

# Crise da modernidade e ascensão do movimento neopentecostal

Crisis of modernity and rise of the New Pentecostalism movement

Roberto Barroso Rocha\*

Eduardo Jorge Duque\*\*

## Resumo

Na sociedade globalizada, a cultura capitalista prepondera, exercendo influências, também, no fenômeno religioso. No Brasil, um de seus reflexos é o crescimento pentecostal, que entra em sua terceira fase a partir dos anos 1970. Assim, este artigo analisa a expansão do neopentecostalismo e suas imbricações com as crises da narrativa moderna e do protestantismo histórico. A análise se dá em perspectiva interdisciplinar, abrangendo autores da Sociologia (Bauman, 2008; Fukuyama, 1992; Ianni, 1993), Teologia (Libanio, 1999; Nilbuhr, 1992) e Ciências da Religião (Bingemer, 2000; Bittencourt, 2003; Cunha, 2007). Conclui-se destacando como o neopentecostalismo encontra nos valores pós-modernos, sustentados na visão liberal, intenso valor ao mercado e ao consumo, terra fértil à sua sementeira e fortalecimento, forjando uma comunidade de fiéis que, diferentemente dos pentecostais que lhes antecederam, regozijam-se com as riquezas materiais, e não apenas com as bênçãos de uma futura vida eterna.

## Palavras-chave:

Protestantismo.  
Neopentecostalismo.  
Pós-modernidade. Cultura capitalista. Consumo.

## Abstract

In a globalized society, capitalist culture prevails, exerting influences also on the religious phenomenon. In Brazil, one of its reflexes is the pentecostal growth, which enters its third phase from the 1970s. Thus, this article analyzes the expansion of new pentecostalism movement and its implications with the crises of modern narrative and historical Protestantism. The analysis takes place in an interdisciplinary perspective, embracing authors from Sociology (Bauman, 2008; Fukuyama, 1992; Ianni, 1993), Theology (Libanio, 1999; Nilbuhr, 1992) and Religious Sciences (Bingemer, 2000; Bittencourt, 2003; Cunha, 2007). It concludes by highlighting how new pentecostalism finds in postmodern values, sustained in the liberal view, intense value to the market and consumption, fertile land for its sowing and strengthening, forging a community of believers who, unlike the previous Pentecostals, rejoice with material riches, not just with the blessings of future eternal life.

## Keywords: Protestantism.

New Pentecostalism.  
Postmodernity. Capitalist culture. Consumption.

\*Doutorando Roberto Barroso Rocha. Contato: [eduardoduque@braga.ucp.pt](mailto:eduardoduque@braga.ucp.pt)  
\*\* [robertogoiano@hotmail.com](mailto:robertogoiano@hotmail.com)

Texto enviado em  
06.07.2020  
Aprovado em  
29.07.2020



## Introdução

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), nas últimas décadas, mais precisamente nos ambientes urbanos, o novo pentecostalismo tem registrado considerável avanço. Em outra via, o movimento protestante histórico tem crescido bem abaixo da média da população brasileira. O que embala a expansão do primeiro grupo é a chegada ao Brasil, a partir da década de 1990, do movimento denominado Teologia da Prosperidade, advinda dos Estados Unidos (EUA), na qual as igrejas são regidas a partir da ótica empresarial.

Guiado pela narrativa da prosperidade, o neopentecostalismo se constitui como desconstrução dos princípios dogmáticos do protestantismo histórico, os quais estão baseados na teologia da cruz. As críticas a este movimento estão associadas à desconfiança trazida pelo enfraquecimento dos valores da modernidade e ascensão de uma conjuntura pós-moderna, a partir da qual se assiste a uma negação da história (Mariano, 1999; Duque; Calheiros, 2011). Em meio a esse contexto, a agonia da crucificação é negada pela Teologia da Prosperidade, que enfatiza a glória e a felicidade, sem o sofrimento da cruz. Esses motivos conduziram a um arrefecimento das comunidades históricas protestantes no Brasil.

Adicionalmente, pesquisadores como Bittencourt (2003) e Cunha (2007) têm apontado que a acentuada queda no número de fiéis das igrejas históricas relaciona-se com a ampla rejeição da diversidade cultural por parte de seus missionários que se estabeleceram em solo brasileiro. Os religiosos associados ao pentecostalismo, por outro lado, valeram-se desses elementos, mesmo que de forma sincrética.

Diante do exposto, este texto tem por objetivo analisar o crescimento do neopentecostalismo e suas imbricações com as crises do protestantismo histórico e da narrativa moderna. De caráter interdisciplinar, a investigação baseia-se no campo epistemológico da Sociologia, da Teologia e da Ciência da Religião, com um olhar qualitativo sobre a bibliografia produzida por importantes teóricos que estudam o assunto (Bingemer, 2000; Bittencourt, 2003; Cunha, 2007; Libanio, 1999; Fukuyama, 1992; Ianni, 1993; Nilbuhr, 1992).

O texto foi dividido em três partes. Na primeira, destaca-se o crescimen-

to avassalador do movimento neopentecostal e, em linha contrária, o arrefecimento na membresia das igrejas protestantes históricas. Em seguida, a partir das ponderações de Bauman (1999), entre outros teóricos, reflete-se sobre a crise da modernidade e o fim da sua narrativa. Na terceira parte, analisa-se a religiosidade na era contemporânea, momento sobre o qual havia grande expectativa pela tão proclamada “morte da religião” (Bingemer, 2000). Por isso, procura-se analisar como, em sentido oposto, a religião, em especial o neopentecostalismo, se mantém frente a uma sociedade de mercado de bens e consumo, assim como as influências que afetam o fiel nessa conjuntura.

### O declínio numérico do protestantismo histórico

Na conjuntura de globalização, em que o mercado e a cultura capitalista assumem um papel preponderante no cenário mundial, é de se esperar que também o fenômeno religioso sofra suas influências e oscilações. As mais visíveis dão-se no crescimento descomunal do movimento pentecostal no Brasil e, em contrapartida, no abrandamento dos fiéis das comunidades ligadas ao protestantismo histórico.

O pentecostalismo, neste texto, é analisado como um bloco único, usando-se o recorte histórico-institucional de Freston (1993), que classificou seu dinamismo no Brasil em três ondas. A primeira compreende a década de 1910, com a chegada de igrejas como Congregação Cristã (1910) e Assembleia de Deus (1911). A segunda se estabelece nos anos 1950, período marcado pelo surgimento das igrejas Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). Por fim, a terceira onda começa no fim da década de 1970 e ganha força na década seguinte. Nesta fase, também chamada de neopentecostalismo, as principais denominações são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).

Por seu turno, Jacob, Hees e Waniez (2013) esclarecem que o censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) designa as igrejas dessa vertente como “de missão”, as quais abrangem as comunidades tradicionais religiosas advindas da Europa e dos EUA, a saber: Batista, Adventista, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Congregacionista, Menonita, Anglicana e Exército da Salvação. Essas denominações se instalaram no Brasil por força da imigração de colonos vindos, na sua maioria, de países europeus e dos Estados Unidos (EUA).

