

O Pentecostalismo na história brasileira: problemas de periodização e enfoques teórico-metodológicos

Bertone de Oliveira Sousa¹

DOI:10.4025/rbhranpuh.v8i22.27897

Resumo: Este artigo faz uma problematização do pentecostalismo brasileiro, tomando como foco a periodização usada nas ciências sociais e, partir de uma discussão das mudanças paradigmáticas no interior desse campo religioso, propor uma nova classificação das etapas históricas desse segmento. Discutem-se as interfaces do pentecostalismo com a pós-modernidade, o que conduziu a importantes mudanças paradigmáticas no interior desse campo religioso, evidenciando um dos fenômenos mais marcantes de nossa sociedade: a ascensão de uma religião cristã pós-moderna voltada para o consumo de massa e a busca de bem-estar pessoal.

Palavras-chave: Protestantismo; Pentecostalismo Salvacionista, Pentecostalismo da Prosperidade.

Pentecostalism in Brazilian history: periodization problems and theoretical and methodological approaches

Abstract: This article makes a questioning of the Brazilian Pentecostalism, taking as focus periodization used in the social sciences and from a discussion of paradigm shifts within that religious field, to propose a new classification of historical stages of this segment. It discusses the Pentecostal interfaces with post-modernity, leading to important paradigm shifts within that religious field, showing one of the most striking phenomena of our society: the rise of a postmodern Christian religion focused on the consumer mass and the search for personal well-being.

Key-words: Protestantism; Pentecostalism Salvationist; Pentecostalism Prosperity.

Recebido em 20/05/2015 - Aprovado em 03/08/2015

Introdução

Neste artigo, pretendemos fazer uma problematização do pentecostalismo brasileiro, tomando como foco a periodização usada nas ciências sociais e, partir de uma discussão das mudanças paradigmáticas no interior desse campo religioso, propor uma nova classificação das etapas históricas desse segmento. Mais do que uma simples questão de nomenclatura, compreendemos que as mudanças históricas nos desafiam a repensar métodos, conceitos, bem como a forma como dividimos e classificamos os eventos.

A necessidade dessa discussão também parte da constatação da importância da temporalidade para a construção do saber histórico, o que nos remete a questões como origens, trajetórias e evoluções. Segundo Prost (2008, p. 96), "a história faz-se a partir do tempo: um tempo complexo, construído, multifacetado", por isso mesmo, assinala ainda

¹ Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor Adjunto vinculado ao curso de História da Universidade Federal do Tocantins, campus de Araguaína. E-mail : bertonesousa@hotmail.com

o autor, diferente do tempo psicológico, o tempo histórico remete a questões formuladas aos documentos e aos fatos e é sempre um tempo social, isto é, busca compreender referências comuns aos membros de uma dada sociedade. Desse modo, a periodização é importante porque "permite pensar, a um só tempo, a continuidade e a ruptura" (PROST, 2008, p. 107), porque "a história supõe uma lógica em forma de narração, causal, que liga os fatos uns aos outros" (p. 100).

O pentecostalismo é um fenômeno que superou cem anos de atuação no Brasil, o que permite uma visão retrospectiva capaz de avaliar historicamente os efeitos de sua atuação na sociedade brasileira e, uma vez que nas últimas duas a três décadas, o volume de estudos acerca dessa temática realizado por pesquisadores de distintas áreas das ciências sociais tem aumentado substancialmente, urge compreender as nuances de seus itinerários no país. Assim, consideramos que algumas classificações que se sedimentaram nas ciências sociais – como a divisão de sua história em "três ondas", ou conceitos como "deuteropentecostalismo", "pentecostalismo de cura divina" e "neopentecostalismo" – não proporcionam mais um entendimento histórico coerente de um segmento religioso marcado por ampla pluralidade, dinamismo, sincretismos e rápidas mudanças semânticas e organizacionais.

1. Apontamentos teóricos para uma periodização dos movimentos pentecostais no Brasil

A periodização do pentecostalismo brasileiro mais comumente usada nos estudos acadêmicos é baseada na abordagem de Paul Freston (1994). Ele o divide em "três ondas" de implantação: a primeira, o pentecostalismo clássico, na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911); a segunda, também chamada de deuteropentecostalismo, nas décadas de 1950 e 1960, com o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Brasil Para Cristo (1955) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (1961); a terceira onda ocorre nas décadas de 1970 e 1980, com o surgimento das chamadas igrejas neopentecostais: Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986).

