sobrevivência do espírito profético. Porque o profeta é sempre um desviante, que denuncia a verdade socialmente aceita como falsidade e idolatria, e anuncia a sua verdade (ALVES, 2004, p. 116-117).

A partir das entrevistas, das pregações e comentários nos canais analisados, podemos perceber que o público brasileiro aceitou a proposta do filme como sendo uma representação da fé genuinamente evangélica. O filme foi aceito e assimilado nos cultos evangélicos por meio das pregações e como instrumento de evangelização, como também serviu de modelo no cotidiano e nas práticas dos cristãos frente às controvérsias político-ideológicas. Sob o argumento e a lógica da evangelização, o mercado do entretenimento cinematográfico fatura bilhões de dólares e auxilia na disseminação de uma determinada visão de mundo e sua pauta política.

O filme "*A caminho da fé*", por outro lado, faz uma crítica contundente ao modelo religioso conservador e fundamentalista, na medida em que demonstra as contradições e as dificuldades da rigidez moral na concretude e nos dilemas da vida cotidiana. Apresenta, para tanto, uma religiosidade flexível, crítica e inclusiva que acolhe as minorias políticas e aceita o ser humano em suas próprias contradições sem impor-lhe mais peso moral e comportamental. Contudo, a recepção dos evangélicos brasileiros sobre esta perspectiva foi muito negativa, promovendo inúmeras críticas, avaliações bíblico-teológicas que confrontavam as interpretações propostas pelo bispo Pearson e, assim, os classificaram - o bispo e o filme - como hereges.

Foi interessante perceber que os evangélicos brasileiros, de várias tradições, se identificaram com a primeira fase de Carlton Pearson, i.e., como pastor pentecostal, preocupado com as almas dos não-crentes, baseado em uma teologia fundamentalista e moralista. Mais ainda, foi perceber o quanto se incomodaram com a perspectiva liberal

apresentada ao final do filme e o quanto rejeitam esta perspectiva. Neste caso, a identificação dos brasileiros não ocorreu apenas por causa do pentecostalismo em si, mas por causa da ênfase na evangelização como uma prática requerida e reafirmada nas igrejas evangélicas e também na ênfase do *éthos* conservador e sua interpretação bíblica punitivista. Assim, "a missão da comunidade dos crentes [é]: 'ganhar almas para Cristo', levar pessoas do 'mundo' (caminho largo) ao caminho estreito. O crente é um *funcionário* de uma burocracia divina que não deve e nem pode ser mudada" (ALVES, 2004, p. 42, grifo do autor), sob pena do fogo eterno.

Isso nos leva a compreender o fácil alinhamento dos evangélicos com grupos políticos conservadores de direita, os conflitos existentes e as dificuldades impostas aos grupos de evangélicos liberais (moralmente) e progressistas que assumem as pautas das minorias políticas, e também nos ajuda a entender porque o movimento ecumênico foi e continua sendo tão rechaçado pela maioria das igrejas evangélicas brasileiras, pois qualquer perspectiva que não esteja alinhada ao modelo hegemônico é tida como heresia.

E, assim, podemos afirmar que este modelo não é o do tipo de protestantismo que faz jus ao "princípio protestante" (TILLICH, 1992 [1948]) ou até mesmo ao mote da Reforma: "*Ecclesia Reformata et Semper Reformanda est*"[94], ou nas palavras do luterano Friedrich Schleiermacher (1768-1834) "a Reforma deve continuar". Paul Tillich, fez duras críticas ao protestantismo por se opor à situação das classes operárias – neste caso, as minorias políticas – e por estar alinhado à pequena burguesia europeia e às empresas bem-sucedidas nos Estado Unidos, e mais, por estar associado aos partidos políticos contrários à classe operária. Tal situação, ou "falha" nas palavras de Tillich, do protestantismo a respeito da situação proletária é resultado da contradição entre o princípio protestante e a existência histórica do protestantismo. Isto porque o princípio protestante julga, questiona e protesta até mesmo contra "a religião e a cultura que se chamem 'protestantes'" (TILLICH, 1992, p. 183), é um protesto contra a ordem das coisas.

> O que torna o protestantismo protestante é o fato dele poder transcender o próprio caráter religioso e confessional e a impossibilidade de se identificar completamente com qualquer de suas formas históricas particulares. [...] O protestantismo tem o princípio situado além de suas realizações. É a força crítica e dinâmica presente em todos os feitos protestantes, sem se identificar com

[94] Esta frase é do reformador holandês Gisbertus Voetius (1589-1676), à época do Sínodo de Dort (1618-1619).

> nenhum deles. Não se encerra numa definição. Não se esgota em nenhuma relação histórica. Não se identifica com uma estrutura da Reforma, nem do cristianismo primitivo, nem mesmo com formas religiosas. Transcende-as como transcende qualquer forma cultural. Por outro lado, pode aparecer em qualquer uma delas. Trata-se de um poder vivo, dinâmico e atuante. É o que, de maneira especial, espera-se ver no protestantismo histórico. Esse nome, "princípio protestante", vem do protesto dos "protestantes" contra as decisões da maioria católica. Contém o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer igreja protestante (1992, p. 182-3).

E não estamos sós nesta interpretação. Ronaldo Cavalcante, cientista da religião, propõe a seguinte questão: "na perspectiva do 'nosso' protestantismo, valeria a pena se perguntar acerca de quão protestante ele é de fato?" (2010, p. 70). Segundo sua análise, o protestantismo brasileiro desenvolveu distinções fundamentais, comparado ao "original do antigo continente", e tais distinções levou ao que ele denominou de "neofundamentalismo". Afirmou também que Rubem Alves rejeitou a ideia de "continuidade ou identificação entre ambos protestantismos", e Procópio Velásquez Filho compreendeu "o protestantismo brasileiro como uma anti-Reforma, pela perda, operada já nos Estados Unidos de onde ele vem" (IDEM). Portanto, um modelo religioso que vem se (re)configurando e se (re)adaptando às demandas socioculturais e político-ideológicas de tempos em tempos.

Assim, o modelo hegemônico é o da religiosidade evangélica que em nosso tempo está relacionado às "guerras culturais" (HUNTER, 1991) presentes nas controvérsias do debate no espaço público, reverberando na vida cotidiana de crentes e não-crentes, e ampliando ainda mais porosidade na laicidade do Estado. O conceito de guerras culturais foi elaborado por James D. Hunter para explicar o fenômeno pelo qual alguns temas como direito dos homossexuais, legalização do aborto, controle de armas, liberalização das drogas, oração nas escolas, preservação da família tradicional e outros semelhantes entraram no debate político no fim dos anos 1980, nos Estados Unidos, opondo conservadores e progressistas, alimentado pela fé religiosa (KOWALEWSKI, 1992; ORTELLADO, 2014).

> A antiga polarização entre uma direita liberal que defendia a meritocracia baseada na livre iniciativa e uma esquerda que defendia intervenções políticas para promover a justiça social passa a ser não substituída, mas crescentemente subordinada a um novo antagonismo entre, de um lado, um conservadorismo punitivo e, de outro, um progressismo compreensivo (ORTELLADO, 2014).

Segundo Ortellado, estamos vivenciando no Brasil – e também em outros países - uma expansão das guerras culturais, envolvendo os mesmos temas numa relação entre

discurso moral-religioso e política partidária, no qual a política é instrumentalizada pelo discurso moral. No nosso caso, a religiosidade evangélica tem favorecido os grupos políticos conservadores, de direita e de extrema-direita, e se opondo aos grupos minoritários que lutam por mais espaço e direitos na parca democracia brasileira, e a qualquer discurso que critique ou questione o poder hegemônico estabelecido.

CAPÍTULO IV

OS EFEITOS SOCIOPOLÍTICOS DA RELIGIOSIDADE

Pretendemos apresentar duas análises neste capítulo. A primeira está relacionada às características que compõem a religiosidade evangélica brasileira que, como entendemos, explicitam sua vinculação com as "guerras culturais" no atual momento político – mas não somente. E também nos ajudarão a compreender a assimilação da religiosidade neopentecostal pelas demais tradições evangélicas. A segunda análise está baseada no *survey*, que teve por objetivo a coleta de dados a respeito das opiniões sobre temas políticos e sociais, da fé e das crenças dos religiosos de múltiplas igrejas evangélicas. Os dados analisados evidenciam uma tendência presente nas mais variadas tradições evangélicas, que é a presença em maior ou menor grau do que estamos chamando de *religiosidade neopentecostal metainstitucional.*

1. AS BASES DE SUSTENTAÇÃO DA RELIGIOSIDADE EVANGÉLICA BRASILEIRA

1.1. O FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO

A partir dos discursos dos religiosos analisados no capítulo anterior, observamos que no conjunto dos relatos podemos encontrar aquilo que o teólogo José Miguez Bonino afirmou sobre a mentalidade fundamentalista dos evangélicos. Para essa mentalidade, "Cristo está epistemologicamente subordinado a Bíblia", e podemos acrescentar também a salvação. A Bíblia, sob esta perspectiva, é "o ícone e o sacramento da fé" para os evangélicos (BONINO, 2003, p. 39). Desse modo, eles têm na Bíblia não apenas um "meio" de defesa da fé, mas um "objeto" de fé (p. 38), e completa sua análise com a crítica do teólogo inglês James Barr

> Para os fundamentalistas a Bíblia é mais do que a fonte da verdade para sua religião (...) Faz parte da própria religião, na realidade é praticamente o centro da religião (...) Na mentalidade fundamentalista, a Bíblia funciona como uma espécie de correlato de Cristo (...) Cristo é o Senhor e Salvador pessoal (...) a Bíblia é uma entidade verbalizada, "inscriturada" (...) Na medida em que Cristo é o

> Senhor e Salvador divino, a Bíblia é o símbolo religioso supremo, tangível, articulado, que se pode possuir e é acessível ao ser humano na terra (BARR, 1977, p. 36 op. cit. In: BONINO, 2003, p, 39).

Essa religiosidade se assemelha àquela dos missionários que migraram dos Estados Unidos, no século XIX, tendo como base a teologia do pietismo[95], do Grande Despertar[96] e do movimento de santidade (BONINO, 2003; MENDONÇA, 1998, 2005). Este modelo se tornou o "rosto evangélico do protestantismo latino-americano" conforme analisou Bonino (2003, p. 31-54). Prática religiosa marcada pelo fundamentalismo, pela espiritualidade fervorosa (avivada), pelo comportamento e a disciplina moral e pela ênfase no sentimento/emoção, levando, assim, à compreensão da conversão religiosa como "novo nascimento"[97].

Isso remete à mesma análise feita por José Bittencourt Filho sustentado em Antônio G. Mendonça (2003, p. 121), e apontada no capítulo anterior, i.e., a compreensão de que a mescla entre pietismo e fundamentalismo produziu uma convergência no tocante ao *éthos* religioso dos evangélicos brasileiros ou pelo menos em grande parte deles, se referindo aqui às igrejas históricas.

Concernente ao fundamentalismo, facilmente encontraremos discordantes, por situá-lo como um grupo específico dentro do protestantismo e datado historicamente, o que está correto, como já vimos no primeiro capítulo. Contudo, é preciso levar em conta sua força como *movimento* e, como tal, se espalha capilarmente. Além disso, é preciso

---

[95] Movimento religioso contrário à fria ortodoxia, valorizando o aspecto subjetivo da fé e da salvação. Sua ênfase conversionista levou a organização das primeiras viagens missionárias modernas às terras estrangeiras. Conde Zinzendorf, August Franke e Jacob Spener são os grandes nomes dessa religiosidade. Mais adiante voltaremos a discutir sobre o pietismo e sua influência entre os evangélicos brasileiros.

[96] Segundo Rhys H. Williams (1998), os Grandes Despertamentos de avivamento foram momentos de fervor religioso que reforçam uma fé entusiástica, emocional e evangelística, espalhando-se por regiões inteiras renovando a fé dos crentes e ganhando novos convertidos. O primeiro Grande Despertar é datado em 1740 sob os nomes de Jonathan Edwards e George Whitfield; o segundo Grande Despertar ocorreu aproximadamente entre os anos 1800 – 1850 tendo como expoente Charles G. Finney.

[97] Importante ressalvar que estas características não são as únicas que identificam a totalidade dos evangélicos na América Latina, muito menos no Brasil. Não é uma generalização desmedida, trata-se, porém, de uma tendência entre outras existentes no mundo evangélico, e tais tendências não se esquadrinham por denominações, fluxos e/ou institucionalidades. Podemos tomar como exemplos as classificações elaboradas por Bonino (2003) que denominou os grupos de "rosto liberal", "rosto evangélico", "rosto pentecostal" e "rosto étnico" do Protestantismo Latino-Americano; Pablo Deiros (1992), que identificou três grupos, sendo eles: libertacionistas, conservadores e fundamentalistas; e Longuini Neto (2002), que analisou os movimentos "ecumênico" e "evangelical" no Protestantismo latino-americano. Tais classificações consideram as práticas e posicionamentos políticos e sociais, bem como seus compromissos eclesiais e teológicos dentro do mundo evangélico e das próprias denominações/instituições.

considerar que o fundamentalismo só se institucionalizou após a Segunda Guerra Mundial, com a fundação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs em 1948, sob a liderança do presbiteriano Carl McIntire (MENDONÇA, 2005, p. 58; ARMSTRONG, 2009), contudo, o fundamentalismo não se restringe a tal institucionalidade. Assim, é importante considerá-lo tanto como grupo singular e historicamente datado, como também "uma maneira de ser cristão no mundo moderno que afeta alguns setores da totalidade das igrejas evangélicas latino-americanas" (DEIROS, 1995, p. 801), e desta maneira, tê-lo como conjunto simbólico que vai além de seus eventos primários, se rearticulando e readaptando em outros contextos e épocas.

Importante notarmos que Carl McIntire também influenciou as igrejas evangélicas brasileiras com seu fundamentalismo dogmático. Esteve no Brasil por pelo menos duas vezes e contribuiu para criação da Confederação de Igrejas Evangélicas Fundamentalistas, cujo informativo, *O Presbiteriano Bíblico,* tinha por lema "a defesa da fé cristã histórica e a manutenção da pureza da igreja visível no Brasil" (MENDONÇA, 1996, 2005). Bonino corrobora com esta argumentação ao afirmar que "no Brasil, igrejas e setores de igrejas logo embarcaram no *movimento*, e em todas as partes o fundamentalismo separatista cresceu em diversas denominações" (2003, p. 45, grifo nosso). E tal influência se deveu ao impacto das críticas que os representantes do Conselho Evangélico Internacional de McIntire emitiram contra o modernismo liberal e o comunismo na I CELA (Conferência Evangélica Latino-Americana) em Buenos Aires em 1949.

E aqui podemos exemplificar a dimensão da "mentalidade fundamentalista" evangélica e sua relação com a Bíblia no momento atual, a partir da pregação de Hernandes Dias Lopes[98], famoso pastor e conferencista da Igreja Presbiteriana do Brasil. Ao defender a pregação expositiva da Bíblia, ele afirma que a Palavra, sob esta forma homilética, corrige grandes problemas que a Igreja evangélica tem enfrentado atualmente. Um deles é o liberalismo teológico, pois, segundo o pastor, "onde ele chega ele mata a igreja, é um veneno mortífero, é um câncer", isto por causa do racionalismo, herdeiro do iluminismo. E exemplifica esse efeito "mortífero" citando o contexto europeu, americano e canadense, ou seja, a culpa do processo de secularização nestas regiões

[98] Sermão pregado na 28ª Edição da Conferência Fiel para pastores e líderes em 2012. Disponível em: <https://youtu.be/HW8Y-Jda5uQ>. Acessado em 20 jun. 2019.

estaria na teologia liberal.

> Eu fiquei muito decepcionado há poucos dias. Eu fui comprar um comentário de Gênesis, de um pastor muito conhecido aqui no Brasil, com muitos livros publicados aqui no Brasil, e quando eu vi o comentário em três volumes eu fiquei encantado: é esse que eu preciso! E eu fiquei chocado que aquele famoso escritor americano dedicou 400 páginas, praticamente, para expor Gênesis 1, 2 e 3 dentro desta linha Liberal, *tentando conjugar cristianismo com darwinismo*. E notem vocês, *é impossível negar a literalidade, a historicidade de Gênesis 1, 2 e 3 sem negar toda a Escritura*. Porque a criação não está registrada apenas em Gênesis 1, 2 e 3, em todos os livros da lei, em todos os livros históricos, em todos os livros poéticos, em todos os livros proféticos, nos Evangelhos, no livro de atos, nas epístolas e no livro de Apocalipse. *Nós teríamos que desconstruir toda a verdade de Deus pra abraçar o liberalismo*. É por isso que um Liberal jamais será um pregador expositivo, porque não tem compromisso com a *veracidade*, com *inerrância*, com a *infalibilidade* das Escrituras [sic] (grifo nosso).

Para Antônio G. Mendonça (1996, p. 128), "há igrejas que se situam no gradiente evangelicalismo-fundamentalismo, mas não se identificam como tais simplesmente porque entendem, provavelmente, que tanto uma como a outra coisa são traços essenciais e, portanto, normais de toda igreja". E explica que os evangelicais se relacionam com a Bíblia a partir da crença em sua *inspiração, autoridade* e *suficiência*, por outro lado, os fundamentalistas foram além e enfatizaram a *plena e divina inspiração nas línguas originais,* sua consequente *inerrância* e *infalibilidade,* e como *Palavra de Deus,* a *suprema e final autoridade na fé e na prática.* Se no gradiente evangelicalismo-fundamentalismo as pessoas não se identificam, o mesmo não ocorre no gradiente conservadorismo-fundamentalismo, pois, nesse caso, é uma questão de consciência para todo cristão.

> Mas o fato é que, institucionalizado ou não, o conservadorismo-fundamentalismo está presente no cenário protestante pela maneira de ver a prática da fé e das atitudes. Não há grave risco de erro em dizer que poucas Igrejas e pessoas, principalmente no Brasil protestante, escapam do gradiente conservadorismo-fundamentalismo. O protestantismo histórico no Brasil não conseguiu, em nenhum momento de sua história, autonomia de pensamento em relação ao norte-americano (Ibid.).

Como podemos observar, o discurso de Lopes está dentro do registro do fundamentalismo ao reivindicar a *literalidade* do texto de Gênesis, como também, a *veracidade*, a *inerrância* e a *infalibilidade* das Escrituras. Assim como, ao criticar vorazmente o liberalismo por associar o darwinismo à leitura de Gênesis, o que para ele é algo impossível. Seu discurso se assemelha aqueles analisados no capítulo anterior, ao compreender a Bíblia, a fé e a religiosidade como um sistema fechado, como se vê: *"E notem vocês, é impossível negar a literalidade, a historicidade de Gênesis 1, 2 e 3 sem negar toda a Escritura"; "Nós teríamos que desconstruir toda a verdade de Deus pra abraçar o liberalismo"*. É a mesma relação do tudo-ou-nada, que apontamos anteriormente.

A difusão do fundamentalismo entre os evangélicos brasileiros, de modo geral, pode ser explicada a partir de três variáveis apresentadas por diferentes pesquisadores: a) A herança do protestantismo missionário norte-americano, portanto sua influência sobre a matriz evangélica brasileira e sua dificuldade em romper com essa dependência religiosa e cultural, como vimos em Mendonça (2005); b) Além dos fatores sociais, temos que considerar os fatores psicológicos que o fundamentalismo oferece aos crentes. Nesse sentido, seria o sentimento de segurança e de poder operado pelas certezas da Palavra de Deus que é inerrante e infalível. Assim, o fundamentalismo serviu como resposta segura para combater o erro, conforme análise de Bonino (2003); c) Diante do perigo do liberalismo teológico, que causa a morte das igrejas – diagnóstico unilateral que desconsidera as causas sociológicas, econômicas e estratégias políticas – há no discurso de fidelidade à palavra de Deus e na defesa da fé, instrumentos de purificação, segundo Ronaldo Cavalcante (2010).

Interessante notar as vinculações destes pesquisadores, pois têm a legitimidade de falar "desde fora" como intelectuais das áreas da Sociologia, da História, e da Ciência da Religião, como também a de falar "desde dentro" do campo religioso. José Miguez Bonino (1924-2012) se titulou Doutor em Teologia, foi pastor metodista na Argentina e em 1975 foi eleito presidente do (CMI) Conselho Mundial de Igrejas; Antônio Gouvêa Mendonça (1922-2007) foi pastor da Igreja Presbiteriana Independente, se titulou Doutor em Teologia e em Sociologia (USP); e Ronaldo Cavalcante (1957-) é pastor da igreja Presbiteriana do Brasil, com título de Doutor em Teologia e pesquisa em pós-doutorado em História das Ideias (USP). Em referência a ambivalência do pesquisador da religião ser o sujeito cognoscente e ao mesmo tempo fiel a uma crença, não causa maiores problemas, segundo o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, pelo contrário, ajuda a lidar melhor com seu objeto, pois transita nos dois campos linguísticos.

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

O próprio autor responde esse impasse da seguinte forma:

> A observação externa facilmente descamba para um reducionismo empobrecedor: aquele que transita habitualmente pelos dois mundos linguísticos, com frequência, acaba introduzido categorias religiosas no discurso

> científico, pois lhe repugna a redução científica da experiência religiosa. Não é por isso que se deva interditar o estudo científico da religião aos seus próprios adeptos, mas há que ser extremamente vigilante para evitar as contaminações (ibid.).

Retomando a discussão, Ronaldo Cavalcante (2010) busca analisar as manifestações recentes dos evangélicos das igrejas históricas, e denomina-os de "neofundamentalistas", categoria que busca explicitar as mudanças que vêm ocorrendo no meio evangélico nacional. Para ele, o neofundamentalismo se caracteriza pelo recrudescimento do espírito legalista e escravizante, como consequência da "degenerescência do *éthos* protestante brasileiro" (p. 162). Ou seja, a ausência dos predicados que caracterizaram o protestantismo no século XVII na Europa e que contribuíram para o desenvolvimento da modernidade, a saber, as ideias de liberdade, tolerância, inclusão, direitos humanos.

