



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DO CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

Yuri Porfírio Castro de Albuquerque

**A REFORMA NOSSA DE CADA DIA:
reflexões sociológicas sobre o neopentecostalismo e a ascese (intra)mundana**

João Pessoa-PB
2009
Yuri Porfírio Castro de Albuquerque

A REFORMA NOSSA DE CADA DIA:
reflexões sociológicas sobre o neopentecostalismo e a ascese (intra)mundana

Monografia apresentada à Coordenação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, com área de concentração em Sociologia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves

João Pessoa-PB
2009

A345r Albuquerque, Yuri Porfírio Castro de.
A reforma nossa de cada dia: reflexões sociológicas sobre
o neopentecostalismo e a ascese (intra) mundana / Yuri
Porfírio Castro de Albuquerque.- João Pessoa, 2009.
65p. : il.
Orientador: Antonio Giovanni Boaes Gonçalves
Monografia (Graduação) – UFPB/CCHLA
1. Práticas religiosas. 2. Ética protestante. 3. Igrejas
Neopentecostais. 4. Teologia da prosperidade. 5. Reforma
protestante.

UFPB/BC

CDU: 2-72-4(043.2)

Yuri Porfírio Castro de Albuquerque

A REFORMA NOSSA DE CADA DIA:
reflexões sociológicas sobre o neopentecostalismo e a ascese (intra)mundana

Monografia apresentada à Coordenação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, com área de concentração em Sociologia.

Aprovada em ___ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves (DCS/UFPB)
Orientador

Prof. Dr. Adriano Gomes de Leon (DCS/UFPB)
Examinador

Profa. Dra. Flávia Ferreira Pires (DCS/UFPB)
Examinador

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, por ter permitido a concretização de mais este projeto na minha vida.

Agradeço, em especial, ao meu orientador, Giovanni Boaes, pela paciência e incentivo, elementos fundamentais na conclusão deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho, de cunho bibliográfico, trata das tendências e práticas religiosas que atualmente vêm obtendo grande visibilidade dentro do campo religioso brasileiro, nas chamadas igrejas neopentecostais. Procura focalizar-se na análise das condições históricas de surgimento e desenvolvimento dessas igrejas, destacando o papel que têm assumido na disseminação de novas ideologias no cenário evangélico nacional. Para tanto, utilizou como paradigma a definição de ética protestante de Max Weber, observada em relação às práticas ascéticas cultivadas pelos primeiros herdeiros das influências da reforma protestante, em especial os calvinistas. No que concerne à relação com o mundo material, a Igreja Evangélica brasileira até o final da década de 1970 guardava grandes semelhanças ao que fora observado por Weber no protestantismo ascético, assumindo, porém, a partir daí, transformações significativas. Este paradigma lançado pela “ética protestante weberiana”, é confrontado e analisado, neste trabalho, considerando a atual orientação ética cunhada pelas igrejas neopentecostais, baseadas na teologia da prosperidade e na ruptura com o modelo ascético intramundano – voltado para salvação da alma –, ao mesmo tempo, levando-nos a uma reflexão acerca das mudanças éticas ocorridas na orientação religiosa evangélica dentro do campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: ética protestante, neopentecostalismo, teologia da prosperidade.

RÉSUMÉ

Ce travail, à caractère bibliographique, traite des tendances et pratiques religieuses qui sont actuellement très en vue dans le champ religieux brésilien, dans les églises appelées néopentecôtistes. Nous cherchons à nous centrer sur l'analyse des conditions historiques du surgissement et du développement de ces dernières, en mettant en relief le rôle qu'elles ont joué dans la diffusion de nouvelles idéologies sur la scène évangélique nationale. Pour ce faire, nous avons utilisé, comme paradigme, la définition de l'éthique protestante de Max Weber, observée par rapport aux pratiques ascétiques cultivées par les premiers héritiers des influences de la réforme protestante, spécialement les calvinistes. En ce qui concerne le rapport au monde matériel, l'Église Évangélique brésilienne, jusqu'à la fin des années 70, conservait de grandes similitudes avec ce qui avait été observé par Max Weber dans le protestantisme ascétique, assumant toutefois, à partir de ce moment-là, des transformations significatives. La discussion et l'analyse de ce paradigme lancé par l'«éthique protestante webérienne», nous les menons en considérant l'actuelle orientation éthique qui marque les églises néopentecôtistes, basées sur la théologie de la prospérité et sur la rupture d'avec l'ascèse intramondaine. Cette considération, dans le même temps, nous conduit à une réflexion sur les changements éthiques qu'a connus l'orientation religieuse évangélique dans le champ religieux brésilien.

Mots-clefs : éthique protestante, néopentecôtisme, théologie de la prospérité.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	Denominações Históricas no Brasil	19
QUADRO 2	Denominações Pentecostais e Neopentecostais no Brasil	21
QUADRO 3	Categorização das Denominações Protestantes no Brasil	24

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	BREVE HISTÓRICO DO PROTESTANTISMO	15
2.1	O Protestantismo no Brasil	16
2.1.1	Cristianização (séculos XVI a XVIII)	16
2.1.2	Evangelização (século XIX)	18
2.1.3	Pentecostalização (século XIX)	20
3	A DIVERSIDADE DE TENDÊNCIAS DOS PROTESTANTES NO BRASIL	23
3.1	As Divergências Doutrinárias entre as Igrejas Evangélicas do Brasil	23
3.1.1	Igrejas Históricas	24
3.1.2	Igrejas Pentecostais	28
3.1.3	Igrejas Neopentecostais	31
4	A ÉTICA PROTESTANTE	35
4.1	Ética e Moral	35
4.2	Ética Protestante – Acepção Weberiana	37
5	A ÉTICA NEOPENTECOSTAL	40
5.1	O Processo de Secularização	40
5.1.2	A Laicização do Estado	42
5.1.3	Dessecularização ou Pós-Secularização?	44
5.2	A Concorrência Religiosa	47
5.2.1	O Paradigma Ético no Mercado Religioso	51
5.3	A Teologia da Prosperidade	55

6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
	REFERÊNCIAS	62

1 INTRODUÇÃO

Qualquer estudo que se ocupe do tema “ética protestante”, encontrará na obra de Max Weber uma referência fundamental, pois nela, entre outras coisas, o autor pôde retratar suas observações – focadas especialmente nos desdobramentos econômicos – de grupos religiosos cujas características de vida refletiam o legado ético recebido da Reforma Protestante. Realizando uma análise sociológica do protestantismo ascético, Weber pôde estabelecer uma relação entre a homologia de comportamentos “religiosos” e comportamentos “econômicos”. De um lado da relação, coloca-se em questão um determinado tipo de ética, aquele que o autor qualificou como sendo protestante, e do outro lado, tipos de comportamento mundanos que respaldaram o “espírito do capitalismo”. A análise feita por Weber se apoiou em vários conceitos e tipos ideais encadeados num processo lógico. Weber teve como ponto de partida, o conceito de vocação, conforme nos é dado na carta do apóstolo Paulo aos Coríntios:

Ande cada um segundo o Senhor lhe tem distribuído, cada um conforme Deus o tem chamado. É assim que ordeno em todas as igrejas. Foi alguém chamado, estando circunciso? Não desfaça a circuncisão. Foi alguém chamado, estando incircunciso? Não se faça circuncidar. A circuncisão, em si, não é nada; a incircuncisão também nada é, mas o que vale é guardar as ordenanças de Deus. Cada um permaneça na vocação em que foi chamado. (I CORÍNTIOS, 1999, Cap. 7, vers. 17-20, p. 1354). (grifos nossos).

A “ordenança de Deus” evocada pelo apóstolo Paulo – contida na referência do texto bíblico acima citado –, encerra em si um dos pressupostos basilares desenvolvidos pela reforma protestante, sobretudo pelo calvinismo, qual seja a da “vocação divina” para o trabalho secular.

No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em “*praecepta*” e “*consilia*” e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo

na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua “vocação profissional” (WEBER, 2004, p. 72).

Este conceito de vocação, até então inexistente, passou a ser uma forma moralmente justificável de encarar as atividades seculares como cumprimento da vontade divina. Além disso, o fruto positivo desse trabalho, ou seja, prosperidade material será, mais tarde, considerada pelo próprio Calvino como sinal da graça divina sobre o trabalhador fiel.

Entretanto, apesar desse novo paradigma acerca da “atividade mundana”, que se contrapunha ao “voto de pobreza” tão valorizado pela ideologia católica medieval, Weber nos deixa claro que o centro da preocupação dos reformadores era a salvação da alma do homem, sendo a vocação, apenas, um instrumento para consecução deste fim: “A salvação da alma, e só ela, foi o eixo de sua vida e ação” (WEBER, 2004, p. 81).

Nesse sentido, a posse material não constituía um mal em si, mas apenas um mal potencial. Assim, sua utilização jamais poderia dar ensejo aos prazeres pessoais, ao ócio, às “tentações da carne” ou a qualquer comportamento que desviasse a conduta de uma vida de retidão, voltada para o desenvolvimento de um trabalho racional no exercício da vocação individual, bem como ao uso “racional” da riqueza adquirida como fruto desse trabalho.

Para Weber, aliás “[...] ascese protestante intramundana – para resumir o que foi dito até aqui –, agiu dessa forma, com toda veemência, contra o *gozo* descontraído das posses; estrangulou o *consumo*, especialmente o consumo de luxo.” (WEBER, 2004, p. 155).

A idéia que caracterizava o calvinismo e o protestantismo ascético de um modo geral era a não utilização do fruto do trabalho em glória própria, mas para a glória de Deus, que podia ser caracterizado pelo uso racional dessa riqueza. A ostentação e a má gestão financeira seriam consideradas comportamentos desviantes do legado divino. A busca do dinheiro como um fim em si mesmo e sua utilização para desfrute além da necessidade pessoal era o maior dos pecados e um claro sinal da ausência da graça divina, tal como salienta Weber:

A disciplina na guerra pela fé era a fonte de invencibilidade da cavalaria islâmica, bem como da de Cromwell, e a ascese e a busca disciplinada da salvação na profissão desejada por Deus eram a fonte da virtuosidade aquisitiva entre os puritanos (WEBER, 2004, p. 383).

Mas foram sobretudo todas as forma de protestantismo e sectarismo ascético, na Europa ocidental e oriental – os zwinglianos, calvinistas, reformistas, batistas, menonitas, quacres, pietistas reformados e, com menor intensidade, também, pietistas luteranos, metodistas, bem como as seitas russas cismáticas e heréticas, principalmente as racionais pietistas e, entre estas, em especial os stundistas skopetsi –, que se concatenaram, ainda que de forma muito diversa, quase sempre de maneira muito íntima com desenvolvimentos econômicos racionais e – onde sua existência era comercialmente possível – capitalistas. (Ibidem, p. 328).

Este comportamento ascético, que caracterizou, principalmente, os protestantes da Europa Ocidental pré-capitalista, apesar das mudanças sociais políticas e econômicas que viriam a gerar no mundo inteiro, deixou um legado ético para as gerações protestantes posteriores, guardando, em alguma medida, o germe do comportamento puritano, de influência, sobretudo, calvinista.

Tal orientação ética, aliás, foi dominante nos grupos evangélicos existentes no nosso país até o final da década de 1970, quando predominava a ideologia evangélico-cristã disseminada pelos evangélicos tradicionais, ou históricos e, principalmente, pelos pentecostais da Assembléia de Deus, que passou a ser a maior Igreja evangélica nacional, representando, destarte, a ideologia preponderante dos evangélicos nacionais, caracterizando não apenas a sua forma geral de pensamento, mas, também, a forma como eram conhecidos e pelo qual eram considerados.

Essa ideologia então vigente, que proclamava: “quem não é por Deus é contra Deus”, serviu para formar uma tendência de dissociação entre cultura cristã e cultura secular, ou mundana, imprimindo o primeiro grande estereótipo do fiel evangélico nacional, caracterizado pelo radicalismo, inflexibilidade doutrinária e extremo ascetismo em relação à vida secular e cultura social vigente.

Em relação aos católicos tradicionais, os crentes eram facilmente distinguíveis da maioria da população imersa no catolicismo tradicional, principalmente em termos de ética – caracterizada pela proibição de bebidas alcoólicas, de dançar, de fazer sexo fora do casamento, de participar de “jogos de azar”, de fumar e pelas restrições, feitas com maior ênfase às mulheres, referentes à aparência, particularmente em relação ao vestuário, uso de maquiagem, comprimento do cabelo e outros itens –, mas também em termos de outros sinais de religiosidade. (GUERRA, 2003, p. 17).

Esse panorama apenas começou a ser radicalmente transformado de forma sensível no final da década de 1970 e início dos anos 80, com o surgimento de novas igrejas evangélicas que viriam, mais tarde, a ser chamadas de neopentecostais.

Esses novos grupos religiosos, sob influência de uma nova ética importada dos Estados Unidos, denominada de Teologia da Prosperidade, impulsionaram uma série de modificações na forma de “exercitar” a fé tradicional evangélica, rompendo totalmente com o paradigma da ascese intramundana observada por Weber nos primeiros herdeiros da Reforma Protestante e promovendo, em certa medida, a re-socialização do crente com o mundo através de uma “nova” proposta religiosa.

Essa nova ética religiosa, tendo alcançado um excepcional contingente de adesão de fiéis, passou a influenciar, de alguma forma, toda a moral religiosa nacional, criando uma cultura de massificação social evangélica e acirrando a disputa por um mercado religioso antes oculto, trazendo à tona a importância dos elementos político-econômicos envolvidos na religião.

Percebeu-se, também, que o movimento neopentecostal inaugurou uma era de troca de influências mútuas, quebrando a rigidez doutrinária antes defendida como bandeira pelos evangélicos históricos e principalmente os pentecostais, pois sabe-se que “ao mesmo tempo em que o neopentecostalismo exerce influência sobre igrejas pentecostais, é também influenciado [por elas] [...]” (OLIVEIRA, 2004, p. 39).

Destarte, apresenta-se como rumo da pesquisa, a observação de que as atuais tendências religiosas predominantes nas Igrejas evangélicas no Brasil possuem origem ou influência ideológica neopentecostal, e cuja orientação teológica e doutrinal distancia-se do paradigma da ética cristã originada da Reforma Protestante, baseada na ascese intramundana, formando assim uma nova orientação religiosa, com reflexos nos padrões éticos e morais de seus membros em relação ao sagrado e às práticas mundanas. A teologia da prosperidade é a marca principal dessa nova orientação religiosa, pela qual os fiéis passam a se preocupar com o mundo do “aqui e agora”, e a igreja assume abertamente o papel de agenciador de “contratos”, nos quais as partes envolvidas “negociam” entre si, bens religiosos – sendo os de salvação os que menos importam – e bens materiais ou mundanos (riqueza monetária, patrimonial, êxitos sociais diversos, saúde etc.).

Diante dessa observação, o objetivo da pesquisa é analisar as práticas e discursos religiosos desenvolvidas no seio das igrejas neopentecostais procurando compreender como se apresentam os valores éticos e morais que regem o comportamento de seus adeptos em relação à vida “mundana”.

Para auxiliar na consecução desse objetivo, procuraremos descrever, de forma panorâmica, o desenvolvimento da Igreja Evangélica no Brasil, destacando suas características principais e fazendo um comparativo em relação às características das Igrejas Neopentecostais.