Um dos problemas dessa abordagem é que não há critérios muito claros de passagem da primeira para a segunda "onda". O principal seria que na segunda teríamos um pentecostalismo de "cura divina". Embora as igrejas surgidas nas décadas de 1950 e 1960 tenham se voltado para a crença e as práticas de curas sobrenaturais, a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus nunca abandonaram a ideia de cura sobrenatural, que sempre esteve vinculada ao Evangelho da Prosperidade que propagam. Por outro lado, a Igreja Pentecostal Deus é Amor se caracterizava pela austeridade em assuntos de usos e costumes²; nesse aspecto, estava mais próxima da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil do que da Igreja Quadrangular. Mesmo a Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada sob a égide da crença no Batismo com o Espírito

² Os "usos e costumes" são um conjunto de restrições impostas aos fiéis no tocante ao uso do vestuário, de produtos de beleza, bijuterias, corte de cabelo e tabus comportamentais adotados pelo grupo religioso.

Santo e nos dons do espírito, também não se distanciava de forma significativa da Assembleia de Deus. A classificação de Freston leva em conta mais diferenças teológicas do que históricas e mesmo essas distinções são apresentadas de forma superficial.

Desse modo, ao invés de uma divisão superficial do pentecostalismo brasileiro em "três ondas", propomos sua divisão em duas fases: A primeira é o Pentecostalismo Salvacionista (PS), iniciado em 1910 e se estendendo até a década de 1960, que surgiu a partir do movimento avivalista norte-americano liderado por William Joseph Seymour, com ênfase na conversão para a salvação, na importância do batismo com o Espírito Santo e na santidade (*holiness*) como atitude indissociável de uma vida cristã autêntica e cujas raízes remontam ao metodismo do século XVIII (SOUSA, 2010, p. 27s.). A Congregação Cristã no Brasil no Brasil (CCB), fundada em 1910 por Luigi Francescon, também egresso dos Estados Unidos e influenciado pelo movimento avivalista ali iniciado, está incluída aqui. Assim como Berg e Vingren, os fundadores da Assembleia de Deus saíram da Igreja Batista por sua adesão a valores pentecostais, Francescon provocou um cisma na Igreja Presbiteriana, antes de fundar a CCB com cerca de vinte membros oriundos das confissões batista, presbiteriana, metodista e católica (FRESTON, 1994, p. 101). A esse contexto, a Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo e Deus é Amor representaram mais continuidades do que rupturas, acrescentando a um movimento pentecostal que assumia características mais urbanas. No contexto da Segunda República, a hegemonia católica que ainda perpassava o imaginário social começava a dar sinais de diluição com um sensível desenvolvimento da pluralidade religiosa. Nessas cinco primeiras décadas, todas essas igrejas tiveram um importante papel na reconfiguração do campo religioso brasileiro.

A segunda fase do pentecostalismo brasileiro inicia com as Igrejas do Evangelho da Prosperidade, ou Pentecostalismo da Prosperidade. Nesse contexto, o discurso salvacionista e da santidade da primeira fase é secundarizado para ceder espaço a uma teologia voltada para o bem-estar físico e material. Na década de 1970, o aparecimento da Igreja Universal do Reino de Deus e, posteriormente, da Igreja Internacional da Graça de Deus como pioneiras desse período também conduziu a uma importante reconfiguração, não do campo religioso propriamente, mas especificamente do campo protestante. Aqui, a inserção da Teologia da Prosperidade e de estratégias de difusão oriundas da economia de mercado conduziram a substanciais mudanças paradigmáticas no interior do protestantismo, levando mesmo a uma crise na identidade cristã e reformada nesse segmento e consequente redefinição do protestantismo no Brasil (SOUSA, 2014).

Por conseguinte, a expressão "Igrejas do Evangelho da Prosperidade" (IEP's) ou Pentecostalismo da Prosperidade delimita uma especificidade que o termo "neopentecostais" já não exprime. Mais do que uma questão de simples nomenclatura, consideramos que o termo "neopentecostal" não explica a multiplicidade de igrejas que adotaram a Teologia da Prosperidade e já se tornou vetusto para continuar a ser usado por pelo menos três motivos. Primeiro, porque essas igrejas já não são mais "neo", isto é, não se apresentam mais como algo novo na configuração do protestantismo brasileiro. Essa expressão se consolidou no campo das ciências sociais no Brasil com a publicação,

em 1999, do livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, do sociólogo Ricardo Mariano. Naquele momento, o movimento contava com pouco mais de vinte anos, tomando por base a fundação Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1977. Esse termo foi cunhado para diferenciá-las dos movimentos pentecostais anteriores, protagonizados pela Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal Deus é Amor e Igreja Brasil Para Cristo, a partir da inserção da Teologia da Prosperidade, da estruturação empresarial e da ênfase, especialmente por parte da IURD, no conceito de "guerra espiritual".