O argumento de Cavalcante propõe que esta condição deletéria esteja ligada à condição da pós-modernidade, fenômeno que se manifesta por meio de simulacros e rótulos falsos e que transformam a verdade em representações, no qual "fingir é mais importante do que ser" (ibid., p. 95). E, nesse sentido, atinge diretamente às decisões nas cúpulas eclesiais, assim como a práxis nas igrejas locais. Segundo Cavalcante,

> Exatamente no húmus diluído e volátil da *condição pós-moderna*, se apresenta o sectarismo neofundamentalista, mediado por um *discurso* e uma *práxis*; uma espécie de agente parasitário, sinalizando um novo *éthos* salvador; insinua-se na brecha entre a catástrofe e o messianismo, entre o sofismo retórico e a falácia; entre a artificialidade e o oportunismo. Neste vácuo pós-moderno acontecem as mudanças de "rota" no protestantismo brasileiro e que podem ser percebidas nas decisões de convenções, nos concílios nacionais, regionais e locais, no âmbito, portanto, dos documentos emanados de autarquias, comissões, juntas, sínodos e presbitérios; especialmente dos órgãos que regulam a formação teológica dos futuros pastores, bem como, da *práxis* eclesial verificada em diversas igrejas locais (ibid., grifo do autor).

Esse neofundamentalismo, segundo Cavalcante, produz uma ortodoxia excludente baseada numa suposta sã doutrina convenientemente idealizada. Na prática, isso se reverbera numa religiosidade vinculada ao sectarismo, ao isolacionismo e obscurantismo intolerante no meio protestante/evangélico brasileiro. Embora ele não esclareça o porquê do prefixo "neo", inferimos que sua utilização se deva ao que ele caracterizou como religiosos que possuem uma "aparência de sabedoria", que reclamam para si uma herança racionalista, mas ao mesmo tempo "neuroticamente rejeitam" e nisso elaboram uma vertente "supostamente intelectual". Utilizam modelos pré-definidos como "receitas prontas" e clichês como instrumentos para o crescimento das igrejas e algumas práticas

religiosas. Mas quando comparados aos pentecostais ou neopentecostais, refugam e não admitem, ou como ele bem exemplifica: "*não nos confundam com eles, somos sérios!*" (Conf. p. 88-89).

Talvez até seja possível encontrar alguma relação entre o período histórico denominado *pós-modernidade* com as modificações ocorridas no campo religioso, dadas as rápidas transformações nas tecnologias da informação, na volatilidade da moralidade, na intensificação do individualismo hedonista, do consumismo e tantas outras características deste tempo sócio-histórico-cultural. Contudo, segundo a nossa opinião, a relação causal apresentada em sua pesquisa não se sustenta. Visto que sua argumentação se fundamenta basicamente na ideia de "simulacro", "fingimento", "real e imaginário", "verdade e imaginação", sendo isso o que determinaria a degenerescência da religiosidade protestante. Nos parece uma argumentação um tanto frágil. Mas, de todo modo, não é exatamente isso que nos interessa aqui.

O que nos parece interessante nesta investigação é o fato de apontar para um quadro de transformação acerca da religiosidade evangélica brasileira. Como também identificar e aproximar, embora sem maiores elaborações, a religiosidade protestante/evangélica à religiosidade carismática, pentecostal e neopentecostal.

> Entretanto, o que se vê, em termos de religiosidade protestante, está bem mais próximo da *precariedade*[99], e do *absurdum* do que propriamente da sábia visão da *sub specie aeternitatis*[100]. Esta constatação, *a priori*, justifica-se não apenas pela evidente e notória celebração do bizarro, *ipso facto* em uma parte significativa do fenômeno pentecostal/neopentecostal, mas também pela presença de um pseudoprotestantismo reformado, uma vertente mutante, com "aparência de sabedoria", intolerante e excludente [...] (CAVALCANTE, p. 87-88, grifos do autor).
>
> Definitivamente a coisificação religiosa e mercadológica da fé não é um patrimônio apenas da bizarrice carismática que arremeta em pregão as benesses e graças divinas e compra nas gôndolas do mercado eclesiástico o produto que necessita, ela está no cardápio requintado do neofunamentalismo dogmático, do psuedoprotestantismo moralista e nauseante (ibid., p. 94).

Assim, a mercantilização, o obscurantismo e o fundamentalismo – representados pelo que ele chama de "celebração do bizarro", "intolerância, exclusão", "coisificação religiosa e mercadológica da fé", "arremata em pregão as benesses e graças divinas e

---

[99] "Utilizo o vocábulo no sentido explorado por J. P. Willaime, *La precarieté protestant*. Genebra: Labor et Fides, 1992. O absurdo de uma fragmentação desmedida em que cada qual se arvora como fiel intérprete do Evangelho".

[100] "sob a forma do eterno", fórmula que remete a ideia da universalidade, daquilo que é eterno e não transitório, daquilo que é essência.

compras nas gôndolas do mercado eclesiástico o produto que necessita" – estão presentes entre os evangélicos das igrejas pentecostais e neopentecostais, como também entre aqueles das históricas e carismáticas. Portanto, um fenômeno existente tanto entre a liderança institucional quanto entre os membros leigos na base das igrejas locais. Assim, ele indica, por outros meios, aquilo que temos constatado como processo de homogeneização da religiosidade evangélica brasileira sob a influência da religiosidade neopentecostal.

Tomemos como exemplo, neste momento, o evento[101] ocorrido na Igreja Presbiteriana do Brasil em Londrina-PR., sobre o tema: "finanças e libertação", pregado por Oswaldo Lobo Jr[102]., pastor presidente da Igreja Batista de Bom Retiro em Curitiba-PR. Oswaldo Lobo se apresenta como pastor ordenado à Libertação, e com base nisso, dirige o Instituto Exodus que oferece treinamento e conferências sobre os temas de cura, libertação e batalha espiritual[103]. Em fevereiro de 2019 foi convidado para tratar do tema "destruição de fortalezas espirituais" e na segunda quinzena de agosto do mesmo ano, do seminário "Intercessão em Chamas", na mesma igreja Presbiteriana.

Segundo o pastor Lobo, como ele costuma a se auto referir, a maioria das famílias brasileiras não educam financeiramente seus filhos, não ensinam a investir ou a lidar com o dinheiro corretamente, senão algo em torno de apenas 5% das famílias brasileiras. Afirmou que nas escolas norte-americanas todos os jovens têm duas disciplinas obrigatórias: uma disciplina do governo, na qual se aprende as leis, e outra de administração e *business*. Isto faz com que os jovens norte-americanos cheguem aos 18 anos ansiosos pelo seu primeiro milhão de dólares. Aqui no Brasil, por outro lado, os jovens almejam no máximo um *smartphone* ou um carro, isto porque o brasileiro não tem

---

[101] O discurso aqui apresentado foi colhido do programa Central em Foco, programa transmitido pela TV Tarobá, de sinal aberto. E também disponível no Canal do *Youtube* da Igreja Presbiteriana Central de Londrina, disponível em: <https://youtu.be/mwX-xrfE_5M>, e <https://youtu.be/2Eb1ghwwITs>. Acessado em 10 de ago. 2019. Por meio da entrevista, o programa busca sintetizar os ensinamentos oferecidos por Oswaldo Lobo nos cultos.

[102] É ordenado pela Convenção Batista Brasileira, secção Paraná. Professor no Programa de Pós-Graduação da Faculdade Batista do Paraná. Tem graduação em Ciências Aeronáuticas pela Academia da Força Aérea e serviu por 30 anos até o posto de Tenente Coronal, hoje na reserva.

[103] O Instituto Exodus é um ministério que busca atender as múltiplas igrejas evangélicas com seus treinamentos, seminários, congressos sobre batalha espiritual. No *site* <https://www.pastorlobo.com/>, oferece inúmeros livros escritos por Oswaldo, cursos EaD e roteiro de viagem para Terra Santa.

a cultura de ensinar e aprender a lidar com o dinheiro, algo que Satanás adora, porque "a falta de dinheiro escraviza a pessoa". E, por isso, é importante aprender os "princípios e leis espirituais" para se compreender o porquê de algumas pessoas caírem em armadilhas financeiras e outras prosperarem.

Ele se distingue de outros pregadores que "acabam usando a fé para motivos gananciosos", fato que produziu medo nas igrejas e as têm impedido de aprender as "leis espirituais". Contudo, a Bíblia, segundo sua interpretação, fala mais de dinheiro e finanças do que de outros aspectos, como a salvação, por exemplo. Assim, conhecer e cumprir as leis espirituais leva à prosperidade, visto que "o mundo espiritual conspira a favor ou contra a gente, e esses fundamentos financeiros estão dentro das Sagradas Escrituras".

Desta forma, ele trata a respeito da importância do dízimo e das ofertas e mostra a diferença espiritual entre ambos. O dizimo está no campo da obediência e a oferta no campo do amor. O dízimo "é a maneira de dizer ao mundo espiritual que eu confio no Senhor", e tem a ver com a redenção paga com o sangue de Jesus que, segundo Oswaldo Lobo, é uma moeda de troca espiritual. Devolver o dízimo a Deus é a garantia de ter os 90% daquilo que se ganhou abençoado, tal devolução tem que ser obrigatoriamente na igreja e, além disso, tem que ser separada antes de qualquer outra despesa.

> Quando devolve o dízimo, você fica com 90% e o dízimo deve ser entregue na igreja. O dízimo é um valor que deve levar na sua igreja e não na igreja dos outros, não onde você quer. Eu não vou investir na vida de alguém, na caridade... isso é oferta, é outra coisa! Quando você consagra ele, aqueles 90% ficam nas suas mãos e eles são abençoados [sic]. [...]. Agora, eu tenho que separar antes daquilo que eu tenho como responsabilidade. Tem muita gente, que faz o seguinte jogo com Deus, e pensa que Deus vai ser enganado. Ele deixa Deus por último, então paga as contas, as irresponsabilidades dele e depois diz "ó Deus, não sobrou para dar para o Senhor" [sic] (Oswaldo Lobo).

Do ponto de vista da libertação, o dízimo faz com que Deus repreenda o Devorador, que nos tempos bíblicos, segundo Oswaldo Lobo, era o gafanhoto, que destruía as sementes, as folhas e os frutos. Entretanto, "hoje em dia as pessoas estão cativas, existem espíritos imundos que operam para destruir financeiramente a vida das pessoas, é impressionante!", ou seja, o Devorador é considerado uma entidade espiritual diabólica sendo bloqueado por Deus mediante a entrega do dízimo.

Diferente é a oferta: se doa o quanto desejar, pois não tem valor estabelecido. Ele exemplifica esta compreensão a partir da história do rei Davi que deu 50 ciclos de prata e da viúva pobre que deu apenas duas moedas de pequeno valor, sendo esta a mais elogiada.

E conclui o ensino desta lei espiritual: “a oferta, ela fala com Deus de uma maneira tão interessante que as pessoas que impressionam Deus são aquelas pessoas que pegam aquilo que é caro, que vai lhe custar, que é sacrifício, que dói no bolso, para dizer: Deus eu te amo”. Entretanto, a oferta também tem seu valor espiritual que é o de cessar a ação dos perseguidores. “Uma pessoa que está te perseguindo, por exemplo, Davi estava cercado por uma praga em Jerusalém. Se você pegar 2º Samuel 24:24, ele oferece um sacrifício e ali a praga cessa”. E ao tratar de Mamom, afirmou que este tem a capacidade de se disfarçar de Deus e de ser fonte de esperança. E afirmou que as pessoas que são incapazes de dividir, de serem generosas, que têm o coração avarento e ganancioso, são pessoas possuídas por essa entidade, pois “estes são sintomas de que Mamom está de alguma maneira dominando a vida da pessoa”.

Como um *tipo ideal,* este caso consegue concatenar de forma explícita o conjunto de argumentos que estamos construindo acerca da *metainstitucionalidade da religiosidade neopentecostal*, como também sustenta a argumentação apresentada por Cavalcante, acima discutida. Senão, vejamos. Nesse relato, temos a presença de um pastor batista, pregando em uma Igreja Presbiteriana sobre batalha espiritual e teologia da prosperidade para um grupo de cristãos de classe média e média alta. E esta relação não se restringe aos presbiterianos, ocorreu também entre os metodistas no município de Presidente Venceslau, próximo à Presidente Prudente, ambos no Estado de São Paulo. Quando no final do mês de junho de 2019, o pastor Marco Silva da Igreja Batista Alameda, em Curitiba-PR., ministrou seminário sobre cura e libertação[104]. A Igreja Batista Alameda é vinculada ao Instituto Exodus do pastor Oswaldo Lobo. Temos, assim, a propagação da religiosidade neopentecostal entre membros leigos e lideranças de igrejas que tipologicamente se enquadrariam como protestantes históricas de missão, portanto, consideradas tradicionais.

Desse discurso, podemos selecionar alguns marcadores importantes para a visão de mundo da religiosidade neopentecostal, como por exemplo, a valorização da suposta cultura da riqueza norte-americana, a dualidade entre o mundo natural e mundo espiritual e sua interconexão, a presença, ação, manifestação e incorporação de entidades demoníacas, o ritual de sangue como moeda de troca no mundo espiritual, a magia

[104] Vide em: <https://youtu.be/eKTj3iL0vx4>. Acessado em 10 ago. 2019.

ritualística mediada pelo dinheiro e pelo sangue e o apelo ao sacrifício financeiro. E como já vimos, essa visão de mundo interage facilmente com o conservadorismo. E assim, fundamentalismo e conservadorismo se unem à política, como podemos exemplificar por meio do discurso de Osni Ferreira[105], pastor presidente da Igreja Presbiteriana, anfitrião de Oswaldo Lobo.

> *Acabaram com o Brasil, agora você e eu vamos pagar a conta.* Aquele congresso que tá lá, aquele povo que tá lá, não muda mais o Brasil, esquece eles. Aquele presente lá já era. Agora nós temos que protestar! As mulheres argentinas vão com panelas na rua fazem panelaço, o povo do Chile eles vão para rua, as mulheres, todo mundo vai para rua e nesses outros países multidão de pessoas vão para rua. E nós aqui: "ah tô cansado, vou ficar vendo Netflix... vou ficar dentro de casa, tirar meu soninho da tarde". Quando nós acordamos é tarde demais! Então hoje à tarde quero convidar você, sair da sua casa. Há uma convocação Nacional, não isso Felipe [Barros]? No Brasil inteiro. Veja só, irmãos, o Brasil tá fácil, o povo é muito acomodado. Nós teremos uma chance de todos nós irmos para a rua, largar o carro e ir embora a pé para casa. Parar o Brasil de uma vez, só deixar passar o que passou com coisas perecíveis, coisas de hospital, ambulância que está com gente enfartada, essas coisas que para proteger a vida tudo bem. *Para que o exército venha e tome o Brasil. Eu vivi durante o período militar, eu era estudante em Campinas, e você que é novo aqui e que não entende isso, preste atenção. A esquerda mentiu pro Brasil, nunca houve, nunca houve ditadura no Brasil, isso é mentira. Eu era moço 18 anos de idade, foi estudar no Rio de Janeiro com 17 anos, uma beleza, fui mora em Campinas, 18 anos de idade, a gente andava, meus pais não fechavam a porta do fundo da casa para ir para a igreja, só no trinco, não tinha confusão, o negócio era sério, não tinha droga, não tinha menino batendo em professor na escola. Foi o melhor período que eu conheço, tô com 66 anos, foi o melhor período que já vivi no Brasil, foi cinco mandatos dos militares.* [aplausos] *O Brasil não tem cura se não for uma forte*. Está ai, primeiro chamei você pra orar, agora chamo para agir, a palavra oração tem a palavra ação. Irmãos, ou vamos ou corremos, avançamos ou vamos ficar eles vão nos pegar. *Tá aí o desafio, conclamo você para vir orar e para ir à rua hoje à tarde, às 15 horas vamos lá pra rua, vamos andar, leva Bandeira e coloca a camisa verde e amarelo, estou conclamando aqui toda nossa equipe, dos pastores, nossa liderança e líderes de célula*. Você que está aqui, você chega almoça, se prepara e vai pra rua, lá na [avenida] Higienópolis, no [colégio] Vicente Rijo, uma caminhada maravilhosa [sic] (Osni Ferreira, 27 maio 2018).

Além desta explícita defesa à ditadura militar, a liderança e membros leigos desta igreja, juntamente a membros e pastores de outras denominações evangélicas e católicos romanos, deu suporte às controvérsias públicas na cidade de Londrina. Estiveram presentes nas Audiências Públicas na Câmara dos vereadores como defensores e apoiadores dos projetos: Comemoração ao Dia do Nascituro[106], visando a "defesa à vida"

---

[105] Convocação aos seus membros e líderes para manifestação de rua no dia 27 de maio de 2018, semana da grande paralização dos caminhoneiros durante o governo de Michel Temer (MDB). Para maiores informações acesse: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/05/entenda-a-cronologia-da-paralisacao-dos-caminhoneiros-no-brasil.shtml>.

[106] Projeto de autoria dos vereadores Péricles Deliberador (PSC) e Douglas C. Pereira, vulgo Tio Douglas (PTB), foi aprovado e sancionado pelo prefeito Marcelo Belinati (PP) sob o número 12.509 de 12 de junho

e contra o aborto; o Escola Sem Partido e a mudança da Lei Orgânica Municipal[107] proibindo que se ensine, discuta e aborde temas vinculados às teorias de gênero, como preconizado nos Princípios de Yogyakarta[108].

O antropólogo Ronaldo de Almeida (2018, p. 182-184) observa que é preciso compreender o moralismo da chamada "onda conservadora" sob dois aspectos. O primeiro diz respeito ao foro íntimo que se apresenta mais flexível nas relações interpessoais, e o segundo diz respeito à moralidade pública que se apresenta com maior rigidez. E como podemos observar, é nessa esfera que os cristãos têm se expressado com maior ênfase, sendo os evangélicos aqueles que têm se tornado protagonista à medida que sacraliza a família e a reprodução da vida, e entra em disputa para maior controle dos corpos (transgênero e pesquisa genética), dos comportamentos (sexuais e reprodutivos) e dos vínculos primários (casamento e adoção *gay*) com auxílio da política e das instituições democráticas. Almeida nos esclarece que o conservadorismo religioso ganhou projeção política já na década de 1980 no período da Constituinte, e retomou com força renovada a partir de 2013. A diferença é que naquele período o interesse dos evangélicos com as instituições políticas era angariar recursos e favores para a rede religiosa por meio das concessões dos meios de comunicação e isenções de impostos entre outros. E atualmente por causa da força política, econômica e demográfica as pautas que têm sido levadas para o Poder Legislativo são de ordem moral e de controle dos corpos e comportamentos. E acrescenta que "a esses evangélicos têm interessado a disputa pela moralidade pública. Não somente a proteção da moralidade deles, mas a luta para que ela seja inscrita na ordem legal do país" (p. 184). Portanto, também uma disputa na compreensão de laicidade do Estado.

---

de 2017.

[107] Projeto de autoria do ex-vereador Filipe Barros, e apoiado por outros seis vereadores. O projeto foi aprovado e sancionado pelo prefeito Marcelo Belinati sob o título: Emenda à Lei Orgânica nº 56, de 17-10-2018.

[108] Os Princípios de Yogiakarta preconizam a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero. Para baixar o documento acesse: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/gays/principios_de_yogyakarta.pdf>. O Brasil é signatário deste documento, tornando o projeto, agora lei, explicitamente inconstitucional, mas devido ao apelo eleitoral e pressão por parte dos cristãos, os vereadores aprovaram e o prefeito sancionou. Os movimentos sociais locais levaram o caso ao Ministério Público que se comprometeu investigar, mas até o presente momento a lei está vigente.

1.2. OS EVANGÉLICOS NAS ENCRUZILHADAS DA HISTÓRIA[109]

Entretanto, para compreendermos como chegamos a configuração deste quadro é preciso ponderarmos o período "de profundas transformações no campo religioso brasileiro e o início do processo de desordenação" entre os anos de 1950 e 1960, que levou as igrejas históricas a se sustentarem no fundamentalismo ou no misticismo (MENDONÇA, 1998, p, 306). Mais especificamente a década que compreende os anos 1952 a 1962 foi crucial para o protestantismo brasileiro (MENDONÇA, 2005) – referindo-se aqui às Igrejas Históricas –, pois "ele poderia ter assumido a realidade brasileira e passado a participar da história do país" (p. 59). Este período foi marcado por duas vertentes religiosas opostas: o aparecimento de teologias modernas europeias (liberais) e a explosão do pentecostalismo nos centros urbanos, por meio da Cruzada Nacional de Evangelização, que Mendonça nomeou de pentecostalismo da cura divina, início do neopentecostalismo.

Nesse período, a terceira geração de protestantes ficou marcada por uma juventude burguesa e intelectualizada devido ao acesso às universidades. E tais jovens engajados nos problemas reais da nação daquele período "perceberam o quanto suas igrejas estavam alheias ao que se passava fora de suas portas [...] e se abriu um vazio entre eles e suas lideranças eclesiásticas" (MENDONÇA, 2005, p. 60). O ambiente de formação teológica foi renovado com a chegada do missionário norte-americano Richard Shaull em 1952, um dos precursores da teologia da libertação. Ele foi professor de Rubem Alves, amigo de Paulo Freire e ensinou uma teologia voltada para os problemas da terra e ensinou o caminho da transgressão. A União Cristã dos Estudantes do Brasil (UCEB) foi profundamente influenciada por Shaull a ponto de abandonar as práticas conversionista em prol da transformação da sociedade por meio da ação política (Conf. FRESTON, 1993, p. 123).

Ele apresentou uma plêiade de teólogos liberais[110] europeus até então

---

[109] Subtítulo inspirado no título do artigo de Antônio Gouvêa Mendonça que dá sustentação a este tópico: O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas.

[110] Karl Bath (1886-1968); Emil Brunner (1989-1966); Rudolf Bultmann (1884-1976) e Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).

desconhecidos no Brasil. A convergência desses fatores levou à famosa Conferência do Nordeste[111] sob o tema "Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro" em 1962. Contudo, a postura de Shaull e seus discípulos incomodaram muito as lideranças eclesiásticas levando a críticas e perseguições sem demora (FRESTON, 1993; MENDONÇA 2005; CAMPOS, 2008; STRECK, 2017).

A segunda vertente religiosa foi a teologia da cura divina promovida pela Cruzada Nacional de Evangelização e sua ação de tendas itinerantes. Esse movimento era um braço da Igreja do Evangelho Quadrangular vinda do sul dos Estados Unidos (MENDONÇA, 2005, MARIANO, 2010). Além de um modelo de evangelização inovador e eficiente, a ênfase na cura divina e no exorcismo de demônios se tornaram as marcas deste grupo. Diferentemente da teologia liberal, as Cruzadas atingiram as igrejas tradicionais e pentecostais clássicas com mais força, e tal influência promoveu o carismatismo nas igrejas históricas. Contudo, os pastores e leigos que foram influenciados por essa religiosidade acabaram abrindo suas próprias igrejas (BITTENCOUTR FILHO, 2003). Mendonça aponta que este período se fechou com o protestantismo numa encruzilhada situada em três vertentes: o pentecostalismo de cura divina (neopentecostalismo), o fundamentalismo (conservador) e o ecumenismo (liberal). Não obstante, conforme discutido no segundo capítulo, a corrente conservadora de religiosidade pietista e de base bíblica fundamentalista "veio a controlar quase inteiramente o poder formal nas denominações após o Golpe Militar de 1964" (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 126), promovendo perseguição e repressão aos ecumênicos liberais e estabelecendo o isolacionismo denominacional.