De 1980 a 2010, dados do IBGE têm demonstrado um crescimento do grupo pentecostal de quase o dobro dos protestantes históricos. Conforme o Censo de 2010 (apud Jacob; Hees; Waniez, 2013), havia 3,7 milhões de batistas, que se sobressaíam com o maior número de fiéis. Em seguida, vinham os adventistas, luteranos e presbiterianos, respectivamente, com 1,5 milhão, 1 milhão e 920 mil. Sublinham os mesmos autores que a soma de todos esses fiéis protestantes de raiz histórica não alcançava a quantidade de membros das comunidades pentecostais à época, tamanho foi o crescimento experimentado por esta matriz religiosa, como se pode observar na Tabela 1.

Tabela 1- Grupos religiosos no Brasil (1980-2010)

Ano	População brasileira	Católicos	Evangélicos			Outros	Sem religião
			De missão(a)	Pentecostais	Não determinados		
<b>1980</b>	119.009.778	105.860.063	4.022.330	3.863.320	-	3.310.980	1.953.085
		89%	3,4%	3,2%	-	2,8%	1,6%
<b>1991</b>	146.815.795	122.366.690	4.388.311	8.179.666	589.459	4.345.432	6.946.237
		83,3%	3%	5,6%	0,4%	3%	4,7%
<b>2000</b>	169.872.856	124.980.132	6.939.765	17.617.307	581.383	7.261.866	12.492.403
		73,6%	4,1%	10,4%	0,3%	4,3%	7,4%
<b>2010</b>	190.755.799	123.972.524	7.686.827	25.370.484	9.218.129	9.172.325	15.335.510
		65%	4%	13,3%	4,8%	4,8%	8%

**Nota:** os percentuais indicam o quanto cada grupo representa em relação à população total do Brasil.

**Fonte:** Jacob, Hees e Waniez (2013, p. 10).

Nota-se, na Tabela 1, que o número de fiéis pentecostais experimentou crescimento em grande escala, chegando a quase dobrar de uma década a outra. Para Jacob, Hees e Waniez (2013), isso significou, também, uma diversificação religiosa, já que, à medida que esse aumento ia sendo registrado, diminuía o número de católicos no Brasil. A consequência foi a desmonopolização da expressão religiosa, já que o catolicismo, até 1980, era a vivência de quase 90% da população.

Em relação à primeira década do presente século, o ritmo de crescimento da população pentecostal parece ter sido mais lento, o que é interpretado como

[...] decorrência da elevada expansão do número de evangélicos não determinados [...]. Na verdade, é provável que [estes] sejam em sua grande maioria pentecostais, que não têm, muitas vezes, uma ideia clara da denominação do seu grupo religioso, ao contrário dos de missão, que sabem muito bem a que confissão religiosa pertencem (Jacob; Hees; Waniez, 2013, p. 12).

No campo protestante de missão, aponta o IBGE que houve crescimento no número de fiéis, mas bem abaixo dos dígitos do universo pentecostal, não condizendo com a expansão populacional na Região Sudeste, que concentra o maior contingente de pessoas e indústrias do Brasil. Essa expansão foi mais intensa nos grandes centros, mas, note-se pela Tabela 1, em proporção inferior em relação ao crescimento demográfico no Brasil, apesar de os protestantes históricos fincarem presença por todo o país, como destacam Jacob, Hees e Waniez (2013). Na verdade, seus núcleos mais importantes estão situados no interior, onde estão descendentes de imigrantes colonizadores. Exemplo disso são determinadas regiões nos estados do Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, que receberam povos de raiz germânica, os quais trouxeram para o Brasil a religiosidade luterana. Por seu lado, se, nas grandes cidades, essas igrejas veem sua expansão diminuir, é justamente ali que o pentecostalismo se alastra.

As experiências no campo da religião contemplam desafios para além da questão religiosa em si, envolvendo, sobretudo, aspectos sociais. Sobre essa questão, Nilbuhr (1992, p. 18-19), pesquisador norte-americano das origens sociais das igrejas cristãs, argumenta que “o que é verdade em ética e política é verdade em teologia”, pois “o efeito da tradição social, a influência da herança cultural e o peso dos interesses econômicos desempenham seu papel na definição da verdade religiosa”.

O crescimento expressivo do pentecostalismo representa a ascensão de uma religiosidade mais adequada às políticas de mercado, fator esse que agrava uma crise sem precedentes da narrativa das igrejas protestantes históricas, a qual está baseada na cruz, e não na teologia da glória, como almeja a sociedade contemporânea. O discurso de uma fé voltada para o consumo e, especialmente, direcionada à integração dos mais fracos e excluídos do sistema capitalista revela-se muito mais atraente para uma sociedade impulsionada pelo mercado de bens, em que o consumismo é a tônica.

Por isso, não se pode separar a igreja das dinâmicas sociais próprias das comunidades, campo esse que compõe o cultural e o econômico, como bem lembram Weber (1964) e Berger (1985, p. 15), sublinhando este que “toda sociedade é um empreendimento de construção do mundo”, no qual a religião desempenha relevante papel. Corroborando esse postulado, Löwy (1998, p. 161) assevera que a religião é “simplesmente uma das formas da produção espiritual”, cuja história não pode ser desvinculada do desenvolvimento econômico e social global da sociedade”.

Considerando-se isso, passa-se, no tópico a seguir, a discorrer sobre a crise dos valores da modernidade, a qual, argumenta-se aqui, forma terreno fértil para a sementeira e o crescimento desenfreado do pentecostalismo. Mais especificamente, cresceu sua versão neopentecostal, ao passo que ia sendo freada a expansão das denominações protestantes de linhagem histórica, as quais, entretanto, contavam com fatores precedentes e intrínsecos que colaboraram para esse declínio.

### **A crise da modernidade e consequências para o protestantismo histórico**

As mudanças sociais nos últimos 40 anos, marcadas pelo desmantelamento do bloco socialista, tendo como símbolo a queda do muro de Berlim, em 1989, deixam uma mensagem de que toda a realidade é uma construção fruto de um contexto e que, sendo este reconfigurado, altera-se, por consequência, a narrativa que lhe está subjacente.

As transformações socioculturais, políticas e econômicas experimentadas no século XXI tornam-se completamente diferente do século passado. O fim do século XX caracteriza-se pelo fim dos conceitos sólidos, como refere Bauman (1999), para quem, ao contrário, o século atual adentra uma era líquida, em que tudo se torna mais flexível, misturado, híbrido e ambivalente. É o tempo do interregno, termo que o sociólogo utiliza em referência a elementos multiformes, dando espaço à ambiguidade, quer de conceitos, quer de interpretações, pois é característica que passa a marcar a própria vida.

Como sublinham Duque e Calheiros (2011), ficou a certeza do esgotamento dos valores da modernidade; o crescimento, a velocidade, a mobilidade – e, de igual forma, a própria revolução – esvaziaram-se de conteúdo. Corolários da modernidade, as noções de progresso e superação foram destronadas. Nesse novo período, cheira a passado o autoritarismo que marcou o Ocidente, com guerras, fascismo, ditaduras escancaradamente militares, tanto do bloco de di-

reita como de esquerda, envolvendo a América Latina, o Leste Europeu e a Ásia. Chega-se, assim, ao fim dos grandes discursos, como o comunismo e o socialismo (Fukuyama, 1992).