Também, descreveremos os fatores que impulsionaram o surgimento e o crescimento do modelo religioso neopentecostal no final da década de 70 no Brasil e indicaremos que a disseminação da ética neopentecostal tem atingido proeminência na cultura religiosa brasileira, em contraposição ao modelo evangélico até então vigente, estabelecendo uma “nova ética protestante”, aceita e praticada pela maioria das Igrejas evangélicas brasileiras: a teologia da prosperidade.

Este trabalho é baseado, sobretudo, em pesquisa bibliográfica, no qual foram privilegiados temas sobre as características e o desenvolvimento do neopentecostalismo no Brasil e o acirramento da concorrência religiosa trazida por esse desenvolvimento. Para tanto, observaram-se os dados oficiais do IBGE acerca do crescimento das igrejas com ideologia neopentecostal. Além disso, é importante destacar que o autor desta pesquisa participa do cenário da investigação, não só como acadêmico, mas também como adepto, tendo freqüentado por aproximadamente 15 anos diversas Igrejas Protestantes, sendo, atualmente, membro da Igreja Presbiteriana de Tambaú – vinculada à Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB –, onde desenvolve trabalhos ministeriais nas áreas de música sacra e ensino teológico.

Tais observações também puderam ser enriquecidas através de reportagens realizadas por revistas de circulação nacional e da grande divulgação televisiva acerca do tema, sobretudo de meios de comunicação de propriedade de diversos segmentos evangélicos.

Dessa forma, o nosso trabalho está constituído por três partes principais, sendo a primeira destinada a fazer um breve histórico acerca do desenvolvimento do protestantismo no mundo e no Brasil, ressaltando quais as suas características marcantes no decorrer dos séculos até hoje, bem como as tendências que caracterizaram este segmento no transcurso de

sua história e as diferenças marcantes entre o modelo anterior, marcado principalmente pelas Igrejas Pentecostais, e o novo modelo, caracterizado pelas Igrejas Neopentecostais (seções 2 e 3); a segunda será centrada na análise do paradigma ético de protestantismo ascético adotado no conceito de Max Weber em contraposição à “ética protestante” adotada pelas Igrejas neopentecostais, como representante majoritária da atual ideologia religiosa evangélica vigente no país, sob influência da Teologia da Prosperidade (Seção 4); por último, analisaremos as influências sofridas pela cultura evangélica nacional em meio aos diferentes fenômenos sociais ocorridos no decorrer desse período, fruto das transformações sofridas pela moral religiosa evangélica brasileira em relação aos fenômenos tratados nas etapas anteriores (Seção 5).

Este trabalho, como outros que tratam da recorrente temática religiosa, tem sua justifica na necessidade de se melhor compreender o fenômeno religioso e os desdobramentos de sua influência na sociedade como um todo, mesmo em relação aos grupos não religiosos, procurando melhor entender a relação da religião com a economia e a política, bem como identificar as influências que atualmente orientam a *práxis* religiosa da Igreja evangélica brasileira.

A importância deste trabalho se dá pelo fato de perceber e analisar um dilema ético-religioso que permeia o cotidiano de nossa sociedade, qual seja a continuidade da validade de um sistema simbólico na condição de instância responsável pelo sagrado. Nesse sentido, aponta para a existência de um processo cujos resultados podem culminar com uma diminuição nas migrações de fiéis entre diversas denominações religiosas em busca de melhores respostas às demandas da vida. De outro ponto, observa, também, que esta padronização na mensagem religiosa, fruto de uma imposição silenciosa da sociedade, pode enfraquecer a legitimidade da Igreja Evangélica no País, empurrando-a numa direção cada vez mais secularizante.

2 BREVE HISTÓRICO DO PROTESTANTISMO

Historicamente, o termo protestante tem origem no movimento religioso do século XVI, no qual parte dos alemães, liderados pelo monge Martinho Lutero, defenderam determinadas posições doutrinárias diferentes da Igreja Católica Romana então vigente, dando início à chamada religião protestante ou ao protestantismo. O termo foi aplicado aos dissidentes pelos católicos romanos, sendo posteriormente assumido pelos próprios integrantes do movimento.

Os motivos que desencadearam a reforma englobaram não apenas convicções teológicas, mas, também, ambições políticas. Assim, as inquietações espirituais do monge alemão serviram perfeitamente aos interesses burgueses de alguns governantes europeus, pois abriu a possibilidade de acúmulo de capital e ruptura com a hegemonia do controle de Roma, razão pela qual ganhou largo apoio da classe burguesa, adequando-se aos seus interesses comerciais antes cerceados pela Igreja Católica Romana.

O casamento da Igreja Católica com o Estado e os altos impostos e encargos cobrados atrapalhavam o desenvolvimento do comércio. O declínio do sistema feudal e o crescimento do modelo mercantilista sinalizavam que o controle exercido pela Igreja Católica Romana sobre os governos temporais estava com os dias contados, pois o sistema econômico-político no Ocidente estava passando por uma transformação que tornaria essa influência religiosa inconveniente.

Depois da reforma na Alemanha outros movimentos de libertação da influência exercida pela Igreja Católica foram surgindo em diversos países da Europa: na Suíça liderados por Zuínglio, na França, em Genebra liderado por João Calvino, nos Países Baixos, na Escócia liderado por João Huss, na Hungria, na Inglaterra, e em diversas outras localidades.

Todas as igrejas que surgiram a partir desse cisma com a Igreja Católica Romana passaram então a ser classificadas como Igrejas Protestantes, que mais tarde viriam a ganhar outras nomenclaturas de identificação como puritanos, reformados e evangélicos, sendo esta

última designação, aliás, aquela pela qual os “antigos” protestantes são atualmente identificados no contexto brasileiro.

2.1 O Protestantismo no Brasil

De acordo com César (2000), a história da chegada e desenvolvimento do protestantismo no Brasil pode ser dividida em três etapas: Cristianização (séculos XVI a XVIII); Evangelização (século XIX); e Pentecostalização (século XX).

2.1.1 Cristianização (séculos XVI a XVIII)

Além das informações já mencionadas com relação ao surgimento do protestantismo na Europa e a sua expansão, vários nomes, datas e acontecimentos podem ser citados como peças fundamentais na cristianização e na implantação do protestantismo no Brasil, porém, como esse não é o objetivo principal desse trabalho, tais informações serão apresentadas, apenas, de forma panorâmica.

A história da cristianização do Brasil se confundiu com a história do seu descobrimento. Assim que desembarcaram em solo brasileiro os portugueses trouxeram a sua influência cristã ocidental para nosso território, pois mesmo que o objetivo principal da expedição enviada pela Coroa Portuguesa não fosse missionário, o simples fato dos integrantes da frota portuguesa serem católicos causou um choque cultural com os nativos da terra recém “descoberta”, nomeados como índios, situação potencializada pelo fato de existirem entre os navegadores portugueses líderes religiosos que atuavam como capelães da tripulação.

Religiosidade é o que não faltava aos portugueses na época da “descoberta” do Brasil [...] como acontecia em todas as viagens marítimas portuguesas, havia capelães a bordo. No caso de Cabral, vieram oito franciscanos e o frei Dom Henrique Soares de Coimbra, um frade para cada 150 tripulantes. (CESAR, 2000, p. 19-20).

Como a história relata, a exploração do território brasileiro se tornou uma grande fonte de riquezas para a Coroa Portuguesa, que praticou o que é conhecido como colonização de exploração – situação na qual a nação colonizadora não tem a preocupação de estruturar, investir e desenvolver a colônia para posterior povoamento, mas de subjugar-la com o objetivo de extrair as suas riquezas. Porém, também houve uma iniciativa por parte dos colonizadores no sentido de evangelizar os nativos. Assim, mesmo que grande parte dos historiadores defenda que o objetivo da cristianização dos índios fosse o de torná-los mais passíveis ao controle português, o fato é que o cristianismo se instalou no país através da ação missionária de católicos portugueses.

O primeiro desafio missionário em favor do Brasil tem a idade do país: 500 anos. Não foi redigido por nenhum missionário ou missiólogo. É da lavra de um nobre que vivia nas cortes de Dom Afonso V, o Africano, Dom João II, o Príncipe Perfeito, e Dom Manuel I, o Venturoso, reis de Portugal. Seu nome é muito conhecido por ele ter escrito o primeiro relato da descoberta do Brasil, que ele chama de “achamento”. Trata-se de Pero Vaz de Caminha, nomeado escrivão da feitoria de Calicute, na Índia, em 1499 [...] (CESAR, 2000, p. 22).

Apesar da presença cristã no território brasileiro desde o ano de 1500 d.C., não havia nessa época missionários de fato no país, os primeiros missionários católicos portugueses só atenderam a carta enviada por Caminha e chegaram ao Brasil 49 anos depois do descobrimento. A chegada dos missionários católicos foi precedida poucos anos depois pelo desembarque dos primeiros protestantes no território brasileiro, essa comitiva era composta por um grupo ecumênico francês e permaneceu por um período de 11 anos. O segundo grupo protestante que desembarcou no Brasil provinha da Holanda, sendo resultado da ocupação holandesa ocorrida em 1630, mas também não perdurou, se apagando após a expulsão dos holandeses em 1654.

As duas reformas alteraram profundamente o clima religioso da Europa na primeira metade do século XVI, renovando a piedade cristã dos dois séculos anteriores a 1500. Quando, finalmente, o desejo de Pero Vaz de Caminha foi levado em conta, os seis primeiros missionários a virem para o Brasil, em março de 1549, eram da companhia de Jesus, fundada nove anos antes. A essa altura, já se fazia necessária a distinção entre missionários católicos romanos e missionários protestantes, pois seis anos depois (1555) Chegariam ao Rio de Janeiro os primeiros missionários reformados. (CESAR, 2000, p. 26, 27).

Pode-se concluir desses relatos que, prioritária e majoritariamente os católicos, mas também os protestantes influenciaram a formação religiosa cristã brasileira, como assevera César (2000).

De qualquer modo, os missionários dos três primeiros séculos conseguiram conquistar a janela brasileira e transplantaram para aqui a cultura cristã. Com raríssimas exceções, todos os brasileiros são cristãos, muito embora a maioria esmagadora seja formada de cristãos nominais [...] (CESAR, 2000, p. 35).¹

Essas iniciativas foram importantes, mas não obtiveram muitos resultados concretos no sentido evangelístico. Isso se deve, em grande parte, ao fato de não haver, pelo menos de início, para a maioria dos protestantes que se instalaram em território brasileiro, uma grande preocupação com a evangelização dos nativos brasileiros. Assim, a postura assumida por eles privilegiava a manutenção de suas práticas religiosas, bem como a celebração dos cultos protestantes para que pudessem manter a sua fé pessoal, não constituindo-se como seu objetivo central disseminar o protestantismo. Entretanto, o protestantismo instalado no país, após dar os primeiros passos para o seu desenvolvimento e fixar suas bases doutrinárias em território brasileiro, deu início, seguindo o exemplo católico, à fase de evangelização, onde a prioridade passou a voltar-se para a conversão do maior número possível de pessoas que residiam no Brasil.

¹ Cristãos nominais são aqueles que aceitam e professam a fé cristã por simples assimilação cultural, sem, no entanto, constituírem-se praticantes convertidos.

2.1.2 Evangelização (século XIX)

Embora a presença protestante no Brasil date do primeiro século de seu descobrimento (início do século XVI), o seu movimento missionário só teve força em nosso país a partir da segunda metade do século XIX. Em grande parte, esse movimento deve-se ao relato enviado por um jovem inglês chamado Henry Martyn, que após visitar o Brasil ficou chocado com o cristianismo que estava sendo pregado aqui e enviou cartas às igrejas ocidentais relatando a sua preocupação com a situação:

Logo no início do século XIX, mais precisamente em 1805. [...], um navio de bandeira inglesa, aporta na Bahia por quinze dias, Um dos passageiros, de 24 anos, formado em matemática em Cambridge e ordenado ministro anglicano três anos antes, desceu do navio e foi conhecer a terra ensolarada que estava a sua frente. Chamava-se Henry Martyn [...] ficou surpreso com a quantidade de cruzeiros em Salvador e registrou em seu apreciadíssimo diário: que missionário será enviado para trazer o nome de Cristo a estas regiões ocidentais? Quando será que esta linda terra se libertará da idolatria e do cristianismo espúrio? Há cruzeiros em abundância, mas, quando será levantada a doutrina da cruz? (CESAR, 2000, p. 63-64).

Os apelos de Martyn só foram atendidos 50 anos depois. Os primeiros missionários evangélicos a chegarem ao Brasil foram os congregacionais, em 1855, seguidos pelos presbiterianos, metodistas, batistas e por fim pelos episcopais, que chegaram em 1889. Em geral, os missionários enviados pelas Igrejas européias e americanas desfrutavam de uma ótima formação teológica, além do que, segundo relatos históricos, os testemunhos de vida desses homens e mulheres confirmavam suas vocações, dispostos a enfrentar dificuldades e privações das mais variadas formas para poderem pregar sua doutrina aos brasileiros.

Em seus esforços evangelísticos a Junta de Missões Estrangeiras – Instituto de forte influência Presbiteriana situada no Sul dos Estados Unidos – nomeou e enviou 65 missionários evangélicos para o Brasil nos últimos 32 anos do século XIX. Nesse período de evangelização várias igrejas, escolas e seminários de orientação reformada foram construídos com o apoio de ofertas vindas do exterior, como por exemplo, a Universidade Mackenzie, construída através de recursos doados pelas Igrejas Presbiterianas do Exterior.

Dessa forma temos, em ordem cronológica, a chegada das igrejas protestantes responsáveis pelo início da evangelização reformada do Brasil seguindo a seqüência abaixo, observada no quadro com as chamadas denominações históricas, bem como a data de sua fundação:

QUADRO 1
Denominações Históricas no Brasil

DENOMINAÇÃO	ANO
Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)	1823
Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB)	1859
Igreja Metodista do Brasil (IMB)	1867
Convenção Batista Brasileira (CBB)	1882
Igreja Epsicopal do Brasil	1889
Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI)	1903

FONTE: Oliveira (2004, p. 26).

Depois que as igrejas denominadas históricas, tradicionais ou de missão se estabeleceram no Brasil, surge o movimento do qual fazem parte as igrejas que têm arrebanhado a grande maioria dos evangélicos brasileiros na atualidade. Trata-se do movimento pentecostal, do qual passaremos a focalizar nossa atenção.

2.1.3 Pentecostalização (século XIX)

O movimento pentecostal surgiu em Los Angeles, Califórnia (EUA), através da pregação de um líder evangélico americano chamado W. J. Saymor, que atribuiu às experiências sobrenaturais o sinal pelo qual Deus evidenciaria o “batismo com o espírito santo”, requisito fundamental para os adeptos do movimento.

O nome pentecostal é de origem bíblica e deriva de uma festa que era celebrada pelo povo de Israel, a Festa de Pentecostes, onde, de acordo com os relatos bíblicos, na primeira comemoração dessa festa, após a morte e ressurreição de Cristo, os discípulos de

Jesus vivenciaram uma experiência sobrenatural atribuída à descida do Espírito Santo sobre eles, onde falaram em outras línguas desconhecidas e profetizavam a mensagem do evangelho.

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar, de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem. (ATOS..., 1999, Cap. 2, vers. 1-4, p. 1272).