> [...] em algumas denominações, as burocracias eclesiásticas dirigentes anteciparam-se ao golpe e tomaram medidas discricionárias contra lideranças, intelectuais, organizações de juventude e comunidades locais mais combativas politicamente (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 143).
> A pressão fundamentalista externa, representada pela presença cada vez maior no Brasil das chamadas missões paraeclesiásticas [organizações interdenominacionais não vinculadas às igrejas, mas destinadas a preparar novas lideranças] ou missões de fé [Aliança Bíblica Universitária, Palavra da Vida, Vencedores por Cristo, Jovens da Verdade], assim como os clarões ainda visíveis do macarthismo provocaram o expurgo progressivo da ala chamada liberal ou modernista das igrejas representada por estudantes universitários, seminaristas e jovens pastores (MENDONÇA, 2005, p. 64).

[111] Para maiores aprofundamentos ver BURITY, Joanildo. Fé na Revolução: Protestantismo e discurso revolucionário brasileiro (1961-1964). Novos Diálogos, 2011. PEREIIRA, Wanderley & ADRIANO FILHO, José. Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: a conferência do Nordeste 50 anos depois (1962-2012). *Mysterium* e *Mauad* X, 2012.

A conjunção desses fatores levou ao "incremento do sectarismo denominacionalistas" (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 145) e ao aparecimento de instituições interdenominacionais para formação Bíblica e teológica vinculadas às ideologias neoconservadoras norte-americanas, ávidas a anular as teologias liberais e de esquerda na América Latina, especificamente a Teologia da Libertação.

> *A educação religiosa, por sua vez, foi sendo mergulhada no obscurantismo*, devido tanto à diminuição de quadros competentes quanto à censura tácita ou explícita. [...] As Missões de Fé, por sua vez, destinavam-se precipuamente a preparar as lideranças e os adeptos das diversas denominações, entre outras metas, para a modalidade de proposta religiosa da Igreja Eletrônica. *Para tanto, era mister uma espécie de "pasteurização" doutrinária, teológica, e litúrgica, uma vez que o trabalho das Missões de Fé tinha como objetivo, gestar um tipo de unanimidade ideológica e eclesiológica* [...] (BITTENCOURT FILHO, 145; 146, grifo nosso).

Estas organizações paraeclesiásticas[112] ganharam muito espaço na vida das igrejas evangélicas posto que publicavam materiais evangelísticos, produziam eventos e apoiavam as atividades das igrejas locais. E como nos alerta Bittencourt Filho, essas organizações não apenas controlaram o discurso religioso como também disseminaram livremente, entre as igrejas, conteúdos ideológicos contrários ao comunismo, ao ecumenismo, às teologias liberais e direitos civis. Assim, as Missões de Fé tiveram por objetivo reforçar os valores morais tradicionais perante uma sociedade secularizada, plural e liberal que, segundo sua compreensão, conduzia a uma crise moral e cultural.

Ante essa urgente necessidade de revigoramento ético-moral a Igreja Eletrônica foi um instrumento fundamental e muito bem explorado por esse grupo. Segundo Bittencourt Filho, a Igreja Eletrônica, nos Estados Unidos, transmitia por meio de TV e rádio "um tipo de discurso que associava o sentimento religioso conservador e uma ação política também conservadora" (2003, p. 149). Como vimos anteriormente, o conceito de "Igreja Eletrônica", criado por Assmann, refere-se principalmente aos televangelistas norte-americanos que influenciaram fortemente as igrejas latino-americanas e o movimento neopentecostal brasileiro, sendo os mais reconhecidos: Oral Roberts, Rex Humbard, Jimmy Suaggart, Jerry Falwell, Jim Bakker, Bill Bright e Billy Graham, este com certas distinções dos anteriores, no entanto, com maior prestígio e influência nas igrejas

[112] Não ignoramos que os intelectuais que foram perseguidos pela ala conservadora das igrejas na década de 1960 fundaram também suas organizações paraeclesiásticas, como o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e ISER (Instituto de Estudos da Religião), mas sem a mesma inserção no ambiente eclesiástico.

brasileiras.

No Brasil, a ala conservadora das igrejas evangélicas, que por sua vez era a dirigente, se associou aos militares, demonizou o comunismo, a Teologia da Libertação e delatou ao DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) vários membros do clero e do laicato que estavam envolvidos na luta de resistência à ditadura, conforme se comprovou por meio da documentação guardada pelo Conselho Mundial de Igrejas em Genebra, repatriada e entregue à Comissão Nacional da Verdade[113] em 2012. Por outro lado, o neoconservadorismo norte-americano impetrou uma "luta ideológica sem quartel no plano da sociedade civil para derrotar o ceticismo e restaurar o senso de autoridade" (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 158). Vemos nisso um claro alinhamento de interesses.

> Talvez a maior expressão da direita política e religiosa tenha sido o IRD (*Institute on Religion and Democracy*)[114], fundado em 1981 por Michael Novak e outros, a fim de resistir à linha progressista de organizações cristãs como o *National Council of Churches* e sua ala ecumênica favorável ao Conselho Mundial de Igrejas. Um dos seus membros fundadores, o pastor luterano Richard J. Neuhaus, afirmou que o IRD tinha uma agenda política específica que era a América Central e o combate à Teologia da Libertação. No governo Reagan o IRD operava muito próximo do Departamento de Estado, em Washington. Um dos mais influentes membros do IRD é o conhecido sociólogo Peter Berger (1923-[2017]), também teólogo leigo (MENDONÇA, 2005, p. 65).

Toda essa digressão se torna importante à medida em que se coloca em perspectiva as decisões tomadas e os posicionamentos assumidos pelas igrejas evangélicas, no caso, as igrejas históricas e pentecostais, perante a mudança social brasileira e, consequentemente, as mudanças dentro do próprio campo religioso[115], que vai do pós-guerra a meados dos anos 1980, sendo a década de 1970 a mais turbulenta. Torna-se assim exposta uma ação coordenada entre política, ideologia e religião, na intenção de

---

[113] Para ter acesso aos relatórios e todo o procedimento da CNV veja em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>.

[114] Para maiores informações veja artigo FAST, John. *Political Theology or Theological Politics? An Analysis of the Institution For Religion and Democracy*. 1985. Em: <https://directionjournal.org/14/1/political-theology-or-theological.html>. Acessado em 01 jun. 2019.

[115] Temos ciência de que a história das igrejas evangélicas contém detalhes riquíssimos que não foram aqui abordados, mas além de extrapolar os objetivos propostos, há trabalhos de grande envergadura que tratam especificamente do tema. Para maior aprofundamento vide: LÉONARD, Émile-G. O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981; HAHN, Carl Joseph. História do culto protestante no Brasil. Trad. Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE, 1989; MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984; REILY, Duncan Alexander. História documental do protestantismo no Brasil. 2ª impr. rev. São Paulo: ASTE, 1993; BITTENCOURT FILHO, José. Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Petrópolis: Koinonia, 2003.

combater mudanças sociais e culturais que destoam da moral tradicional; em outras palavras, à medida em que novos direitos civis são conquistados pelas minorias políticas, os pensamentos crítico e liberal ganham ressonância na sociedade em detrimento do tradicional, a secularização e a democracia real avançam, faz com que os conservadores – políticos e religiosos – se sintam ameaçados, como se estivessem em um caos moral a caminho do Apocalipse, numa perspectiva escatológica pré-milenarista, e esta sensação de ameaça gera forte reação coletiva.

Essa reação conservadora aconteceu entre as décadas de 1960/80, e retornou com força em 2010, seguindo com fôlego até o presente momento. Como exemplo dessa reação contra os avanços democráticos vinculados à diversidade e aos direitos civis, podemos citar a "cruzada" que muitas igrejas evangélicas fizeram contra os candidatos do Partido dos Trabalhadores, arquétipo do mal, no pleito de 2010, e que teve, enfim, seu sucesso em 2018, com a derrota do candidato Fernando Haddad (PT), e a vitória de Jair Messias Bolsonaro (PSL), como representante da moral e dos bons costumes e da família tradicional brasileira.

Durante a campanha eleitoral de 2010, uma parcela dos cristãos (evangélicos e católicos) se mobilizaram no intuito de disseminar medo e rejeição contra Dilma Rousseff (PT) e, para isso, circularam *e-mails* afirmando que o vice-presidente, Michel Temer (MDB), havia feito pacto com Satanás e que Dilma escondia uma doença terminal, caso eleita, logo seria substituída por seu vice, e, com isso, teríamos um presidente satanista, o que não poderia ser pior para um evangélico que sempre almejou um presidente também evangélico. Não bastasse isso, um dos posicionamentos mais explícitos e contundentes, e que teve repercussão nacional, foi o de Paschoal Piragine Junior[116], pastor titular da Primeira Igreja Batista[117] de Curitiba-PR.

Em um de seus cultos, Piragine chama atenção dos fieis para seu posicionamento diante das eleições que se aproximavam, e inicia dizendo que a iniquidade é quando o ser humano está muito acostumado com o pecado e não o percebe mais, não sente mais vergonha de cometê-lo. Quando chega a esse ponto, Deus tem que julgar o povo, julgar a

[116] O pronunciamento pode ser visto em: <https://youtu.be/ILwU5GhY9MI>. Acessado em 15 jun. 2019.

[117] Não por acaso, é a igreja que Deltan Dallagnol, coordenador da Força-tarefa da Operação Lava Jato, é membro.

nação por causa do pecado e, por isso, ele teve que alertar seus membros em relação às eleições majoritárias, "caso contrário, a iniquidade será oficializada, e Deus não vai ter outra coisa a fazer, a não ser julgar a nossa terra, é isso que a Bíblia diz".

> eu quero dizer para vocês, que nós precisamos tomar muito cuidado com essas eleições que vão acontecer, porque existem uma série de leis que estão tramitando, que vão depender do voto do deputado federal, que vão depender do voto do senador, que vão ser incorporadas pela ação da máquina estatal através da presidência da república, e nós vamos tá votando nessas pessoas [...], que vai tomar força também nas câmaras estaduais nas ações que são feitas através do estado, e nós precisamos de valores cristãos trabalhando nesses contextos [sic] (Piragine Junior).

Segundo seu pronunciamento, havia um movimento de líderes cristãos de várias denominações evangélicas e católicas que estavam trabalhando para que pudessem impedir que a iniquidade se institucionalizasse na forma de lei, e tal institucionalização significava a vitória do Partido dos Trabalhadores. As tais leis iníquas foram relatadas por meio de um vídeo editado com imagens fortes, apelativas e narrado por uma jovem de suave voz:

> **O mundo está vivendo um cenário de terríveis crises, isso todos sabem! Mas você, Igreja Cristã brasileira, sabe o que está acontecendo aqui no seu país?**
> **Lei da mordaça**. *Nossa liberdade religiosa nos dá o direito de fé, escolha e opinião, porém se for aprovada a lei da mordaça (PLC 122), correremos o risco de sermos criminalizados por não concordar com a prática da homossexualidade.*
> **Pornografia.** *Anda desenfreada a imoralidade, não é algo mais escondido. A indústria pornográfica possui imunidade tributária, faz em média 2 filmes pornográficos por dia.*
> **Casos de pedofilia.** *Eles acontecem todos os cantos do país, está em todas as classes sociais. O disque 100 recebe mais de 30 mil denúncias de abuso sexual contra crianças e adolescentes todo ano. A família enfraqueceu, querem que a entidade familiar seja apenas aquilo que estão considerando uma união estável entre duas pessoas e querem instituir o divórcio de fato. A taxa de divórcio no Brasil já atingiu a marca de 41%, o Brasil é o país que melhor aceita o divórcio. Entre os 35 países pesquisados apenas 12% dos brasileiros é favorável manter o casamento. A violência familiar é um fato, há mais crime sendo cometidos contra a mulher e a criança, da porta para dentro da casa do que da porta para fora, tortura, constrangimento, agressões tudo com alto grau de parentesco: pais matam filho e filhos matam pais.*
> **Infanticídio.** *Milhares de crianças indígenas são enterradas vivas em tribos indígenas do Brasil, se elas nascerem com alguma deficiência, se forem gêmeas ou se o pajé disser que estas não têm alma, estão condenadas agonia de ficar até horas debaixo da terra e morrer por sufocamento. Sem a lei Mwuaji[118], que as quer defender, elas serão sacrificadas em nome da cultura e às vistas grossas de quem poderia ajudar. Estamos matando as nossas crianças de todas as formas, exemplos disso, é a* **legalização do aborto**. *Há uma ementa que descriminaliza o aborto no*

[118] Projeto de Lei 1057/2007. Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais. Auto: Deputado Henrique Afonso (PT/AC). O PL pode ser lido em: <https://www.camara.leg .br/propostas-legislativas/351362>. Acessado em 15 jun. 2019.

> *Brasil e autoriza sua prática até o nono mês de gestação, com isso, ficamos um passo de termos que carregar a vergonha e a maldição de um país que é a favor do aborto. Elas terão a vida negada, serão mutiladas, arrancadas com métodos cruéis. Este ultrassom mostra momento que o cano de sucção penetra no útero para retirada do feto, percebe-se que o feto está desesperado, veja o coração está acelerado é um grito silencioso, ele sabe que algo errado acontecendo. Mas nós, nós não estamos sabendo que está acontecendo em nosso país.*
> *Cadê a igreja? Ela se fechou em seus problemas internos, adormeceu, ficou passiva. Precisamos clamar pelo nosso país. Igreja brasileira reaja! Desperta nossas almas Senhor, vivifica a tua igreja, enquanto é tempo e enquanto o amor não morreu, tira a venda dos nossos olhos, vivifica a tua igreja!* [sic] (Narrativa em vídeo, grifo nosso).

Piragine afirmou que os itens descritos no vídeo eram projetos de lei e poderiam se efetivar caso o PT se elegesse novamente, o que para ele iria institucionalizar a iniquidade que traria o juízo de Deus. Então apelou para que se votassem em pessoas "*que se posicionem claramente contra estas coisas e assuma o compromisso de lutar no Congresso Nacional, de lutar na máquina estatal contra a legalização da iniquidade*". Seguiu afirmando que o único partido que "fechou questão" em defesa desses temas foi o PT e, por isso, nenhum candidato deste partido deveria ser votado, mesmo considerando sua individualidade, visto que o Partido o obrigaria a seguir as orientações: votar a favor das leis iníquas. Segundo o pastor,

> já dois deputados federais foram expulsos do PT por se manifestarem contra o aborto e isso fez com que a Igreja Católica se manifestar publicamente, porque eles estavam ligados à igreja católica, junto ao PT, e se manifestaram contra e, por isso, foram expulsos do partido. [...] Então eu queria pedir para você levar a sério essa questão. Como pastor eu nunca fiz isso. *Eu não tô dizendo para você votar em a ou b, **vou dizer para você em quem não votar**, em pessoas que estejam trabalhando a favor da iniquidade na nossa Terra.* Porque senão queridos, *Deus vai julgar a nossa terra, e se Deus julgar a nossa terra, isso vai acontecer na tua vida, na minha vida, porque eu faço parte dessa terra, e porquê Deus não tolera iniquidade,* amém queridos? [sic] (grifo nosso).

A gravação deste pronunciamento se espalhou pelas redes sociais e por *e-mails,* inclusive eu também recebi por meio uma lista de conhecidos evangélicos. Como podemos observar, o uso da linguagem religiosa alarmista proporciona o medo como instrumento de controle e manipulação, instruindo ao jogo político ideológico. Desta forma, cria-se um inimigo específico a ser combatido, caso contrário, a ira de Deus seria atraída sobre toda a nação. Nesta mesma perspectiva, o líder da Comunidade Nova Aliança, em Londrina-PR, orientou seus membros com o mesmo vídeo e a mesma argumentação, no entanto, ampliou ainda mais o terrorismo ao relacionar as narrativas bíblicas do dilúvio e a destruição de Sodoma e Gomorra, apresentando assim, uma divindade vingativa e destruidora, pois a "ira de Deus iria destruir a terra novamente se a iniquidade

continuasse", se Dilma (PT) fosse eleita, e foi.

> Os temas presentes no discurso de Piragine Júnior foram evidenciados na tecnologia demonizadora do moderno *messianismo* evangélico. Demonizou-se por meio da moral cristã presente na interpretação dos seguintes temas demonstrados em vídeo por Piragine Júnior: "lei da mordaça", "pornografia", "pedofilia", "divórcio", "violência familiar", "infanticídio" e "aborto". Mesmo que nossa lei preveja pena para "pedofilia", "violência familiar", "infanticídio" e "aborto", Piragine Júnior atribuiu esses itens à "institucionalização", "legalização", "oficialização" da *iniquidade*. Em última instância, *iniquidade* é coisa diabólica, satânica, demoníaca à luz dos preceitos morais subjacentes na mentalidade evangélica fundamentalista. Desnaturalizando, portanto, trata-se de processo complexo, intrincado, tecnológico, estratégico, tático, de demonização dos opositores petistas na perspectiva de instauração do *sagrado reino de Deu*s. Esse reino de Deus deve trazer "paz", "tranquilidade", capitalismo, e, sobretudo, evitar o *juízo iminente de Deus* sobre a terra (ALONSO, 2018, p. 216, grifos do autor).

Vejamos que aquilo que eles chamaram de "leis iníquas" diz respeito a um debate muito mais amplo e complexo no espectro das políticas públicas do que o enquadramento religioso proposto. O que eles chamaram de "lei da mordaça" era, na verdade, um projeto de lei anti-homofobia em que se buscava a igualdade de direitos, a dignidade e o respeito às pessoas LGBTQI+[119]. Sobre a pedofilia, a narrativa culpabiliza o "enfraquecimento da família" e a aceitação do divórcio pelos brasileiros. Neste caso a ênfase está sobre a defesa da "família tradicional", o que revela outra crítica escamoteada, atingindo novamente a comunidade LGBTQI+, posto que esta vinha lutando pelo direito ao casamento civil e à legalização da adoção de filhos. A partir de 2016, entre as várias controvérsias sobre as teorias e questões de gênero, a relação entre homossexualidade e pedofilia ou "ideologia de gênero" e pedofilia era facilmente associada, criminalizando os indivíduos, os estudos e o movimento político. E por último, a crítica ao infanticídio das crianças indígenas está relacionada às disputas entre os missionários evangélicos e os antropólogos referente às culturas tradicionais indígenas. Associada à mesma ideia de infanticídio vem a reboque o tema do aborto, ignorando a complexidade, a amplitude e a importância da discussão do tema, sendo tratado como simples "maldição" e apelo emocional a partir do suposto sofrimento de um feto visualizado por meio de ultrassom.

Este, dentre vários outros, é um exemplo do uso do discurso religioso em prol da luta ideológica contra as mudanças sociais e culturais. Os conservadores brasileiros

[119] Em janeiro de 2019 o Superior Tribunal Federal aprovou a criminalização da homofobia e transfobia como crimes de racismo, por meio do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) 26.

aprenderam com os neoconservadores norte-americanos a utilizar os instrumentos ideológicos e tecnológicos para aplacar alguns avanços historicamente conquistados pelas minorias políticas "sem precisar do quartel". Demoniza-se o opositor, culpabiliza-o das catástrofes sociais, fator que provoca a ira de Deus Todo-Poderoso. Contudo, como toda narrativa de salvação, apresenta-se um caminho seguro, um *messias*, o *ungido* que levará ao paraíso e salvará de todos os males que assola a terra: corrupção, divórcio, homossexualidade, pedofilia, pornografia, feminismo, comunismo, esquerdismo, liberalismo moral e o PT. E, diante disso, concordamos com a avaliação de Leandro Seawright Alonso:

> [...] avaliamos que existe voto religioso ascendente como instrumento do fundamentalismo político face aos "impérios malignos instaurados pelo Diabo". E a eficácia do voto religioso não repousa simplesmente por seus resultados "imediatamente utilitaristas", mas pela ascendência do fenômeno percebido pelas evidências numéricas, midiáticas e apelativas (2018, p. 208).

Entendemos, desta forma, que os dados levantados e analisados pela cientista política Luciana Tatagiba (2018) sobre os movimentos de rua entre os anos 2011 a 2016 corroboram com esta avaliação. Segundo Tatagiba, houve um total de 143 protestos à direita, com maior concentração entre 2015 e 2016, auge da campanha pelo *impeachment*. Além das manifestações de rua, o movimento religioso se manteve no discurso antipetista sob a pauta da moralidade. Ela apresenta os seguintes dados: a 19º Marcha para Jesus de 2011, teve como alvo o STF por reconhecer a união estável entre casais homoafetivos e permitiu as manifestações em defesa da liberalização da maconha, sob essa pauta, atraiu um milhão de pessoas, segundo a PM. A 21º Marcha para Jesus em 2013, atacou novamente os direitos dos homossexuais e fez um ato de desagravo ao pastor deputado Marco Feliciano (PSC), na altura, presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal, levando às ruas 500 mil pessoas, segundo a PM. A 22º Marcha para Jesus, em 2014, teve como tema "Conquistando para Cristo", defendendo o "valor do patriotismo". Esta edição teve cerca de 250 mil manifestantes, segundo a PM, vestidos de verde e amarelo com o número 33 em referência à idade de Jesus. Já a 23º edição em 2015, em que pediam "faxina ética" e o "fim da corrupção", teve 340 mil pessoas, segundo estimativa da PM (p. 108-109).

E no campo do discurso ideológico e moral, o comunismo foi reeditado e trazido de volta ao púlpito como a representação do mal e da destruição, como podemos ver nas

falas de Hernandes Dias Lopes[120]:

> A ideologia socialista-comunista, onde entrou trouxe devastação. Devastação da família, dos valores morais e de toda a ética judaico-cristã. O Brasil tem sido tantas vezes rodeado por esta tendência, em muitos segmentos da sociedade e tantas vezes tem-se tentado disfarçadamente impor essa ideologia a nossa nação. Nós precisamos nos acautelar porque onde o comunismo dominou, no mundo inteiro, a derrocada e a destruição foi avassaladora. Que Deus proteja o Brasil, que jamais o Brasil se renda a esta ideologia tão devastadora e perigosa.