Esses eventos políticos, mesmo não tendo sido vivenciados por todos os países, redirecionaram a opção política pela democracia liberal estável que se constitui no ponto de união entre regiões e culturas de todo o mundo e, acima de tudo, com uma lógica econômica de mercado livre (Fukuyama, 1992). Tal modelo passou a se disseminar por todos os continentes, fazendo com que os países atingissem um nível de prosperidade material sem precedentes, tanto os industrializados quanto os países mais pobres, os quais, no fim da II Grande Guerra, faziam parte do então denominado “Terceiro Mundo”.

Para Cunha (2007, p. 46), essa vitória do capitalismo liberal “provocou um espírito de rendição mundial como o sistema sociopolítico e econômico”. Essa nova configuração da economia altera o conceito de Estado-nação. Por sua vez, essa mudança se reflete na identidade do indivíduo, que vê o enfraquecimento dos seus valores culturais locais e passa a abraçar outros padrões simbólicos, divulgados e assimilados globalmente.

Como consequência, aquele mundo distante já não mais existe mais; o mundo, agora, torna-se uma aldeia; há uma aproximação maior das culturas de diferentes povos no processo de globalização, processo que se consolida com os meios de comunicação e novas tecnologias. Como refere Duque (2017a), da influência global no âmbito local nasce uma nova identidade, intercultural, talvez não tão genuína nem filiada exclusivamente às tradições, mas uma identidade que sabe incorporar várias culturas em uma mesma dimensão, sem, todavia, que isso implique conflitos.

Em vista disso, a economia ganha importância sobre a dimensão política. O mercado passa a exercer um papel hegemônico na lógica liberal e o Estado reduz sua dimensão, já que o setor privado conquista as grandes empresas estatais, como a indústria do petróleo, mineração, eletricidade etc. As privatizações provocam a diminuição do poder de investimento dos Estados em políticas públicas. A dimensão política surge profundamente interligada e, muitas vezes, refém da dimensão econômica.

Nesse âmbito, são postos em questionamento os dogmas, ou seja, as verdades absolutas que regem o campo das doutrinas religiosas. Essas novas ver-

dades, agora, também estão intrinsecamente relacionadas à economia. Se esta deseja um mercado não tão regulamentado, que facilite a livre circulação do capital, no universo religioso, deseja-se a liberdade para a desritualização e para a configuração de novos ritos da fé. O dismantelamento dos conceitos sólidos a que se refere Bauman (1999) não deixa escapar o discurso do protestantismo histórico no novo século. No Brasil, essa nova visão traz, como consequência direta, o já mencionado arrefecimento do protestantismo histórico, o qual sofre influências, também, de características do próprio movimento, sobre as quais Bittencourt (2003) lança luz.

### *O protestantismo histórico ao largo da cultura brasileira*

Conforme Bittencourt (2003), a raiz do protestantismo brasileiro está vinculada tanto à Europa quanto aos EUA. Relata Mendonça (2008) que os anglicanos ingleses e luteranos alemães foram os primeiros grupos dessa linhagem a alcançar o Brasil, onde se estabeleceram nos primeiros anos do século XIX, estimulados pela abertura dos portos às nações amigas, ação fomentada pelo príncipe regente de Portugal, D. João VI. Porém, décadas mais tarde, chegou ao país um quantitativo grande de missionários norte-americanos: congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais. Somente no século XX, como já mencionado, é que os precursores do pentecostalismo se estabeleceram por aqui. Trata-se de Gunnar Vingren e Daniel Berg, missionários suecos vindos dos EUA, os quais foram os fundadores da Assembleia de Deus.

Note-se, entretanto, que, ainda no século XIX, quando houve tentativa de se implantar o protestantismo no Brasil, os missionários norte-americanos encontraram um território bem diferente daquele experimentado em sua pátria, sobretudo, porque, lá, a religião protestante foi constituída como base de edificação do país. Diferentemente, o Brasil era solo bastante árduo para a disseminação dos ideais puritanos do sul dos Estados Unidos, pois, aqui, a religião católica já estava estabelecida por quase quatro séculos (Bittencourt, 2003).

Conforme Cunha (2007), assim como os EUA tinham como base a fé protestante, vinculada ao processo cultural reformado, o catolicismo era parte da cultura brasileira. Prossegue a autora que, ao identificarem o que representava a fé católica para o imaginário do povo brasileiro, os protestantes tiveram que traçar uma estratégia para definir bem sua prédica por aqui. Com isso, trouxeram aos católicos um olhar de mundo diferente, que desejava resgatá-los a



partir de uma ótica cultural-religiosa.

É importante destacar que a herança europeia, tanto católica como protestante, foi a responsável pela reforma cultural das manifestações populares da Idade Moderna, às quais ambos os grupos eram contrários. Essas manifestações, conforme Burke (1999), compunham-se de teatralização, canções populares e atividades “mundanas”, como o carnaval. Sublinha o mesmo autor que a interpretação de tais manifestações por protestantes e católicos dava-se pela ótica teológica, em razão do que eles as denunciavam como paganismo e licenciosidade. Esses grupos religiosos atuaram, portanto, como colaboradores do processo de aniquilamento da cultura europeia popular, movido por uma atitude reformadora que significava uma tentativa sistemática de modificar ou “desenvolver” os valores culturais da população.

Mas os reformadores do ideal puritano iam mais além: acrescentavam a esse quadro a condenação das práticas oficiais católicas, uma vez que as consideravam como pré-cristãs. Segundo Burke (1999), os calvinistas eram mais rigorosos que os luteranos em sua condenação, já que Lutero via até com alguma simpatia as manifestações culturais do povo, como o carnaval e os santos. Os adeptos do puritanismo eram dedicados no estudo das Escrituras Sagradas, reivindicando reformas na Igreja Anglicana, tida por eles como uma igreja de forte influência romana. Em decorrência da perseguição britânica, muitos migraram para os EUA, a fim de erguer uma sociedade sob o ideal puritano e sobre a qual pudessem ter mais influência.

Para Burke (1999), os puritanos usavam do conceito liberal de liberdade para exercer o direito de expressar suas ideias. Assim, a fuga para os EUA, em seu cerne, era motivada pela construção de um Estado puritano que servisse de modelo e de orientação a todo cristão. Tal visão decorre do etnocentrismo desse grupo, que acreditava ser um povo escolhido por Deus, o único com capacidade para realizar o projeto de salvação.

A força do etnocentrismo, advoga-se aqui, foi determinante para que o protestantismo não se abrisse para o Brasil. Os puritanos trouxeram a ideologia liberal que estava embutida na sociedade norte-americana: um olhar de que a nação brasileira era socialmente precária por causa da ligação histórica com a religiosidade católica. Por tal prisma, “a evangelização era o *Destino Manifesto* da nação norte-americana, tendo em vista a expansão do modelo liberal, sinal de

bênção de Deus, e a libertação do povo brasileiro da ignorância e do subdesenvolvimento” (Cunha, 2007, p. 39).