Segundo Reily,

O movimento pentecostal surgiu do movimento de “santidade”, que por sua vez deve muito ao conceito wesleiano² da perfeição cristã como uma segunda obra da graça, distinta da justificação. A sementeira específica provavelmente foi a Escola Bíblica de Topeka, Kansas, nos Estados Unidos. Nessa escola, Charles Pahrman defendia a idéia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o Batismo do Espírito Santo. Um discípulo de Pahrman, o pregador negro W. J. Seymour, foi convidado para pregar na Igreja da evangelista negra Nelly Terry, em Los Angeles, Califórnia. Pregando sobre Atos 2.4, Seymour declarou que Deus tem uma terceira benção, além da santificação, a saber, o Batismo com o Espírito Santo, acompanhado do falar em línguas. Nelly Terry, escandalizada, expulsou-o da sua Igreja! Seymour, porém, promoveu reuniões em outras partes da cidade e no dia 06 de Abril de 1906 em uma reunião de oração à rua Azusa, nº 312, um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas. Foi o início do movimento pentecostal (REILY, 1993, p. 367).

Diferentemente do que ocorreu com o movimento do protestantismo histórico ou tradicional, que só enviou missionários para o Brasil cerca de dois séculos após o seu início, o movimento pentecostal não demorou a chegar ao país, pois em apenas quatro anos após o seu nascimento na rua Azusa, o movimento fincou suas bases em território brasileiro através da “Congregação Cristã no Brasil”, fundada pelo italiano radicado nos Estados Unidos Luis Francescon, em 1910, e da “Assembléia de Deus”, em 1911, fundada pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, também radicados nos EUA.

² Conceito originado das idéias de John Wesley, teólogo inglês a quem é atribuído a criação da Igreja Metodista.
CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Número Especial, junho 2010 104
www.cchla.ufpb.br/caos

Após essas denominações, várias outras foram surgindo no decorrer dos anos, inclusive algumas fundadas por brasileiros, como é o caso da “Igreja Evangélica o Brasil para Cristo”.

Podemos considerar, ainda, que dentro dessa fase de pentecostalização também se enquadra o surgimento das igrejas doutrinariamente conhecidas como neopentecostais, que se caracterizam especialmente pelo abundante uso e disseminação da teologia da prosperidade e pela informalidade na liturgia de seus cultos, sendo sua principal expoente em nosso país a “Igreja Universal do Reino de Deus”, fundada pelo Bispo Edir Macedo.

Cronologicamente, o surgimento das igrejas pentecostais e neopentecostais no país se deu da seguinte maneira:

QUADRO 02
Denominações Pentecostais e Neopentecostais no Brasil

DENOMINAÇÃO	ANO
Congregação Cristã no Brasil (CC)	1910
Assembléia de Deus (AD)	1911
Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ)	1951
Igreja Evangélica o Brasil Para Cristo (BPC)	1955
Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPAD)	1962
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)	1977

FONTE: Oliveira (2004, p. 26).

Vale ressaltar, entretanto, que a classificação retro citada serve apenas como parâmetro inicial em relação às denominações evangélicas no país, visto que, posteriormente ao surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, muitas outras denominações, principalmente neopentecostais, foram surgindo e atingiram proeminência nacional – Como é o caso da Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo –, de modo que atualmente o número de denominações pentecostais e neopentecostais existentes no Brasil é muito grande, uma vez que a tradição instituída pela Reforma Protestante – de descentralização na interpretação das escrituras bíblicas – aliada às facilidades institucionais – juridicamente é muito fácil abrir uma igreja evangélica, até mesmo para aqueles que não possuem nenhuma formação acadêmica e teológica –, contribuem, em grande escala, para proliferação dessas denominações.

3 A DIVERSIDADE DE TENDÊNCIAS DOS PROTESTANTES NO BRASIL

Como foi visto, o cenário evangélico brasileiro é bastante eclético, gerando, por isso mesmo, divergências de opiniões, práticas e convicções sobre moral e *práxis* religiosa. Entretanto, é importante salientar que apesar de todas as diferenças observadas nas igrejas evangélicas elas também mantêm alguns pontos em comum na grande maioria destes aspectos colocados. A seguir, será feita uma análise dessas diferenças e semelhanças, uma vez que elas serão cruciais para a compreensão do objetivo final desse trabalho, já que algumas características apresentadas são semelhantes ao paradigma moral de ascese intramundana observado por Weber, enquanto que outras refletirão orientação diametralmente oposta.

3.1 As Divergências Doutrinárias entre as Igrejas Evangélicas do Brasil

Um dos fatores que mais impulsionaram a reforma protestante de Lutero foi a necessidade de acesso às escrituras sagradas pelos leigos, pois, até então, o acesso e conhecimento das escrituras era restrito ao alto clero romano. Esse livre acesso às escrituras trouxe, também, a fatídica possibilidade da liberdade de interpretação, e essa é basicamente a razão de haver tantas denominações evangélicas com tantas diferenças entre elas.

É o que conclui Oliveira, quando afirma que “o universo protestante é formado de uma imensa diversidade organizacional, teológica, litúrgica e também política” (OLIVEIRA, 2004, p.25).

Para Freston, as denominações evangélicas vigentes no Brasil podem ser divididas da seguinte forma:

QUADRO 3
Categorização das Denominações Protestantes no Brasil

CATEGORIA	IGREJAS
Protestantismo de Missão	Batista, Congregacional, Episcopal, Metodista e Presbiteriana
Protestantismo de Migração	Anglicana, Luterana e Reformada
Pentecostais	Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja de Deus e Igreja Pentecostal
Pentecostais Autônomos	Casa da bênção, Deus é Amor, Evangelho Quadrangular, Maranata, Nova Vida, O Brasil Para Cristo, Universal do Reino de Deus
Carismáticos	Batistas de Renovação, Cristão Presbiteriana, Metodistas Wesleyanos além de outros
Pseudo-Protestantes	Adventistas, Mórmons (Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias), Testemunhas de Jeová, etc.

FONTE: Freston (apud OLIVEIRA, 2004, p 25).

A divisão acima citada, entretanto, serve apenas como parâmetro inicial, pois não encerra as inúmeras denominações existentes, nem, tampouco, dá conta das influências que determinadas denominações sofrem umas das outras, de modo que é perfeitamente possível hoje em dia encontrar igrejas tradicionais com algumas características pentecostais, ou igrejas pentecostais com práticas tipicamente neopentecostais.

Entretanto, para efeitos didáticos, nos deteremos inicialmente na abordagem comparativa das tendências e características “típicas” verificadas – segundo nossa observação, pelo menos até a década de 1980 –, nos três grandes blocos em que podemos classificar a grande maioria das Igrejas Evangélica, quais sejam: Igrejas Históricas ou Tradicionais, Igrejas Pentecostais e Igrejas Neopentecostais.

3.1.1 Igrejas Históricas

Mantêm o legado originário da Reforma Protestante, mantendo a tradição secular do esmerado estudo e da interpretação sistemática dos textos bíblicos. Por isso mesmo

seguem, em sua maioria, os preceitos básicos cunhados pela Reforma Protestante, cujos princípios baseiam-se nos chamados pilares da reforma, a saber:

1 – *Sola Scriptura* (Somente a escritura) – Como relegado pela Reforma Protestante, este preceito apregoa que a palavra de Deus, contida somente na Bíblia Sagrada, é a única e suficiente fonte de ensino sobre a salvação e sobre o próprio Deus. Por tal preceito os protestantes históricos rejeitam de forma veemente todo e qualquer ensino que não esteja contido dentro do texto sagrado, como o livro de Mórmons, os escritos de Eileen G. White e as bulas e decretos papais.

[...] a Reforma apregou que a Palavra de Deus é infalível e absolutamente suficiente para nos ensinar tudo o que precisamos saber sobre a Salvação e sobre o próprio Deus. Além disso, ela é a única fonte suprema desse conhecimento. Ela é o único lugar aonde devemos ir para ter conhecimento pleno a respeito dos fatos da salvação. Nenhuma outra fonte deve ser aceita ou tentada. (LIMA, 2007, p. 18).

2 – *Solus Christus* (Somente Cristo) – Por este princípio somente por meio de Jesus Cristo e sua obra redentora é que existe possibilidade de salvação ao homem, isto exclui qualquer outro meio de salvação alternativo como a virgem Maria ou a interseção dos santos: “sem Cristo não há salvação. Se alguém não confiar na obra salvadora de Cristo em hipótese alguma poderá ser salvo” (LIMA, 2007, p. 19).

3 – *Sola Gratia* (Somente a Graça) – Este princípio apregoa que o homem não pode, por si só, agradar a Deus, por mais que procure uma vida de renúncia e santificação. Dessa forma, a única coisa que permite ao homem o beneplácito da salvação é a Graça de Deus, ou seja, o favor imerecido recebido pelo homem sem ao qual não lhe seria possível a salvação eterna.

A salvação não é um processo, mas um ato de Deus em nossas vidas. Para a igreja medieval, salvação e santificação eram uma mesma coisa, mas para a Reforma, a salvação era um ato instantâneo de Deus que nos declarava justos, dando assim, origem ao processo de santificação. A santificação não era para que alguém fosse salvo, e sim, por quem já era salvo. (Idem, 2007, p. 19).

4 – *Sola Fide* (Somente a Fé) – Este princípio é bastante paradigmático na reforma protestante, pois foi por conta da salvação por fé, em detrimento das obras, que

Lutero apregoou suas 95 teses que abalaram a hegemonia da Igreja Católica Romana. Por este princípio, que é complementar ao da Graça, nada que o homem faça, ou seja, nenhuma obra sua é capaz de garantir sua salvação perante de Deus, mas somente a sua fé – que é dada por Deus – pode realizar tal proeza, mas não devemos entender a fé como um atributo do homem, pois

[...] quem salva é Cristo e não a fé. A fé não pode ser considerada uma pequena obra que em última instância tem poder de nos salvar. A fé é apenas um instrumento pelo qual nos apropriamos da salvação, conquistada plenamente por Cristo. (Idem, 2007, p. 20).

5 – *Soli Deo Gloria* (A Deus Somente a Glória) – Por este princípio, em consonância com os demais, somente a Deus deverá ser dada a Glória pela salvação do homem, já que tanto a fé como a salvação são obras da graça de Deus para com o Homem.

Se a Escritura é a única regra de fé e prática e ela nos foi dada por Deus, se Cristo é único meio de Salvação, se a graça é responsável por tudo o que temos e somos, e, se a fé que é um dom de Deus é o único instrumento para nos apropriarmos de tudo isso, então, *Soli Deo Gloria*, ou seja “a Deus somente a glória”. Na estrutura da Reforma não sobra espaço para glorificar o homem, toda a glória deve ser rendida a Deus. (Idem, 2007, p. 20).

Entretanto, ainda dentro desta perspectiva do protestantismo histórico, será o calvinismo quem irá sistematizar estes princípios basilares da Reforma Protestante, aprimorando-os numa visão ético-racionalista, cuja importância se expressa pela noção de predestinação e eleição do crente, conforme observadas por Weber.

E porque, segundo o comentário *en passant* de Weber, a predestinação para Calvino foi menos “vivenciada” [*erlebt*] do que “pensada” [*erdacht*], sua doutrina resultou muito mais lógica, rigorosa e implacável que a de Lutero, Agostinho e Paulo. (PIERUCCI, 2003, 195).

Assim, a doutrina calvinista apresenta-se embasada, também, em cinco pontos principais, a saber:

- 1) *Depravação Total do Homem* – O calvinismo diz que o homem não regenerado é absolutamente escravo de Satanás, e, por isso, é totalmente incapaz de exercer sua própria vontade livremente (para salvar-se), dependendo, portanto, da obra de Deus, que deve vivificar o homem, antes que este possa crer em Cristo;
- 2) *Eleição Incondicional* – sustenta que o *pré-conhecimento* de Deus está baseado no propósito ou no plano de Deus, de modo que a eleição não está baseada em alguma condição imaginária inventada pelo homem, mas resulta da livre vontade do Criador à parte de qualquer obra de fé do homem espiritualmente morto;
- 3) *Expição Limitada* – diz que Cristo morreu para salvar *pessoas determinadas*, que lhe foram dadas pelo Pai desde toda a eternidade. Sua morte, portanto, foi cem por cento bem sucedida, porque todos aqueles pelos quais ele não morreu receberão a “justiça” de Deus, quando forem lançados no inferno;
- 4) *Graça Irresistível* – entende que a graça de Deus não pode ser obstruída, visto que *sua graça é irresistível*. Os calvinistas não querem significar com isso que Deus esmaga a vontade obstinada do homem como um gigantesco rolo compressor! A *graça irresistível* não está baseada na onipotência de Deus, ainda que poderia ser assim, se Deus o quisesse, mas está baseada mais no dom da vida, conhecido como *regeneração*. Desde que todos os espíritos *mortos* (= alienados de Deus) são levados a Satanás, o deus dos mortos, e todos os espíritos *vivos* (= regenerados) são guiados irresistivelmente para Deus (o Deus dos vivos), nosso Senhor, simplesmente, dá a seus escolhidos o Espírito de Vida. No momento que Deus age nos eleitos, a polaridade espiritual deles é mudada: Antes estavam mortos em delitos e pecados, e orientados para Satanás; agora são vivificados em Cristo, e orientados para Deus;
- 5) *Perseverança dos Santos* – sustenta muito simplesmente que a salvação, desde que é obra realizada inteiramente pelo Senhor – e que o homem nada tem a fazer antes, absolutamente, “para ser salvo” –, é óbvio que o “permanecer salvo” é, também, obra de Deus, à parte de qualquer bem ou mal que o eleito possa praticar. Os eleitos ‘perseverarão’ pela simples razão de que Deus prometeu completar, em nós, a obra que ele começou (SPENCER, 2000, p. 15-19).

Observamos, também, que a ênfase da pregação histórica ou reformada está pautada, além dos cinco pilares básicos, na exegese dos textos e o estudo nas línguas originais dos textos sagrados. Interpretações de versículos isolados e alegorizações dos textos bíblicos não são, geralmente, aceitas. Por isso mesmo a liturgia do culto das Igrejas evangélicas Históricas ou Tradicionais guardou, no geral, a maior parte dos elementos originais utilizados nas Igrejas reformadas desde que foram instituídas. Em algumas delas, ainda hoje, os cânticos

são ministrados por um único regente acompanhado por um órgão ou piano. Existe toda uma estrutura para o desenvolvimento do culto. Alguns elementos como o púlpito, ganham importância pelo simbolismo que lhes são atribuídos (o púlpito, no caso, por ser o lugar onde a Bíblia é aberta e de onde é pregada a palavra de Deus). O culto é geralmente programado com antecedência, deixando bastante discriminado o que deve acontecer e em que seqüência essas ações devem ocorrer, a que horas elas devem terminar e quem deve dirigi-las. Manifestações mais exaltadas como pulos, assobios, declarações em voz alta e até mesmo palmas, em casos mais extremistas, não são bem aceitos. Na liturgia das igrejas evangélicas de origem histórica ou tradicional a pregação da mensagem bíblica ocupa a maior parte do tempo e os cânticos são geralmente compostos pelos hinos cristãos clássicos.