Segundo, constatamos que é impreciso falar de um "movimento neopentecostal", uma vez que as características que lhe são atribuídas não se manifestam da mesma forma em todas as regiões, nem mesmo nas instituições de maior porte. Nesse período de cerca de quatro décadas do surgimento da IURD, mesmo instituições que inicialmente se mantinham mais arreadas aos princípios da Teologia da Prosperidade, como a Assembleia de Deus, absorveram alguns de seus valores. Este foi o caso do pastor Silas Malafaia, ligado à Assembleia de Deus e que fundou a Associação Vitória em Cristo (AVEC), com forte influência da Teologia da Prosperidade. Por outro lado, embora as IEP's atraíam públicos de variados segmentos sociais, há igrejas com perfis mais aristocráticos, isto é, mais voltadas para classes médias e empresariais, com reforço de laços de amizade entre esses grupos e de valores que partilham, como a Bola de Neve Church e mesmo outras igrejas autóctones no interior do país³.

Mesmo o princípio da "guerra espiritual", que nos anos 1990 a IURD usou amplamente para denegar as religiões de matriz africana, não está presente com a mesma ênfase em outras igrejas. A Igreja Mundial do Poder de Deus, por exemplo, enfoca mais o aspecto da cura sobrenatural. A AVEC, através da liderança de Malafaia, foca na prosperidade e na formação de lideranças para militância religiosa. Conforme abordaremos, há acirrada concorrência entre essas igrejas; se não lançam mão das mesmas estratégias, o que as une são promessas de bem-estar físico e material para públicos cada vez mais exigentes. Nesse sentido, essas instituições mimetizam a concorrência por mercado consumidor que caracteriza o jogo da oferta e da procura nas economias capitalistas.

³ Por este motivo, é importante enfatizar que a adoção da Teologia da Prosperidade não implicou uma ruptura com o modelo salvacionista das primeiras décadas do pentecostalismo. Em nossa pesquisa de doutorado realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (SOUSA, 2014), na qual ainda adotamos a expressão *neopentecostalismo*, discutimos como igrejas autóctones em cidades de médio porte mesclam variadas tradições culturais e religiosas. Realizamos uma pesquisa de campo nas cidades de Imperatriz-MA e Araguaína-TO, analisando algumas instituições presentes nesses locais onde algumas lideranças traziam influências do catolicismo devocional e/ou do pentecostalismo assembleiano, ao mesmo tempo que propagam a Teologia da Prosperidade e organizam suas igrejas de forma empresarial, não abrem mão do discurso salvacionista e da regulação da conduta moral dos fiéis. Percebemos que esse ascetismo assume tonalidades diferentes de acordo com a instituição religiosa e as inclinações pessoais de suas lideranças. Por outro lado, os fiéis não se caracterizam como um público passivo, mas transitam entre as igrejas à procura daquela que oferece os serviços que mais se adequam a suas necessidades. Para problematizar essa questão, tomamos como parâmetro de análise a Igreja Mundial do Poder de Deus e o impacto de sua atuação nas duas cidades.

Terceiro, o termo "Pentecostalismo da Prosperidade" é mais pertinente para abarcar a pluralidade de igrejas que os sociólogos denominam de "neopentecostais" porque o termo "prosperidade" não denota apenas abundância de bens materiais. De acordo com uma pesquisa que realizamos (SOUSA, 2014), muitos líderes pentecostais contemporâneos consideram que prosperidade não está relacionada apenas a acumulação de dinheiro, mas também a conquista de uma estabilidade financeira e emocional, por meio da qual, por exemplo, pais podem proporcionar uma vida confortável a seus filhos, pessoas podem desfrutar de uma vida saudável, ter sucesso pessoal e profissional, consumir e desfrutar de lazer sem prejuízos à sua fé cristã. O que há em comum entre essas visões de mundo é a negatificação semântica da pobreza como um mal a ser evitado e uma mudança de postura com relação à cultura secular, que deixa de ser essencialmente maligna para fazer parte da vida religiosa.