Conforme Hahn (1989), o anticatolicismo era tão forte entre o protestantismo, que os primeiros missionários consideravam a Igreja Católica apóstata da fé cristã. Para estes, o clero católico havia abandonado os princípios bíblicos, o que os levou a desconsiderar o catolicismo do rol das religiões cristãs. Para eles, a Igreja Católica era afetada por uma cegueira espiritual; seus adeptos eram ignorantes e considerados idólatras, pela sua adoração aos santos, e apegados à cultura popular, uma vez que praticavam um catolicismo miscigenado com a cultura não cristã.

Desse modo, o protestantismo de raiz rejeitou profundamente a cultura popular brasileira, trazendo para o Brasil uma visão de mundo anglo-saxônica e, com ela, seu modo de falar e de vestir, a divulgação dos seus valores culturais, uma pregação que nega o corpo, além dos estilos musicais conforme o viés da cultura norte-americana. Para o protestantismo, os instrumentos a serem utilizados deveriam ser tão somente aqueles presentes na cultura europeia, de um modo muito particular e com grande distinção, o piano e o órgão, observa Cunha (2007).

Prossegue a autora que, por conseguinte, a hinologia protestante caracterizava-se pela opção do aculturamento por um viés anglo-saxônico, na medida em que eram rejeitados os elementos das culturas ibérica portuguesa, indígena e africana. Muitas vezes, nos cultos, utilizavam-se canções populares norte-americanas cantadas até em bordéis e que, depois, vieram a fazer parte da hinologia protestante, mas esses mesmos reformados rejeitavam os estilos autóctones aqui presentes (Cunha, 2007).

A estratégia do movimento protestante para se estabelecer foi praticar o proselitismo de variadas formas, edificar, instituir e organizar boas escolas e universidades. O fato de a educação protestante ter sido dirigida à elite, deixando os pobres ao largo, pois, sem recursos, não puderam a ela ter acesso, fez com que a estes fossem dirigidas ações de evangelização, “configurando um protestantismo comunitário rural, sectário e anticatólico”, conforme Cunha (2007, p. 41).

Na visão da mesma autora, isso, entretanto, não se deve a questões estratégicas, mas à falta de percepção dos missionários em relação às diferenças

sociais, sobretudo, pelo fato de que eram profundamente calcados no pietismo. Na ótica pietista, a conversão é a base de toda a mudança, inclusive as de caráter social. Para os missionários, o Brasil era um país pobre por culpa do catolicismo. A ideia, então, conforme Cunha (2007, p. 41), era iniciar seu trabalho tendo a elite como alvo, pois a intenção era “atingir as classes dirigentes capazes de mudar a configuração social do país”.

As ações educacionais, esperavam os protestantes, seriam seguidas pela conversão, que até ocorreu no segmento social em questão, em meio ao qual puderam divulgar suas ideias liberais, sobretudo o direito à propriedade privada e à liberdade. Entretanto, os novos adeptos não assimilaram mudanças sociais mais profundas: até então católicos e de mentalidade escravocrata, defendiam um conservadorismo que não se coadunava com o protestantismo dos EUA, tampouco com o da Europa. Agarravam-se a questões morais e entre eles não se observava a disposição de abrir mão de privilégios que, até hoje, se constituem em pilares da estrutura social do Brasil (Cunha, 2007).

Portanto, mesmo que o protestantismo estabelecido em solo brasileiro tivesse a visão de fazer do Brasil um país evoluído e emancipado pela visão liberal, os protagonistas dessa mensagem reformada não perceberam o hiato que existia entre o povo e a elite local. Dessa maneira, Coppe (2012, p. 121) expressa que essa vertente religiosa se tornou um “corpo estranho”, justamente por não considerar a cultura do povo brasileiro como algo de valor. Em consequência, o afastamento do seu discurso foi cada vez maior entre os ricos – entre os quais se disseminaram, sobretudo, os ideais liberais – e os pobres, entre os quais a doutrina religiosa foi mais abraçada.

Ainda segundo Cunha (2007), o discurso do protestantismo histórico começou a perder espaço por ser uma mensagem racional e apresentada de forma pouco afetiva, não incluindo elementos populares, como gestos e imagens, e, como tal, pouco dado à emoção. Pequeno espaço para isso surgia nos momentos dos louvores e cânticos, aspectos que contrariavam as questões culturais do país.

Outros fatores importantes para a crise da narrativa do protestantismo histórico associam-se ao fato de que suas igrejas não se envolviam nas demandas políticas, embora, nos anos 1960, antes do Golpe Militar, especificamente, tenham surgido um grupo progressista, denominado Protestantismo

Ecumênico, que mais se aproximou das comunidades eclesiais de base do catolicismo, e, posteriormente, um grupo também inclinado à esquerda, conhecido como Missão Integral, que teve participação importante na elaboração da Constituição Federal de 1988 (Trabuço, 2016). Esse alheamento criou barreiras com a sociedade brasileira em geral.

No que tange à Igreja Católica, esta se mantinha, tal como o protestantismo, distanciada de um discurso de libertação social. Guiada pelo projeto da neocrisandade, anterior ao Concílio II (1962-1965), sua intenção centrava-se na moralização, inclusive, inserindo em texto constitucional da Era Vargas algumas leis bíblicas. Em comum, ambos os grupos se preocupavam com o “avanço do comunismo”. Nesse contexto, o pentecostalismo avança entre a população socioeconomicamente menos favorecida e abandonada pelo poder estatal (Alves, 1979).

O crescimento pentecostal intensifica o declínio do protestantismo histórico, também por conseguir abarcar os ritos e as imagens da cultura popular, algo que o movimento reformador não fez. Fora do espaço religioso, muitas vezes, tais elementos culturais são negados pelos pentecostais, que, contudo, os utilizam nas celebrações, com outra nomenclatura. Ou seja, o pentecostalismo continua a negar e a satanizar a cultura popular, mas se apropria de suas raízes, como o ritmo, a dança e o transe, para as suas realizações (Cunha, 2007).

Assim, um dos pontos facilitadores da expansão do movimento pentecostal está nessa inculturação, baseada na reciprocidade entre a fé e a cultura popular brasileira. Somando-se a isso, o pentecostalismo se instituiu, na visão de Cunha (2017), como uma pastoral acolhedora nos grandes centros urbanos e, especialmente, com uma ampla participação dos leigos na comunidade religiosa.

Todavia, essa conjuntura também é regida e apoiada pelas novas tecnologias, como TV e internet, que, a partir dos anos 1990, passam a ser usadas para transmitir celebrações e shows musicais gospel, o que dá ao movimento pentecostal uma nova configuração: o neopentecostalismo. No universo religioso brasileiro, esta é a expressão mais clara da pós-modernidade, sendo a imbricação entre ambos melhor caracterizada no tópico a seguir.