Ainda, segundo a nossa observação, os evangélicos históricos são mais abertos ao convívio social do que os membros das demais denominações, pois não costumam demonizar a cultura secular, não vendo problemas em assistir peças de teatro, programas de TV e rádio, ouvir músicas não-evangélicas ou participarem de eventos que não sejam especificamente cristãos. Para eles nada disso é necessariamente ruim, pois faz parte da cultura na qual estão inseridos, constituindo, em última instância, benefícios indiretos da graça de Deus ao homem, razão pela qual, por isso mesmo, devem ser vivenciados com equilíbrio e sensatez, dentro dos parâmetros bíblicamente definidos.

Embora Deus tenha dado todas as coisas ao homem, “não implica que a humanidade, como imagem de Deus na terra, possa viver como melhor lhe aprouver”. O bom uso envolve um uso equilibrado das coisas de Deus. (LIMA, 2007, p. 34).

3.1.2 Igrejas Pentecostais

A teologia pentecostal é mais voltada para o que poderíamos chamar de contra ponto da doutrina calvinista, que é a doutrina arminiana³. O Arminianismo também está pautado em cinco pontos específicos, são eles:

- 1) *Vontade Livre* – diz que a vontade do homem é “livre” para escolher, ou a Palavra de Deus, ou a palavra de Satanás. A salvação, portanto, depende da obra de sua fé;
- 2) *Eleição Condicional* – diz que a “eleição é condicional, ou seja, acredita-se que Deus elegeu àqueles a quem “pré-conheceu”, sabendo que aceitariam a salvação, de modo que o pré-conhecimento [de Deus] estava baseado na condição estabelecida pelo homem;
- 3) *Expição Universal* – diz que Cristo morreu para salvar *não um em particular*, porém somente àqueles que exercem sua vontade livre e aceitam o oferecimento de vida eterna. Daí, a morte de Cristo foi um fracasso parcial, uma vez que os que têm volição negativa, isto é, os que não querem aceitar, irão para o inferno;
- 4) *A Graça pode ser Impedida* – afirma que, ainda que o Espírito Santo procure levar todos os homens a Cristo (uma vez que Deus ama a toda a humanidade e deseja salvar a todos os homens), ainda assim, como a vontade de Deus está amarrada à vontade do homem, o Espírito [de Deus] pode ser resistido pelo homem, se o homem assim o quiser. Desde que só o homem pode determinar se quer ou não ser salvo, é evidente que Deus, pelo menos, “permite” ao homem obstruir sua santa vontade. Assim, Deus se mostra impotente em face da vontade do homem, de modo que a criatura pode *ser como Deus*, exatamente como Satanás prometeu a Eva, no jardim [do Éden];
- 5) *O Homem pode Cair da Graça* – conclui, muito logicamente, que o homem, sendo salvo por um ato de sua própria vontade livremente exercida, aceitando a Cristo por sua própria decisão, pode também perder-se depois de ter sido salvo, se resolver mudar de atitude para com Cristo, rejeitando-o! (Alguns arminianos acrescentariam que o homem pode perder, subseqüentemente, sua salvação, cometendo algum pecado, uma vez que a teologia arminiana é uma “teologia de obras” – pelo menos no sentido e na extensão em que o homem precisa exercer sua própria vontade para ser salvo). Esta possibilidade de perder-se, depois de ter sido salvo, é chamada de “queda (ou perda) da graça”, pelos seguidores de Arminius. Ainda, se depois de ter sido salva, a pessoa pode perder-se, ela pode tornar-se livremente a Cristo outra vez e, arrependendo-se de seus pecados, “pode ser salva de novo”. Tudo depende de sua continua volição positiva até à morte (SPENCER, 2000, p 15-19).

³ Corrente teológica criada por Jacó Armínio, célebre Pastor e Professor Holandês que, apesar de possuir formação teológica calvinista, reformulou alguns dos seus conceitos sobre a predestinação.

A teologia pentecostal costuma ser menos sistematizada que a tradicional, além de ser mais rígida na interpretação dos textos bíblicos, privilegiando, muitas vezes, literalidade em detrimento da contextualização. Por isso mesmo, ela é bastante voltada para as experiências espirituais individuais, em especial as sobrenaturais evidenciadas pelo “batismo do Espírito Santo”.

O pentecostalismo globalmente representa esse tipo de cristianismo desinteressado da doutrina e centrado no emocional, na vivência do sobrenatural. Por isso são tão importantes, nele, os milagres, os sinais como o falar em línguas (glossolalia), as curas, os exorcismos (GALINDO, 1995, p. 190-191).

Nos cultos pentecostais as formalidades são menos valorizadas se comparadas com as tradicionais. A liturgia muitas vezes é composta apenas pelo horário de início do culto e o dirigente principal. Existe uma maior liberdade para os congregados se manifestarem com palmas, danças e brados de exaltação em nome de Jesus. Além disso, são comuns as “oportunidades” de os congregados poderem fazer uso do púlpito para pregar mensagens bíblicas, cantar ou testemunhar de alguma forma para todos os demais presentes no local de culto, de forma que toda a Igreja seja edificada. As pregações costumam ser mais rápidas que nas igrejas tradicionais, podendo ser feitas por mais de uma pessoa no mesmo culto e os cânticos entoados em louvores a Deus não são, necessariamente, os clássicos cristãos, podendo se apresentar em ritmos regionais, como forró, baião e o samba-reggae. A principal ênfase do culto pentecostal é a participação de todos os presentes na ministração do culto (e não apenas dos principais líderes da igreja em questão) bem como as manifestações sobrenaturais, onde é dada bastante liberdade à “ação do espírito santo” no meio dos crentes.

Esse contexto facilita a tendência aos cismas, sobretudo no pentecostalismo, em que a flexibilidade é um dos fatores que o capacitam a alcançar as massas e criar vertentes específicas, adequadas aos contextos sociais mais diferentes. (OLIVEIRA, 2004, p. 24).

Dentre os três grandes blocos existentes, os pentecostais costumavam ser, pelo menos até o final da década de 1970 e início dos anos 80, os mais radicais em relação aos usos e costumes, pois pregavam um modo de vida totalmente ascética, onde quase todas as

práticas que de alguma forma proporcionassem prazer e entretenimento que não estivessem descritas na Bíblia eram condenáveis. Em decorrência disso, muitas igrejas pentecostais ainda proíbem que as mulheres de sua congregação usem roupas justas, em alguns casos até mesmo calças de qualquer tipo, obrigando-as a usar saias longas e blusas compostas. Aos homens ficam proibidos de jogar futebol ou praticar outro tipo de esporte que estimule a competição. Também são condenados os programas de televisão de um modo geral, os desenhos animados, os filmes, peças de teatro, ou qualquer outra atividade que não traga algum ensinamento bíblico, por isso a participação em qualquer evento de caráter não-evangélico deve ser rejeitada terminantemente, bem como as expressões culturais seculares de um modo geral (músicas, danças etc.) que não estão de acordo com os princípios defendidos pela Igreja. Para os pentecostais o lugar do crente é na igreja, e quando estiver fora dela ele deve evitar receber quase tudo que lhe for oferecido, principalmente no que diz respeito à moda, diversão e entretenimento.

Sociologicamente se fala em pentecostalismo como da “religião dos pobres”. Com isso alude-se não só às pessoas que o iniciaram mas também ao fato de que entre os pobres a fé cristã costuma ser entendida e vivida de maneira diferente da das classes acomodadas. Os pobres não possuem livros, e mesmo que os tivessem não disporiam de tempo e de preparação para estudá-los. Isso leva a uma religião que dá pouca importância ao fator intelectual e muita ao emocional, aos sentimentos. Os conceitos só são aceitos quando confirmados, convalidados e legitimados pelos valores da própria cultura [...] (GALINDO, 1995, p. 190-191).

Vale salientar, entretanto, que a tendência ao enfraquecimento do fator denominacional tem afrouxado cada vez mais o padrão de rigidez dos usos e costumes dos Pentecostais, o que pode ser observado nas constantes dissidências oriundas de divergências sobre o *modus operandi* e a *práxis* religiosa, como por exemplo em relação à Igreja Assembléia de Deus, donde já surgiram diversas outras denominações com nomes similares, como a Assembléia dos Santos, dos Primogênitos e a Assembléia de Deus Ministério de Madureira, entre outras.

3.1.3 Igrejas Neopentecostais

Os neopentecostais têm uma teologia bastante peculiar, na qual quase todos os pensamentos teológicos convergem no sentido do bem estar humano. Segundo os neopentecostais Deus não está interessado, apenas, na salvação do homem, mais quer torná-lo pleno e feliz já neste mundo, por isso o seu povo (os evangélicos) possuem não somente a prerrogativa, mas o direito divino de desfrutar das bênçãos materiais geradas por boas condições financeiras, físicas e emocionais. O meio para tanto seria o uso da fé incondicional, donde Deus, diante de tal demonstração, passaria a cumprir as promessas descritas na Bíblia, proporcionando a realização dos anseios do crente.

[...] os neo-pentecostais introduziram padrões ético-estéticos mais liberais do que aqueles existentes entre os pentecostais tradicionais. Enquanto estes se caracterizam pelo estereótipo do “crente com bíblia debaixo do braço, usando terno e gravata, mulheres com cabelos longos e vestimentas sóbrias, consideradas pelo gosto da sociedade como conservadoras”, aqueles abandonaram a postura de seita e caminharam em direção de uma religiosidade mais acomodada, acompanhando os hábitos e costumes da sociedade inclusiva, promovendo uma “liberação dos tradicionais usos e costumes de santidade pentecostal” (MARIANO, apud GUERRA, 2003, p. 105).

Essa ideologia, aliás, foi construída com base na *Teologia da Prosperidade*, que de certa forma – segundo a observação de Oliveira no tocante à Igreja Universal – preconiza:

[...] uma utopia terrena em uma sociedade cada vez mais excludente, que possui um mercado também excludente, e muito pouco interessado em fazer a inclusão social dos que estão do lado de fora. A IURD trabalha com esses excluídos, encarando temas como: doença, desemprego, fraqueza etc. É uma teologia voltada para o sucesso terreno, pois, para a IURD, todos os cristãos têm o direito de viver uma vida de alegria, de paz e prosperidade, rompendo, assim, com as preocupações escatológicas do protestantismo histórico. (OLIVEIRA, 2004, p. 61).

Por esse motivo, a orientação neopentecostal também é marcada pela interpretação bem mais superficial da Bíblia, se comparado aos Pentecostais e Históricos, utilizando-se de fragmentos de textos bíblicos para dar ensejo a práticas teológicas originais, renegando uma longa tradição de estudo e interpretação bíblica inaugurada pela reforma protestante.

O Protestantismo histórico abandonou, de certa forma, o valor dos símbolos nos seus cultos. No entanto, esse processo de readaptação aos símbolos cúltricos vem sendo retomado pela IURD [Igreja Universal do Reino de Deus], estabelecendo novas formas de comportamento religioso e propiciando uma ligação com o sagrado através de mediação de objetos materiais; algo totalmente novo no contexto das práticas protestantes (OLIVEIRA, 2004, p. 51).

Outra característica da teologia neopentecostal é o amplo uso das consagradas técnicas advindas da psicologia de auto-ajuda na composição de suas mensagens e campanhas, onde são enfatizados prioritariamente os aspectos objetivos da vida secular em detrimento do subjetivismo ligado à salvação da alma.

A liturgia dos cultos neopentecostais também se caracteriza pela informalidade. Embora não existam as “oportunidades” de participação direta dos membros da forma que existem nas igrejas pentecostais, os cultos neopentecostais talvez sejam mais informais do que os demais. Nas reuniões neopentecostais também existe a liberdade e até mesmo o incentivo para os congregados se expressarem com danças, palmas e brados no momento do culto, tal qual em palestras de auto-ajuda. As manifestações sobrenaturais são buscadas, principalmente na ênfase da luta contra os espíritos maus, que seriam, em regra, os responsáveis pelos diversos problemas enfrentados pelos fiéis. Mas o que mais vai chamar a atenção na liturgia das Igrejas neopentecostais é a dinâmica variada dos cultos, que muitas vezes podem ser temáticos ou alegóricos, sempre com o objetivo de levar o fiel a acreditar no recebimento da benção buscada.

Essas novas igrejas apresentam características não encontradas nas suas predecessoras. Entre os vários elementos que as distinguem estão a ênfase na guerra espiritual, ou seja, o embate com o mal, e na teologia da prosperidade, que apregoa que os fiéis tem o direito de usufruir das boas coisas da vida ainda nessa existência terrena (SIEPIERSKI, 2003, p. 128).

Um exemplo dessas alegorizações são os chamados “atos proféticos” – analogias bíblicas praticadas pelos congregados na esperança de que receberão algo que estão pedindo através dessa ação. Por exemplo: Assim como Josué deu sete voltas ao redor das muralhas de Jericó e elas ruíram (JOSUÉ, 1999, Cap. 6, vers. 15-21, p. 253), assim os fiéis darão sete voltas ao redor da igreja e ao final delas, quando clamarem, os problemas que têm enfrentado em suas vidas familiares também vão cair. Os atos proféticos também são conhecidos como “pontos de contato”, ou seja, meios através dos quais os fiéis podem experimentar e exercitar a fé de uma maneira mais perceptível e palpável.

O estilo dos neopentecostais enfatiza um tipo de operação semelhante àquela presente no mecanismo da “promessa”, observada no catolicismo popular, e do “pagamento da obrigação”, nas religiões afro-brasileiras, que produziria a consecução de favores, de “graças” ou “bênçãos”, como quisermos chamar, através do cumprimento de uma contrapartida, no caso, financeira, prática conhecida como de reciprocidade ou do “toma-lá-dá-cá” (GUERRA, 2003, p. 108).

Os neopentecostais, embora de maneira muito mais branda, também têm uma postura de se resguardar das atividades que não possuem caráter evangélico, porém, para eles, as atividades em si não são ruins, o que é incorreto é o conceito e o propósito que elas possuem, portanto, como as atividades ditas “seculares” não são necessariamente ruins, elas recebem uma roupagem evangélica e são trazidas para dentro da igreja. Com isso, é comum ver bailes funks, shows de rock e até mesmo micaretas evangélicas promovidas em sua maioria pelas igrejas neopentecostais. O consumo de objetos com altos valores agregados, como carros importados e roupas caras não é apenas permitido, mas incentivado, uma vez que a prosperidade material é o maior sinal das bênçãos de Deus sobre a vida do evangélico, segundo a teologia que sustentam, pregada largamente nas suas Igrejas. Assim, diferentemente da acepção Weberiana observada em relação à ascese protestante – principalmente calvinista –, esta prosperidade material pode e deve ser usada para proveito próprio do fiel como premiação individual alcançado perante Deus mediante o cumprimento das prerrogativas instituídas pela Igreja. Fato que reveste o fiel com um manto de legitimidade para o merecimento da benção alcançada.

Ao estabelecer esta relação de reciprocidade com Deus, o que ocorre é que Ele, Deus, fica na obrigação de cumprir todas as promessas contidas na Bíblia na vida do fiel. Torna-se cativo de sua própria Palavra. (SOUZA e MAGALHÃES, 2002, p. 10).

Por fim, relembramos que o fator denominacional tem perdido força no meio evangélico e a Igreja Evangélica tem se tornado cada vez mais homogênea nesse sentido. Dessa forma, as classificações aqui realizadas o foram por questões meramente metodológicas, não estando cada grupo dividido como em compartimentos estanques, antes disso, influenciam-se mutuamente em direção a uma orientação comum.