O "fenômeno ascendente", avaliado por Alonso, se comprovou durante a campanha de 2018. Tanto em 2010 quanto em 2014, os candidatos de oposição ao PT não tiveram *carisma*, no sentido weberiano, para ganhar a confiança e a legitimidade de grande parte da população brasileira. Bolsonaro, por sua vez, que já traz o Messias em seu próprio nome, assumiu publicamente a pauta conservadora em todos os seus itens, fez oposição bélica contra a esquerda e principalmente contra o PT, transitou facilmente entre evangélicos e católicos, defendeu o Estado de Israel, como também o (neo)liberalismo econômico, se batizou no rio Jordão e prometeu ajudar as igrejas, teve ao seu lado figuras como Magno Malta, Marco Feliciano e Silas Malafaia. E para fechar o pacote do "messianismo moderno"[121], o ataque à facada durante a campanha, o tornou um "mártir" sob semântica cristã. Fazendo de Bolsonaro o líder carismático capaz de "salvar o Brasil do caos", capaz de oferecer esperança aqueles a quem foi roubada pelo PT[122].

A relação entre o PT e a iniquidade ainda se faz presente no imaginário cristão, o qual podemos exemplificar por meio da entrevista de Rodolfo Abrantes[123] – ex-vocalista da banda de Rock Raimundos, hoje pastor evangélico e cantor *gospel* – ao canal Abundante

---

[120] Disponível em: <https://youtu.be/kgIuj5mc-Fg>. Vídeo publicado em 12 out. 2018. Acessado em: 05 ago. 2019.

[121] "[...] esse novo messianismo verteu-se às identidades negociadas em trânsito no protestantismo histórico construído por heranças norte-americanas capitalistas, "sonhadoras". O messianismo que se desenvolveu na urbanidade, para Negrão, pressupõe necessariamente uma "modificação do imaginário" combinado em uma série de negociações de identidades religiosas, políticas (NEGRÃO, 2001, p. 128)" (ALONSO, 2018, p. 212).

[122] Entendemos que o processo eleitoral é um emaranhado de complexidade, e cada pleito tem suas singularidades, seus acordos partidários, seus interesses de blocos de poder. Assim, não se pode analisar uma vitória com apenas um fenômeno, contudo, os fenômenos sociais podem ajudar a clarear um determinado processo. Por exemplo, um dado que não podemos deixar de mencionar e que poderia ter mudado toda a eleição, embora seja uma conjectura, é a prisão do ex-Presidente Lula. No entanto, dentro de nossa análise de Sociologia da Religião, entendemos que a figura de Lula pós-impeachment se tornou como a de Dilma em 2010, demonizada, assim, sua prisão como líder de uma mega organização criminosa é parte dos discursos maniqueístas.

[123] Entrevista publicada em 16 jul. 2019, disponível em: <https://youtu.be/qZ6iYRCWIuE>. Acessado em 20 de jul. 2019.

Vida em Londres, quando perguntado sobre o presidente Bolsonaro:

> Então é assim, aquela figura do paizão. Aquele cara que é meio xucro, que é meio grosso, mas é aquilo ali. Então, eu tenho bons olhos. Eu creio que o Brasil...*cara, de certa forma removeu um trono de iniquidade na nação, e só por isso a nação já é abençoada. E agora é orar para que ele dê os passos certos*, né? (Grifo nosso).

Este discurso é representativo de uma grande parcela da população que elegeu Bolsonaro presidente à medida que eufemisa as suas posturas agressivas, antidemocráticas e preconceituosas: "*figura do paizão. Aquele cara que é meio xucro, que é meio grosso, mas é aquilo ali"*. Outros diziam: *"é apenas uma personagem para campanha",* e outros: *"Ele diz o que a gente tem vontade de dizer".* E isto associado a semântica neopentecostal: "*removeu um trono de iniquidade, e só por isso a nação já é abençoada"*. Portanto, houve uma condescendência com a postura incivilizada de Bolsonaro em prol da "benção do Senhor".

Ricardo Mariano (2016), ao discutir a expansão e o ativismo político de alguns grupos evangélicos, afirma que a relação entre a secularização e o pluralismo cultural e religioso leva ao fortalecimento da religião porque cria maior necessidade de "'nichos comunitários' para compartilhar e assegurar um mínimo de certezas e ancorar as identidades pessoais" (p. 725). Com isso, os grupos conservadores se articulam e não apenas se defendem como atacam os adversários que propõem transformações liberalizantes.

> Por isso, tal retórica bíblica serve para enfrentar as tensas relações de oposição e confronto que estabelecem com outros grupos sociais; isto é, funciona como arma e munição tanto para defender seus modelos de família e de casamento, seu ideal moral, seus direitos e suas posições políticas conservadoras, quando para atacar os adversários e as transformações liberalizantes em curso nos arranjos familiares, na sexualidade, nas relações de gênero, nos valores morais, nos direitos, na legislação (ibid., p. 722).

E conclui, concordando com outros pesquisadores, que o ativismo político evangélico tem sido identificado como fundamentalista e como risco para a laicidade estatal, para a democracia e como obstáculo na implementação dos direitos humanos igualitários (ibid., p. 723), análise que está em consonância com a de Ronaldo de almeida, discutida acima. Toda essa discussão aponta para um fato importante, que fora discutido no primeiro capítulo, que é o debate a respeito da religião na esfera pública, nesse caso, os interesses da religião têm extrapolado o debate na esfera pública informal e invadido a formal – aquela da criação das leis –, e isso sem relativizar suas verdades, pelo contrário, exigindo exclusividade de visão de mundo como uma "fé pré-moderna".

Penso que seja relevante retomar um ponto que discutimos acima e que nos ajuda a compreender essa ofensiva (neo)conservadora – tanto política quanto religiosa. Temos em Bittencourt Filho (2003) como em Mendonça (2005) a informação de que o neoconservadorismo norte-americano esteve presente no Brasil por meio das instituições interdenominacionais e que influenciaram diretamente as igrejas evangélicas. Tendo como resultado o obscurantismo no que tange a educação religiosa e "uma espécie de pasteurização doutrinária, teológica e litúrgica" objetivando "unanimidade ideológica e eclesiológica" (BITTENCOURT FILHO, p. 146). Este é um dado histórico importante, pois nos ajuda a compreender como a religiosidade evangélica brasileira foi influenciada e constituída a partir dos anos 1970. Dissemos que houve uma ação coordenada entre política, ideologia e religião, na intenção de combater as mudanças sociais e culturais que destoaram da moral tradicional, e esta ideia, cremos, pode também ser reafirmada hoje.

A análise de Habermas (2015 [1985]) acerca do neoconservadorismo norte-americano corrobora com esta nossa afirmação pois, segundo ele, os antigos conservadores rejeitavam por completo a modernidade e seus avanços, já que estavam apegados à tradição. Os neoconservadores, por outro lado, se reconciliam seletivamente com a modernidade, porquanto desejam a dinâmica social que conduzia ao crescimento do capitalismo, ao progresso técnico e administrativo, isto é, uma modernização social. Por outro lado, rejeitam a modernização cultural, uma vez que viam nela uma ameaça iminente à subversão e à desobediência, atrapalhando a eficiência produtiva e a autoridade.

> A doutrina neoconservadora, que ao longo dos anos 1970 se infiltrou no nosso cotidiano político por meio da imprensa, segue um esquema simples. De acordo com ela, o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento do capitalista; moderna e desejável é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados; carecem de proteção também as reservas motivacionais das quais se nutre essa dinâmica. Em contrapartida, são iminentes os perigos provocados pelas mudanças culturais, pelas mudanças de motivação e nas atitudes, dos deslocamentos nos padrões valorativos e identitários, atribuídas a uma irrupção de inovações culturais no munda da vida, criando assim, curtos-circuitos (HABERMAS, 2015, p. 83-84).

Segundo Habermas, os neoconservadores criticam a cultura modernista porque ela contribui para a destruição dos fundamentos morais da sociedade e, assim, uma "cultura profana põe em ação atitudes subversivas. Ela contrasta, em todo caso, com a disposição à produtividade e à obediência ancorada na religião, da qual dependem funcionalmente uma economia eficiente e uma administração estatal racional" (p. 71).

> É nessa linha de argumentação neoconservadora que residem inteiramente três afirmações. A primeira: a vanguarda está enfim esgotada, o modernismo esgotou seu impulso criador; a segunda: é justamente por isso que se difundem os estilos de vida exercitados previamente na boemia, com suas orientações axiológicas hedonistas, subjetivas e sem limites, solapando a disciplina do cotidiano burguês; a terceira: apenas a renovação de uma consciência religiosa, a suplantação cultural que se tornou profana, pode restaurar os fundamentos da sociedade secularizada (HABERMAS, 2015, p. 74).

A crítica à modernização cultural refere-se a três componentes: Primeiro: *às ciências tecnicamente bem-sucedidas*, que segundo os neoconservadores os conhecimentos científicos só podem ser usados para o "progresso técnico, planejamento econômico e administrativo". Sua consideração é que "se o progresso científico se tornou desinteressante do ponto de vista da política de ideias e, se a solução dos problemas científicos não toca mais de modo algum nos nossos problemas vitais, não se pode esperar mais nada, para o cotidiano, das culturas de especialistas encapsuladas [...]" (ibid., p. 87). Tal postura gera desconfiança e desvalorização das Ciências Sociais em geral que são fecundas para elaboração de diagnóstico de época. Segundo: *às artes plásticas*, visto que "o anarquismo estético seria muito mais perigoso do que o político". A arte que expulsa o justo, o verdadeiro junto com o belo é subversiva no cotidiano burguês. Terceiro: *à moralidade universalista*, que segundo Habermas "são aquelas normas que poderiam encontrar, em cada caso, o assentimento bem ponderado e não coagido de todos os concernidos" (ibid., p. 91). Aqui a discussão tem a ver com a ação política do Estado que, segundo os neoconservadores, a ordem estatal deve ser desonerada do conflito democrático das finalidades político-sociais, pois o elemento prático-moral coloca a ação política sob as controvérsias da justiça social. Segundo Habermas, a atualidade dessas reflexões se trata da questão de princípio sobre qual medida de injustiça social estamos dispostos a acatar para colocar em marcha um crescimento econômico (ibid., p. 93).

Para os neoconservadores, a crise do Estado de bem-estar social estava no problema da legitimidade entre democracia e cultura. E não no modo de funcionamento da economia e do aparelho estatal, conforme ressalva Habermas. Para eles, o problema na cultura gera "ingovernabilidade" e "perda da legitimidade", uma vez que a inflação de expectativas e as reivindicações geradas pelos cidadãos ao Estado, impulsionadas pelos partidos políticos em concorrência e pela mídia de massa, ampliam drasticamente o volume das obrigações estatais. Assim, os instrumentos de controle da administração sobrecarregam, levando a mais perda de legitimidade. A proposta oferecida pelos

intelectuais neoconservadores é de desoneração da máquina pública, transferindo os problemas que oneram o orçamento público para o mercado, por meio de privatizações dos serviços públicos (ibid., p. 67-69), ou seja, o bom e velho receituário do "remédio amargo" neoliberal.

Ao fim, nos parece que esse neoconservadorismo aceita o avanço democrático dentro de determinados limites, sejam eles no campo da política, sejam no campo da cultura. Se a democracia avança apontando para uma transformação que extrapole os limites aceitáveis, conjugam-se forças no intuito de combate-lo. E, nesse sentido, uma religiosidade conservadora, fundamentalista e mágica é eficiente, pois garante a legitimidade moral e sacralizadora. E nisso, temos os ataques: às "transformações liberalizantes em curso nos arranjos familiares, na sexualidade, nas relações de gênero, nos valores morais, nos direitos, na legislação" (MARIANO, 2016); à arte em suas várias manifestações; aos movimentos sociais; aos sindicatos e direitos trabalhistas; aos povos tradicionais; à esquerda, ao ensino de sociologia e filosofia nas escolas; ao Estado-providência e à própria democracia, por meio dos pedidos de intervenção militar.

1.3. O PIETISMO EVANGÉLICO.

Voltando à retomada do ponto anterior, defendemos a ideia de que a "*unanimidade ideológica e eclesiológica* e a *pasteurização teológica e doutrinária"*, contribuíram para reiterar e evidenciar outra característica do protestantismo, o pietismo. Isto porque ele dialoga confortavelmente com as preocupações conservadoras na defesa da tradição e da moral, contra o mundo secularizado, descrente e racionalista. Além disso, o pietismo pode ser uma chave interpretativa importante para compreensão das atuais configurações do mundo evangélico brasileiro e, que em certa medida, pode ajudar a responder às nossas questões investigativas.

O movimento pietista é uma reação subjetiva à frieza objetiva e racionalizada da fé da ortodoxia luterana. Cansados e assustados com o crescente racionalismo da fé e com o esfriamento dos atos de piedade, alguns luteranos criaram "conventículos" dentro da própria igreja na busca pela condução de vida reta e de comunhão com Deus (RAMALHO,

1976; TILLICH, 1999). Segundo Paul Tillich, a ortodoxia aceitou a *unio mystica* (união mística com Deus) como estado definido a ser alcançado e, por isso, o conceito de fé intelectualizou-se, pois ela se tornou aceitação intelectual da doutrina verdadeira, por outro lado, a comunhão com Deus ficou sendo apenas uma questão de experiência mística distinta da fé. Jacob Spener afirmou que a ortodoxia se afastara dos elementos da piedade e da comunhão mística em favor do conteúdo objetivo da doutrina (1999, p. 279).

Por outro lado, Max Weber, ao buscar compreender os fundamentos da ascese intramundana, se debruçou sobre o movimento pietista como corrente ascética no seio da Igreja reformada, calvinista, a partir da doutrina da predestinação (2004, p. 117). Ter os puritanos pietistas como antecedentes do movimento luterano é uma opinião lícita para Weber, devido a conexão entre a ideia de predestinação e a de comprovação subjetiva da certeza da salvação. Assim, os pietistas reformados simplesmente radicalizaram a ascese calvinista diante da evidência de que não era por meio do conhecimento teológico que se comprovava a condição de eleito. E é por isso, que o pietismo começou a recolher adeptos da *práxis pietatis,* os verdadeiros convertidos, em conventículos apartados do mundo. Assim a marca decisiva do pietismo no campo calvinista era "saborear já neste mundo, em ascese intensificada, a comunhão com Deus em sua bem-aventurança" como um cultivo sentimental da religião (ibid. p. 118).

O pietismo alemão se afasta do terreno da doutrina da predestinação, contudo as influências do pietismo anglo-holandês permanecem entre os principais nomes do movimento alemão. Philip Jacob Spener combinou ideias luteranas com marcadores especificamente calvinistas, isto é, as boas obras realizadas enquanto tais em "vista da honra de Deus", e com a crença na possibilidade dada aos regenerados de alcançarem relativo grau de perfeição cristã (ibid., p. 120). Segundo Weber, Spener não deriva a certeza da salvação da santificação invocando a ideia de comprovação, mas escolhe a vinculação mais frouxa com a fé encontrada já no luteranismo. E à medida que o elemento ascético-racional se sobrepunha ao sentimento no pietismo as seguintes concepções pleiteavam seu direito: a) O desenvolvimento metódico da santidade pessoal em crescente solidez e perfeição controlada a partir da lei, era sinal do estado de graça; b) Era a providência de Deus que operava naqueles que assim se aperfeiçoavam, e o sinal disso estava em sua paciente perseverança e reflexão metódica (ibid., p. 121). Por seu turno,

August Herman Francke desempenhava sua prática ascética no trabalho profissional e, como os puritanos, acreditavam que o próprio Deus abençoava os seus com o sucesso no trabalho. Para este líder pietista, a irrupção da graça só poderia ocorrer em circunstâncias específicas, sobretudo quando antecedida de uma "batalha penitencial". Segundo Tillich, Francke e os pietistas de Halle se radicalizaram, Spener, por outro lado, mostrava-se benevolente em suas condenações.

> [...] Francke e os pietistas de Halle tornaram-se extremamente radicais. Lutavam contra os bailes, o teatro, os jogos, os vestidos bonitos, os banquetes, as conversações superficiais da vida cotidiana, relembrando em geral a atitude dos puritanos. Em relação a esses fatos, entretanto, eu gostaria de assinalar que não foram tanto os puritanos os responsáveis, foram os movimentos pietistas evangélicos na metade do século dezenove, condenando o fumo, as bebidas e o cinema entre outras coisas (TILLICH, 1999, p. 281).

O terceiro líder pietista, Graf Nikolaus von Zinzendorf, é o mais conhecido devido sua influência sobre John Wesley, fundador do metodismo, e por sua ênfase nas missões internacionais e valorização do fator sentimental como recurso para certeza da salvação. Weber afirma que "o fator sentimento ganhou plano de proeminência na devoção especificamente hernutense, e Zinzendorf pessoalmente procurou sempre interceptar em sua fraternidade a tendência à santificação ascética em sentido puritano e infletir a santificação pelas obras para moldes luteranos" (2004, p. 123). Conde Zinzendorf agiu contra o racionalismo da conduta de vida e seus elementos antirracionais e sentimentais prevaleceram na espiritualidade da comunidade muito mais do que nos demais grupos pietistas. A questão fundamental está no fato de que para o puritano calvinista ter a garantia de sua eleição ele deveria conquistar por meio da autoconsciência e do trabalho profissional sem descanso e bem-sucedido, e para o pietista da comunidade de Zinzendorf, o sentimento voltado puramente para experiências interiores, baseado no princípio luterano da "confissão" e no "perdão de pecados" levaria o crente a vivenciar desde já a comunhão com Deus, e desta forma, adquiria a certeza da salvação mediante sua regeneração espiritual (Conf. WEBER, 2004, p. 24-26).

O pietismo ficou conhecido, então, como uma religião do coração, do sentimento da conversão e salvação pessoal, como também da valorização do leigo, baseado na doutrina do "sacerdócio de todos os santos" e pelo fervor da obra missionária. Características vivenciadas por John Wesley, em 1738, que marca a experiência do "coração aquecido", a plena certeza de que Deus o amava e o salvara. A salvação, nesse

caso, é uma experiência individual, pessoal e única, não grupal, social ou comunitária[124]. Esta compreensão leva o fiel a se posicionar como um propagador da mensagem da salvação em tempo integral e em todos os lugares, pois esta é a missão precípua dada por Deus, salvar almas da perdição eterna. Uma vez convertido à mensagem da salvação, o verdadeiro crente, tem que trilhar os caminhos da santidade, isto é, manter o comportamento digno daquele que sente a presença de Deus e ouve sua voz e ser um evangelizador (missionário). Esta visão individualista da salvação promove o isolamento do crente perante os problemas sociais e as relações consideradas, agora, mundanas. Esta visão associada ao dualismo da realidade e a baixa reflexão teológica produziram uma visão de mundo espiritualista, na qual a oração fervorosa cheia de emoções "toca o coração de Deus".

> No pietismo, a fé formalmente correta, fria e cerebral da ortodoxia deu lugar a uma união cálida e devotada com Cristo. Conceitos como arrependimento, conversão, renascimento e santificação receberam significados novos. Uma vida disciplinada, e não a doutrina correta, a experiência subjetiva do indivíduo, e não a autoridade eclesiástica, a prática e não a teoria – essas eram as marcas distintivas do novo movimento (BOSCH, 2002, p. 309).

A ênfase no sentimento foi uma das características que o mundo evangélico brasileiro herdou do pietismo. Contudo, entre as igrejas históricas desenvolveu-se um emocionalismo, digamos, mais comedido, ou nas palavras de Jether Ramalho "doses não exageradas", de uma espiritualidade que respondia aos desejos místicos de uma determinada camada social, isto é, a classe média. Já nas camadas mais baixas da população o pentecostalismo ofereceu doses mais intensas e constantes de emoção levando a experiências religiosas extáticas (RAMALHO, 1976, p. 63). Fenômeno que já havia sido descrito por Max Weber, quando afirmou que a intensificação do sentimento entre os pietistas foi tamanha que a religiosidade assumiu características histéricas e produzia uma alternância entre euforia dos estados semiconscientes de êxtase religioso e de letargia nervosa, quando se sentia longe da presença divina (2004, p. 119). A propagação dessa intensificação sentimental em certa coletividade deu origem ao chamado avivamento ou despertamento espiritual, já mencionado anteriormente.

---

[124] Claudio Ribeiro, teólogo e cientista da religião, discorda deste pressuposto ao afirmar que: "O pietismo reforça as interpretações metafísicas sobre a salvação e coloca barreiras para se compreender que salvação não é individual, mas sim social e cósmica como está evidenciado nos escritos bíblicos e nas reflexões teológicas mais consistentes" (2004, p. 45).

É consenso que o pietismo teve grande influência na religiosidade dos protestantes norte-americanos (TILLICH, 1992 [1948], 1999), como também no mundo evangélico latino-americano em geral, e no brasileiro em específico. Refletindo sobre a eclesiologia dos metodistas, Claudio de Oliveira Ribeiro afirmou que o metodismo brasileiro "é pouco wesleyano e reduziu-se a uma forma especial de pietismo: o implantado pelos missionários norte-americanos" (2004, p. 44). Esta influência se deve, portanto, aos missionários do final do séc. XIX, e a continua permanência dos princípios pietistas na teologia, na liturgia e na conduta comportamental dos fieis das denominações protestantes, salvo aquelas que permitiram maior liberdade individual aos seus membros (MACIEL, 1975; RAMALHO, 1976; BONINO, 2002; MENDONÇA, 2008; GONDIM, 2010; BITUN, 2015). Mesmo tendo alguns de seus aspectos matizados, o pietismo se faz presente nas igrejas históricas, nas pentecostais (MACIEL, 1975; GONDIM, 2010) e, para o desespero de alguns, acrescentamos também as comunidades neopentecostais.

Isso nos mostra primeiramente que o pietismo age como movimento, pois se insere nas estruturas das igrejas já existentes e não tem por objetivo criar novas instituições. A intenção é a de arregimentar e ampliar o número de fieis para a formação de uma "aristocracia religiosa" ou um conventiculo (*ecclesiola in ecclesia*) (WEBER, 2004, p. 80), pois busca diferenciar-se dos *outros religiosos* por meio de comportamento ilibado "no aprimoramento do homem interior" (RAMALHO, 1976, p. 42). Indica também que o pietismo se reconfigura conforme a sociedade, contundo, mantendo algumas de suas principais características, enquanto outras podem ser reafirmadas e/ou ampliadas ou até mesmo esquecidas. No caso, o pietismo nos Estados Unidos vai adquirir as seguintes características: religiosidade intimista, individualista, dualista, moralista, anticatólica, vinculada aos valores do *American way of life,* e assim, produzir sermões de cunho mais práticos e proselitistas sem profundos suportes teológicos, mas arraigados de emoção (RAMALHO, 1976; RIBEIRO, 2004).