Um resultado importante disso é o arrefecimento do discurso apocalíptico que formava o cerne da cosmovisão do protestantismo de conversão do século XIX e do Pentecostalismo em suas primeiras décadas de atuação no Brasil. Por isso, falar em Pentecostalismo da Prosperidade⁴ é reportar-se a esses significados culturais e sociais (mais do que apenas econômicos) que consideram importante o desfrute de uma vida saudável e feliz na terra, ao invés de apenas no céu. É a teologia de um protestantismo que não se vê mais como forasteiro em relação ao meio social, um protestantismo afeiçoado à cultura secular, que não representa uma ruptura com o Pentecostalismo Salvacionista – e em várias instituições está mesclado com ele – porque viceja em um contexto proporcionado pela expansão do *ethos* pentecostal aberto por ele.

A sociologia brasileira que versa sobre o Pentecostalismo da Prosperidade ("neopentecostalismo") apresenta limitações e é preciso levá-las em consideração nos novos estudos que buscamos empreender sobre o assunto. Algumas abordagens, como a já citada de Ricardo Mariano em seu livro "Neopentecostais", são carentes de reflexão histórica, se limitando basicamente à descrição de fenômenos. Os sociólogos brasileiros, por exemplo, não associam o nascimento dessa religiosidade ao Milagre Econômico da Era Médici, nem sua ascensão aos reveses socioeconômicos da década de 1980, como o aumento da inflação, do desemprego, os efeitos das crises econômicas e a expansão do modelo neoliberal. A compreensão desses eventos históricos e suas repercussões na sociedade brasileira são importantes quando analisamos instituições religiosas que lidam quase que exclusivamente com prosperidade, bem-estar material e físico, incentivam o consumo e estabelecem uma relação com o sagrado predominantemente mercantil.

Essa constatação não significa que o crescimento desse modelo de religiosidade seja resultado apenas da anomia, do descaso governamental e da pobreza. Embora a

⁴ É importante ressaltar que as Igrejas do Evangelho da Prosperidade não abolem o discurso sobre salvação, fim dos tempos, santidade mas, em maior ou menor grau, dependendo da instituição, secundariza esses temas em favor de uma abordagem mais voltada para a autoajuda, bem-estar financeiro e pessoal, amoldando-se com mais elasticidade do que outras instituições no campo protestante à cultura pós-moderna de consumo, lazer e busca de realizações pessoais.

ausência do Estado de bem-estar e o depauperamento da população possam contribuir para a propagação de diversos matizes de misticismo e para a busca da superação de males sociais na religião, o Pentecostalismo da Prosperidade não se reduz a isso, nem mesmo pode ser considerado uma religião de pobres. Nos últimos dez a quinze anos, a sociedade brasileira conheceu significativas melhorias nos indicadores sociais e econômicos. No governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), houve estabilização monetária e introdução de programas sociais de distribuição direta de renda como o Bolsa Escola e o Bolsa Alimentação, ampliados nos mandatos presidenciais de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010), através da criação do Bolsa Família.

Os programas sociais, aliados à estabilização da economia, geração de empregos, concessão de créditos para aquecer a economia, com a consequente ampliação do poder aquisitivo de muitos trabalhadores, contribuíram para promover a ascensão social de milhões de pessoas, especialmente jovens, negros e mulheres, que passaram a ter acesso ampliado a universidades e ao mercado de trabalho, e compõem a chamada “Classe C”⁵, ou nova classe média que, entre 2001 e 2011, agregou cerca de 40 milhões de pessoas (CANÇADO, 2012) ou 32 milhões de pessoas entre 2004 e 2010, totalizando cerca de 95 milhões de pessoas, o equivalente, em 2010, a 50,5% da população⁶. Por ter acontecido de forma predominante no governo Lula, essa ascensão social foi uma das principais características atribuídas à sua gestão.

Ricci⁷ considera este o “maior fenômeno sociológico do Brasil” e destaca: “A nova classe média é muito distinta, em imaginário, que classe média tradicional de nosso país. Não tem hábito de leitura e são absolutamente pragmáticos. Assim, valores universais e regras gerais são colocados sob suspeição com facilidade, a não ser que vinculados aos valores religiosos”. Ainda há poucos estudos acerca da relação entre a expansão da nova classe média e o neopentecostalismo. Um deles (FONTELLES, 2012, p. 68) trabalha essa questão aplicada à Igreja Universal do Reino de Deus e a adaptação de sua mensagem, de forma sincrética, através da TV Record para atingir o público da classe C.