4 A ÉTICA PROTESTANTE

Antes de adentrar especificamente na discussão sobre as bases de formação ética do protestantismo clássico, bem como na acepção weberiana sobre o tema – que constitui, no nosso estudo, o paradigma necessário à observação das transformações éticas do protestantismo atual –, faz-se necessário, para efeitos didáticos, trazer as definições sobre ética e moral, em seus sentidos próprios.

4.1 Ética e Moral

Em primeiro lugar, podemos definir a ética como:

[...] Disciplina filosófica cujo objeto são os juízos de apreciação quando se aplicam à distinção do bem e do mal. Teórica e geralmente vinculada a uma busca metafísica, distingue-se da moral aplicada. (DUROZOI e ROUSSEL, 1999 p. 171).

Já a moral pode ser definida como: Conjunto de regras de conduta próprias a uma época ou a uma cultura, ou consideradas como universalmente válidas. Teoria do bem e do mal que resulta em enunciados normativos. (DUROZOI e ROUSSEL, 1999 p. 330).

Como visto, a ética pode transcender a moral em relação ao comportamento humano, uma vez que a moral está mais ligada às normas de conduta adotadas por um grupo ou cultura, enquanto a ética diz respeito aos princípios e ações realizadas para alcançar o bem.

Assim, apesar de a ética ter sido primitivamente tomada em apenas um sentido “adjetivo”, qual seja “a doutrina dos costumes”, foram observados, no decorrer da história, o surgimento de diversos sistemas éticos na humanidade, o que criou uma gama muito grande de vertentes éticas que caracterizam os segmentos nos quais esta pode ser trabalhada. Uma dessas características é o caráter normativo que estes dois conceitos (ética e moral) podem

assumir, estabelecendo o certo e o errado de maneira inquestionável, podendo, por vezes, confundir-se como um único sistema.

Na evolução posterior do sentido do vocábulo, o ético identificou-se cada vez mais com o moral, e a ética chegou a significar propriamente a ciência que se ocupa dos objetos morais em todas as suas formas, a filosofia moral. (MORA, 1998, p. 245).

Esse caráter normativo que se encontra na ética ganha muito mais força quando é atrelada à fé cristã, tendo em vista que esta última possui sua delimitação com base em normas absolutas, diferente, por exemplo, do relativismo observado na ética secular pós-moderna.

O pós-modernismo é uma sensibilidade cultural sem absolutos, sem certezas e sem bases fixas, que se deleita no pluralismo e que tem por meta pensar, não em uma verdade, mais em verdades. Não há mais absolutos. A humanidade pós-moderna é desconstrucionista, ou seja, tudo o que foi dito sobre absolutos e verdades não pode existir, pois foram os absolutos que trouxeram tantas guerras para a humanidade. (ALVES, 2003, p. 23).

A ética social atualmente vigente abre um amplo leque de possibilidades no que diz respeito à liberdade de pensamento e expressão a respeito dos mais variados assuntos, sem, no entanto, permitir que a opinião pessoal seja imposta como regra geral de conduta e pensamento, já que “dentro do pós-modernismo se repudia qualquer conceito de verdade que pretenda ser universal” (ALVES, 2003, p. 23).

Logo, conclui-se que a ética cristã, por basear-se em absolutos, vai chocar-se com a ética social vigente em muitas situações.

A ética cristã, assim, pode ser definida como a tentativa de estabelecer, de forma coerente e sistemática, os padrões do comportamento humano segundo os preceitos bíblicos. Porém, pela própria diversidade do universo cristão, principalmente o reformado, fatalmente vão existir diferentes posicionamentos éticos denominados cristãos, muitos deles refletindo a própria influência da sociedade sobre a *práxis* religiosa de determinados grupos.

Entretanto, como forma de realizar o paradigma ético que pretendemos demonstrar no nosso trabalho vamos, primeiramente, tecer algumas considerações acerca da ética protestante observada por Max Weber, no tocante às práticas dos primeiros grupos religiosos reformados.

4.2 Ética Protestante – Acepção Weberiana

A história do posicionamento ético dos evangélicos propriamente ditos teve seu marco inicial com a própria Reforma Protestante, donde se observou que os costumes e práticas morais dos primeiros cristãos reformados foi pautada pelos princípios bíblicos contidos nos dez mandamentos, tanto no que diz respeito ao relacionamento de Deus com o homem, como no que tange ao comportamento do homem no meio social e interpessoal, o que aproximou o modelo protestante do ascetismo religioso judaico, em detrimento das práticas místicas inerentes ao catolicismo romano. Em suas reflexões éticas os reformadores sempre partiram dos princípios do decálogo (dez mandamentos) antes de recorrerem ao restante da Bíblia (REIFLER, 1992, p. 43).

Entretanto, para entendermos o que foi a ética protestante originariamente concebida, conforme observada por Weber, precisamos saber que ela foi baseada no conceito calvinista de predestinação, onde não há uma ligação direta e proporcional entre as atividades do homem na sua vida terrena e a sua recompensa na eternidade, pois o racionalismo vocacional do protestantismo ascético tratou de eliminar todo e qualquer resquício de magia como meio de salvação do homem, o que afetou diretamente as liturgias salvíficas que objetivassem trazer qualquer favor de Deus em benefício do fiel e estimulou a racionalização da sua conduta nas atividades intramundanas.

Weber considera que a mais característica das novas idéias do calvinismo era a doutrina da predestinação, esse *decretum horribile* do Deus único pelo qual, “para a manifestação de sua glória, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna e outros são preordenados à morte eterna”, doutrina que afetava de forma radical a concepção cristã de salvação. Compactada nesse dogma estava a noção da absoluta liberdade de Deus para

salvar ou condenar, exercida sempre já muito acima do mérito ou da culpa das criaturas humanas, e muito além de sua capacidade de influenciá-lo com rituais e rezas, súplicas, chantagens, prestações ou oferendas. (PIERUCCI, 2005, p. 195).

Nesse sentido, o esmero no cumprimento das “boas obras” seriam atos inerentes ao estado de graça alcançado pelos fiéis, servindo mais para demonstrar a salvação alcançada do que, propriamente, garanti-la. O cumprimento destas boas obras, aliás, decorriam, sempre, do racional desenvolvimento da vocação, indicador infalível da predestinação para a salvação.

Eis-nos perante “o gênio do protestantismo ascético”: o caráter racional (consciente, metódico, sóbrio, desperto, vigilante, calmo, tranqüilo, constante e incansável) da ação instrumental agora transvalorada, interpretada em sua eficácia como sinal em si de que a benção de Deus está bem ali, no trabalho diuturno e intramundano de crescente domínio técnico do mundo natural, ação racional com relação a fins que entretanto agora vale por si mesma, já que transfigurada semanticamente no registro do dever, da obediência, da conformidade a um mandamento exarado pelo Deus todo-poderoso e todo-transcendente. (PIERUCCI, 2005 p. 204-205).

O resultado dessa conjuntura de fatores levou os grupos de influência reformada, principalmente da Alemanha, a possuírem padrão cultural e financeiro diferente dos católicos de sua época.

Basta uma vista de olhos pelas estatísticas ocupacionais de um país pluriconfessional para constatar a notável freqüência de um fenômeno por diversas vezes vivamente discutido na imprensa e literatura católicas bem como nos congressos católicos da Alemanha: o caráter predominantemente *protestante* dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas. (WEBER, 2004, p. 29).

Tal situação se justifica pelo fato de que a ideologia católica medieval condenava as riquezas, impingindo aos fiéis um padrão de vida ascético e monástico como sinal de devoção a Deus, enquanto que a ética protestante voltou-se para o desenvolvimento da vocação individual para o trabalho, como forma de obediência e submissão a Deus no cumprimento da sua soberana vontade. A vaidade e o amor ao dinheiro, bem como o seu

usufruto exagerado, ainda eram consideradas práticas pecaminosas, conquanto desviariam o uso racional desses recursos.

A eliminação de todo acesso à graça sacramental abriria um fosso colossal entre o cristianismo católico e o protestantismo ascético; aquele, com sua generosa teologia da graça institucional a funcionar *ex opere operato*, doutrina que até hoje vincula a busca da salvação à celebração periódica de rituais religiosos extracotidianos e, portanto, extramundanos; este, como sua novíssima valorização ético-religiosa da atividade prática intramundana, o trabalho racional exercido cotidianamente como um dever moral querido por Deus. (PIERUCCI, 2005, p. 202).

Em resumo, a ética protestante inerente aos primeiros cristãos reformados estimulava-lhes o esmero no desenvolvimento de suas atividades seculares como se estivessem atendendo a um mandamento do próprio Deus. Em contrapartida, o resultado deste trabalho era a retroalimentação da economia, tendo em vista que a mola propulsora deste esforço racionalmente dirigido nada mais era do que a preocupação com a salvação da alma e a garantia da vida eterna, o que lhes determinava um estilo de vida extremamente sóbrio e metódico, facilitando naturalmente a observância dos princípios assentados no decálogo.

5 A ÉTICA NEOPENTECOSTAL

Nesta seção, que possui importância central neste estudo, trataremos especificamente do surgimento e desenvolvimento da ética neopentecostal, pelo fato de ser este o segmento pelo qual identificamos o ponto de convergência da influência ética gerada sobre todo o universo evangélico existente, ditando uma tendência de valores morais e comportamentais sobre as demais correntes evangélicas existentes no país, como também, absorvendo algumas influências destas outras, dando fôlego, portanto, a existência de um processo dinâmico dentro das práticas e costumes religiosos evangélicos brasileiros.

Entretanto, para entendermos os mecanismos pelos quais se processa essa moderna força coercitiva, necessitamos entender, primeiramente, alguns fenômenos sociais que favoreceram o surgimento e desenvolvimento dessa nova moral religiosa evangélica, dita neopentecostal, que vai ter toda sua base ética no desenvolvimento da chamada Teologia da Prosteridade. Entre eles, destacamos o processo de secularização, a laicização do Estado, bem como o fenômeno da concorrência religiosa como consequência destes dois processos.

5.1 O Processo de Secularização

Desde que o movimento iluminista passou a influenciar toda a Europa ocidental que a fé, cada vez mais, começou a perder terreno para a ciência como conhecimento legitimamente responsável pela explicação do mundo, provocando um gradual desinteresse pelos sistemas mágico-religiosos, que numa etapa anterior, já haviam sofrido duro golpe por parte do protestantismo ascético, principalmente no tocante a eliminação das práticas místicas e da magia como meio de salvação, o que passou a promover um paulatino “desencantamento do mundo”.

Para Weber, pois, tanto o desenvolvimento econômico-capitalista quanto o progresso científico-tecnológico *precisaram* – e com isso ele deslinda mais

uma causalidade histórica necessária – da apresentação e disseminação de uma *conduta de vida racional* [*eine rationale Lebensführung*] na medida em que, sendo ela a expressão viva de uma racionalização ética via trabalho objetivante, foi vetor de uma tomada de posição *desencantada* e dominadora ante o mundo natural. (PIERUCCI, 2005, p. 207).

Assim, tudo o que não era entendido ou compreendido pelo homem, e conseqüentemente atribuído a uma categoria sobrenatural, metafísica, passou a ter, paulatinamente, explicações e soluções materiais geradas pelo avanço das ciências naturais, que passaram a propor teorias explicativas e soluções empíricas para praticamente todos os questionamentos humanos.

Nesse contexto, as explicações religiosas, absolutistas, foram dando lugar às teorias científicas, ao relativismo, e o mundo – principalmente o ocidental – passou a relegar à religião um papel secundário na sociedade.

Desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida, nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão do seu proveito individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo. (PRANDI e PIERUCCI, 1996, p. 260).

Este processo de declínio da influência religiosa sobre os aspectos sociais da vida secular, sobretudo como resultante da racionalização, ficou conhecido como secularização.

Weber, considerado como o primeiro a utilizar o termo, trabalha com este conceito – muitas vezes de forma implícita – em significativa parte de sua obra, notadamente na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Nelas, Weber analisa e diagnostica o processo de secularização e seus efeitos já na “atualidade” de sua época, demonstrando, principalmente, os efeitos da secularização sobre o aparato sócio-político do Estado. Além de Weber, muitos outros autores trataram do tema em suas determinadas épocas e contextos sociais, entretanto, alguns conceitos continuam atualizados e plenamente acomodados à atualidade, como o de Berger, por exemplo:

[...] a secularização é o processo pelo qual alguns setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e da influência dos símbolos religiosos, ou ainda, o processo pelo qual a religião perde a sua autoridade tanto no nível institucional como no nível da consciência humana. (BERGER apud GUERRA, 2003, p. 41).

Com efeito, este processo secularizante, com certa notoriedade, conduziu o mundo até meados do fim do século XXI, impulsionando a maioria dos países ocidentais a institucionalizar os efeitos deste processo na sua ordem jurídico-política, separando, definitivamente, o Estado da religião, relegando esta última ao domínio particular do indivíduo.

5.1.2 A Laicização do Estado

Etimologicamente o Estado laico é o Estado considerado sem religião oficial, leigo, ou seja, que não prega ou apóia oficialmente nenhuma religião, permitindo a seus membros seguir qualquer movimento religioso desejado, contanto que sejam respeitados os limites institucionais estabelecidos por este mesmo Estado.

No Brasil, a Constituição Federal de 1824 estabelecia por tradição a Igreja Católica Romana como sendo a religião oficial do Império. Tal fato perdurou até 1890, com a chegada da República.

Em 1988, a Constituição Federal Brasileira então promulgada, estabeleceu, em seu Art. 19, os contornos atualmente vigentes no tocante ao relacionamento entre religião e Estado, conforme abaixo transcrito:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (BRASIL, 2006, p. 9).

Ou seja, pela letra constitucional vigente no país, fica terminantemente proibido a criação, o patrocínio ou a facilitação de empreitadas religiosas por parte do Poder Público, bem como dificultar ou restringir a prática psíquica ou material dos atos religiosos.

A separação Estado-Igreja e a moderna secularização do Estado propiciaram a efetivação de profundas mudanças no campo religioso. Instaurada pelos Estados liberais – cujo ideário político preconizava a neutralidade religiosa do Estado e a restrição da religião à vida privada ou à particularidade das consciências individuais –, a separação desmantelou o monopólio religioso, erodindo ao menos parcialmente as prerrogativas que a religião oficial usufruía de sua aliança política com o Estado, e resultou na garantia leal de liberdade religiosa, na esfera da tolerância religiosa e na proteção do pluralismo religioso. Com sua secularização, o Estado, portanto, passou a garantir legalmente a liberdade dos indivíduos para escolherem voluntariamente que fé professar e o livre exercício dos grupos religiosos (MARIANO, 2003, p. 112).

Dessa forma, percebemos que – pelo menos oficialmente – a influência e prática religiosas no processo secularizante sofreu profundas transformações, pois ficou relegada ao império da individualidade, ao domínio particular, não mais sendo oficialmente alicerçada pelo Estado, o que possibilitou, inclusive, o surgimento de outras “oficinas do saber” que vieram a concorrer na categoria de explicação do mundo subjetivo.