> Veja-se a trajetória sofrida por estas ênfases que permeiam o mundo protestante, desde a primeira formulação pietista, na *Alemanha*, até o momento em que se instala no Brasil. Desde sua proposição inicial, o pietismo foi avesso a uma reflexão teológica profunda, uma vez que insistia na religião do coração e nas formas de comportamento. Em sua passagem pela *Inglaterra* sofre as influências do metodismo, que é também movimento de reação contra o formalismo da igreja já tradicional. Finalmente, nos *Estados Unidos* a grande quantidade de seitas e denominações secciona de maneira incontrolável a "interpretação do mundo" em várias formulações, exigindo do clero atitudes mais consentâneas com uma clientela que tinha que ser disputada palmo a palmo, uma vez que não

> havia igreja oficial. A reflexão teológica passa a plano secundário, possibilitando o aparecimento de homens práticos, bons administradores e eficientes, que desenvolvem atitudes de competição na tentativa de "ganhar almas". No *Brasil*, esta necessidade é "confirmada" uma vez que o "paganismo católico" é predominante, pois aqui embora não se tratando de enfrentar várias denominações, luta-se contra a intepretação oficial do catolicismo (RAMALHO, 1976, p. 62, *itálico* nosso).

Seria desnecessário afirmar que a realidade religiosa brasileira não se configura mais dessa forma. Temos hoje uma realidade religiosa plural e, como tal, "exigindo do clero atitudes mais consentâneas com uma clientela que [tem] que ser disputada palmo a palmo" no mercado religioso, como nos Estados Unidos, exigindo dos líderes evangélicos criatividade e investimento financeiro em *marketing,* em consultorias e em programas de crescimento de igrejas[125], sob a justificativa da missão, de "ganhar almas para Jesus", visando o sucesso das mega-igrejas.

Em sua pesquisa de doutorado (1972), Elter Dias Maciel se debruçou sobre o movimento pietista no Brasil, até a década de 1950, trazendo grande contribuição para a compreensão das práticas religiosas entre os evangélicos brasileiros (históricos e pentecostais). A partir do seu artigo *A ética pietista no Brasil,* de 1975 – um recorte de sua tese doutoral –, podemos extrair importantes informações sobre a herança pietista norte-americana que nos ajudam a compreender parte da identidade evangélica brasileira. O artigo se preocupa em analisar o *éthos* pietista em duas esferas: a ética sócio-política e a ética individual dos evangélicos brasileiros. Coloco nesta perspectiva genérica "evangélicos", pois Elter Maciel afirma que esta ética pietista esteve presente tanto entre as igrejas históricas quanto as pentecostais.

Baseado na obra de Christian Lalive D'Epinay, *O refúgio das massas*, Maciel (p. 18) descreve três elementos fundamentais da ética pietista que se repetem na América latina, como base da prática sócio-política dos evangélicos, pelo menos até meados dos anos 1950, são eles: 1) a separação entre o social e o político; 2) a aceitação da luta política no caso em que ela seja necessária para a defesa dos interesses da igreja; 3) a crença individual leva à mudança estrutural da sociedade. Segundo ele, esses elementos são aplicáveis também ao Brasil. E como veremos, esta análise nos ajudará a compreender

[125] Apenas a título de exemplo podemos citar: *Igreja com Propósito* do pastor norte-americano Rick Warren; *Igreja Emergente* do pastor também norte-americano Brian Mclaren; *G12* ou *Igreja em Célula* do pastor colombiano César Castellanos; *M12* do pastor brasileiro Renê Terra Nova, autointitulado "patriarca"; *MDA* do "apóstolo" brasileiro Abe Huber.

alguns discursos que foram apresentados no capítulo anterior.

Desta forma, a concepção evangélica, influenciada pelo pietismo, era de que a sociedade brasileira era atrasada e não avançava devido ao pecado do povo, pois tinha uma vida desregrada e imoral, e mais, por causa da idolatria e do paganismo católico. A miséria humana do povo brasileiro se dava pelas condições pecaminosas da preguiça, da cachaça, do carnaval, dos jogos de azar e vícios em geral. Portanto, o pecado dos indivíduos era a causa dos males sociais (MACIEL, 1975, p. 28). Consequentemente, o problema não estava na estrutura sócio-política, mas nos indivíduos que são maus e egoístas, por isso não faz sentido para a mentalidade evangélica mudar a estrutura social, mas tão somente aperfeiçoa-la por meio da conversão dos indivíduos ao cristianismo evangélico. Nesse sentido, é possível que patrões e empregados vivam em harmonia, que os conflitos sociais reduzam, que as injustiças sociais se resolvam, que a violência e a criminalidade acabem, basta converter e moralizar os indivíduos e estes, por sua vez, produzirem influencia nos vários setores da sociedade. Isso explica parte da ânsia que os evangélicos têm por um presidente também evangélico.

Segundo Maciel, o controle social sobre o comportamento dos fieis a partir de normas de conduta se torna necessário para a manutenção das próprias instituições, posto que correm o risco da extinção e/ou fragmentação. Para ele, é natural que isso se acentue em religiões minoritárias e com características sectárias. Tal controle e rigor normativo produziu uma religião de ética individual que se adequou bem ao liberalismo (MACIEL, 1975; RAMALHO, 1976; BONINO, 2002). Assim, no Brasil, esta ética se desenvolveu sob duas perspectivas: “dar testemunho da fé” e “ganhar almas”. Acrescento uma terceira que e “garantir a salvação”, não no sentido puritano calvinista, mas no sentido arminiano do livre-arbítrio, isto é, a possibilidade de perder a salvação já conquistada, por meio de práticas indevidas aos ensinamentos bíblicos. Assim, a ascese intramundana serve como instrumento de testemunho da fé cristã e, associado a isso, fazer prosélitos. Para Maciel, “não é possível deixar de lado que o pietismo fornece profunda impressão subjetiva ao indivíduo. A ênfase nas orações e meditações ao lado de contínuos avivamentos da relação pessoal com Deus, dão ao crente sentido de vida e plena de significados. E é por isto que se coloca em posição de obscurecer a realidade” (ibid., p. 22).

Devido ao fato de os protestantes considerarem a sociedade brasileira desprovida de ética, houve uma intensificação nas regras de comportamento. Assim, o verdadeiro cristão não fuma, não bebe, não dança, não vai ao cinema aos domingos, nem mesmo ouve jogos de futebol aos domingos. Maciel relata alguns casos exóticos em igrejas históricas muito parecidos com o ambiente pentecostal. Em 1953, na cidade de Lavras, Minas Gerais, durante a profissão de fé de novos convertidos, na Igreja Presbiteriana, houve uma exortação pastoral de que os jovens não deviam tomar sorvete aos domingos, pois "prejudicava o testemunho da fé no dia do Senhor, porque estavam gastando dinheiro com prazeres e com o que não era 'pão'". Em 1970, jovens da cidade de Goiânia, membros da Igreja Batista, eram proibidos de ir ao cinema aos domingos, e os desobedientes eram sancionados, podendo chegar à expulsão. Em uma igreja no interior de Goiás, os jovens eram aconselhados a não tomar guaraná, pois alguém poderia ver e pensar que fosse cerveja, e assim garantiria o bom testemunho (conf. ibid., p. 24).

O lazer permitido era somente aquele que as próprias igrejas ofereciam, como prática reapropriadas e ressignificadas sob a lógica religiosa, como, por exemplo, o escotismo evangélico, acampamentos de jovens no período do carnaval, danças na igreja entre outros, “muito representativa da atitude do protestante em relação à sociedade, onde se sentia mal, criando sucedâneos para quase todas as atividades "seculares" numa versão eclesiástica dentro do seu microcosmo” (ibid., p. 27). Isso remete aos exemplos apontados no capítulo dois sobre as reapropriações culturais e seculares como, por exemplo, pista de skate dentro da igreja, boate gospel, peões de Cristo, acarajé de Jesus, atletas de Cristo etc.

Diante deste quadro, o rigor no controle comportamental e a atmosfera de fiscalização “sufocavam principalmente sua juventude, numa tentativa de viver no Brasil o ideal ético do puritanismo, mas já sem possibilidades de exercer a histórica influência daqueles, limitando-se as suas pequenas comunidades” (ibid., p, 30). Assim, a baixa adesão de novos convertidos às igrejas históricas, possivelmente a debandada de uma parcela de jovens devido ao controle excessivo, associada a modernização dos centros urbanos, obrigaram as igrejas a flexibilizar seu rigorismo comportamental, sem, contudo, abandonar aspectos do pietismo por completo. Deixando o rigorismo ascético e a exacerbação das emoções extáticas aos pentecostais. Posteriormente, o

"empreendedorismo evangélico" descobriu um novo nicho no mercado religioso e ofereceu mais um "produto": uma religiosidade *soft* para a juventude brasileira, que passou de pouco mais de cinco milhões de jovens na faixa etária de 20 a 25 anos em 1950 para pouco mais de treze milhões em 1990, segundo a pirâmide etária do IBGE (2013), e aqui temos as igrejas da "explosão *gospel*" (CUNHA, 2007).

Atualmente, esse controle exacerbado dos comportamentos está muito reduzido, até mesmo nas igrejas pentecostais, como já apontamos no segundo capítulo. Não mais se questiona ir ao cinema, à praia ou à piscina, mas ainda se exorta a não frequentar bares, boates e praticar jogos de azar; não se proíbe as mulheres de usar maquiagens, mas se proíbe a sensualidade e a sexualidade antes do casamento; pode-se adquirir produtos eróticos, desde que seja para casais casados e comprados em *sexy shop gospel*; Tatuagens são permitidas, estar em conformidade com a moda não causa maiores problemas, mas desde que esteja dentro da "ordem e decência"; drogas legalizadas ou ilegais ainda se mantem proibidas; o carnaval continua é demonizado, no entanto, algumas igrejas organizam blocos e saem às ruas fantasiados para evangelizar; A capoeira pode ser jogada, desde que não se utilize os cânticos de matriz africana; rodeio, artes marciais e demais esportes profissionais são utilizados como formas de superação (testemunho) e evangelização.

Assim, o pietismo ainda se faz presente na religiosidade evangélica brasileira, com certa preocupação em relação ao comportamento diferenciado dos fieis, mas adaptado às demandas da sociedade contemporânea. De todo modo, a herança pietista se mostra mais viva e presente na própria identidade evangélica e se manifesta por meio da ênfase na evangelização como proselitismo, na compreensão da conversão religiosa como aspecto subjetivo envolvida pela emoção por meio do arrependimento e da confissão, na manifestação da espiritualidade intimista e individualista, e na ação política sem, no entanto, se preocupar com a estrutura social, mas com a defesa de seus interesses. Contudo, testemunhamos um alinhamento cada vez mais efetivo com partidos políticos que reforçam as pautas do conservadorismo cristão, como já vimos acima. Assim, o crente busca viver no presente, na experiência do cotidiano, a manifestação do sentimento religioso e da alegria de ser "um cidadão do céu" e de ter seu "nome escrito no livro da Vida".

Portanto, diante desta argumentação, defendemos que o pietismo, assim como o fundamentalismo entendidos como *movimento* presente entre os evangélicos brasileiros, herdados dos missionários norte-americanos – e ainda presente por meio da literatura devocional, batalha espiritual, teologia da prosperidade –, foram fundamentais para o surgimento da religiosidade neopentecostal manifestada nas igrejas autodenominadas "Comunidade", ou se preferir "igrejas autônomas". A leitura literal da Bíblia, mais a diminuta formação e ínfima atenção para o debate teológico consistente associado a um *éthos* religioso intimista, com forte ênfase sentimental se tornaram ingredientes eficientes e fundamentais para a reelaboração da religiosidade evangélica, fazendo surgir a religiosidade neopentecostal, diante de uma sociedade em expansão e com alto índice de desigualdade sócio-política e aberta à globalização econômica neoliberal no final dos anos 1980 e início dos 90. Depois de pouco mais de 30 anos, podemos identificar a força desta religiosidade mesclada entre as demais igrejas evangélicas. Seja em maior ou menor grau ela se faz presente, tanto na pregação pastoral, quanto na vivência religiosa dos membros leigos no seu cotidiano. Por isso, uma *religiosidade neopentecostal metainstitucional*.

2. QUESTÕES QUALITATIVAS A PARTIR DE QUESTIONÁRIO *ONLINE*

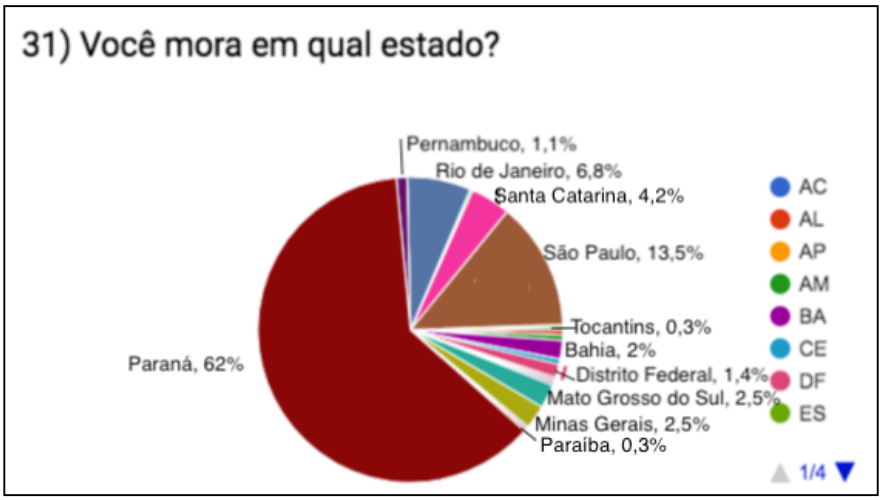
2.1. METODOLOGIA.

A questão investigativa foi identificar a existência da religiosidade neopentecostal em membros leigos entre as denominações evangélicas para atentar sobre veracidade de nossa tese: A religiosidade neopentecostal se consolidou e foi aceita na sociedade brasileira depois de um período de resistência, por parte das igrejas históricas. Agora esta religiosidade é assimilada em maior ou menor grau de expressividade no cotidiano dos membros leigos, como de líderes, das mais diversas igrejas evangélicas, tornando-se assim, uma religiosidade metainstitucional, pois tem a capacidade de se mesclar e se adaptar às religiosidades denominacionais e de responde aos anseios místicos e sócio-políticos.

Para este objetivo elaboramos um questionário com 40 questões, dividido em três temas: a) dados eclesiásticos, b) dados de crença, fé e opinião e c) dados pessoais. O foco central se manteve nas duas primeiras divisões para os cruzamentos analíticos. A divisão

“b” foi composta por perguntas sob cinco eixos principais: 1) Batalha Espiritual; 2) Crença na Prosperidade; 3) Estilo de música e Liturgia; 4) Cidadania e política; 5) Fundamentalismo bíblico. As respostas oferecidas para cada questão eram de múltipla escolha e se baseavam em falas religiosas de diferentes procedências, sendo a última alternativa aberta para garantir que alguma resposta não contemplada na lista pudesse ser adicionada pelo pesquisado. Este questionário foi elaborado e mantido na plataforma *online* do *Google Forms*, e ficou disponível para coleta de dados de 28 de janeiro a 05 de julho de 2019, quando as devolutivas estagnaram. O envio do *link* foi por meio de endereços eletrônicos de conhecidos evangélicos e também por meio de grupos de evangélicos no *Facebook*. Com essa estratégia obtivemos 362 questionários devolvidos distribuídos em vários estados, conforme gráfico abaixo.

Figura 1 – Distribuição da adesão por estado da Federação



Fonte: Autor.

Outros estados contemplados, mas que não aparecem neste gráfico São: Sergipe 0,3%, Alagoas 0,6%, Amazonas 0,6%, Ceará 0,6%, Goiás 0,3%, Mato Grosso 0,3%, Maranhão 0,3%, Paraíba 0,3%, Pará 0,3%.

Os dados quantitativos foram analisados de forma qualitativa, isso porque, a existência do fenômeno interessa mais do que a sua representatividade quantitativa. A amostragem foi suficientemente grande para demonstrar a presença do fenômeno, mas

não sua magnitude. Desta forma os valores obtidos servem para demonstrar mais a existência do que para servir de parâmetro ou definição das adesões ao fenômeno pesquisado. As descrições dos dados dizem respeito ao universo das informações coletadas e não podem ser extrapolados sem ponderações das amostragens e regionalidades.

A escolha metodológica se justifica, pois embora não tenha sido possível obter dados suficientes para generalizações (362 amostras), a quantidade de informação, obtida de indivíduos diferentes em diferentes regiões do Brasil, foi muito superior do que se tivéssemos utilizado as metodologias qualitativas e suas técnicas convencionais. Assim, ela se mostrou adequada para o objetivo e a consistência das informações atestam sua eficácia.

As igrejas e as denominações foram classificadas, a partir de seus nomes, dentro dos critérios da tipologia clássica formulada por Ricardo Mariano (2010). Esta classificação ocorreu posteriormente a coleta, já no período de tabulação dos dados, portanto, está sob a responsabilidade de nossa interpretação atribuir as determinadas pertenças.

Os componentes do indicador são frutos da análise teórica deste trabalho e são considerados elementos definidores do conceito de neopentecostalismo adotado. Desta forma elencamos como aspectos importantes: a batalha espiritual, a teologia da prosperidade, a música e liturgia, o fundamentalismo e a questão da cidadania e da política.

A criação dos indicadores foi realizada a partir da estratégia de fornecer, entre as opções de respostas das variáveis, algumas cuja adesão representaria uma aproximação\consentimento com o componente estipulado, ou seja, ao optar pela possibilidade de resposta definida como sendo representativa da ação de um dos componentes do indicador (batalha espiritual, música e literatura...) esse indivíduo foi considerado como representante do componente da religiosidade neopentecostal. No entanto, o componente só foi creditado como verdadeiro quando a soma das respostas positivas ao mesmo, foi superior a metade da quantidade de perguntas que cada componente tinha no instrumento de coleta. Quando a divisão resultou dizimas decimais foi adotado o primeiro número inteiro superior a metade. Como título de exemplo, o

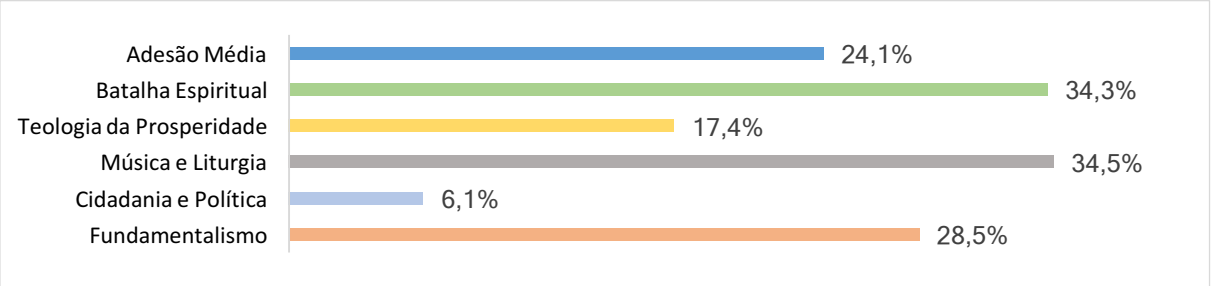
componente "batalha espiritual" tinha 4 questões, para ser considerado adepto o indivíduo precisava ter respondido positivamente ao menos três dessas. Isto, para evitar superficialidades e incoerências de pensamento religiosos comuns, como aceitar um dos componentes, mas ser avesso a outros, sendo essas variações capazes de proporcionar vieses. O mesmo procedimento foi adotado para a criação do conceito neopentecostal. Ele é fruto de pelo menos três adesões aos cinco componentes possíveis.

A tipologia "não determinada" diz respeito aos questionários respondidos, porém sem apresentar o nome da instituição a qual pertence. Isto é, deixou de responder as questões 1 e 2.

2.2. DESCRIÇÕES E ANÁLISE DOS DADOS

Os dados da *figura 2,* apresentam a distribuição percentual que cada componente do conceito de religiosidade neopentecostal obteve no conjunto de dados. Pode-se perceber que "batalha espiritual" e "música e liturgia", e "fundamentalismo" se destacam em mais adesão em relação aos demais. Por sua vez, os componentes "teologia da prosperidade" e "cidadania e política" tiveram menor expressão.

Figura 2 - Taxa de adesão por componente



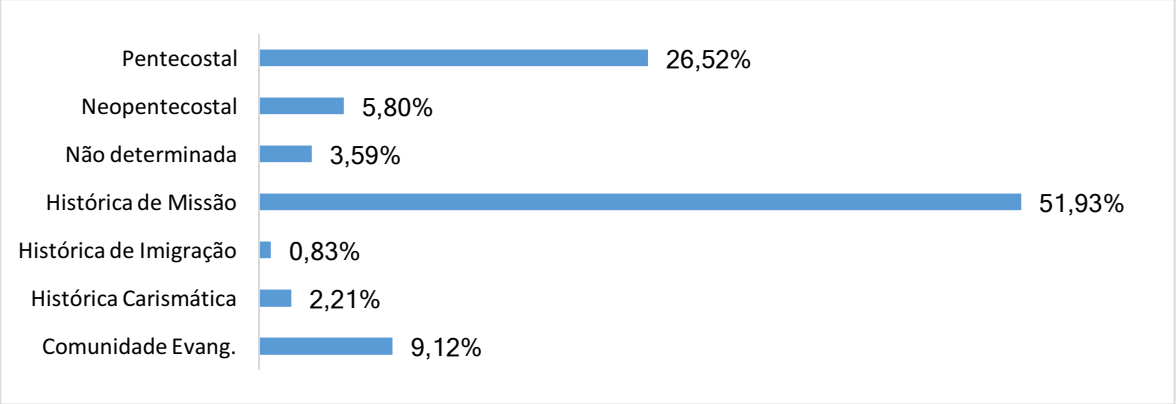
Fonte: Autor.