## **Pós-modernidade e experiências religiosas: o neopentecostalismo**

Para Nicolaci-da-Costa (2004), definir o que é pós-modernidade não é ques-

tão simples, visto a inexistência de consenso dos diferentes teóricos. Enquanto Giddens (1991), por exemplo, utiliza a nomenclatura “modernidade tardia”, Bauman (1998) a ela se refere como modernidade líquida. Como outros que fazem esse recorte histórico, ambos apontam que a modernidade é marcada pela crença na ciência, calcada na razão, e no progresso como esteio da humanidade. Duque (2017b, p. 318), entretanto, sublinha que “o ser humano, já na modernidade, tinha depositado sua fé e confiança na razão, como se esta fosse capaz de lhe dissipar as dúvidas, aportar certezas, dar referências e sentido para o seu trajeto e lhe trouxesse o eterno conforto”. Mas, então, qual a diferença entre essas duas épocas?

Pelo que se viu ao longo da história, a própria “razão também sofre mudanças, não é distinta de outras estruturas, nem propriedade de um único saber, mas é, determinantemente, o princípio mais radical da modernidade” (Duque, 2017b, p. 318). Entre a modernidade e a pós-modernidade, passa-se de uma razão geométrica, que se autoconcebe como absoluta, a uma razão dialética; de uma razão rigorista e unitária a uma razão débil e fragmentária. Dessa racionalidade autônoma e frágil, surge uma visão diferenciada do mundo, a partir do que se proliferam diferentes dimensões da razão (Habermas, 1999; Weber, 1964).

Perante uma razão, agora fragmentada, em que os princípios deixaram de ser referência a partir do momento em que a realidade mostrou o fracasso da própria modernidade, não conseguindo dar resposta às suas promessas, assistiu-se ao descrédito da racionalidade, o que pôs em dimensões distintas os próprios saberes que davam sentido à vida, como a arte, as ciências exatas ou a filosofia. Na análise de Duque (2017b), chegamos, desse modo, a uma situação de crise da razão e, conseqüentemente, da verdade, do sujeito, da história e da ética. Essa crise da racionalidade, conforme já pontuado por Fukuyama (1992), acabou por desconstruir diferentes expressões políticas, particularmente, o socialismo soviético e as ditaduras de direita, que fincaram presença em vários continentes.

Harvey (1992) entende que a pós-modernidade é uma rejeição das formas modernas, ou seja, é intolerante a toda racionalidade, às verdades absolutas e às suas tecnocracias e, principalmente, à crença no progresso linear, sendo a negação da história. No campo político, a pós-modernidade busca a descon-

trução da narrativa marxista. Para o pensador, as últimas mudanças no âmbito social – e ele as situa em 1973 – alteraram velozmente a produção, as trocas e o consumo, levando a um capitalismo de produção de bens e à produção, também, de eventos e espetáculos.

A pós-modernidade, destaca Sarup (1996), afeta todas as estruturas de uma sociedade, sem que haja, todavia, uma hierarquia entre elas. Nessa ótica, configura-se como movimento que pode ser explicado pelo aspecto cultural (por exemplo, com a forte rejeição ao mundo moderno retratado nas pinturas abstratas e expressionistas), bem como político (com críticas ao pensamento socialista). Prossegue o mesmo autor que a pós-modernidade se define, também, pela latente busca pelo desejo.

Por fim, na análise de Bauman (1998), a pós-modernidade representaria o fim das certezas, das questões que pareciam sólidas, concretas. Com ela, tudo se torna líquido, flexível, incerto; vivencia-se uma desregulamentação global do mercado, mediante a liberdade desenfreada cedida ao capital financeiro. As questões econômicas passam a estar acima das políticas públicas e o Estado do bem-estar social passa a ser desmantelado, para não se sobrepor à economia, segundo a ótica da pós-modernidade.

Interligada às dimensões social e cultural, a dimensão religiosa não consegue escapar do contexto em que está inserida e dos consequentes impactos da ótica neoliberal. A expressão dogmática das igrejas históricas, a partir disso, tende a sofrer profundas críticas e alterações, em meio ao arrefecimento da sua membresia, como já destacado. Em relação a isso, Bingemer (2000) lembra que muito se apostou na derrocada da religião na virada do novo século. Se a secularização moderna estava consolidada, a religião era vista, então, como empecilho ao mundo contemporâneo. Assim, tinha-se como certo seu desaparecimento total, em acelerado desencantamento do mundo.

Nessa esteira, remetendo-se à Tabela 1, nota-se que o número dos que se classificam como sem religião aumentou significativamente, passando de 1,95 milhão, em 1980, a 15,3 milhões, em 2010. Assim, ao longo de 30 anos, esse contingente cresceu 685%. Todavia, mesmo que, assim como a política, a religião seja apontada como algo que gera elevada desconfiança na contemporaneidade, na prática, a atração exercida pelas instituições religiosas sobre o homem não se reduziu como pressupunha a profecia da modernidade. Pelo

contrário, uma explosão plurirreligiosa acontece na sociedade e nas igrejas.

No Brasil hoje, assim como em muitas partes do mundo ocidental moderno, que se considerava liberto da opressão e do “ópio” da religião, explode de novo, com intensa força, a sedução do sagrado e do divino, des-reprimido e incontrolável. É um fenômeno das chamadas “seitas” ou grupos religiosos alternativos, novos movimentos religiosos que povoam o campo religioso com novas e desconcertantes formas de expressão, assustando e intrigando as igrejas históricas tradicionais, as ciências e os bem pensantes (Bingemer, 2000, p. 2).

No Brasil, o novo pentecostalismo é o rosto mais visível dessa expressão, como se viu, aumentando seu volume de fiéis dia após dia: em 1980, eram 3,86 milhões, saltando, em 2010, para mais de 25 milhões. O perfil dos seguidores desses novos movimentos é bem diferente daqueles de outrora, quando o pentecostalismo clássico, em especial, atraía os pobres e menos escolarizados. Como expressão da terceira fase da vertente pentecostalista, o neopentecostalismo, segundo Bingemer (2000), continua, como as denominações das fases anteriores, a atrair o meio popular, mas o mais intrigante é que há uma sedução, também, de um novo público, formado por intelectuais, artistas, jovens e militantes partidários.

A chegada desses novos adeptos retrata a desilusão vivida com as instituições religiosas históricas e a transformação política, social e partidária na qual eles haviam investido com as melhores expectativas, quase sempre, guiados por um ideal coletivo. Nos novos movimentos, porém, os fiéis são direcionados para uma busca pessoal, centrada nas suas próprias necessidades e desejos. No âmbito dessas comunidades, essa procura, muitas vezes, também se faz em grupo. Entretanto, neste contexto, o grupo não representa o ideal coletivo, mas o ritual; representa, contraditoriamente, os anseios privados do sujeito, sendo, na verdade, uma representação do sistema sociopolítico na globalização.

O neopentecostalismo não apenas se constitui em uma tipologia religiosa marcada pelo vanguardismo na incorporação das novas tecnologias, mas, sobretudo, pela proposta mais flexibilizada em relação à rigidez da doutrina pentecostal, ponto que dificultava a adesão dos mais jovens, público ao qual essa nova vertente abre-se para cativar. Para isso, entretanto, os neopentecostais tiveram que fazer várias concessões no campo dos usos e costumes, em especial,

na aparência física dos fiéis.