Todavia, considerando que a religião sofre a concorrência de outras atividades humanas, não há nada que impeça a formulação da hipótese de que, conforme os meios – de fato, conforme as civilizações –, essas mesmas economias psíquicas se expressariam em atividades não religiosas, estéticas, científicas ou éticas, por exemplo. (BAECHLER, 1995, p. 453).

De fato, podemos atribuir, em sentido amplo, ao racionalismo que conduziu o processo de secularização do Estado, também, a conseqüente laicização do mundo ocidental.

Como conseqüência deste processo, pôde ser observada, principalmente na Europa, uma crescente onda de descristianização do mundo, principalmente pela emergência do pluralismo religioso e cultural oriundo das necessidades individuais que passaram a surgir numa sociedade em que o setor religioso passou a sofrer forte e aberta concorrência de outras manifestações culturais.

Se a laicização é um fenômeno político, a descristianização é antes de tudo uma manifestação de pluralismo cultural. Esses dois sintomas da modernidade não se superpõem, ainda que mantenham laços evidentes entre si. A laicização tem como consequência direta a deserção dos lugares de culto e o abandono das práticas rituais pela maioria, por aqueles cujas necessidades religiosas são pouco prementes. A descristianização aponta para o fato de as minorias com necessidades intensas já não se voltarem unicamente para o cristianismo, mas também para outras oficinas do absoluto. (BAECHLER, 1995, p. 478).

Esta situação pluralística, descentralizada e multifacetada em que passou a se desenvolver o mundo moderno traria, para alguns autores como Durkheim, um sério perigo à continuidade da ordem social, pois o processo de enfraquecimento de monopólios simbólicos, que dêem conta de verdades universais e inquestionáveis como se propõe a religião, tiraria a legitimidade destas instituições “em seu papel de fornecedoras de um lastro moral à sociedade” (GUERRA, 2003, p. 43). Tal processo, segundo essa visão, culminaria por produzir um mar de incertezas sociais propício à proliferação de todos os tipos de patologias sociais. A solução, então, seria a criação de outros subsistemas capazes de suprir o imenso vazio deixado pelo papel primordial da religião na sociedade, como forma de evitar o caos existencial humano.

Nesse sentido, o psicanalista norte americano Philip Rieff teceu o seguinte comentário acerca da necessidade de existência de categorias transcendentais e absolutas que sirvam como amortecedor social:

Se uma cultura morre (a cristã), é preciso que surja uma outra para fazer com que os homens se tornem outra vez capazes de controlar a infinita variedade de pânico e vazio para o qual se dispõe (RIEF apud GUERRA, 2003, p. 44).

5.1.3 Dessecularização ou Pós-Secularização?

O fato é que o racionalismo, o processo secularizante e a modernidade, com todas as mudanças e inovações que trouxeram ao *modus vivendi* da sociedade, sobretudo ocidental,

não trouxeram ao homem todas as respostas às suas inquietações, não resolveram os seus problemas, e, acima de tudo, deixaram um grande vazio antes ocupado pela religião.

Com efeito, para o Homem, a magia e o recurso aos deuses retrocederam perante a eficácia técnica. Hoje em dia, o Homem recorre mais prontamente aos antibióticos do que aos amuletos, e aos adubos químicos do que à benção dos campos. Mas as coisas nem sempre são assim tão simples. As técnicas eficazes podem ser inacessíveis. A eficácia nunca vai ao ponto de excluir o fracasso. Apesar de todos os progressos da medicina, os homens contraem doenças e acabem por morrer. Sobretudo, a vida de cada um é dominada pela incerteza radical que afeta tudo aquilo que advém da ação: ninguém controla jamais nem o resultado nem as conseqüências de qualquer empreendimento. Esta incerteza faz a fortuna das cartomantes, das quiromantes, dos fazedores de horóscopo, de todos os que prometem reduzir ou suprimir a incerteza através de métodos que só podem ser irracionais, dado que a matéria tratada é racionalmente incerta. (BAECHLER, 1995, p. 483)

No âmbito político, o crescimento das desigualdades sociais gerados pelas crises econômicas cíclicas do capitalismo passou, continuamente, a alijar cada vez maiores contingentes sociais dos benefícios da evolução técnica alcançada na modernidade.

Dessa forma, num país com o contexto social e cultural do Brasil, onde os processos irracionais nunca chegaram a ser banidos pelo advento da modernidade, o crescimento das “alternativas” mágico-religiosas passou a ser inevitável, tendo em vista as novas necessidades que atormentam o homem moderno, sobretudo, necessidades básicas de sobrevivência em face de novos contextos sociais.

Tal situação passou a favorecer, de forma extraordinária, o aumento do status das religiões de cura como forma de recurso alternativo – principalmente das camadas sociais de baixa renda – ao inacessível e precário sistema de saúde brasileiro, como ressalta Oliveira:

Não podemos descartar o fato de que o precário atendimento do sistema de saúde no Brasil, que exclui grande maioria da população, contribui decisivamente para a busca de alternativas por parte da população. Esta precariedade do sistema de saúde brasileiro funciona, então, como uma força motriz que leva a população, particularmente a de baixa renda, a buscar nas religiões a cura para suas doenças. (OLIVEIRA, 2004, p. 125).

Assim, essa premente necessidade não atendida pela modernidade – não apenas a de cura de enfermidades, mas o desconforto existencial que atinge todas as camadas sociais –, com efeito, impulsionou uma revigorada busca pelo universo simbólico como instância encarregada de dar conta da ordem do dia: “a vida cotidiana”.

Essa tendência rompeu, de certa forma, com o paradigma da secularização, pois promoveu o sagrado à instância concorrente, – porém não menos importante – na busca de resolução para as aflições cotidianas, cedendo espaço, novamente, para o reencantamento do mundo, todavia, um mundo modificado, prático, ágil e relativista, com economia e Estado dissociados dessa sacralização, mas que, em meio à crise da modernidade, abre espaço para o surgimento de novas tendências religiosas, adaptadas à essa nova situação.

Essa crise da modernidade poderia ser chamada então de pós-secular? Ou a revigorada busca ao “sagrado” apontaria para um processo de dessecularização?

Pierucci destaca ter sido o italiano Filippo Barbano, em prefácio escrito ao livro de Luigi Berzano (*Differenziazione e religione negli anni 80*), o primeiro autor a utilizar o termo “pós-secular” (PIERUCCI, 1998, p. 44).

Para outro italiano, Stefano Martelli – também citado por Pierucci,

a condição pós-moderna representa uma fase ulterior a do processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada. O “pós-moderno” caracteriza-se pela ausência daquelas oposições fortes das quais a tese de secularização tomava vigor. [...] Noutras palavras, a sociedade “pós-moderna” seria uma sociedade “pós-secular” na qual a ênfase no *trend* secularizante foi finalmente deixada de lado, permitindo perceber numerosos fenômenos de dessecularização. (MARTELLI apud PIERUCCI, 1998, p. 45). (grifo do autor).

De fato, a revitalização dos movimentos religiosos, sobretudo a partir do final da década de 1970 no Brasil, consiste em um dado visivelmente observado e sentido em todas as esferas da sociedade brasileira e mundial. Entretanto, essa religiosidade reavivada com os sinais do “fim da secularização” traz contornos diferenciados em termos de ética e *práxis* religiosa. O pluralismo cultural e religioso inaugurado com o processo de secularização, ao contrário do que imaginaram alguns estudiosos, não enfraqueceu os movimentos religiosos,

mas deixaram a sua marca neste momento de ressurgimento da força religiosa, forçando-as à adaptação, multiplicando a criação de instituições responsáveis pelo sagrado, pois, nesse novo contexto, o sagrado passará a manter diálogo intenso com o secular, não no sentido de um retorno ao Estado Teocrático, mas, dentro dos próprios limites institucionais do Estado laico, utilizando os meios seculares como instrumento de crescimento e expansão.

Aliada ao fim do comunismo e à emergência dos regimes teocráticos islâmicos, há uma certa apropriação da onda pós-modernista que em muito contribui para reatualizar, pelo avesso, a questão do “fim da religião” como “não-fim”, como volta, projetando nessa volta uma reviravolta antiiluminista, algo como o “fim da secularização” (HervieuLéger, 1997) configurado em objetos religiosos sem conta, irreduzíveis em sua heterogeneidade mas desejadamente convergentes, desconexos mas aparentados, dispersamente dispostos em cenários (novos ou originais) comprimidos pela globalização cultural, multidimensionais, poliédricos, entrecruzados em todas as direções por subculturas seletivas e aleatoriamente globalizadas, criando nas mais discrepantes audiências um mesmo efeito-demonstração: o de que a modernidade ruiu e com ela foi-se embora aquela “secularidade utilitária” responsável pelo retraimento do sagrado. (PIERUCCI, 1998, p. 46).

Dessa forma, esse novo contexto social e cultural desconstrucionista é justamente aquele que vai caracterizar o nascedouro do movimento neopentecostal no Brasil, que, por suas peculiaridades doutrinárias, passará a constituir o modelo religioso que melhor se adaptou à nova situação, assumindo uma nova postura ética em relação às Igrejas Evangélicas herdeiras da Reforma Protestante e ingressando abertamente no mercado de “serviços religiosos”, em concorrência com outros sistemas já constituídos: “Embora a captação de recursos financeiros dos fiéis seja prática comum nas denominações evangélicas, nas neopentecostais ela adquire centralidade” (SIEPIERSKI, 2003, p. 141).

5.2 A Concorrência Religiosa

Peter Berger foi um dos pioneiros na abordagem mercadológica da religião, sendo seguido, posteriormente, por alguns sociólogos americanos como Finke e Stark, entre outros.

No caso de Berger, houve inicialmente uma visão pessimista em relação aos efeitos da secularização no campo religioso, pois o pluralismo daí inerente, segundo ele, “contribuiria para o acentuado enfraquecimento das estruturas de plausibilidade oferecidas pela religião à sociedade, colocando em risco a sua própria continuidade.” (BERGER apud GUERRA, 2003, p. 41).

Ou seja, para Berger, uma situação de liberdade e quebra do monopólio religioso abriria espaço para a existência de uma concorrência religiosa que culminaria por enfraquecer o lastro moral necessário à legitimidade da religião monopolista no exercício do seu papel social. Tal pensamento, entretanto, seria mais tarde revisto pelo próprio Berger, pois a crise da modernidade e a evolução do processo secularizante mostrariam, com notável notoriedade, que a liberdade religiosa iria motivar o surgimento de grandes mudanças e/ou adaptações nos sistemas religiosos, sobretudo no Brasil, pois eles (os sistemas religiosos) passaram a modificar-se numa direção secularizante, assumindo de uma vez por todas a missão de preencher a lacuna deixada pelo fracasso da modernidade em encontrar respostas viáveis às novas demandas existenciais dos indivíduos.

Nesse contexto, a abordagem “mercadológica” irá se instalar na análise da concorrência religiosa pelo fato de termos nitidamente identificados a existência dos elementos necessários a tal comparação, ou seja: uma demanda (necessidade de busca ao sagrado); os consumidores (parcela da sociedade insatisfeita com as lacunas deixadas pela modernidade); os produtores ou prestadores de serviço (líderes religiosos); e o produto (bens de salvação/bem estar material).

Quando a lógica mercadológica passa a presidir as esferas da significação, do simbólico, assiste-se a uma alteração radical dos mecanismos de funcionamento da dinâmica interna das mesmas, observando-se duas tendências fundamentais do novo estilo a ser desenvolvido. A primeira tendência, resultante da introdução da lógica da mercadoria na esfera da religião, é a transformação das práticas e discursos religiosos em produtos [...] A segunda, uma consequência da primeira, refere-se aos aspectos de reestruturação das atividades organizacionais em termos de administração de sistemas de input e output [...] (GUERRA, 2003, p. 33).

Essa corrida mercadológica religiosa, impulsionada pelo pluralismo religioso instaurado no processo secularizante, dará uma grande contribuição para a inversão de papéis no tocante à produção religiosa, com os consumidores influenciando, em maior ou menor grau, essa produção.

[...] quanto menor a concorrência entre organizações religiosas, mais possibilidade elas têm de operar ignorando as necessidades religiosas dos indivíduos. Inversamente, quanto maior a concorrência no mercado, mais atenção institucional será dada na elaboração dos contornos do produto religioso ao atendimento da demanda, variável que teria nessa conjuntura poder hegemônico na determinação da dinâmica da esfera religiosa (GUERRA, 2003, p. 71).

A novidade é que o consumidor do contexto atual, pós-moderno e fragmentado, possuirá déficits diferenciados em relação aos fiéis existentes na época dos monopólios religiosos. Esta nova produção religiosa, para manter sua sobrevivência, passará a assumir o perfil desse novo consumidor, mais preocupado com as demandas do cotidiano (riqueza, prosperidade, saúde) do que, necessariamente, com a salvação da alma.

Essa precisa noção nos é dada por Guerra:

Essas duas características do homem médio contemporâneo, o individualismo exacerbado e a tendência à rejeição das atividades intelectuais – a recusa de pensar, criticar, analisar –, têm se refletido na dinâmica dos discursos e práticas religiosas no mercado, criando condições para que as propostas de religiosidade menos racionalizadas, que permitam o extravasamento de emoções e as mais centradas no indivíduo tendam a ter melhores *performances* do que aquelas que propõem uma problematização das coisas, concepções mais guiadas pelo apelo a utopias e projetos comunitários, e uma reflexão crítica sobre a estrutura social. (GUERRA, 2003, p. 158).

Não é por acaso, aliás, que o grande crescimento dessa nova religiosidade voltada para o atendimento das necessidades dos consumidores, moldada segundo a demanda existente, se constituirá como um fenômeno de caráter urbano, sendo observada sua maior incidência nestes grandes centros, onde a concentração populacional aliada à multiplicação de demandas por melhores condições de vida, saúde, segurança, etc, dificultará, cada vez mais, a

ação do Estado no atendimento dessas necessidades, fazendo o sucesso das religiões que propõe soluções para esses problemas.

Tal situação, obviamente, não se entremostra livre de tensões, já que a promoção de inovações ou modificações nas práticas religiosas sempre traz consigo implicações de ordem éticas e morais. No Brasil, esta situação de concorrência religiosa apenas pôde ser sentida mais nitidamente a partir do final da década de 1970, quando o fenômeno do pluralismo religioso evangélico emergiu com vigor, através do surgimento das igrejas denominadas neopentecostais.

Caracterizados pela implementação de práticas litúrgicas eliminadas pelo protestantismo ascético – já que trouxe de volta a magia –, essas denominações popularizaram essa “nova modalidade” de fé evangélica, centrada no indivíduo e na busca da prosperidade material como um fim em si mesmo, em detrimento da salvação da alma.

Nessa “cultura evangélica”, os meios necessários à expansão do reino de Deus passaram a ser ampliados sem restrições. A participação política, social e cultural dos evangélicos no meio secular, antes desprezada e preterida, fez com que algumas igrejas neopentecostais passassem a ter grande visibilidade social.

Nos anos 70 Monteiro e Alves já vinham observando a metamorfose de pequenas seitas em empresas de bens de salvação. A maioria dos pesquisadores, porém, teve sua atenção despertada para esse fenômeno somente na década de 90. Eles, contudo, não foram os únicos. Nesse período, o sucesso empresarial e midiático da Igreja Universal chamara a atenção de toda a sociedade brasileira. (MARIANO, 2003, p. 119).