Aqui, consideramos que o mais importante não é a sua taxa quantitativa, mas sim, sua significância distributiva, no qual todos os componentes foram acionados, o que indica a validade como partes constitutivas do conceito. Os componentes "batalha espiritual" e "teologia da prosperidade" já são classicamente acionados como

características básicas da religiosidade neopentecostal, como já analisado anteriormente. O componente, por nós denominado "música e liturgia" diz respeito ao aspecto da importância da musicalidade no culto e do estilo, no caso, o *gospel.* E por último, o componente "fundamentalismo" diz respeito a interpretação literal dos textos bíblicos. Este gráfico exemplifica o que afirmamos no capítulo a respeito da maior aceitação dos ensinamentos da guerra espiritual e, por outro lado, menor aceitação da teologia da prosperidade entre os evangélicos.

Na *figura 3,* apresenta-se a distribuição das tipologias na coleta de dados. Isto diz respeito à filiação dos fieis que aceitaram responder ao questionário. No caso, destaca-se a tipologia Igreja Histórica de Missão, como a Metodista, Batista, Presbiteriana, e suas derivações, como sendo a que teve maior quantidade de respondentes. Importante notar que todas as demais tipologias foram contempladas.

Figura 3 - Representatividade das tipologias na coleta

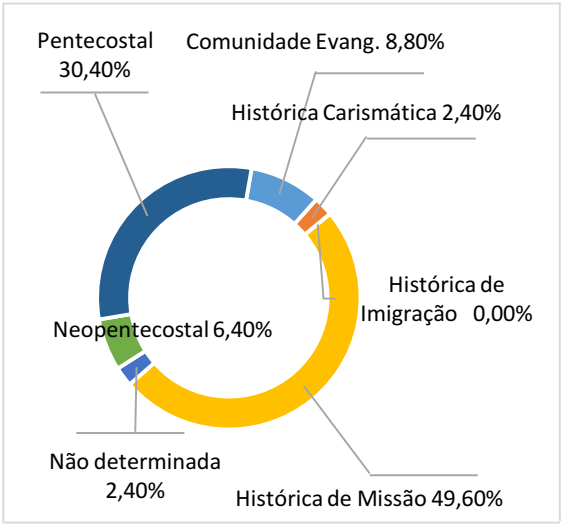


Fonte: Autor.

Isto nos faz considerar que os dados deste questionário estão distribuídos, porém, com maior concentração nas igrejas históricas de Missão. Contudo, as pentecostais e neopentecostais, - isto se somarmos as Comunidades Evangélicas às neopentecostais, obteremos um percentual de 14,92% - foram relativamente bem contempladas no conjunto.

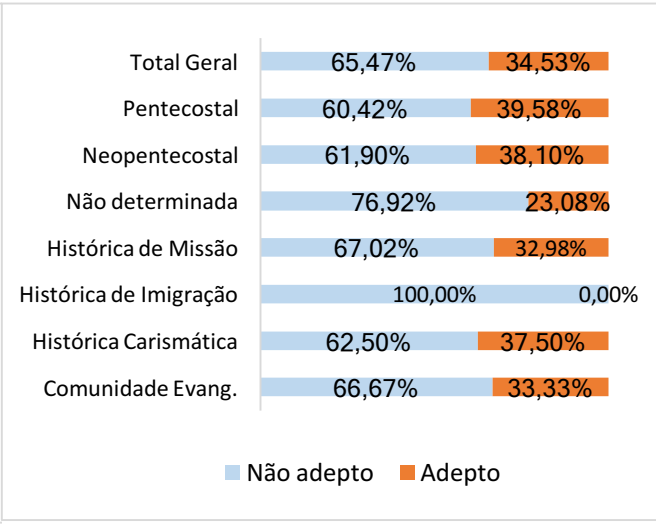
Os gráficos de setores expõem a distribuição do componente “música e liturgia” nas tipologias definidas. Nota-se que em todas as tipologias há presença do componente. Em maior significância nas Igrejas Históricas de Missão, seguido pelas pentecostais e depois nas Comunidades.

Figura 4 – Distribuição de Música e Liturgia por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

Figura 5 - Taxa de adesão de Música e Liturgia por tipologia religiosa.



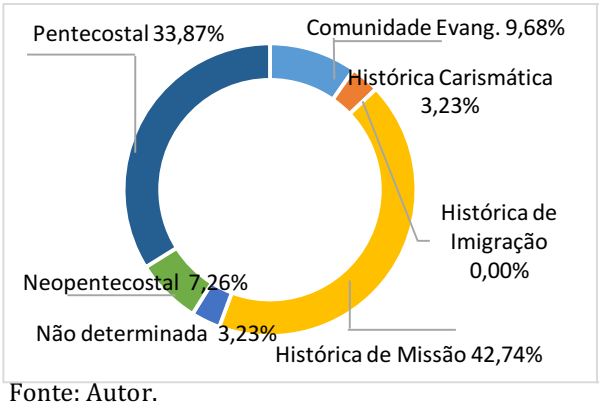
Fonte: Autor.

Na *figura 5*, estão expostos como cada tipologia aderiu ou não ao componente. Desta forma e possível avaliar se alguma expressão de religiosidade excluiria ou adotaria o componente. Como vemos, todas foram sinalizadas em graus diversos. Assim, a partir de cada tipologia, podemos identificar que as igrejas pentecostais 39,58%, neopentecostais 38,10%, históricas carismáticas 37,50% apresentaram maior adesão aos modelos musicais e litúrgicos no estilo *gospel*, com músicas mais intimistas e emotivas.

Na *figura 6* é demonstrado como a “Batalha Espiritual” se comportou entre as tipologias. Isto é, dos 100% dos respondentes, 42,74% eram membros das Igrejas Históricas de Missão. E 33,87% era de Igreja Pentecostais. Já, na *figura 7,* nota-se a presença do componente em todas as tipologias. Tendo as mais altas taxas de adesão entre os componentes investigados. Assim, a tipologia Histórico Carismática – aquelas igrejas compõem o “neodenominacionalismo” conforme a classificação de José Bittencourt Filho

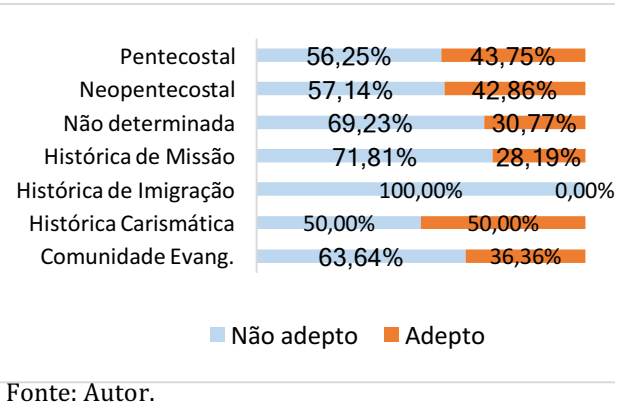
(2003) – foi a que mais demonstrou adesão com 50% dos respondentes, seguindo os pentecostais com 43,75% e os neopentecostais com 42, 86%. As Históricas de Missão tiveram uma baixa taxa, com 28,19%, contudo, seguimos a lógica apresentada, que é de considerar sua existência como fenômeno e não necessariamente sua quantidade

Figura 6 - Taxa distribuição de Batalha Espiritual por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

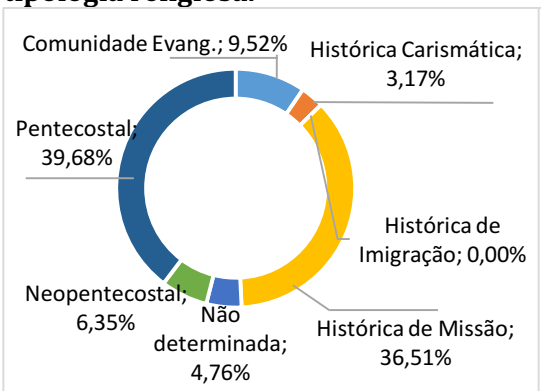
Figura 7 - Taxa de adesão de Batalha Espiritual por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

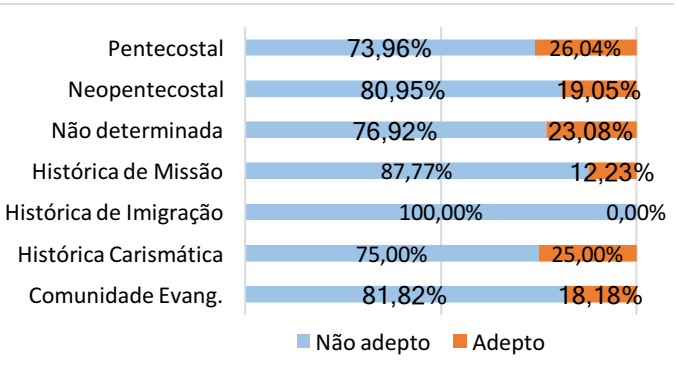
Na *figura 8,* apresenta-se como a "Teologia da Prosperidade" se distribuiu no conjunto dos dados. Neste caso o pentecostalismo assume a preponderância frente as demais tipologias com 39,68% do total dos respondentes. Na *figura 9,* notamos que a maior taxa de adesão continua sendo dos pentecostais. Ainda sim, em todas as expressões de religiosidade e possível encontrar adeptos do fenômeno.

Figura 8 - Taxa de distribuição de Teologia da prosperidade por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

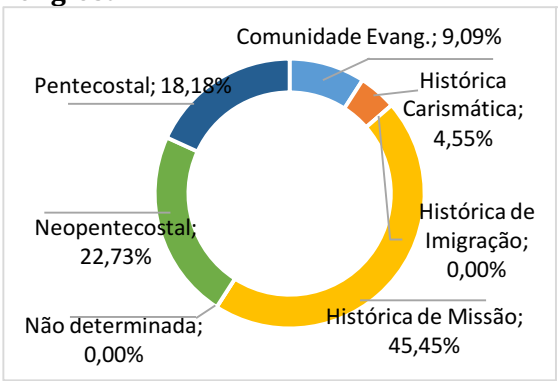
Figura 9 - Taxa de adesão de Teologia da prosperidade por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

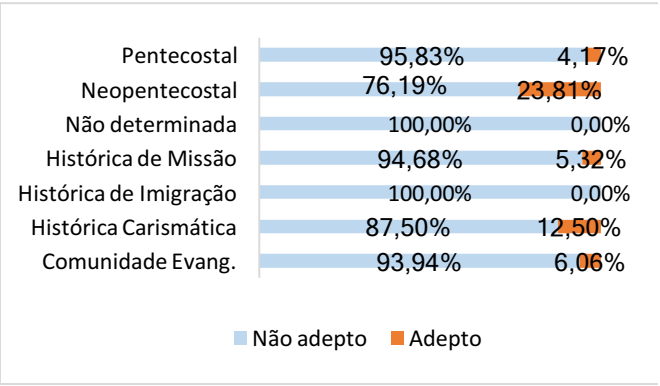
Na *figura 10,* percebemos que a maior presença se faz entre os Históricos de Missão e os neopentecostais, entre os componentes estipulados, sendo a segunda maior taxa da distribuição. Na *figura 11,* torna-se nítida a adesão neopentecostal ao componente. A tipologia "não determinada" não produziu informações sobre o componente.

Figura 10 - Taxa de distribuição de Cidadania e Política por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

Figura 11 - Taxa de adesão de Cidadania e Política por tipologia religiosa.

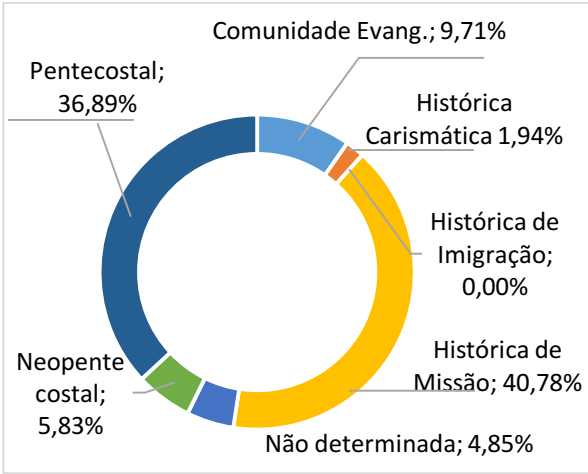


Fonte: Autor.

Com este componente buscamos identificar opiniões acerca de posicionamentos políticos referente a relação entre igreja e Estado, partidos políticos e relevância das igrejas no contexto sócio-político, mas sob o prisma conservador. Surpreendentemente a adesão a este componente foi baixa em todas as tipologias, exceto na Neopentecostal, como podemos na *figura 11.*

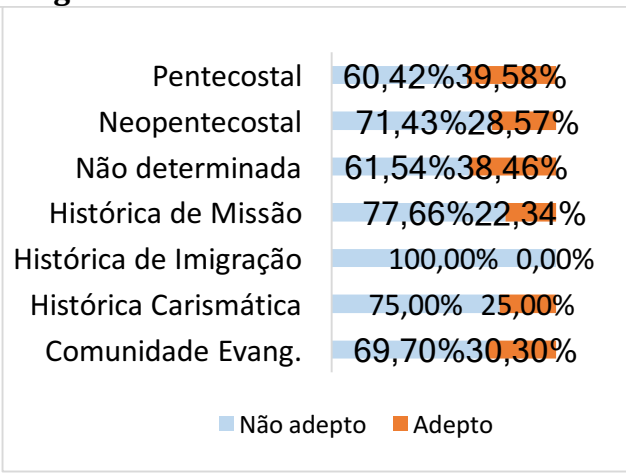
No que concerne ao componente "fundamentalismo", percebemos na *figura 12* que quase há um empate entre as Igrejas Históricas de Missão e as Pentecostais. Percebe-se na *figura 13* que a existência do componente é concreta nas tipologias.

Figura 12 - Taxa de distribuição de Fundamentalismo por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

Figura 13 - Taxa de adesão de fundamentalismo por tipologia religiosa.



Fonte: Autor.

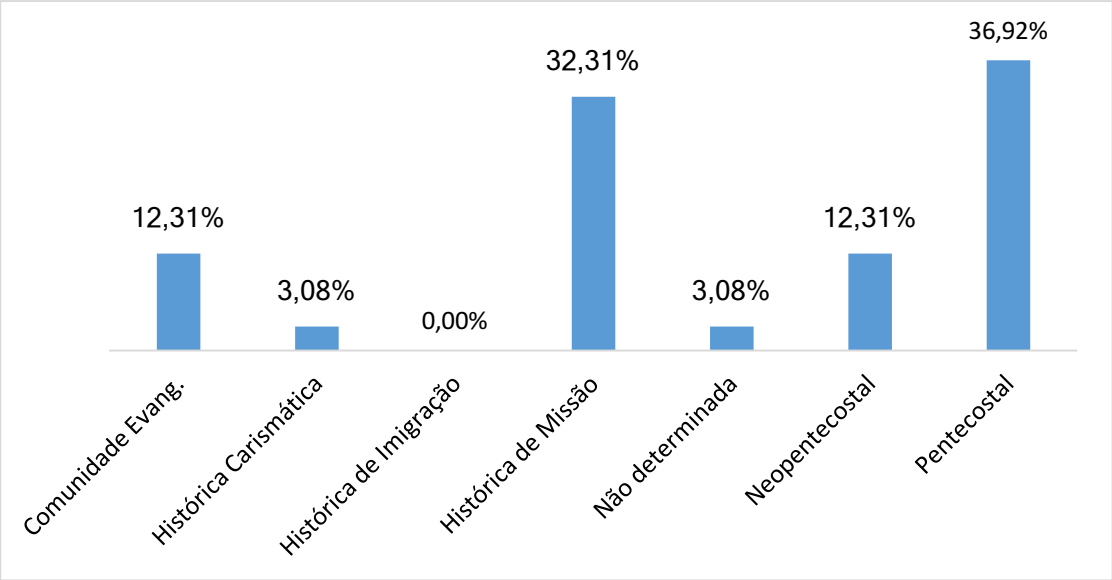
Finda-se a avalição dos componentes individualizados e seus comportamentos em relação as tipologias clássicas. Reafirmamos que todos os componentes elencados para construir o conceito de religiosidade neopentecostal metainstitucional apareceram distribuídos em todas as tipologias, exceto na Histórica de Imigração. Nesse caso em específico, é preciso ponderar que o número de respondentes foi muito baixo, contudo, teve representação.

Os próximos gráficos são os resultados do cruzamento dos componentes, sob o critério de rigor elencado na metodologia. Isto é, para identificar o indivíduo como adepto da religiosidade neopentecostal, o respondente precisaria elencar, pelo menos, três dos cinco componentes que apresentamos no questionário, portanto, uma taxa de 60%. Assim, estamos considerando "neopentecostal" a religiosidade que ultrapassa as fronteiras das instituições e são vivenciadas pelos membros leigos e pastores das mais diversas denominações evangélicas.

Na *figura 14,* é demonstrada a distribuição de fieis por tipologia religiosa que se identificaram com as questões e os componentes neopentecostais. Como já afirmado,

exceto os da Histórica de Imigração. De todo modo, os fieis das Igrejas Históricas de Missão e os do Pentecostalismo foram os que mais se identificaram.

Figura 14 - Taxa de adesão ao Neopentecostalismo por tipologia religiosa.

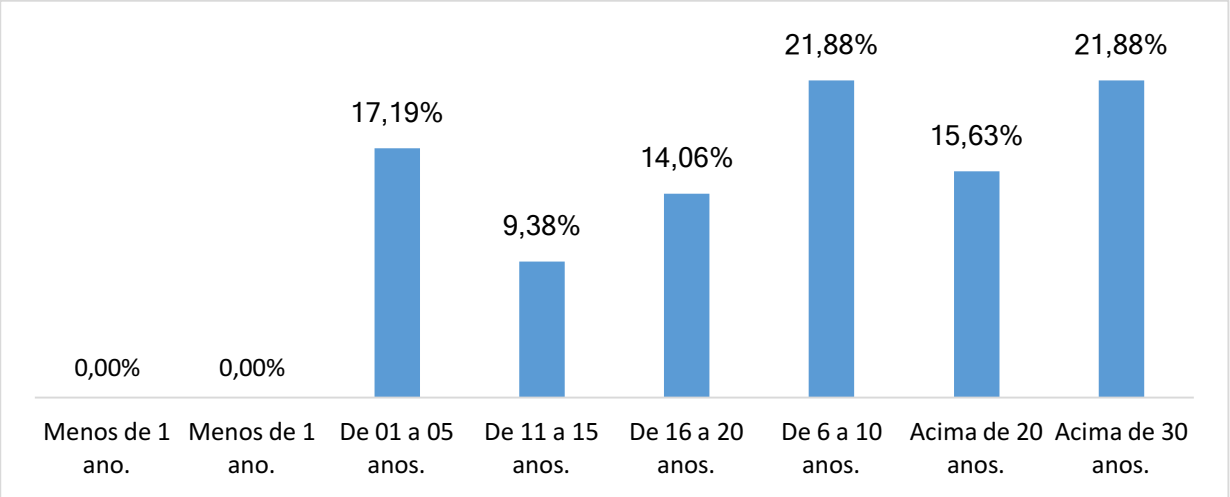


Fonte: Autor.

Por meio deste gráfico podemos afirmar que a religiosidade neopentecostal se apresenta no cotidiano dos fieis, e suas lideranças, nas mais variadas igrejas e tradições. A sua manifestação é dispare e variada, ora se identificando determinados componentes, ora com outros. Mas o importante deste gráfico é a identificação da presença da religiosidade neopentecostal para além das comunidades e das especificamente neopentecostais, portanto, uma *religiosidade metainstitucional.*

Na *figura 15*, temos a representação do tempo de pertencimento à fé evangélica e sua relação com a religiosidade neopentecostal. Percebemos que o fenômeno existe na vida do fiel independentemente de seu tempo de conversão religiosa. Portanto, não se pode afirmar que assimilação da religiosidade neopentecostal estaria vinculada aos novos convertidos por sua pouca experiência na fé e nos dogmas cristãos, pois como demonstrado no gráfico, fieis com mais de trinta anos de vinculação religiosa também se identificaram com os componentes apresentados.

Figura 15 - Neopentecostal por tempo na crença evangélica

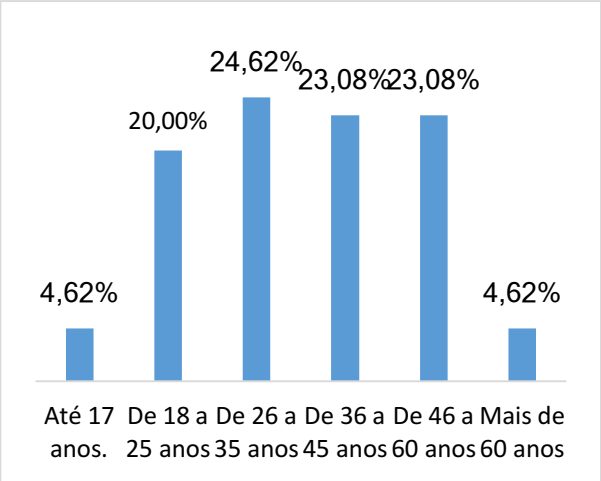


Fonte: Autor.

O questionário apresentou um dado importante que nos ajuda a refletir sobre a difusão da religiosidade neopentecostal entre as outras instituições. Para além do que já foi posto, identificamos que o fenômeno do trânsito religioso tem se intensificado, e diferentemente de outros momentos, agora tem se mostrado cada vez mais intra-evangélico. Foi perguntado se frequentava outra denominação em paralelo a qual era membro e dos respondentes 76% disseram que frequentavam outras denominações evangélicas e 24% não. Foi perguntado também se o indivíduo foi membro de alguma outra igreja ou religião e dos respondentes 42,8 % disseram que não, 19,8% disseram que eram católicos, apenas 1,11 % de outra religião, e 31,4 % disseram que vieram de outras igrejas evangélicas. Alguns deste último grupo passou por mais de três igrejas. Isso nos mostra que o fluxo de fieis dentro do próprio mundo evangélico tem sido cada vez maior, seja apenas pela frequência esporádica, seja pela filiação de fato.