Se essa classe média se caracteriza pela ampliação de seu padrão de consumo, é importante destacar que também consome bens simbólicos. As estratégias de crescimento das IEP's têm se voltado para esses grupos, a fim de atender suas necessidades imediatas, como quitação de dívidas, desemprego ou necessidade de aumento salarial, estabilidade familiar, entre outros. Isso também decorre do fato de a mobilidade social observada nos últimos anos não implicar mudança da cosmovisão desses segmentos. Ribeiro⁸ considera

⁵Essa divisão é realizada pelo seguinte critério: “uma família é considerada de classe média (classe C) quando tem renda mensal entre R\$ 1.064 e R\$ 4.591. A elite econômica (classes A e B) tem renda superior a R\$ 4.591, enquanto a classe D (classificada como remediados) ganha entre R\$ 768 e R\$ 1.064. A classe E (pobres), por sua vez, reúne famílias com rendimentos abaixo de R\$ 768”. Disponível em: <<http://www.escoladegoverno.org.br/artigos/209-nova-classe-media>> Acesso em 18 out. 2013.

⁶Disponível em: <http://www.sac.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58> Acesso em 19 out. 2013.

⁷ RICCI, Rudá. *O maior fenômeno sociológico do Brasil: a nova classe média*. Disponível em: <<http://www.escoladegoverno.org.br/artigos/209-nova-classe-media>> Acesso em 18 out. 2013.

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

que apenas a ampliação da renda não é suficiente para considerar esse amplo contingente populacional como “classe média”. Para ele, “as classes sociais se definem por outros critérios, como a sua forma de ver o mundo, sua cosmovisão, sua atitude perante a vida, suas memórias, sua história”. Considera que os aspectos qualitativos dessa questão não foram suficientemente analisados e que a chamada “nova classe média” “é espiritualmente a mesma [...] pelo menos do jeito como conhecíamos a classe média convencional, que desenvolvia e estimulava o esforço pessoal, que tinha um mundo amplo, tinha escolaridade, tradicional na família” e conclui:

O mundo dessas pessoas ainda é pequeno, restrito à família, ao bairro, às suas preocupações mais imediatas. [...] É religiosamente também conservadora, no sentido de que mantém os laços religiosos provindos, na sua maioria, de igrejas evangélicas. Por isso mesmo, são conservadoras também. [...] Muitos não se envolvem com o ambiente universitário, mas querem ter o diploma. Ainda não viram muita efetividade em uma escolaridade maior. Interessante é que muitos não têm ainda segurança nessa nova posição. Estão endividados, não têm perspectiva de futuro muito clara, e os laços anteriores, que são sua rede de sustentação, se mantém. Essa rede é representada pelos hábitos, pela cultura, pela religião e pelos relacionamentos comunitários do seu bairro⁹.

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

Há um mercado religioso no Brasil e no interior do protestantismo as igrejas que absorvem os princípios da Teologia da Prosperidade podem alcançar mais êxito. Como agências de bens simbólicos e de salvação, essas igrejas precisam lançar mão da propaganda e de amplos recursos humanos e materiais para ampliar seu número de fiéis e adquirir ou manter visibilidade necessária para continuar a concorrer com outras. Por

⁹ Disponível em: <http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58> Acesso em 19 out. 2013.

essas razões, consideramos que designá-las como Igrejas do Evangelho da Prosperidade é mais adequado e pertinente para situá-las dentro da atual configuração do protestantismo brasileiro.

2. Pensando o protestantismo a partir do paradigma da pós-modernidade

O uso do termo *pós-moderno* se tornou lugar-comum nas ciências sociais a partir da década de 1970. Embora seja um conceito controverso e bastante elástico, que abarcaria virtualmente todas as mudanças nos âmbitos da cultura, economia, política e informação, que se expandiram a partir dos países ricos no período pós-Segunda Guerra Mundial, nós o utilizamos aqui para referenciar o processo de desregulamentação, aumento das incertezas, dissolução das identidades sólidas, colocando a questão das identidades cambiantes como um dos elementos fulcrais das sociedades contemporâneas, com forte ênfase no consumo, na individualização e na substituição da cultura pelo mercado, seguindo as abordagens de Touraine (1999), Bauman (2001) e Kumar (2006).

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

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

Segundo Lipovetsky e Charles (2004, p. 23), a passagem para a era pós-moderna caracteriza-se sobretudo pelo “consumo de massa” e os valores de uma cultura que se apresenta hedonista e psicologista. Para eles, a crise das ideologias que marcam a era pós-moderna afetam a religião na medida em que levam à desconstrução das convicções escatológicas e ao “abandono do ascetismo em favor do hedonismo e do espírito festivo” (LIPOVETSKY; CHARLES, 2004, p. 33).