Nessa direção, conforme Mariano (1999, p. 187), “promoveu-se uma verdadeira ruptura na identidade estética [...]. Irrompeu, portanto, um novo modo de ser pentecostal”. Adicionalmente, nesse novo grupo, caiu a postura de negação do mundo que havia entre os pentecostais das fases anteriores: os fiéis do neopentecostalismo vivem de forma diferente dos seus antecessores, estando mais integrados aos problemas concretos do ser humano. Essa nova vertente, nessa perspectiva, procura dar respostas específicas às suas dores e angústias.

As mudanças sociais decorrentes da globalização e da evolução irrefreável da tecnologia provocaram, sem dúvida, grande impacto nas comunidades religiosas brasileiras. O processo de industrialização e a pós-industrialização legitimaram-se, conforme observa Cunha (2007), em uma sociedade, acima de tudo, baseada no consumo e na individualização, características sociais que são favoráveis ao desenvolvimento da fé pentecostal. Na análise da mesma autora, os fatores sociopolíticos e econômicos que possibilitam o sucesso dessas formas religiosas são as políticas neoliberais, que, no seu entendimento, seriam não mais que novas manifestações do capitalismo.

É a partir disso que se percebe a interferência do capitalismo no cenário religioso brasileiro, do qual o pentecostalismo faz parte: como expressão política, o neoliberalismo está baseado na lógica da exclusão, tão visível nas concretizações de suas políticas, que não têm em conta o valor da pessoa, mas tão somente a sua produção. O pentecostalismo, por seu lado, prega a inclusão social como promessa de prosperidade material. Essa prosperidade, na compreensão dessa vertente, será tanto maior quanto maior for a fidelidade a Deus; em via contrária, quando há um retraimento econômico ou quando o fracasso bate à porta, o argumento é, muitas vezes, a falta de fé, fruto da individualização. Eis, aí, um dos postulados que sustentam a Teologia da Prosperidade, sem a qual o movimento neopentecostal não teria experimentando tamanho crescimento.

A Teologia da Prosperidade penetra no Brasil, sobretudo, nesse período de mudanças, sendo acolhida com simpatia, por estar em total consonância com a sociedade pós-industrial, ancorada em uma visão de mercado de bens e consumo e, sobretudo, de entretenimento (Cunha, 2007). Trata-se, portanto, de um pensamento teológico baseado na prosperidade material. Em trecho de entrevista publicada em 1994 pela Revista *Ultimato*, o pastor César Morais Barreto,



como destaca Mariano (1999, p. 47), argumenta que

a teologia da prosperidade está trazendo o celeste porvir para o terrestre presente. Para comermos a melhor comida, para termos o melhor de todas as coisas, para adquirir muitas riquezas, para não adoecermos nunca, para não sofrer qualquer acidente, para morrermos entre 70 e 80 anos, para experimentarmos uma morte suave – basta crer no coração e decretar em voz alta a posse de tudo isso. Basta usar o nome de Jesus com a mesma liberdade com que usamos nosso talão de cheque.

Essa afirmação ganha mais peso quando Berger (como citado em Mariano, 1999, p. 184) assevera que “o mesmo ethos do protestantismo continuaria, agora sob feição pentecostal, a manifestar afinidade com o espírito do capitalismo”, conforme já havia descrito Weber (1964). Assim embasada, a Teologia da Prosperidade surge apresentando à pessoa crente resposta baseada em um espírito pragmático, que delineia uma fé conectada com as coisas da vida, visando a melhorar a situação material, quer da comunidade, quer de cada pessoa em específico.

Pelo prisma dessa vertente teológica, os vitoriosos do ponto de vista material representariam os escolhidos por Deus, sendo a prosperidade compreendida como uma bênção. Pela forma como a questão é posta, percebe-se que a análise do pentecostalismo é feita meramente do ponto de vista da espiritualidade, sem que se leve em conta o contexto social, constituindo-se, assim, em uma visão enviesada já na partida. A figura do fiel abençoado e próspero é, por conseguinte, baseada na condição de consumidor, o qual, sublinha Ianni (1993, p. 108), é o novo protótipo de cidadão contemporâneo, sendo que “a cidadania vigente é a mercadoria”, a qual “está expressa na moeda global, que é o dólar”.

Se, no século XX, a conexão entre o pentecostalismo e o capitalismo fortaleceu o novo pentecostalismo, o século XXI, avalia Fukuyama (1992), trouxe um novo ciclo de esperança, fundado nos princípios da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade, agora, estão reunidas. Esse novo espírito nunca havido se achegado ao âmbito religioso; bem pelo contrário, o negou e, em algum nível, continua a fazê-lo na contemporaneidade. Paradoxalmente, agora, esses ideais adentraram as igrejas, levando os fiéis a contestarem e até rejeitarem os dogmas.

Em meio a essa nova dinâmica, as doutrinas e crenças do protestantismo

histórico não escaparam ao questionamento da sociedade pós-moderna, uma vez que a era contemporânea desconfia de todos os sistemas rígidos e ancorados em verdades absolutas. Nesse sentido, o neopentecostalismo, distintamente do primeiro, oferece um sistema religioso mais livre das exigências doutrinárias, ou seja, desprendido dos dogmas, questão essa que o torna mais atraente para o fiel contemporâneo.

Posto isso, percebe-se o surgimento de uma nova cosmovisão no meio religioso, na medida em que existe um novo entendimento da religião na contemporaneidade, o qual passa por forte crescimento: uma religiosidade centrada no indivíduo, como já se referiu, e com forte apelo emocional; acima de tudo, uma religião individualizada. Nesse prisma, o fator “sofrimento”, que marcou o cristianismo, com ênfase na cruz, passa, agora, a ser preterido pelo novo pentecostalismo.

A religião, por esse entendimento, passa a estar a serviço do fiel, talvez, mais centrada no valor da pessoa, dos seus problemas, das suas angústias, configurando-se, portanto, como profundamente imanente. Diante disso, Luckmann (apud Libanio, 1999, p. 50) argumenta que “o enfraquecimento da tradição conduziu o indivíduo à sua interioridade” e, dessa forma, a religião se aproxima da vida das pessoas, torna-se presente e ao, responder aos anseios do fiel, ganha credibilidade.

No contexto contemporâneo, ou a instituição se flexibiliza ou provoca um esvaziamento de fiéis. Isso indica que o neopentecostalismo põe em questionamento as estruturas do protestantismo histórico, substituído por uma religião a serviço de si mesma, que manipula o cristianismo à luz da lei dos mercados. Há, nisso, uma inversão de valores: o cristianismo perde o poder de transformar e passa a ser alvo de transformação do sujeito.

Na visão de Bingemer (2000, p. 7), sustentada pela lógica da sociedade pós-industrial, molda-se uma nova espiritualidade, fruto da crise contemporânea de valores e uma forma, também, de reencantamento do mundo: “em verdade, trata-se de uma dimensão popular que afeta hoje um amplo leque de pessoas, em um horizonte heterogêneo, que vai desde professores universitários, passando pelas classes médias e afetando pessoas muito simples do povo e do cotidiano”.