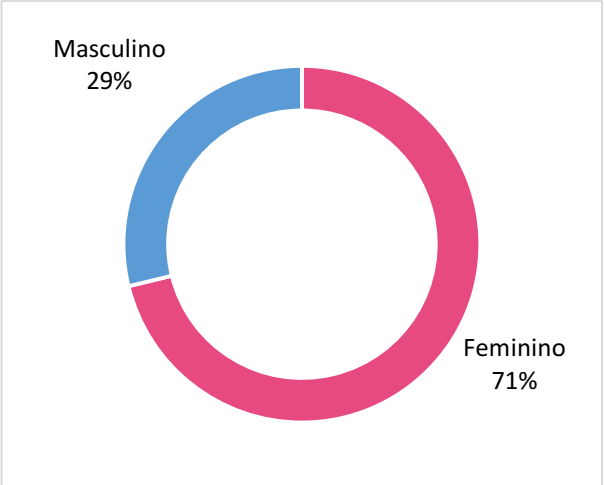
Na *Figura 16,* temos a distribuição por faixa etária dos sujeitos que se identificaram com a religiosidade neopentecostal. Vemos que há concentração maior em pessoas de 26 a 35 anos, mas segue quase na mesma proporção até os 60 anos.

Figura 16- Neopentecostalismo e faixa etária



Fonte: Autor.

Figura 17 - Neopentecostal por sexo



Fonte: Autor.

Na *figura 17,* apresenta-se a distribuição por sexo a respeito da religiosidade neopentecostal. Demonstra-se um valor muito superior de mulheres que aceitaram responder ao questionário, como também, vivenciam a religiosidade neopentecostal.

Na *figura 18*, temos a distribuição de escolaridade dos sujeitos respondentes que demonstraram assimilar a religiosidade e os que não assimilaram. Vale recordar que ao afirmar "neopentecostal" e "não neopentecostal", não qualificando com sujeitos exclusivamente ao neopentecostalismo. Mas que no conjunto de suas doutrinas, ritos e, portanto, sua religiosidade pessoal, associam de forma matizada aspectos importantes da religiosidade neopentecostal e suas crenças.

Figura 18 - Distribuição de Escolaridade: Neopentecostal e não-Neopentecostal

	Não Neopentecostal	Neopentecostal	Total Geral
Doutorado	4.07%	0.00%	3.33%
Ensino Fundamental	0.68%	1.54%	0.83%
Ensino Médio	12.54%	18.46%	13.61%
Ensino Superior	41.69%	52.31%	43.61%
Especialização(s)	29.83%	20.00%	28.06%
Mestrado	11.19%	7.69%	10.56%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Autor.

De acordo com a tabela, as pessoas com nível de doutorado não assimilam a religiosidade neopentecostal. Com mestrado a porcentagem é baixa, mas demonstra a presença do fenômeno com 7.69%. Por outro lado, pessoas com nível superior teve a maior taxa de assimilação com 52.31%, seguido de especialistas com 20.0%. Isso revela que as práticas místicas e mágicas entre os evangélicos não se concentram em pessoas de baixa escolaridade. Mas pega uma fração média entre os de nível superior com alguma pós-graduação *latu-sensu.*

***

Os dados levantados e analisados não comprovam a quantidade e a força da influência da religiosidade neopentecostal metainstitucional nas demais igrejas. Como já apontado, a quantidade de questionários respondidos não nos permite maiores generalizações. Contudo, demonstrou a existência da assimilação da religiosidade neopentecostal por fieis de outras tradições, o que nos indica a característica de propagação desta visão de mundo e prática de fé, para além das institucionalidades. Esses dados corroboram com a tese de que o campo evangélico brasileiro está em rápida transformação, além de seu inegável crescimento numérico. Leonildo S. Campos afirmou que, embora o crescimento do número de evangélicos tenha aumento (61,42%) entre 2000 e 2010, esses números escondem um declínio dos evangélicos tradicionais e institucionalizados (2013, p. 155).

Isso revela um alto grau de competição no mercado religioso, forçando as instituições que almejam crescer numericamente a se adaptar às demandas exigidas pelos fieis. Diante disso, temos Igreja Presbiterianas, Batistas, Metodistas e outras assimilando facilmente as práticas da religiosidade neopentecostal. Contudo, isso não se dá em nível da hierarquia institucional, como identidade geral, mas nas práticas das igrejas locais, como pudemos observar com os exemplos discutidos anteriormente.

Por que e como essas igrejas, historicamente consolidadas, assimilam tal religiosidade? Defendemos que o fio que as une, encontra-se na própria identidade dos

evangélicos brasileiros que tem sua base no fundamentalismo dogmático e no pietismo sentimental, que embora tenha havido transformações, as igrejas evangélicas, de modo geral, não se desligaram das suas bases que foram fundantes. Isso explica a aversão que pastores e membros leigos sentem da religiosidade e teologia liberais, mais inclusivas, mais relativistas, por que elas não reproduzem tais características. E ao mesmo tempo, dão maior credibilidade e entendem como legítimas as religiosidades mais intimistas, mais emotivas, mais extática e conversionista. As práticas religiosas vinculadas à "cultura *gospel",* vivenciadas nas "igrejas autônomas" ou comunidades, flexibilizaram em certa medida as regras de comportamento e a rigidez hierarquizada das igrejas históricas e, ao mesmo tempo, exacerbam as práticas subjetivas de santidade, de experiência religiosa intimista, de apelo à evangelização e, também, nas práticas sócio-políticas conservadoras, tudo subsumido a uma determinada forma de ler e interpretar os textos Bíblicos. E aqui retomamos uma argumentação contundente de Elter Dias Maciel, que sustenta nossa interpretação, ao afirmar que "se o protestantismo iniciar, um dia, ação no sentido de contestação da ordem, isto se dará somente através do abandono das características do pietismo que forja o protestantismo brasileiro" (MACIEL, 1975, p. 19). A realidade empírica nos mostra que a maioria das igrejas evangélicas não abandonaram as características pietistas, muito pelo contrário, readaptaram as demandas dos novos tempos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É de conhecimento público que o número de evangélicos[126] está crescendo, ao mesmo tempo em que o número de católicos romanos[127] tem diminuído a cada década, segundo o Censo do IBGE. Contudo, somando o número de católicos e evangélicos temos uma cifra de 86,8% de cristãos no Brasil. Segundo Mariz e Gracino Jr. (2013), ao somar as últimas três décadas, os evangélicos cresceram aproximadamente 540%, isto significa que saíram de 7.886 milhões em 1980 para 42.275 milhões em 2010. No entanto, este crescimento se deve principalmente aos pentecostais, que respondem por 13% da população brasileira (TEIXEIRA, 2013, p. 25). As maiores responsáveis por estas cifras são, principalmente, as igrejas Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus.

Isso mostra que no Brasil a presença religiosa continua muito forte, e tendente a crescimento. Não à toa, os partidos políticos e os candidatos a vários cargos buscam alianças com as igrejas evangélicas e/ou assumem as pautas religiosas como plataforma política. O contraponto é verdadeiro, pois sabendo do poder político do voto, vários líderes religiosos têm feito alianças com partidos políticos e, juntos, militam por pautas semelhantes, ora favorecendo um lado, ora o outro. E assim, temos vivenciado, no Brasil, um conflito que tem posto a própria democracia em risco.

A problemática maior é que estas relações têm sido assimiladas por igrejas de diversas tradições eclesiásticas e por grupos de membros leigos, ou seja, cristãos dos mais variados matizes denominacionais têm assumido o mesmo discurso neoconservador em prol da família tradicional, contra as discussões de gênero, assumidamente de direita e contra a esquerda e a qualquer pauta que venha questionar os supostos "valores cristãos". E a questão posta não é a postura contrária em si, pois isso faz parte do jogo democrático. A questão que nos chama atenção tem a ver com o *modus operandi* como tem ocorrido tal

---

[126] Segundo o Censo do IBGE de 2010, havia 42.275.440 indivíduos que se declararam evangélicos, isso equivale a 22,16% da população brasileira.

[127] Segundo o mesmo Censo, havia 123.280.172 declarantes católico romano, equivalendo a 64,63% da população.

relação, reação e os resultados políticos deste fenômeno. Ressalvamos que há resistência por parte de muitos católicos e evangélicos, que buscam manter uma postura inclusiva e de aceitação à pluralidade e à diversidade com base na fé, contudo, em comparação com o número de neoconservadores eles compõem uma pequena fração no vasto emaranhado evangélico, porém não irrelevante.

Foi diante deste quadro – o qual foi se consolidando à medida em que trabalhávamos nesta pesquisa ano após ano, desde 2015 – que procuramos apresentar algumas interpretações a respeito do campo evangélico brasileiro, ou melhor, a respeito do *éthos* evangélico, que parece cada vez mais homogeneizado. Mas isto parece contradizer as tipologias consagradas no campo da Sociologia da Religião no Brasil desde os anos 1990, visto que as Igrejas Protestantes Históricas são diferentes das Igrejas Pentecostais, e mais diferentes ainda das Neopentecostais.

Ora, o que dizer então sobre igrejas locais, sejam elas presbiterianas, metodistas, batistas, Assembleias de Deus que ensinam sobre teologia da prosperidade, teologia da batalha espiritual, fazem campanhas por milagres e uma série de outras práticas comuns ao neopentecostalismo? O que dizer sobre as igrejas históricas investirem em *marketing*, em programas de crescimento de igrejas e em reformas de seus templos, tendo como modelo as *megachurches* norte-americanas? Diante disso, percebemos que muitos pesquisadores ainda utilizam as tipologias classificatórias sem nenhuma ponderação ou ressalva, adaptando, assim, a realidade dentro da teoria. Vimos, porém, que Ricardo Mariano já havia indicado uma certa influência de práticas neopentecostais em outras denominações na década de 1990, mas sem maiores esclarecimentos empírico-analíticos. Assim, esta investigação se propôs a analisar mais detidamente este processo de assimilação da religiosidade neopentecostal por outras igrejas. Nosso objetivo, portanto, foi produzir uma análise acerca do mundo evangélico a partir das religiosidades manifestadas nas igrejas locais e não de suas estruturações institucionais, assim propomos um deslocamento da perspectiva de Mariano e outros, focando na religiosidade e não na trajetória histórico-institucional.

Para isso, partimos da seguinte problematização: é sabido que o neopentecostalismo produziu alguma influência nas igrejas históricas e pentecostais, mas seriam apenas por causa das "*disposições de incorporar os modismos teológicos e rituais*

bem-sucedidos", como afirmou Ricardo Mariano? Qual é o grau de influência desta religiosidade na atualidade? Se é que a religiosidade neopentecostal tem sido assimilada por membros das mais diversas tradições eclesiásticas, quais são os meios de tal assimilação? Quais são os aspectos da religiosidade vivenciada nas várias denominações que facilitam essa mistura? Qual é a relação entre religiosidade neopentecostal, assimilação e influência nas demais igrejas e a participação política dos evangélicos no debate público?

E como hipótese, sugerimos que *a religiosidade neopentecostal tem sido assimilada em diferentes graus pelas demais igrejas evangélicas, caracterizando-se como uma religiosidade metainstitucional, pois não encontra barreiras institucionais, ou denominacionais, dada a sua maleabilidade e capacidade de combinação e por não ser dogmática. Assim, as mesclas das diferentes religiosidades ocorrem por meio de múltiplas formas e de recortes, produzindo certa uniformização na maneira como os indivíduos lidam com seu comportamento mundano e com o universo de valores simbólicos.*

O prefixo *meta*, neste caso, indica "além de", portanto, uma religiosidade que não se restringe exclusivamente às instituições especificamente neopentecostais, mas ela atravessa, perpassa, enviesa, permeia, em alguma medida, as religiosidades confessionais de variadas instituições evangélicas. Com isso não estamos afirmando que todas as instituições evangélicas, ou a maioria delas, possam ser caracterizadas como neopentecostais, mas estamos defendendo a existência de uma determinada religiosidade vivenciada, quer seja por membros, quer seja por pastores e líderes, nas múltiplas denominações evangélicas brasileiras, por meio de adaptações teológicas na prédica e nos cânticos, como também por meio de literaturas devocionais que estimulam esta mistura.

Defendemos que a religiosidade neopentecostal vinculada ao movimento *gospel*, ao invés de se afastar das tradições anteriores – protestantismo e pentecostalismo – produziu uma síntese entre a religiosidade das igrejas históricas e a das pentecostais, resultando naquilo que chamamos de *religiosidade neopentecostal metainstitucional*. E por ser uma síntese de ambas as religiosidades, a neopentecostal adquiriu condições para penetrar facilmente e influenciar as outras tradições.

Os dados coletados a partir do questionário *online* indicam a existência do fenômeno sendo reproduzido pelos indivíduos de denominações variadas, exceto das

Igrejas de Imigração. Como também os vídeos selecionados e analisados, indicaram que a religiosidade neopentecostal é assumida por pastores, líderes leigos, jovens teólogos e demais membros de igrejas históricas e pentecostais. A partir dos cinco componentes que utilizamos na elaboração do questionário, percebemos que as mesclas entre as religiosidades ocorrem por meio de recortes diferenciados como, por exemplo, alguns indivíduos assimilam a teologia da prosperidade, a musicalidade, a liturgia intimista e o fundamentalismo bíblico, enquanto outros assimilam como parte de sua religiosidade e crença a batalha espiritual, o fundamentalismo bíblico e prática política e social conservadoras mais radicalizadas. Como há outros indivíduos que assumem apenas um ou outro desses componentes e reelaboram sua religiosidade. Portanto, esta assimilação e adaptação às religiosidades confessionais reafirmam a característica *metainstitucional.*

Entretanto, cabe uma ressalva importante quanto à metodologia de levantamento de dados. Conforme pode ser observado nos gráficos, tivemos respondentes em várias regiões do Brasil, contudo, a amostragem foi reduzida e teve maior concentração na região sul, o que nos inviabiliza concluir maiores generalizações. E, ainda que tenhamos conseguido dados suficientes para demonstrar a existência do fenômeno e conseguido inúmeros discursos pastorais e posicionamentos acerca das controvérsias da realidade pública, esbarramos em alguns problemas e dificuldades. A primeira delas diz respeito aos cultos disponíveis na *internet*, pois temos acesso ao conteúdo discursivo dos sermões, das falas, das orações, mas perdemos o acesso às interações sociais mais amplas, as respostas corporais e emocionais dos fieis durante a pregação e o momento das músicas, que só a observação participante *in loco* pode oferecer. Quanto ao questionário, percebemos posteriormente que requereria um melhor refinamento nas questões e nas alternativas, e que, devido ao fato de recorrer à rede pessoal de contatos, houve uma concentração maior no sul do Brasil, fragilizando outras regiões. Entendemos que a "baixa adesão" se deveu a dois problemas principais: primeiro, por que não houve nenhum incentivo material (brinde, sorteio) para os respondentes; b) por que colocamos como título "Pesquisa sobre a religiosidade evangélica brasileira". A palavra "religiosidade" tem uma conotação pejorativa entre os evangélicos, assim, o "cristão religioso" é aquele que não se converteu verdadeiramente, tem apenas uma prática habitual de fé. Por sua vez, para o "fiel verdadeiro", o Cristianismo não é religião, mas uma "filosofia de vida", assim,

possivelmente a palavra "religiosidade" tenha desagradado alguns indivíduos, não se reconhecendo como religioso.

Quanto ao objeto, a *religiosidade neopentecostal metainstitucional,* se caracteriza como uma religiosidade média dos evangélicos brasileiros e tem sido influenciada pelas rupturas com o tradicionalismo e com a ortodoxia protestante, instauradas pelo movimento neopentecostal. Por isso da nomeação *neopentecostal metainstitucional,* uma religiosidade (re)configurada, contemplativa e individualizada, que promove o ajuste entre a igreja e a magia por meio de práticas e crenças místicas sob uma cosmovisão maniqueísta. Visão de mundo que compreende os problemas terrenos, sejam eles pessoais ou não, como tendo sua fundamentação na esfera sobrenatural, i.é., da parte de Deus ou de Satanás.

Além disso, podemos compreender também o caráter flexível da religiosidade à medida que os fieis podem selecionar e escolher seus elementos específicos e incorpora-los às suas práticas cotidianas, sem requerer o uso da totalidade dos elementos constitutivos, pois como já defendemos, tais religiosidades possuem determinada coerência devido ao processo de síntese na constituição do neopentecostalismo, contudo há também divergências em alguns elementos que, para alguns indivíduos, não são conciliáveis. Tal assimilação e flexibilidade estão em consonância com a dinâmica da sociedade de consumo, uma vez que a oferta é variada. Contudo, tais escolhas e seleções não nos parecem estar sob a condição da lógica racional "daquilo que melhor agrada", antes estão relacionadas às condições da "mentalidade encantada" (NEGRÃO, 2005) da sociedade brasileira, ou melhor, daquilo que Bittencourt Filho chamou de "Matriz Religiosa Brasileira" (2003), isto é, uma espécie de "'acervo' de conteúdos religiosos e elementos simbólicos que traçam o perfil da religiosidade brasileira" [...] "religiosidade que enaltece as experiências extáticas, as crenças e práticas mágicas, assim como condutas utilitaristas no trato com o transcendente" (pp. 235; 239).

Vemos nisso uma ação muito maior dos indivíduos religiosos que praticam sua fé, do que uma doutrinação institucional que regula toda uma comunidade ou centenas delas, por isso a importância dada à religiosidade e não ao processo histórico-institucional. Esta perspectiva está em consonância com as elaborações do antropólogo Pierre Sanchis, que afirma ser o próprio fiel quem compõe seu universo simbólico diante das muitas ofertas.

> A metáfora do "mercado religioso" que serve muitas vezes para descrever essa situação da religião nas sociedades contemporâneas parece ainda por demais definitória. Pois, num mercado, o consumidor compra, prontos e acabados, os produtos que as empresas lhe propõem. Aqui, neste mercado aberto dos produtos simbólicos, o homem contemporâneo tende a adquirir elementos das várias sínteses que lhes oferecem, para ele mesmo compor seus próprios universos de significação (2018, p. 270).

A compreensão elaborada por José Bittencourt Filho é muito importante, pois nos mostra a existência de um substrato religioso brasileiro que unifica de certa forma as práticas religiosas, mesmo aquelas antagônicas como, por exemplo, o pentecostalismo e a Umbanda, ou seja, há uma busca pelo êxtase religioso como forma de legitimação da transcendência. Esta compreensão nos ajuda a entender a dificuldade de aceitação da proposta protestante na sociedade brasileira por um longo período, como nos mostrou Antônio G. Mendonça. As igrejas evangélicas tiveram maior aceitação, durante grande parte de sua existência, pela classe média, devido aos ideais liberais, e também pelos sermões mais elaborados sob uma linguagem formal. De outro modo, as práticas extáticas, as curas e a libertação/exorcismo demoníaco vivenciados nas igrejas pentecostais aproximaram o evangelicalismo do povo, principalmente nas periferias urbanas e rincões rurais. Prática religiosa que obteve grande aceitação popular e galgou forte crescimento numérico, diferentemente das igrejas tradicionais. Vemos nisso o efeito da religiosidade matricial defendida por Bittencourt Filho.

A princípio, as duas formas de evangelicalismo eram divergentes e conflitantes, se acusando mutuamente. Os evangélicos das igrejas históricas acusavam os pentecostais de hereges por causa das manifestações extáticas e interpretações bíblicas literalistas, e os evangélicos pentecostais criticavam os tradicionais de "crentes mornos que seriam vomitados da boca de Deus" – em referência ao texto bíblico que exorta os fieis fracos na fé – pelo fato de que estes não vivenciam o "fogo do Espírito". Nas décadas de 1970 e 1980 iniciou-se uma nova elaboração religiosa que ficou classificada como movimento neopentecostal, produzindo rupturas e ressignificações importantes, e aproximando ainda mais a fé cristã da religiosidade matricial brasileira. Sob o contexto da globalização na década de 1990, o denominado "movimento *gospel*" conseguiu sintetizar o "fogo do Espírito", com as profecias oraculares, dons espirituais e os estilos musicais inovadores a um modelo de igreja adaptada à modernidade e suas múltiplas possibilidades de interação, ensejando uma religiosidade distinta das anteriores, isto é, nem friamente racional sob uma hierarquia rígida como as igrejas históricas, nem mantenedora dos

rígidos usos e costumes e, menos ainda das manifestações estridentes como nas igrejas pentecostais.

Esta nova religiosidade atraiu um público muito diverso, desde variadas faixas etárias, a estratos sociais também diversos. Entretanto, a juventude e a classe média são públicos-alvo das igrejas-comunidades neopentecostais. A prática religiosa é vivenciada sob múltiplas formas e recortes, pois cada "comunidade evangélica" reelabora suas regras, doutrinas e liturgias, principalmente sob os ritmos do gênero *gospel*, uma vez que as comunidades são autônomas e independentes umas das outras. Devido à flexibilidade litúrgica, a ruptura com os rígidos usos e costumes e a linguagem jovem, tais igrejas arrebanham muitos fieis das demais igrejas, ampliando o trânsito e a concorrência religiosos. Diante disso, principalmente as igrejas históricas foram obrigadas a se adaptar a esta nova demanda, e assim, paulatinamente, as músicas, os sermões e a gestualidade corporal durante o louvor (período musical), e também as teologias começaram a se equalizar entre as várias denominações.

Contudo, este processo não se explica apenas pela via da adaptação e concorrência, ou seja, como estratégia de sobrevivência institucional, pois a religiosidade neopentecostal metainstitucional independe das instituições. A tese da Matriz Religiosa Brasileira contribui consideravelmente para interpretação da aceitação das igrejas pentecostais e seu rápido crescimento, porém, ela sozinha não explica o processo de apropriação e adaptação da religiosidade neopentecostal no meio tradicional, pois os elementos de conexão estão já postos na história do protestantismo. Assim, por meio da pesquisa bibliográfica, pudemos verificar os elementos que compõem o "rosto evangélico latino-americano" (BONINO, 2003). Segundo os pesquisadores da história do protestantismo missionário, o fio condutor que perpassa a religiosidade evangélica como um todo é o fundamentalismo bíblico e o pietismo. Estes dois elementos são constitutivos da religiosidade desenvolvida nos Estados Unidos e, por obra missionária, também no Brasil, sendo, portanto, constituintes da identidade evangélica brasileira.

Estes dois elementos são fundamentais na constituição da religiosidade evangélica, e por meio deles se permitem as mesclas da religiosidade neopentecostal, visto que o fundamentalismo bíblico ratifica interpretações superficiais e pragmáticas, pois se sustenta na literalidade textual e nos dogmas consolidados pela tradição, rechaçando

qualquer diálogo com as teologias modernas e ciências humanas. Por sua vez, o pietismo contribui na medida em que valoriza o aspecto emocional e subjetivo da experiência religiosa de conversão. Assim, as práticas vinculadas ao proselitismo, a certo rigor comportamental e à valorização da emoção manifestam uma religiosidade intimista e individualista, com capacidade de novas adaptações.