Consideramos que essa perspectiva é importante para problematizarmos as mudanças paradigmáticas que o protestantismo brasileiro atravessou, tomando como marco temporal a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus em 1977. No Brasil, como em vários outros países, a pós-modernidade foi sentida não como des cristianização, mas com a pluralização religiosa. Podemos verificar que o deslocamento da política como campo de luta social e do Estado como agente de integração afetou inclusive alguns setores do catolicismo, como a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base. No campo religioso, doutrinas voltadas para a ênfase no individual, na taumaturgia e, sobretudo, na prosperidade, ganharam em pouco tempo ampla adesão e visibilidade midiática, evidenciando essa mudança sintomática que se operava na sociedade brasileira.

Essa pluralização religiosa levou a ascensão de igrejas que se amoldaram ao jogo da oferta e da procura da economia de mercado e se integraram à cultura de valorização do instantâneo, lançando mão de estratégias de publicidade e oferta de bens religiosos (como cura, prosperidade, restauração de laços afetivos) para atrair fiéis na condição de clientes e consumidores, ou, como assinalaram Lipovetsky e Charles (2004, p. 94): "A secularização não é só a irreligião, ela é também o que recompõe o religioso no mundo da autonomia terrena, um religioso desinstitucionalizado, subjetivado, afetivo".

A partir dessas questões, podemos começar definindo o Pentecostalismo da Prosperidade como uma forma de religiosidade pós-moderna. Tal definição não é inteiramente nova, haja vista que Pierucci (1996, p.275) já o havia definido como uma religiosidade "pós-protestante" e Garrard-Burnett (2011, p. 179), como "uma versão pós-moderna do Cristianismo". A opção por analisá-lo no âmbito pós-moderno se deve às seguintes razões: primeiro, sem pretendermos cair em "modas" conceituais, acreditamos com isso estar situando essa segunda fase do movimento pentecostal em um contexto marcado por amplas transformações políticas, econômicas, sociais e culturais, que, situando-se cronologicamente na década de 1970, não deixa de ser expressivo que tal religiosidade tenha se originado no mesmo período e assimilado, *a posteriori*, diversas características do que veio a se denominar de pós-moderno; segundo, consideramos que "pós-protestante" seria impreciso para caracterizar tal movimento, haja vista que não há ruptura com o que compreendemos historicamente por protestantismo, seja ele o de matriz reformada ou pentecostal. O que houve foi a redefinição de determinadas práticas, com a exacerbação da retórica maniqueísta da guerra espiritual e a ênfase discursiva na prosperidade econômica. O Pentecostalismo da Prosperidade conserva variados elementos do Pentecostalismo Salvacionista, mas é importante destacar que não se trata de um movimento oriundo da Reforma, mas de um movimento de renovação religiosa iniciado nos Estados Unidos na década de 1960.

O Pentecostalismo da Prosperidade promove uma ruptura e uma continuidade com relação ao Pentecostalismo Salvacionista no Brasil. Rompe com o ascetismo voltado exclusivamente para a salvação e denegação da prosperidade material e se amolda ao clientelismo que torna os agentes sociais dependentes de favores concedidos por determinada autoridade, nesse caso religiosa. Desse modo, determinadas agências

religiosas fomentam em torno da pessoa de seus líderes o culto à personalidade. Essa tendência é marcadamente mais acentuada para lideranças nacionalmente conhecidas do que para outros no interior do país, que comandam igrejas menores, com menos recursos financeiros e, por conseguinte, dispõem de menos capital religioso¹⁰ para barganhar pela sujeição dos fiéis, conforme abordamos em outro trabalho (SOUSA, 2014). Por também não disporem do mesmo recurso intelectual para elaboração de campanhas publicitárias, essas igrejas autóctones podem usar o recurso discursivo de rejeição ao rótulo "neopentecostal" (como ainda são conhecidas) ou da teologia da prosperidade, mas incorporando seus princípios e estratégias adaptados para públicos específicos¹¹.

Há ainda outro deslocamento em relação ao protestantismo reformado e ao Pentecostalismo Salvacionista por parte das igrejas do Pentecostalismo da Prosperidade. Ao usar o recurso da magia para resolver problemas cotidianos, mesclando suas práticas rituais e simbólicas com as de outros credos, algumas dessas igrejas abandonam pretensões totalizantes, que se iniciam com o ato da conversão e se estendem pela fidelidade institucional dos fiéis, para se tornar agências de ofertas ilimitadas de compensadores religiosos por meio de respostas a problemas localizados (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 81).