Bittencourt (2003) destaca que o pentecostalismo clássico, fundado em

1910, se fortaleceu no período do grande êxodo rural, em 1950, vivenciando o processo de urbanização e industrialização das cidades brasileiras. Mostrou, nesse período, ser uma religiosidade que andava *pari passu* com o espírito da modernidade: mesmo diante da tradição do protestantismo de missão, cujas formas eram impostas por instituições estrangeiras, despontou pela força de sua espontaneidade, revelando forte flexibilidade estrutural.

Na sociedade pós-industrial, observa-se que o desdobramento do pentecostalismo clássico também não é diferente, visto que as comunidades neopentecostais se adaptaram facilmente à chegada das novas tecnologias. Sem a utilização destas, não se consegue compreender a religião neopentecostal, pois a venda de discos, shows, exibição de programas na web, TV's e rádios contribuíram e, sem dúvida, continuam contribuindo para uma nova forma de ver o mundo. Para Bingemer (2000), de forma consciente ou não, as pessoas passam a ser impactadas por esses elementos midiáticos e assumem um novo paradigma para analisar o mundo.

Nietzsche (como citado em Westhelle, 2008) entendia o cristianismo como a religião da piedade, sendo esta, para ele, o oposto da energia, da vivacidade, tirando o fervor e a coragem e exaurindo a autoestima. O cristianismo, para o filósofo, trouxe culpa ao Ocidente, sendo necessário, portanto, que o homem se livrasse do sofrimento – pela aposta na liberdade – e se desvinculasse, cada vez mais, da compaixão ou piedade introjetada na cultura deste lado do globo. O pensamento nietzscheano “[...] vê a cruz como claramente vinculada à vida de Jesus, oferecendo uma chave para interpretar seus ensinamentos, e essas chaves são o derrotismo e o dorismo” (Westhelle, 2008, p. 80).

Em consonância com isso, em suas duas primeiras fases, o pentecostalismo pautou-se na demonização dos prazeres corporais, pois elas separariam o fiel do Reino de Deus e de suas bênçãos. A atitude, portanto, era de afastamento dos prazeres da vida concreta, na expectativa de se encontrar os galardões no reino espiritual. Todavia, na sociedade pós-industrial, a interpretação da filosofia nietzscheana de que o corpo é a grande razão (Ghiraldelli Júnior, 2007) adequa-se perfeitamente ao intuito de sustentar o mercado pelo consumo exacerbado.

Logo, ao ascender em meio a esse contexto, o neopentecostalismo traz consigo uma visão diametralmente oposta: guia-se pela ideia de que, sendo

Deus o rei criador de tudo e o fiel, “filho do rei”, é seu direito participar das be-nesses materiais da vida terrena, vivendo prosperamente. Assim, na sua terceira fase, o movimento pentecostal abraça a liberdade como salvação da humanidade, em substituição à soteriologia cristã. O homem contemporâneo segue um recorte descontextualizado da história, no qual só o presente lhe interessa; o futuro e o passado não mais lhe dizem respeito; ele é um ser amante de si mesmo, voltado para o prazer, fruto de uma sociedade extremamente individualizada, como pontua Bauman (2008).

Em uma organização social assim caracterizada, não é qualquer religião que consegue se firmar. O novo pentecostalismo, municiado, como se disse, pela cultura tecnológica influenciada pelos Estados Unidos, principalmente, pelos programas televisivos e pela internet, tem conseguido dar uma resposta à sociedade contemporânea, pois, segundo Libanio (1999), recorre à estratégia de ignorar a teologia, uma vez que a dimensão racional é superada em função das vivências emocionais.

A ótica desses novos movimentos, explica Libanio (1999), diz respeito às experiências que envolvem o Espírito Santo, vinculadas a intensa carga emocional, disseminada pelas novas tecnologias, que permitem maior abrangência de seu público. A análise deste teólogo, realizada especificamente para a Renovação Carismática Católica (RCC), cabe bem ao contexto pentecostal, por se a RCC uma estratégia mimética, constituindo-se, sobretudo, em contraofensiva ao crescimento, a passos largos, do neopentecostalismo, como observam Oro e Daniel (2013). Mas não era só isso: internamente, o catolicismo possuía setores progressistas, baseados nos ideais da Teologia da Libertação, que precisavam ser combatidos (Pierucci & Prandi, 1997).

Posto isso, o novo pentecostalismo encarna mais claramente o espírito contemporâneo, baseado em uma sociedade em busca de cura, milagre e autoajuda, em que, cada vez mais, é menos relevante o conteúdo dogmático. Os recursos audiovisuais passam a ser mais utilizados e mais valorizados do que os ensinamentos doutrinários. A experiência comunitária é substituída pelas experiências individuais. Trata-se de uma vertente religiosa emotiva, em que o fiel exige “o toque de Deus”, esperando que algo de extraordinário aconteça em um culto, o que, na análise de Waldo (1999) e Shaul (1999), é uma atitude de produtividade, muito parecida com o mundo científico, no sentido do ver para crer.

Dessa maneira, ao mesmo tempo em que se fala no regresso ao sagrado, percebe-se que essa não é uma busca gratuita, mas, sim, uma busca do fenômeno, que exige resultados visíveis, à imagem da dupla técnica do espírito da pós-modernidade: a experimentação e a produção. Tudo isso faz do novo pentecostalismo uma fé inteirada com o seu tempo, isto é, uma fé perpassada pelo pragmático. Ao contrário do protestantismo histórico, o pragmatismo religioso contemporâneo exige do sagrado uma experiência baseada em uma realização pessoal (Congar, 2010).

No dizer de Sung (2017), o mundo contemporâneo globalizado impõe o seu grande “deus”, que é o mercado, com uma atuação que perpassa, de forma unificada, todos os segmentos sociais. Assim, o poderio econômico estabeleceu uma parceria com o sagrado, para ditar seus valores e referências, o que faz com que, na contemporaneidade, o mercado se confunda, na linguagem, com a representação do absoluto.

## Considerações finais

A religião é uma construção humana, como afirmou Berger (1985). Como tal, permanece vinculada ao que acontece nos campos social, político e econômico, pois, é a expressão do amor de Deus e da fé das pessoas. Aspectos relacionados à política, cultura e economia estarão espelhados na vida da comunidade religiosa, uma vez que esta se compõe de pessoas concretas. Portanto, é compreensível que a forma que a sociedade assumiu nos últimos 30 anos no Brasil reconfigure, também, a forma como as pessoas se ligam a Deus (Duque, 2014).

Poder-se-ia dizer que o posicionamento crítico da sociedade pós-moderna gerou duas vertentes: uma positiva e outra, negativa. Entre as questões positivas, está o fim de muitas das ditaduras, de guerras que aconteceram ao longo do século XX, a passagem de muitos estados para estágios democráticos, a defesa da liberdade e dos direitos pessoais etc.

Entre os pontos negativos, destaca-se o avanço desenfreado do capitalismo, que criou uma visão unilateral da história, apenas uma alternativa político-econômica, centrada na troca de capitais. Portanto, a política cedeu espaço ao mundo econômico e o livre mercado torna-se um “deus” ditador, rejeitando qualquer pensamento que lhe seja alternativo. Trata-se de um “deus” que, para maximizar o lucro, exige sacrifício, sendo, pois, bem diferente do Deus bíblico, este, representado como um pai de misericórdia e que, até a morte, “serve” o

ser humano, por meio da crucificação de seu filho, a qual torna os homens seres maiores, por libertá-los do pecado.