Assim sendo, a convergência destes dois elementos proporciona a aproximação da religiosidade neopentecostal vivenciada nas "Comunidades evangélicas" com aquelas das igrejas tradicionais, pois possuem uma mesma semântica cristã, permitindo, com isso, as adaptações teológicas que pairam no imaginário evangélico brasileiro amplamente divulgado nas rádios *gospel* (AM-FM), programas televisivos e literaturas devocionais e *shows gospel*. Contudo, o limite destas mesclas e combinações esbarra na perspectiva religiosa liberal inclusiva, proposta religiosa rechaçada com veemência por muitos evangélicos.

E aqui retornamos ao início destas considerações, pois o crescimento numérico dos evangélicos atrai os interesses político-partidários que flertam facilmente com as pautas conservadoras como instrumento de convencimento e agremiação de interesses convergentes. Esta religiosidade, *neopentecostal metainstitucional,* possui características conservadoras enquanto costumes e comportamentos e, ao mesmo tempo, liberais valorizando a sociedade de mercado, principalmente em sua versão neoliberal, o que facilita a aproximação dos partidos de direita e de extrema-direita. É diante deste quadro que as controvérsias públicas, subordinadas às pautas conservadoras, se tornam em controvérsias espirituais, requerendo ações enérgicas, pois é um campo de batalha, de guerra espiritual. Assim, os partidos de esquerda, as pautas LGBTI+, movimento feminista, greve dos trabalhadores, performance artística crítica e todo posicionamento que diverge do que é considerado como "princípios cristãos" são representações do mal e não podem ser tolerados pelo Estado, sob a punição da ira divina.

Neste sentido, o espaço público formal é invadido pelos interesses religiosos sob a lógica da "ditadura da maioria", fragilizando ainda mais a parca laicidade brasileira, pois ignoram o processo de modernização democrática, em que a religião foi posta numa esfera social separada do Estado e a liberdade religiosa garantiu o pluralismo de ideias e consciência. Portanto, a modernidade garante o pluralismo de visões de mundo. Sendo

assim, a presença da religião na esfera pública não pode ser confundida com as vontades religiosas nas decisões políticas, posto que ela não tem mais legitimidade de participar da esfera governamental, conforme discutimos por meio da teoria habermasiana. O limite posto à religião e aos religiosos, no debate público em meio às várias controvérsias, se dá quando estes não renunciam à pretensão de monopólio da visão de mundo e praticam uma fé pré-moderna exigindo o exclusivismo, gerando conflitos e colocando em xeque os avanços democráticos. É diante destes conflitos que a teoria habermasiana é fundamental, pois nos ajuda a avaliar a legitimidade, mas principalmente os limites da religião na esfera pública.

Em últimas palavras, buscamos uma interpretação sobre as configurações do emaranhado mundo evangélico brasileiro, por meio do que denominamos *Religiosidade Neopentecostal Metainstitucional*. Não buscamos criar uma nova tipologia classificatória, senão uma categoria analítica para compreender a manifestação de uma religiosidade crescente nas múltiplas igrejas evangélicas. Religiosidade que tem produzido inúmeros efeitos sociopolíticos. Com isso, não buscamos fechar o debate por meio de um conjunto de pressupostos e tipologias, mas buscamos ampliar as reflexões e abrir o debate sobre a religiosidade evangélica brasileira e sua participação como ator social e político.

Ao final deste trabalho, percebemos uma lacuna muito importante e que requer maiores aprofundamentos para melhor compreensão do avanço desta religiosidade média dos evangélicos brasileiros. Ou seja, é preciso analisar mais detidamente a influência dos pregadores, conferencistas, autores de livros e modelos de *megachurhes* norte-americanos. Somente a título de exemplo, figuras como Billy Graham, Abraham Kuyper, banda musical como Hillsong e megaigreja como Willow Creek Community desempenham importante influência no imaginário evangélico brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ABC² - ***Associação Brasileira Cristãos na Ciência***. Disponível em: <http://www.cristaosna ciencia.org.br/videos/>. Acessado em: 25 jun. 2019.

ALMEIDA, Ronaldo de. Deuses do Parlamento: os impedimentos de Dilma. In: ALMEIDA, Ronaldo de. & TONIOL, Rodrigo (orgs). ***Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos:*** **análises conjunturais.** Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2018, pp. 163-193.

ALONSO, Leandro Seawright. Entre Deus, Diabo e Dilma: as narrativas evangélicas fundamentalistas nas eleições 2010*.* ***Estudos de Religião***, v. 27, n. 1, jan./jun. pp. 202-218, 2013. Disponível em: <http://files.transcriado.webnode.com/200000015-4e5a750 4af /Artigo%202.pdf>. Acessado em: 16 jul. 2019.

ALVES, Rubem. ***Dogmatismo e Tolerância***. São Paulo: Loyola, 2004.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS. J. ***Fé e saber*****.** São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. ***Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas***. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ARAUJO. Luiz Bernardo Leite. ***Religião e modernidade em Habermas***. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

ARMSTRONG, Karen. ***Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo***. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Assembleia de Deus articula criação de partido pró-'família tradicional'. In: ***Folha de São Paulo***. Disponível em: https://www1.folha.uol. com.br/poder/2017/03/1867553-assembleia-de-deus-articula-criacao-de-partido-pro-familia-tradicional.shtml. Acessado em: 14 jun. 2018.

BAUMAN, Zygmunt. ***O mal-estar da pós-modernidade***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998.

BELLOTI, Karina Kosicki. Surfando nas ondas do senhor: juventude evangélica e mídia no Brasil (ANOS 2000-2010), ***Relegens Thréskeia estudos e pesquisa em religião*** v. 03, n. 01, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/37699/230 79>. Acessado em: 10 mar. 2019.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. ***Religião e Sociedade***. v.21, n. 1, pp. 9-23, 2000.

BERGER, Peter. ***What happens when a leftist philosopher discovers God?*** In: <http://www.patheos.com/blogs/bibleandculture/2011/10/14/peter-berger-on-professor-habermas/>. Acessado em 10 jan. 2018.

BITTENCOURT FILHO, José. ***Matriz Religiosa Brasileira*****: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Petrópolis: Koinonia, 2003.

BITUN, Ricardo. Campo Religioso Neopentecostal Igreja Mundial do Poder de Deus e o Trânsito Religioso. In: ***Revista Nures****,* Ano XI, Número 30, Maio-Agosto de 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/27482>. Acessado em 01 ago. 2019.

BONINO, José Miguez. ***Rostos do Protestantismo Latino-Americano***. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2002.

BOSCH, David J. ***Missão transformadora****. Mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2002.*

BRASIL. IBGE. ***Projeção da população por sexo e idade: brasil 2000-2060***. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000014425608112013563329137649.pdf>. Acessado em: 01 ago. 2019.

BRUNELLI, Walter. ***Casa da Bênção, a construção de uma identidade interpentecostal****.* 155 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.

BURITY, Joanildo. Religião, política e cultura. In: ***Tempo Social, revista de sociologia da USP***, v. 20, n. 2. pp. 83-113, 2008.

CALVANI, Carlos Eduardo. B. Anglicanismo no Brasil. In: ***Revista USP.*** n. 67, p. 36-47, set./nov. 2005.

CAMARGO, Cândido P. Ferreira de. ***Católicos, protestantes, espíritas***. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Isadora, ESTEVANIM, Mayanna, SILVEIRA, Stefanie C. Cultura participativa e convergente: o cenário que favorece o nascimento dos influenciadores digitais. ***Revista Comunicare***, v. 17. Edição especial de 70 anos da Faculdade Cásper Líbero. Disponível em: <https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2017/09/Artigo-5-Communicare-17-Edi%C3%A7%C3%A3o-Especial.pdf>. Acessado em: 02 jun. 2019.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos. ***Revista de Estudos da Religião***, São Paulo, set. 2008, pp. 1-26. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.pdf>. Acessado em: 02 jun. 2019.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: SOUZA, Beatriz Muniz. ***Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil***. São Paulo: Paulus, 2004.

CAMPOS, Leonildo Silveira. ***Teatro, templo e mercado*****: organização e marketing em um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CAMPOS. Leonildo Silveira. "Evangélicos de missão" em declínio no Brasil – exercícios de demografia religiosa à do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata. (ORGS). ***Religiões em Movimento: o Censo de 2010***. Petrópolis-RJ.: Vozes, 2013.

CARTA, Gianni. EUA e Israel: protegidos por Deus? In: ***Carta Capital*** — 05/12/2014. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/revista/830/protegidos-por-deus-6554.html>. Acessado em: 14 jun. 2018

CARVALHO, Bernardo. Tulsa: o coração do televangelismo. ***Folha de São Paulo*** online, SP, ago. 2008. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1708200807.htm>. Acessado em: 10 abr. 2019.

CASTELLS, Manuel. ***O poder da identidade***. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

CAVALCANTE, Ronaldo. ***A cidade e o gueto: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil***. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CONVERSA PÚBLICA. ***Jornalismo Boas-Novas***. Disponível em: <https://youtu.be/kuLLC1pWB28>. Acessado em: 02 abr. 2019.

CUNHA, Magali do Nascimento. ***A explosão gospel*****: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

CUNHA, Magali do Nascimento. O conceito de Religiosidade Midiática como atualização do conceito de Igreja Eletrônica em tempos de cultura "*gospel*". Trabalho apresentado no NP01 – Núcleo de Pesquisa Teorias da Comunicação, ***XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação***, Salvador, set. 2002. Disponível em: <http://intercom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_np1cunha.pdf>. Acessado em: 05 de fev. 2019.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. ***A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal***. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEIROS, Pablo Alberto. ***Historia del Cristianismo en America Latina***. Buenos Aires-Argentina: Fraternidad teológica Latinoamericana, 1992.

DIP, Andrea. ***Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder***. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 2018.

FABIO, André Cabette. Como Escola Sem Partido e bancada evangélica se aliaram. ***Nexo***, online, nov. 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/

11/23/Como-Escola-Sem-Partido-e-bancada-evang%C3%A9lica-se-aliaram>. Acessado em: 07 abr. 2019.

FRANÇA, Valéria. Mídias sociais ampliam oportunidades. ***Pesquisa FAPESP***, online, ed. 273, nov.2018. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2018/11/19/midias-sociais-ampliam-oportunidades/>. Acessado em: 09 mai. 2019.

FRESTON, Paul (ed.). ***Evangelical Christianity and democracy in Latin América.*** Oxford: Oxford University Press, 2001.

FRESTON, Paul. ***Evangelicals and politics in África, Ásia and Latin América.*** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FRESTON, Paul. ***Protestantismo e politica no Brasil: da constituinte ao impeachment***. 1993. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas-SP. 1993.

GAUTHIER, François; MARTIKAINEN, Tuomas; WOODHEAD, Linda. Introdution: religion in Market Society. In: MARTIKAINEN, Tuomas & GAUTHIER, François. ***Religion in the Neoliberal age: political economy and modes of governance***. Surrey – England: ASHGATE, 2013.

GERSHON, LIVIA. Understanding the Evangelical Vote: A look at what evangelical voters want and expect from major Presidential candidates. In: ***JSTOR DAILY***, 2016. Disponível em: <https://daily.jstor.org/bush-trump-and-the-evangelical-vote/>. Acessado em: 18 abr. 2018.

GIDDENS, A. ***Sociologia***. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GONDIM, Ricardo. ***Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica***. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GRACINO Junior, Paulo. ***A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico***. Rio de Janeiro-RJ: EdUERJ, 2016.

GREEN, John c. Interviews. ***Frontline, The Jesus Factor***. Dec. 5, 2003. Disponível em: <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jesus/interviews/green.html>. Acessado em: 18 abr. 2018.

HABERMAS, Jürgen. ***Discurso filosófico da Modernidade***. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. ***Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos***. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. ***Era das transições***. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen**.** ***Fé e Saber*****.** São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS. Jürgen. ***A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V***. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HARVEY, David. ***Condição pós-moderna***. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. ***Sociologia e Religião:*** **Abordagens Clássicas**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.

HUNTER, James Davison. ***Culture wars: the struggle to define América***. 2. ed. Nova York: Basic Books, 1992.

JOAS, Hans. ***Faith as na opinion: Possible futures for christianity***. Stanford: Stanford University Press, 2014.

KELLNER, Douglas. ***A cultura da mídia – Estudos Culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno***. Bauru-SP: EDUSC, 2001.

KOWALEWSKI, Mark R. Review: Culture Wars: The Struggle to Define America by James Davison Hunter. ***Sociological Analysis***, Vol. 53, No. 3, pp. 337-338, Monopolism and Pluralism in American Religion and Society, 1992. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3711713?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acessado em: 29 jun. 2019.

LARTEY, Jamiles. Come Sunday: how one of America´s biggest preachers became a pariah. ***The Guardian***, 12/04/18. Disponível em: <https://www.theguardian.com /film/2018/apr/12/come-sunday-how-one-of-americas-biggest-preachers-became-a-pariah>. Acessado em 20 ago. 2019.

LEONARD, Émile G. ***O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social***. São Paulo: ASTE, 1963.

LONGUINI NETO, Luiz. ***O novo rosto da missão: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano***. Viçosa: Ultimato, 2002.

MACIEL, Elter Dias. Ética do pietismo brasileiro. In: ***CEI suplemento 13***. Religiosidade Popular (III). Dezembro. Rio de Janeiro-RJ. Tempo e Presença Editora Ltda., 1975, pp. 17-31.

MAFRA, Clara. ***Os evangélicos***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

MARCUS, George. Entrevista com George Marcus. In: ***Mana***. Vol. 21, no. 2. Rio de Janeiro, ago. 2015, pp. 407-423. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v21n2/0104-9313-mana-21-02-00407.pdf>. Acessado em 29 mar. 2019.

MARIANO, Ricardo. ***Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil***. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. In: ***Civitas Revista de Ciências Sociais***. v.16, Nº 4, pp. 710-728, 2016. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/ojs/index.php/civitas/article/view/25765/15242>. Acessado em: 05 de ago. 2019

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: ***Estudos Avançados*****,** São Paulo, n. 52, v.18, pp. 121-138, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=pt&nrm=isso>. Acesso em: 20 abr. 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: ***Civitas Revista de Ciências Sociais***. V. 11. n. 2, pp. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo. ***Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.*** 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: Um balanço. In: ***Perspectiva Teológica***, Belo Horizonte, ano 43, número 119, p. 11-36, jan./abr. 2011.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional. In: ***Tempo Social, Revista de Sociologia da USP***, v. 20, n. 2. 2008.

MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. Weber e o neopentecostalismo. In: ***Caminhos: Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás.*** v.3, n 2, Goiânia-GO: Ed. Da UCG, 2005, pp. 253-276.

MARIZ, Cecília Loreto, GRACINO JR., Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino, MENESES, Renata. ***Religiões em Movimento: O censo de 2010***. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). ***Sociologia da religião: Enfoques teóricos***. Petrópolis, RJ: Vozes, 4. Ed., 2011, pp. 67-93.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Mediação e midiatização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (orgs). ***Mediação & midiatização*** [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 219-244. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/k64dr/pdf/mattos-9788523212056-11.pdf>. Acessado em: 03 jan. 2019.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Currículo teológico básico. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). ***Teologia: profissão***. São Paulo: Loyola 1996.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Gênese e estrutura atual dos protestantismos brasileiros num campo religioso em vias de desordenação. In: ***Lusotopie***, n°5, Des protestantismes en lusophonie catholique. 1998, pp. 299-306. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1998_num_5_1_1163?q=mendonça>. Acessado em 10 abr. 2019.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. ***O Celeste Porvir: a Inserção do Protestantismo no Brasil.*** 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. ***Revista USP***, SP, n.67, pp. 48-67, set/nov.2005. Disponível em: <www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2012.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, Beatriz Muniz. ***Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil***. São Paulo: Paulus, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. In: Leilah Landim (org.) ***Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil***. RJ: ISER, 1989. p. 37-86.

MENDONÇA. Antônio Gouvêa. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina. São Bernardo do Campo: Ed. IMS – Edims, ***Estudos da Religião***, 8, p. 49-59.

MIRANDA, David. ***Sermão, Igreja Deus é Amor***. *Youtube*, 2015. Disponível em: <https://youtu.be/iHPbigCcJW4>. Acessado em: 06 ago. de 2018.

MO SUNG, Jung. Religião, direitos humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista. In: ***Estudos de religião.*** V. 31, n. 3, pp. 233-253, set.-dez. 2017.

MONTEIRO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. In: ***Novos estudos*****. CEBRAP**. V. 84. pp. 199-213, 2009.

MONTES, Maria Lucia. ***As figuras do Sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira.*** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MORAIS, Edson Elias de. ***Religiosidade Contemporânea: aproximações entre o neopentecostalismo e o neoliberalismo***. 296 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina-PR, 2013.

MOTA, Mauricio e PEDRINHO, Suzana. Conciliando pensar e fazer com o YouTube, ou "a fábrica de presentes". In: BURGESS, Jean. GREEN, Joshua. ***YouTube e a Revolução Digital: como o maior fenômeno da cultura participativa transformou a mídia e a sociedade***. São Paulo: Aleph, 2009.

NEGRÃO, Lísias N. Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados". In: ***Revista Brasileira de Ciências Sociais***. vol. 20. n° 59, 2005.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. In: ***Sociedade e Estado***, Brasília, v. 23, n. 22, pp. 261-279, mai/ago. 2008.

NOBRE, Marcos. ***A Teoria Crítica***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos. ***Curso Livre de Teoria Crítica***. Campinas: Papirus, 2009.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. ***Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais***. São Paulo: Editora 34, 2003.

NOVAES, Regina. Os "evangélicos" e a política: reflexões necessárias sobre o brasil de hoje. In: ***Teoria e Debate, Fundação Perseu Abramo***. Disponível em:

<https://teoriaedebate.org.br/2017/03/29/evangelicos-e-a-politica-reflexaonecessaria/>. Acessado em: 04 de jul. 2018.

OLIPHANT, James e WHITESIDES, John. Pressão de evangélicos dos EUA ajudou a encaminhar decisão de Trump sobre Jerusalém. In: ***Reuters/UOL Notícias***. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/reuters/2017/12/07/pressao-de-evangelicos-ajudou-a-encaminhar-decisao-de-trump-sobre-jerusalem.htm>. Acessado em 15 jul. 2018.

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

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

ORTELLADO, Pablo. A ascensão do conservadorismo. Guerras Culturais no Brasil. ***Le Monde Diplomatique Brasil***, online, ed. 89, dez 2014. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/guerras-culturais-no-brasil/>. Acessado em: 27 jun,2019

PIERUCCI, Antônio F. Pierucci, O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. ***Religiões em Movimento: O Censo de 2010***. Petrópolis: Vozes, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio; MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião, uma sociologia da mudança. In: MARTINS, Carlos Benedito (Org.). ***Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Sociologia.*** São Paulo: ANPOCS, 2010.

PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. In: ***Numen: revista de estudos e pesquisa da religião***. Juiz de Fora, v. 16, n. 1, pp. 611-628, 2013.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino, MENESES, Renata. ***Religiões em Movimento: O censo de 2010***. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

QUESTIONÁRIO ON-LINE. ***Pesquisa sobre a religiosidade evangélica brasileira.*** Disponível em: <https://goo.gl/forms/ejrEuf1lDusb2rbI2>.

RAMALHO, Jether Pereira. ***Prática educativa e sociedade - um estudo de sociologia da educação*.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Por uma eclesiologia metodista brasileira. In: ***Revista Caminhando.*** V. 9, nº 1 [13], 2004. pp. 44-64.

SANCHIS, Pierre. ***Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes***. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza. ***Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos***. São Paulo: Cortez, 2013.

SCHLUCHTER, Wolfgang. A Origem do modo de vida burguês. In: SOUZA, Jessé (ORG). ***O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira***. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, pp. 121-136.

STRECK, Danilo Romeu. "O intelectual como transgressor": Richard Shaull e o pensamento educacional latino-americano. In: ***Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul***, v. 25, n. 2, p. 27-45, Maio./Ago. 2017. Disponível em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/index>. Acessado 05 jun. 2019.

STRECK, Danilo Romeu. O intelectual como transgressor: Richard Shaull e o pensamento educacional latino-americano. ***Reflexão e Ação***, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 2, Maio/Ago. 2017, pp. 27-45. Disponível em: < https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/download/8861/pdf>. Acessado em: 07 jun. 2019.

SYNAN, Vinson. Oral Roberts: Son of Pentecostalism, Father of the Charismaic Movement. ***Spiritus: ORU Journal of Theology.*** Vol. 2, n. 2, Art 4. Disponível em: <https://digitalshowcase.oru.edu/spiritus/vol2/iss2/4/>. Acessado em: 29 mai. 2017.

TATAGIBA, Luciana. Os protestos e a crise brasileira, um invetário inicial das diteitas em movimento (2011-2016). In: ALMEIDA, Ronaldo de. & TONIOL, Rodrigo (orgs). ***Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos:*** **análises conjunturais.** Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2018, pp. (87-116).

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino, MENESES, Renata. ***Religiões em Movimento: O censo de 2010***. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

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

TILLICH, Paul. ***A Era Protestante***. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

TILLICH, Paul. ***História do pensamento cristão***. São Paulo: ASTE, 2000.

TWEEDIE, Stephen W. Viewing the Bible Belt. ***The Journal of Popular Culture***, v. XI, n. 4, pp. 865–876, 1978. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.0022-3840.1978.1104_865.x>. Acessado em: 20 abr. 2019.

VADICO, Luiz. O campo do filme religioso. Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. ***XIX Encontro da Compós***, na PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, em junho de 2009. Disponível em: <http://compos.com.puc-rio.br/media/gt10_luiz_vadico.pdf>. Acessado em: 02 fev. 2019.

VALADÃO, Ana Paula. Deus olha seu coração. In: ***Site Diante do Trono***. Disponível em: <http://diantedotrono.com/deus-olha-seu-coracao/>. Acessado em 31 jul. 2018.

WEBER, Max. ***Sociologia das religiões***. São Paulo: Ícone, 2010.

WEBER, Max. ***Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva***. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2009.

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

WILLIAMS, Rhys H. Verbete: Great Awakings In: SWATOS JR, William H. (Editor). ***Encyclopedia of Religion and Society***. California, USA.1998. Disponível em: <http://hirr .hartsem.edu/ency/Great.htm>. Acessado em 25 Jun. 2018.

YAMANE, David. Verbete: Charismatic Movement. In: SWATOS JR, William H. (Editor). ***Encyclopedia of Religion and Society***. California, USA.1998. Disponível em: <http:// hirr.hartsem.edu/ency/cmovement.htm>. Acessado em 25 Jun. 2018.