Esta visibilidade social não trouxe apenas sucesso midiático, mas também, conforme já dito, gerou grandes tensões religiosas, sociais e políticas, o que fomentou a necessidade de fortalecimento dessas igrejas na qualidade de instituições legítimas, de forma a manter a continuação da competição por maiores “fatias do mercado religioso”. Esse contexto, que demandou a necessidade de fortalecimento institucional dessas denominações, impulsionou-as a um forte ingresso na participação política eletiva, onde passaram a indicar e eleger seus próprios representantes perante o Poder Público, sob a bandeira de “defender os interesses do reino de Deus e dos evangélicos”. Tendência que, paulatinamente, passou a ser

acompanhada pelas Igrejas Pentecostais e até por algumas históricas, tendo em vista o sucesso alcançado.

[...] o ingresso nos últimos anos da Igreja Universal e de outras denominações pentecostais no campo político constitui um fato novo, pois até a década de 60 o pentecostalismo brasileiro, e mesmo latino – americano, assumia uma postura de distanciamento da política. Repetia-se, até então, que ‘crente não se mete em política’. (ORO, 2003, p. 107).

O sucesso político da IURD parece estar produzindo um efeito mimético no campo religioso. Assim, por exemplo, uma parcela da Assembléia de Deus vê a IURD como uma igreja que precisa ser imitada. Vai na mesma direção o depoimento do conhecido pastor da Assembléia de Deus, Silas Malafaia: “Queremos exaltar o bonito exemplo da Igreja Universal, que define muito bem seus representantes no legislativo. As outras denominações deveriam imitá-la.” (Ibidem, p. 59).

Nesse sentido, o líder da Igreja Renascer em Cristo, Estevam Hernandes Filho, deixou bastante claro a sua visão em relação à ostensiva participação evangélica em questões seculares:

[...] o cristão deve pregar o Evangelho com ‘intrepidez’, ocupar ‘as principais posições’ na sociedade e efetuar um ‘evangelismo criativo’, por meio do uso de ‘teatro, shows, rádio, TV, outdoor, cartazes, revistas, panfletos, cartões, camisetas, jornal, marketing direto’. Propõe a segmentação – entre executivos, jovens, crianças, adolescentes e pessoas carentes – e contextualizações da mensagem, destacando que ela deve ser transmitida de ‘forma sutil e adequada ao público-alvo’. (MARIANO, 2003, p. 117).

Esta visão do Líder da Igreja Renascer em Cristo, segundo Guerra, é um claro sinal da ruptura com o *padrão* evangélico até então vigente, onde a busca da salvação da alma preenchia o centro da busca religiosa. Neste novo contexto, o evangélico passa a não mais querer se diferenciar do mundo em que vive – como caracterizava o até então vigente modelo pentecostal –, pelo contrário, ele quer participar e destacar-se nele. Por isso a mensagem deve

se modificar conforme o contexto, deve adaptar-se, moldar-se, de modo a engrandecer o reino de Deus

Assim, por exemplo, ao assistir e analisar o conteúdo dos programas de televisão produzidos por um movimento evangélico denominado “Renascer”, que surgiu ainda no começo da década de 90, no Brasil, pudemos perceber a assemelhação entre eles e os programas e produtos não-religiosos dirigidos ao público jovem no país. Desde o estilo de música, abrindo espaço para bandas de “Heavy Metal”, “Rock Pop”, ou mesmo de “Rap”, que dirigem grandes celebrações em estádios, até o tipo de linguagem adotado, os modelos de roupa e visual em geral, vários fatores indicam o abandono do processo de construção de identidade religiosa em alguns movimentos evangélicos via oposição aos modelos dos “incrédulos”, por outro que enfatiza os aspectos de semelhança, mesmo que alguns elementos, como os dogmas doutrinários – que têm menor visibilidade no mercado –, permaneçam diferenciados dos outros modelos (GUERRA, 2003, p. 19-20).

5.2.1 O Paradigma Ético no Mercado Religioso

O sucesso neopentecostal, apesar de ter alcançado rápida disseminação, não ocorreu de forma tão simples, pois a ruptura com as referências cristãs herdadas da Reforma Protestante não poderia ser tão patente a ponto de quebrar a referência religiosa já estabelecida pela tradição da qual surgiram. Desse modo, apesar de totalmente adaptada à realidade pós-moderna, e de manterem uma administração religiosa empresarial, os líderes religiosos foram obrigados a mesclar a religiosidade dos “dois mundos”, gerando práticas religiosas amalgamadas, mas que, de alguma forma, continuaram a identificar a fé original evangélica.

Os gestores, por um lado, têm de permanecer fiéis a essa mensagem original e protegê-la contra toda a concorrência, e por outro lado fazer com que os produtos agradem as pessoas, o que pressupõe que satisfaçam necessidades psíquicas profundas – dançar, experimentar estados psíquicos que escapam à normalidade, comungar em conjunto respondem a exigências da natureza humana – e que estejam adaptados aos costumes do grupo em causa. (BAECHLER, 1995, p. 453).

O que importa deixar claro é que no protestantismo ascético o trabalho e a produção de bens tinham o olhar para o além – a salvação da alma –, pois o esmero no desenvolvimento da vocação para o trabalho seria a única forma de demonstrar o estado de graça inerente à salvação. Esse objetivo, aliás, também era central no modelo evangélico brasileiro vigente até final da década de 1970. O neopentecostalismo, entretanto, promoverá a ruptura da ênfase salvacionista na ascese protestante, pois nele todos os esforços serão no sentido do alcance e usufruto dos bens terrenos, das bênçãos de Deus, fruto, também, de esmerado trabalho e fé abnegada.

Uma ilustração prática desta situação pôde ser observada na reportagem realizada pela revista Eclésia (especializada no segmento evangélico) n. 91 de julho de 2003, que trouxe como reportagem principal o artigo “Igrejas para todos os gostos”, onde ressalta a proliferação de denominações com nomes exóticos.

Outra estratégia muito utilizada, até mesmo em busca de legitimidade, é a inclusão do nome de uma denominação já conhecida. É grande a quantidade de comunidades independentes que adotam, por exemplo, nomes como “Assembléia de Deus de tal-tal-tal, ou Igreja Batista disso-ou-daquilo”, mesmo sem ter quaisquer vínculos com as convenções batistas ou assembleianas estabelecidas. (FERNADES e MAZZARELLI, 2003, p. 47).

A mesma reportagem também chama a atenção para o fato de que esse grande número de igrejas – cujo surgimento foi alavancado pelo sucesso alcançado por algumas igrejas neopentecostais – tenha abandonado o modo de vida ascético que marcou o estilo de vida protestante até então, pois são caracterizadas pela “ruptura com antigos dogmas, como restrições a usos e costumes e norma rígidas de vestuário”. Ressalta, ainda, que este grande número de Igrejas caracteriza-se como “quase sempre pequenas denominações pentecostais dirigidas por líderes leigos, onde o que vale é a espontaneidade litúrgica e uma boa dose de improvisação” e que com apenas R\$ 250,00 é possível a qualquer pessoa sem formação teológica abrir uma igreja evangélica, de modo que “os aproximadamente 26 milhões de evangélicos brasileiros têm à disposição um variadíssimo *cardápio* de opções de filiação religiosa.”

[...] o fato de que a erudição teológica universitária não é considerada um requisito básico a ser incluído na definição do papel burocrático a ser exercido pelo líder religioso nessa nova situação, faz com que diminua gradativamente sua importância em termos de elemento da formação para a função. (GUERRA, 2003, p. 46).

Como se observa, a situação concorrencial mercadológica religiosa no Brasil com a chegada das igrejas neopentecostais, de fato, trouxe grandes modificações para a cultura evangélica nacional, pois, como forma de “sobreviver” as igrejas evangélicas tradicionais e pentecostais foram “obrigadas”, em maior ou menor escala, a se adaptarem numa direção nova, muitas vezes contrária à tradição em que foram constituídas. Não há como negar que, ao perder terreno para o movimento neopentecostal, aos poucos, algumas práticas litúrgicas e também sociais foram se incorporando nas demais denominações evangélicas, demonstrando uma forte tendência à padronização dos “produtos” religiosos produzidos em razão da demanda. Isso pode ser sentido, principalmente, nas celebrações dos cultos, onde as mensagens passaram a ser voltadas mais para o bem do indivíduo em detrimento da cobrança de padrões éticos e necessidade de salvação da alma, bem como nos cânticos sacros, onde os tradicionais hinos de louvor e gratidão a Deus deram lugar aos modernos ritmos e coreografias que acompanham a produção do pulsante mercado fonográfico evangélico, cuja produção pertence, em sua maioria, a igrejas ou grupos neopentecostais.

A silenciosa imposição da vontade dos consumidores a respeito dos tipos de celebração, das maneiras de articular os sermões, da escolha dos temas focalizados, ou seja, da forma de existência das organizações religiosas em geral, faz-se sentir mais poderosa do que nunca. (GUERRA, 2003, p. 15).

Quanto maior o esforço despendido pelos grupos religiosos para maximizar a conquista de novos membros, mais altamente susceptíveis à influência do meio ambiente eles são. (Ibidem, p. 46).

Outra reportagem publicada em uma revista de circulação nacional – que demonstra claramente esta tendência – foi estampada na capa da revista VEJA de junho de 2006, intitulada: “O Pastor é SHOW!”, cuja chamada traz o resumo da reportagem: “Com uso da psicologia e auto-ajuda uma nova geração de pregadores dá espetáculo e reinventa a fé que mais cresce no Brasil”.

A reportagem informa que a nova geração de pastores e líderes religiosos está menos preocupada com a ênfase no sobrenatural e mais voltada para a utilização de técnicas de auto-ajuda. Chama de “antiga geração” os pastores pioneiros no estabelecimento e crescimento do neopentecostalismo no Brasil e demonstra, claramente, a criação de uma nova cultura evangélica que ultrapassou as barreiras denominacionais em nome dos resultados práticos, entretanto, mantendo distante as preocupações escatológicas.

Foi assim, recorrendo mais a conselhos práticos do que a citações bíblicas, que esse pastor metodista [Silmar Coelho] se tornou uma celebridade do mundo evangélico. Seu sucesso é tão grande que ele hoje é convidado a dar palestras para as mais diferentes correntes evangélicas do país [...]

Ana Paula Valadão mais parece uma estrela pop de público adolescente do que pastora da Igreja Batista da Lagoinha, de Belo Horizonte... [...] Ana Paula começou a cantar em hospitais, festas familiares e no coral da igreja. Hoje, também faz sucesso na TV. Seu programa, que tem o mesmo nome da banda, é um dos mais vistos da Rede Super, canal de sua Igreja.

[...] Malafaia tornou-se o campeão brasileiro de venda de DVD(s) e CDs de pregação (1 milhão de unidades comercializadas por ano) com o discurso evangélico da moda: aquele que defende que, na busca pela felicidade, recorrer ao bom senso e ao esforço individual pode ser muito mais eficaz do que ficar aguardando a providência divina. (PERREIRA e LINHARES, 2006, p. 76-85).

Essa inserção de outras denominações na corrida por maiores fatias de fiéis, com a tendência na padronização dos discursos e da ênfase religiosa, também fez com que a mensagem do evangelho, “reestilizada”, pudesse ter maior penetração em outros segmentos da sociedade mais tradicionalmente católicos.

[...] quase 6 milhões de brasileiros aderiram ao protestantismo, que continua crescendo com fôlego renovado graças ao trabalho de uma nova geração de pastores.

A nova geração de líderes evangélicos achou um caminho muito mais certo e útil para chegar ao coração dos fiéis: o da auto-ajuda. A promessa é a mesma que ofereciam pentecostais e neopentecostais da geração passada: o da felicidade e prosperidade aqui e agora. (PERREIRA e LINHARES, 2006, p. 76-85).

Como visto, ficou claro na reportagem retro citada que não é mais prerrogativa exclusiva dos neopentecostais a utilização de meios heterodoxos no exercício e disseminação da fé cristã reformada, pois alguns dos representantes dessa nova geração de pastores são justamente representantes de grandes denominações históricas, como Igreja Batista e Metodista, bem como da mais tradicional igreja pentecostal brasileira e a maior em termos de filiação, a Assembléia de Deus.

5.3 A Teologia da Prosperidade

O resultado de toda essa mudança estética e comportamental que vem sendo sentida nos padrões morais e éticos da Igreja Evangélica Brasileira tem um núcleo comum, um princípio norteador geral. Estamos falando da disseminação da Teologia da Prosperidade, que representa, justamente, o *modus operandi* das igrejas neopentecostais surgidas no Brasil, inicialmente com a Igreja do Evangelho Quadrangular e, logo depois, disseminada por outras denominações que conseguiram proeminência nacional e, até, internacional.

A Teologia da Prosperidade surgiu nos Estados Unidos pelas mãos do pregador Kenneth Hagin que, com mais de 100 livros publicados, conseguiu disseminar sua interpretação particular acerca da Bíblia, principalmente no tocante aos direitos e deveres do crente para com Deus e no relacionamento com o mundo secular. Sua influência ganhou força a partir da segunda metade do século passado, formando toda uma geração de pregadores nos Estados Unidos, que ficaram mais conhecidos como tele-evangelistas, ou mega-pastores, numa clara referência à evangelização através da mídia.

No Brasil, os herdeiros dessa influência teológica foram as igrejas pertencentes ao movimento denominado neopentecostal, que seguindo o exemplo americano, inauguraram no Brasil o largo uso da mídia para evangelização e disseminação dos seus ideais.

Nesse sentido, vale repisar que a Teologia da Prosperidade, disseminada no meio evangélico brasileiro por igrejas neopentecostais, surge intimamente associada ao televangelismo. (MARIANO, 2003, p. 119).

Para ser viabilizado o evangelismo eletrônico depende da posse e do dispêndio de recursos financeiros, que podem atingir somas elevadíssimas dependendo do porte dos empreendimentos midiáticos. Daí a relevância e funcionalidade da Teologia da Prosperidade para dilatar a arrecadação das igrejas que mais investem no evangelismo em rádio e TV. (Idem, 2003, p. 121-122).

Em linhas gerais, a Teologia da Prosperidade pode ser definida como uma vertente do pentecostalismo que guarda as seguintes características:

Possuía um forte cunho de auto-ajuda e valorização do indivíduo, agregando crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé através da confissão da “Palavra” em voz alta e “No Nome de Jesus” para recebimento das bênçãos almejadas; por meio da Confissão Positiva, o cristão compreende que tem direito a tudo de bom e de melhor que a vida pode oferecer: saúde perfeita, riqueza material, poder para subjugar Satanás, uma vida plena de felicidade e sem problemas. Em contrapartida, dele é esperado que não duvide minimamente do recebimento da bênção, pois isto acarretaria em sua perda, bem como o triunfo do Diabo. A relação entre o fiel e Deus ocorre pela reciprocidade, o cristão semeando através de dízimos e ofertas e Deus cumprindo suas promessas. (SOUZA e MAGALHÃES, 2002, p. 9).