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

Nesse contexto, igrejas que outrora estiveram em evidência podem conhecer um rápido declínio, como é o caso da Igreja Apostólica Renascer em Cristo, que vivencia uma crise financeira e uma dispersão de pastores. Esta igreja tinha, em 2012, apenas 300 dos mais de mil templos que já chegou a ter no Brasil¹². Numa era de midiaticização e espetacularização religiosa, as instituições tendem a pugnar umas contra as outras,

¹⁰ Para Bourdieu (2007), o capital religioso consiste na capacidade que um grupo tem de oferecer bens e serviços que satisfaçam os interesses religiosos de outros grupos ou classes. Para isso, as organizações religiosas têm um corpo de especialistas que planejam ofertas para mobilizar as demandas religiosas dos leigos.

¹¹ Esse foi o caso de uma instituição que estudamos na cidade de Araguaína, interior do Tocantins, a Igreja Evangélica Ágape (SOUSA, 2014).

¹²Fonte: *Revista Cristianismo Hoje*, edição 27, ano 5, fevereiro/março 2012, p. 10.

lançando mão inclusive da exposição de falhas e enriquecimento rápido de alguns líderes como forma de obstaculizar o aumento de sua popularidade e mostrar a perda de fiéis¹³. No Pentecostalismo da Prosperidade, muitos fiéis tendem a vir de igrejas congêneres, ou a participar simultaneamente de duas ou mais delas, o que tem retirado o foco de luta dessas igrejas de outras religiões para se concentrar na disputa por essa clientela flutuante (BITUN, 2007, p. 05).

Conclusão

A classificação de segmentos protestantes em *neopentecostais* e pentecostais não obedece a um caráter rígido de diferenciação como o que os diferencia, por exemplo, do catolicismo. Se levarmos em conta a Teologia da Prosperidade, da guerra espiritual, a ênfase na taumaturgia e a organização empresarial, são elementos que também podem ser encontrados, em menor ou maior grau, em igrejas pentecostais, como a Assembleia de Deus e a do Evangelho Quadrangular. Essa classificação sociológica foi importante nos momentos iniciais do Pentecostalismo da Prosperidade no Brasil, até meados dos anos 1990, mas, à medida que o contingente de evangélicos no país foi aumentando e as igrejas foram tomando práticas emprestadas umas das outras, essa diferenciação não pode mais ser tomada de forma estanque.

Por isso, propomos uma nova periodização do pentecostalismo brasileiro a partir das mudanças socioculturais e econômicas iniciadas na década de 1970 sob o signo genérico de pós-modernas, que também afetaram a religião e o modo como os indivíduos percebem e vivenciam o sagrado. No protestantismo brasileiro, convencionou-se chamar de *igrejas neopentecostais* as instituições religiosas surgidas a partir do fim daquela década e se proliferaram por todo o país nas duas décadas seguintes, formando uma *terceira onda* na história do pentecostalismo brasileiro. Argumentamos que essa denominação está esgotada e não comporta mais a pluralidade e a própria dinâmica da historicidade do protestantismo pentecostal no Brasil, propondo em seu lugar outra periodização que, sempre pretender esgotar o tema, se apresenta antes como uma proposta de discussão conceitual a partir de determinados nuances históricos.

Nas últimas décadas, a consolidação da democracia e a globalização capitalista contribuíram para alterar a forma como as religiões se manifestam no Ocidente, levando-as a adequar-se à economia de mercado, concorrendo entre si. A midiáticação e consequente transformação da religião em espetáculo de massas como adequação de alguns segmentos protestantes a esse contexto, também busca convencer os ouvintes a receber os serviços dessas agências de salvação, muitos deles pagos, o que requer não apenas uma conversão, mas sobretudo uma relação entre empresas de bens religiosos e consumidores. Por isso, muitas religiões trabalham com soluções para problemas

¹³Esse é o caso, por exemplo, da reportagem da TV Record contra Valdemiro Santiago veiculada no Programa “Domingo Espetacular” de 19 de março de 2012. A reportagem mostrava várias fazendas e rebanhos que seriam de propriedade de Valdemiro e usava essas imagens para contrastar com sua prática de pedir doações financeiras em prantos na televisão para manter os programas da igreja no ar.

específicos, localizados, imediatos, oferecendo recompensas não mais em outra vida, mas nesta, em forma de bens materiais e saúde física e emocional.