Sendo uma construção humana e estando imbricada ao campo social, a religião também se ressentida do impacto da selvageria capitalista. Assim, a linguagem teológica do “deus” mercado, que exige sacrifício, é denominada, na contemporaneidade, como Teologia da Prosperidade, a qual, até na designação, se aproxima da economia de mercado de bens e consumo. Nela, a religião passa a ser encarada pela ótica do dogma da retribuição, ou seja, a prosperidade é fruto de uma vida de fidelidade ao divino, sendo o desemprego e o sofrimento interpretados como sinais de sua falta.

Em meio a isso, a mensagem do protestantismo histórico, baseada na cruz, cada vez mais, perde espaço, sobretudo, por manter uma narrativa crítica ao dogma da retribuição. Nota-se, na contemporaneidade, que o sucesso religioso é afirmado pela negação dos dogmas da igreja, de maneira que o fiel dos novos movimentos mostra forte rejeição a tudo que é doutrinário; deseja ser tratado como cliente e espera que a religião possa satisfazer suas vontades próprias; a religião, nessa ótica, passa a servir como aspiração a conquistas e triunfos pessoais, questões negadas pelo protestantismo histórico.

Nesse processo, fica claro que a falta de habilidade com a cultura do povo brasileiro tem custado caro ao protestantismo histórico, pois tem sido a tônica de uma morte lenta, mas diagnosticada. Não obstante a existência de momentos cinzentos no transcorrer da história do cristianismo, há, claramente, diversas situações em que as denominações a ele filiadas convivem e assimilam alguns elementos da cultura autóctone. Entretanto, no Brasil, assistiu-se à rejeição da cultura local pelo protestantismo desde sua chegada.

Instalar-se em meio a uma cultura tão rica e, mais que ignorá-la em seus ritos, demonizá-la, por ter origens ligadas aos povos afro, indígenas e ibéricos, é, no mínimo, um descalabro. Mostra, ao mesmo tempo, que o protestantismo histórico não conseguiu, pelo “Destino Manifesto”, ser um veículo de transformação social, falhando, claramente, na missão a que diz estar proposto, mesmo mantendo universidades e escolas de excelência no território brasileiro. A elite brasileira tornou-se impermeável às transformações sociais que os missionários propunham, sobretudo, em relação à redução da miséria, como pregava o protestantismo estadunidense.

Dado o afastamento das questões sociopolíticas, o protestantismo histórico brasileiro tem assumido um papel demasiado elitista, o que o torna pouco próximo das pessoas e das suas questões mais urgentes na sociedade brasileira. É bem verdade que ele reúne uma camada progressista em suas igrejas, mas se trata de um grupo relativamente pequeno, quando comparado com o movimento como um todo.

Nesse sentido, é preciso que o protestantismo deixe de ser um corpo estranho no corpo social brasileiro como tem sido até aqui. Para tal, faz-se necessário uma aproximação com a cultura brasileira e toda a base pensante do País, como intelectuais e movimentos organizados. Sobretudo, é preciso reconhecer que a mídia deve ser usada, não com uma proposta de fazer prosélito, mas, sim, como via para o diálogo, acompanhando a linguagem do nosso tempo, procurando, por meio das ferramentas tecnológicas, chegar às pessoas e fazer pontes com uma sociedade cada vez mais secularizada.

## Referências

- ALVES, Márcio M. (1979). *A igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- BAUMAN, Zygmund. *Modernidade e ambivalência*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmund. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmund. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BINGEMER, Maria Clara L. A busca do transcendente e a sede espiritual: interpelação para hoje. *Cadernos crescimento Adenauer* São Paulo, v. 9, n. 5, p. 9-33, 2000.
- BITTENCOURT, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Koinonia, 2003.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo: "Ele é o senhor e dá a vida"*. Tradução Euclides Martins Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Creio no Espírito Santo).
- COPPE, Moisés A. *Os encontros e desencontros do protestantismo brasileiro*:

- lacunas que favoreceram o desenvolvimento da UCEB. *Reflexus*, v. 6, n. 7, p. 117-130, 2012.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das Ciências Humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro. Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.
- COPPE, Moisés A. *Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital*. Curitiba: Prisma, 2017.
- DUQUE, Eduardo. Cultura, educação e identidade na sociedade multicultural. *Indagatio Didactica*, v. 9, n. 2, p. 219-236, 2017a.
- DUQUE, Eduardo. *Mudanças culturais, mudanças religiosas: perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspectiva comparada*. V. N. Famalicão, Portugal: Húmus, 2014.
- DUQUE, Eduardo. Valores de la sociedad moderna: una visión del cambio social. *Holos*, v. 32, n. 2, p. 317-336, 2017b.
- DUQUE, Eduardo; CALHEIROS, António. Trabalho, igualdade e inclusividade na pós-modernidade. *Pessoas & Sintomas*, v. 15, p. 46-51, 2011.
- FRESTON, Paul. *Protestante e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *O corpo: filosofia e educação*. São Paulo: Ática, 2007.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- HABERMAS, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus, 1999.
- HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: AST, 1989.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- JACOB, Cesar R.; HEES, Dora R.; WANIEZ, Philippe. *Região e território no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.
- LIBANIO, João Batista. *Cenários da igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, n. 43, p. 157-170, 1998.



- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MENDONÇA, Antônio G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2008.
- NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. A passagem interna da Modernidade para a Pós-modernidade. *Psicologia Ciência e Profissão*, v. 24, n. 1, p. 82-93, 2004.
- NILBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Bernardo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião/AST, 1992.
- ORO, Ari P.; ALVES, Daniel. *Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo*. *Religião e sociedade*, v. 33, n. 1, p. 122-144, 2013.
- PRANDI, R., & PIERUCCI, A. F. (1997). Introdução: as religiões no Brasil contemporâneo. In Prandi, R. (Org.). *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático* (pp. 13-26). São Paulo: Edusp/Fapesp.
- SARUP, M. *Identity, culture and the postmodern world*. Georgia: The University of Georgia Press, 1996.
- SHAULL, Richard. Reconstrução da vida no poder do espírito. In: WALDO, Cesar; SHAUL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 151-291.
- SUNG, Jung Mo. *Tarefas do Cristianismo de Libertação (II): modernidade e idolatria*. 2011. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/tarefas-do-cristianismo-de-libertacao-ii-modernidade-e-a-idolatria>>. Acesso em: 20 mar. 2018.
- TRABUCO, Zózimo. *À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismo, esquerdas e minorias (1974-1994)*. Salvador: Sagga, 2016.
- WALDO, Cesar. Vida cotidiana e transcendência no pentecostalismo. In: WALDO, Cesar; SHAUL, R. *Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 37-148.
- WEBER, Max. *Economía e sociedade: esbozo de sociología comprensiva*. México: F.C.E. Web, 1964.
- WESTHELLE, Vitor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.