Observe que a ética neopentecostal consiste numa ruptura com o protestantismo ascético e sectário pregado pelos primeiros cristãos herdeiros da Reforma Protestante. Neste novo âmbito, o crente passa a ter uma participação primordial na relação com Deus, pois, em última instância, é através do crente e de suas atitudes que dependerá o agir de Deus. A ética neopentecostal estabelece uma relação de deveres e obrigações, eliminando as doutrinas reformadas – principalmente calvinista – que consagram a graça divina e a total soberania de Deus como princípios indiscutíveis. Nela, Deus será “refém” da sua própria palavra, pois se prometeu, e o crente fez a sua parte, Ele terá que cumprir sob pena de “negar-se a si mesmo”.

Como afirma Baechler, “no fundo, talvez não haja um sacrifício que não tenha algo de contratual. As duas partes em presença trocam serviços e cada uma delas retira um benefício.” (BAECHLER, 1995, p. 463).

Nesse sentido, Freston (1994, p.16), diz que

[...] considera a Teologia da Prosperidade uma etapa avançada da secularização da ética protestante, na medida em que representa um afrouxamento ético no que diz respeito à ascese presente no modelo original, que previa o sucesso nas atividades “mundanas”, mas nunca uma entrega aos prazeres que poderiam dele advir. (FRESTON apud GUERRA, 2003, p. 109).

Outra reviravolta inaugurada pela ética neopentecostal, e talvez a mais visível, refere-se ao modo de encarar o lucro obtido no processo capitalista de produção, pois a ética neopentecostal, semelhantemente à ética protestante ascética, estimula o trabalho e a conquista do lucro, identificando o crente que demonstra sinais de prosperidade como

abençoado por Deus. Entretanto, diferentemente da ética protestante ascética, a ética pentecostal estimula o crente à ampla utilização desse lucro em benefício pessoal, a gozar e usufruir aquilo que consideram como direito conquistado pelo cumprimento dos requisitos necessários à benção de Deus.

Dessa forma, a prosperidade material é alçada como o maior sinal da benção divina, e sua pública demonstração sinal de orgulho pelo merecimento da benção recebida.

Hernandes defende que “não é vergonha obter lucro’ para sustento próprio e para a ‘expansão do reino”. [...] a Teologia da Prosperidade, decerto, cumpre importante papel no reforço da convicção pastoral de que a obtenção de lucro no desempenho das atividades denominacionais, sejam elas administrativas ou religiosas, não constitui problema ético ou religioso. (MARIANO, 2003, p. 118).

Nesse mesmo sentido o Bispo Edir Macedo, atual líder e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, publicou em seu próprio jornal, Folha Universal, edição de nº 780 de 18 de março de 2007, o artigo de contracapa denominado: “Teologia da Prosperidade”. No artigo, o Bispo faz um histórico da colonização religiosa brasileira destacando que a teologia da prosperidade é o contraponto do que ele mesmo chamou de “Teologia da Pobreza”, pregada pela Igreja Católica Romana, em clara referência ao comportamento ascético que norteou os padrões de santidade de grande parte de suas ordens.

O Bispo encerra o artigo com a seguinte afirmação acerca da doutrina que apregoa:

Nosso Senhor pregava a Doutrina da Vida com Abundância. Portanto, quem é do lado de Deus prega a Doutrina da Prosperidade, e quem é do lado do ladrão prega a Doutrina da Miséria. Ser próspero, ter riquezas e bens; comer, receber e gozar do seu trabalho é Dom de Deus. Está escrito na Escritura Sagrada: “*O Senhor é meu pastor e nada me faltará*” (Salmo 23). Viva sem culpas as promessas Divinas e seja visto e reconhecido como um diferencial, como aquele que recebeu de Deus bênçãos sem medidas. (MACEDO, 2007, p. 2).

Além disso, na Teologia da Prosperidade a noção de pecado também irá sofrer modificações em relação ao modelo protestante ascético, pois ela defende que toda e qualquer

interferência na harmonia do relacionamento de Deus com o crente não seria culpa deste último, mas dos demônios, que apesar de serem inferiores a Deus, conseguem atrapalhar o crente no recebimento de todas as bênçãos que lhe estão destinadas. Daí a necessidade da expulsão dos demônios, pois uma vez que estes abandonam a atuação na vida do crente, não haverá mais barreiras para a atuação de Deus que trará saúde, prosperidade material e estabilidade emocional.

Em fevereiro de 2004, a Revista Super Interessante nº 197 trouxe em sua capa uma reportagem intitulada: “Evangélicos”, na qual atribui a expansão do segmento evangélico ao crescimento do neopentecostalismo.

Também trata da Teologia da Prosperidade inerente àquela corrente do protestantismo, ressaltando que para sua implementação foram necessárias algumas inovações: “a primeira inovação foi riscar do mapa o ascetismo, o sectarismo e a crença de que a melhor parte da vida está reservada para o Paraíso” (GWERCMAN, 2004, p. 52-61).

Ressalta, ainda, em clara analogia à mudança ética que a teologia da prosperidade implementou no tocante ao relacionamento do crente com Deus:

É bom lembrar que dar dinheiro a Deus, seja através da caridade ou de doações, é parte da doutrina de diversas religiões, incluindo todas do braço judaico-cristão. Com a teologia da prosperidade, no entanto, o dinheiro ganhou nova função. Agora é preciso dar para receber. (GWERCMAN, 2004, p. 52-61).

A reportagem, conclui que “[...] juntando tudo, o que se tem é uma religião que escancara uma ambição materialista e imediata na relação com Deus” (GWERCMAN, 2004, p. 52-61).

Em resumo, a teologia da prosperidade conseguiu, com grande mérito, constituir-se numa reposta imediata às demandas sociais surgidas com a pós-modernidade. Para isso, precisou promover o afrouxamento dos padrões éticos estabelecidos pelo protestantismo ascético, rompendo, dessa forma, com a ascese protestante, na medida em que relegou a salvação da alma a segundo plano e passou a promover a busca, intramundana, do bem estar humano como sua prioridade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é novidade que os fenômenos religiosos exercem um particular atrativo aos estudiosos das ciências sociais, pois a ocorrência de fatos de origem religiosa, comumente, indicam mudanças em toda a ordem cultural das sociedades por ela influenciada, trazendo, conseqüentemente, mudanças políticas e sociais profundas.

Por isso constitui-se como um grande desafio precisar quais os limites dessas influências mútuas que exercem entre si a sociedade e a religião nos seus respectivos contextos históricos, o que impulsiona a proliferação de estudos e teses sobre a religião e a religiosidade.

Entretanto, nenhuma mudança na religiosidade, sobretudo a cristã, foi tão marcante para o mundo como a Reforma Protestante deflagrada por Lutero, donde posteriormente surgiu, pelas mãos do reformador João Calvino, a doutrina da predestinação e a noção de vocação racional para o desenvolvimento do trabalho. Fatos que viriam a definir, posteriormente, os contornos da relação político-econômica da sociedade ocidental, conforme muito bem identificado e registrado por Max Weber em grande parte de suas obras, em especial na celebre “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”.

Entretanto a “Reforma de Lutero”, mesmo que involuntariamente, também disseminou através de suas teses uma nova prática cristã. Estamos falando na liberdade de interpretação das escrituras sagradas, fato que por si só passou a gerar, posteriormente, várias outras “reformas” dentro da Reforma Protestante.

No Brasil não foi diferente. Apesar de ser um país que mantinha há séculos uma tradição evangélica oriunda dos preceitos cunhados pela Reforma Protestante, experimentou, com a importação da Teologia da Prosperidade – originalmente surgida nos Estados Unidos – a partir do final dos anos 1970, o surgimento de uma “nova categoria” de igrejas, classificadas posteriormente como neopentecostais.

A ruptura com o modelo de protestantismo ascético e o processo de assemelhação com o mundo (secular) adotado por estas Igrejas fez surgir uma nova ideologia cristã no meio evangélico. Uma ideologia plenamente adaptada para um mundo que sofria os efeitos do

fracasso da modernidade para solucionar as mazelas de um homem aflito por resolver seus problemas cotidianos em um mundo cada vez mais pragmático, cujo ritmo das mudanças ocorre de forma acelerada. Rapidamente o sucesso das Igrejas neopentecostais fez surgir no Brasil uma tendência, a “reforma nossa de cada dia”, com o aparecimento cada vez maior de novas igrejas com orientações doutrinárias originais, mais voltadas, em sua maioria, para tentar resolver os aspectos práticos da vida secular do que propriamente se preocupar com os aspectos escatológicos que envolvem a salvação da alma; centradas na tentativa de resolver os problemas cotidianos do homem e menos preocupadas com a vida após a morte.

Esta tendência, apesar de se chocar frontalmente com a ética evangélica herdada da Reforma Protestante – em vigência no país pelo menos até o final da década de 1970 –, passará, pela sua grande adesão social, a influenciar – em maior ou menor escala – as outras denominações evangélicas, mostrando definitivamente a face de uma concorrência religiosa dentro do mercado religioso no Brasil.

Isto cria uma nova situação em relação ao protestantismo no Brasil, pois se é verdade que podemos definir um grupo pelas características da maioria de seus participantes é possível dizer que o protestantismo hoje praticado no Brasil não é mais aquele ascético e baseado no desenvolvimento da vocação individual e na esperança da recompensa eterna, conforme observou Weber nos protestantes de origem calvinista dos primeiros séculos pós-reforma. Pelo contrário. Hoje, predominam nas igrejas evangélicas do Brasil tendências cunhadas pela orientação neopentecostal, forjadas na Teologia da Prosperidade.

E é aí onde reside o ponto crucial do nosso problema, pois, apesar da grande expansão do número de membros e de igrejas neopentecostais, elas ainda são numericamente inferiores ao somatório dos membros de igrejas tradicionais e pentecostais, que, pelo menos em tese, são as guardiãs da cultura reformada ascética e vocacionada, originada pela Reforma Protestante.

Entretanto, o que se pretendeu demonstrar neste trabalho, como já dito, é que o acirramento da concorrência religiosa no Brasil tem levado as demais igrejas evangélicas, não neopentecostais, a assumirem, mesmo que, às vezes de forma indireta, uma tendência à padronização de suas práticas religiosas em relação às práticas neopentecostais, de modo que consigam, de alguma forma, adaptar-se a nova concorrência religiosa, oferecendo “produtos

similares” aos “consumidores” da fé cristã, sem, no entanto, abandonarem a sua identidade original.

Este, aliás, é um processo cujos resultados ainda não se podem observar com clareza dentro da sociedade brasileira, pois, se por um lado, a tendência à padronização dos produtos religiosos pode impulsionar o surgimento natural de uma acomodação denominacional, refreando as constantes migrações de membros entre as Igrejas, a imersão cada vez maior nesse novo processo anti-ascético poderá comprometer os alicerces de sustentação da plausibilidade que legitima o protestantismo, conforme foi historicamente concebido.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo. Religião e comportamento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 40, jun. 1999.

ALVES, Eduardo Leandro. *Que Evangelho é esse?* São Paulo: ABBA, 2003.

ALVES, Paulo Cesar (org). *Saúde e doença: um olhar antropológico*: Rio de Janeiro: FIOCRUZ. 1994.

AMARAL, Ricardo. *Cruzeiros marítimos*. São Paulo: Malone. 2003.

ATOS dos Apóstolos. In: BÍBLIA de estudo de Genebra. São Paulo: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil , 1999. Cap. 2, Vers. 1-4, p. 1272.

AZEVEDO, Antonio Carlos de Amaral. *Dicionário de nomes, tempos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BAECHLER, Jean. Religião. In BOUDON, Raymond (org.) *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 449-487.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA de estudo de Genebra. *São Paulo*: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BOUDON, Raymond. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

BRASIL, Constituição (1988). Brasília: 2006. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2009.

CALVINO, João. *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000.

CARINS, Earie E. *Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2003.

CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. 2. ed. Minas Gerais: Ultimato, 2000.

CORÍNTIOS I. In: BÍBLIA de estudo de Genebra. São Paulo: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. Cap. 7, Vers. 17-20, p. 1354.

DURANT, Will. *História da civilização: a idade da fé*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1971.

_____. *História da civilização: César e Cristo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1971.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Papirus, 1999.

DYER, John Barry. *A primazia da igreja: redescobrimo o povo de Deus no Brasil*. Pernambuco: STBNB, 2002.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Da ética protestante à ética “iurdiana”: o “espírito” do capitalismo. *Protestantismo em Revista*, ano 04, n. 01, jan.-abr. 2005. Disponível em <http://www.est.com.br/nepp/numero_06/etica.atm>. Acesso em: 1 jan. 2000.

FERNANDES, Carlos; MAZZARELLI, Luciana. Igrejas para todos os gostos. *Eclésia*, São Paulo, ano 8, n. 91, p. 44-49. jul. 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Dicionário Escolar do Século XXI: multidicionário da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Minidicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Rio de Janeiro Vozes, 1995.

GEISLER, Normam L. *Ética Cristã: alternativas e questões contemporâneas*. 9. ed. São Paulo: Vida Nova, 2001.

GUERRA, Lemuel Dourado. *Mercado Religioso no Brasil: Competição, Demanda e a Dinâmica da Esfera da Religião*. João Pessoa: Idéia, 2003.

GWERCAMAN, Sérgio. Evangélicos. *Super Interessante*, São Paulo. n. 167. p. 52-61. fev. 2004.

LIMA, Leandro. *As grandes doutrinas da Graça*. São Paulo: Odisseu, 2007.

MACEDO, Edir. Teologia da prosperidade. *Folha Universal*, Rio de Janeiro. ano 15, n. 780. p. 2. mar. 2007.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do Mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. In MARIANO, Ricardo; JUNGBLUT, Airton (org.). Afro-brasileiros, pentecostais e católicos. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, EDIPUCRS, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003, p. 111-125.

_____.; JUNGBLUT, Airton (orgs.). Afro-brasileiros, pentecostais e católicos. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, EDIPUCRS, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003.

MORA, José Ferráter. *Dicionário de Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NICHOLS, Robert Hasting. *História da Igreja Cristã*. 12. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

OLIVEIRA, Estevam Fernandes. *Conversão ou adesão: uma conversão sobre o neopentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Proclama, 2004.

ORO, Ari Pedro. A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 53, out. 1999.

_____. Organização eclesial e eficácia política: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In MARIANO, Ricardo; JUNGBLUT, Airton (org.). Afro-brasileiros, pentecostais e católicos. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, EDIPUCRS, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003, p. 97-109.

PALLISTER, Alan. *Ética cristã hoje: vivendo um cristianismo coerente em uma sociedade em mudança rápida*. São Paulo: Shedd, 2005.

PEREIRA, Camila; LINHARES, Juliana. *Os novos pastores. Veja*, São Paulo, ano 39, n. 27. p. 76-85, jul. 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 2 ed. São Paulo: 34, 2003.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, jun. 1998.

PRANDI, R. e PIERUCCI, A. F. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: HUCITEC, 1996.

REIFLER, Hans Ulrich. *A ética dos dez mandamentos*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

REILY, Ducan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. Fé, marketing e espetáculo: A dimensão organizacional da Igreja Renascer em Cristo. In MARIANO, Ricardo; JUNGBLUT, Airton (org.). Afro-brasileiros, pentecostais e católicos. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, EDIPUCRS, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003, p. 128.

SILVA, Severino Pedro. *A doutrina da predestinação*. 5. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1989.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002.

SPENCER, Duane Eduards. *TULIP: os cinco pontos do calvinismo à Luz das Escrituras*. 2. ed. São Paulo: Parakletos, 2000.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. São Paulo: UnB, 2004.