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

A melhoria da vida econômica de milhões de brasileiros nas últimas décadas não incorreu numa retração do papel da religião da vida pública e privada, mas, ao contrário, o crescimento desses segmentos religiosos foi, em parte, corolário dessa mobilidade social. Disso decorre a redefinição do papel da religião sobre as consciências e o cotidiano dos indivíduos: a propagação e as promessas de bem-estar físico e material atendendo a uma demanda que sobrepuja o campo religioso. Nesse sentido, o discurso pentecostal voltado para a prosperidade não é alheio aos anseios de variados grupos sociais: ele revigora uma espiritualidade sincrética, que denega outras práticas religiosas ao mesmo tempo em que lhes toma emprestado símbolos e significados. Por outro lado, também lança mão de uma estratégia que tem ecoado amplamente nas últimas décadas: discursos e literatura de autoajuda. O acirramento do individualismo e da competição pelas melhores vagas de emprego tem levado a uma série de efeitos colaterais, como a crise da família nuclear tradicional, o desenvolvimento de distúrbios psicológicos e do consumo de drogas para aliviá-los e ampliação de marginalizados e outros sujeitos sociais descartáveis pela economia de mercado. Em um sentido, a autoajuda pode implicar uma busca narcisista de autoafirmação num mundo competitivo, excludente e crescentemente individualista, e a Teologia da Prosperidade tem sido amoldada a esse paradigma. Não por acaso, essas agências religiosas cresceram mais expressivamente a partir de meados da década de 1990, de forma concomitante ao declínio da Teologia da Libertação.

Por outro lado, com o abandono da pregação apocalíptica e do fim do mundo, a Teologia da Prosperidade gera uma conformação ao mundo e adequação ao modo de vida secular, sem, porém, ser desencantada. Ficar rico está ao alcance de qualquer pessoa, mas isto só será possível se a igreja estiver recebendo contribuições financeiras; para isso há uma lógica discursiva que objetiva convencer o fiel de que ele não poderá prosperar sem isso (SOUSA, 2011). As palavras dos pastores aqui reproduzidas falam de semear e investir, a lógica camponesa e empresarial, elas estão impregnadas também de uma historicidade, da lógica neoliberal e individualista: a pobreza é falta de fé, é desobediência à igreja, portanto, é responsabilidade de quem está nessa condição. Através da Teologia da Prosperidade, o Pentecostalismo da Prosperidade legitima e naturaliza a concentração de renda e a ausência ou precariedade das políticas sociais. Compreendemos, portanto, que o historiador deve estar atento a essas mudanças que nos impõem novas formas de pensar e compreender a evolução da dinâmica religiosa em nossa sociedade, particularmente o protestantismo pentecostal, pela expressividade numérica crescente que tem alcançado

nas últimas décadas, visíveis nos sentidos do IBGE, na proliferação dos templos e na expansão de um vigoroso mercado religioso.

Referências

- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes; Petrópolis, RJ: Koinonia, 2003.
- BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC-SP, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CANÇADO, Patrícia. A ascensão da classe média. In: *Isto é Dinheiro*, nº 760, 12 abr. 2012. Disponível em:
<http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/82545_A+ASCENSAO+DA+CLASSE+MEDIA> Acesso em 18 out. 2013.
- CONNOR, Steven. *Cultura Pós-moderna: introdução às ciências do contemporâneo*. 4ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- FONTELLES, Heinrich. *Fé na Mídia: um estudo das imagens técnicas (TV Record) como estratégia de comunicação e sobrevivência da Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese de doutorado em Comunicação e Semiótica. São Paulo: PUC-SP, 2012.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; SARTI, Ingrid *et. al. Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- GARRAD-BURNETT, Virginia. A Vida abundante: a teologia da prosperidade na América Latina. In: *História Questões & Debates: religiões – história, política e cultura na era contemporânea*, ano 28, n. 55. Curitiba, PR: Editora UFPR, jul./dez. 2011, p. 177-194.
- HARVEY, David. *Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 17 ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*. 12 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de culto na sociedade de serviços. In: _____; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PROST, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- SOUSA, Bertone de Oliveira. *Uma Perspectiva Histórica sobre Construções de Identidades Religiosas: a Assembleia de Deus em Imperatriz-MA (1896-2009)*. Dissertação de Mestrado em História. Goiânia, GO: UFG, 2010.

- _____. A Teologia da Prosperidade e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro : uma abordagem à luz da Análise do Discurso. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano IV, número 11, p. 221-245, 2011.
- _____. *As Igrejas Neopentecostais e a Redefinição do Protestantismo no Brasil*: um estudo de caso em Imperatriz-MA e Araguaína-TO (1990-2013). Tese de Doutorado em História. Goiânia, GO : UFG, 2014.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-industrial à Pós-moderna*: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. 2 ed. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.