

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL, RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA
E A REFORMULAÇÃO DA TEODICEIA CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE**

Autora: Janete Rodrigues da Silva

Brasília, 2014

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL, RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA
E A REFORMULAÇÃO DA TEODICEIA CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE**

Autora: Janete Rodrigues da Silva

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília/UnB, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Brasília, novembro de 2014.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

**MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL, RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E A
REFORMULAÇÃO DA TEODICEIA CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE**

Autora: Janete Rodrigues da Silva

Orientadora: Prof^a Dr^a Mariza Veloso Motta dos Santos

Banca Examinadora:

Prof^a Dr^a Mariza Veloso Motta dos Santos (Presidente) – UnB/SOL

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati – UFG/FCS

Prof^a Dr^a Christine de Alencar Chaves – UnB/DAN

Prof^a Dr^a Tânia Mara Campos de Almeida – UnB/SOL

Prof. Dr. Marcelo Rosa Carvalho – UnB/SOL

Prof. Dr. Edson Silva de Farias – UnB/SOL (Suplente)

Dedicatória

À minha mãe, Terezinha Ferreira Guimarães (in memoriam), e aos meus irmãos. Vocês me deram a força e motivação necessárias para superar as muitas limitações que a vida nos impôs.

AGRADECIMENTOS

À professora Mariza Veloso Motta dos Santos por ter aceitado o desafio de se tornar minha orientadora com a pesquisa já iniciada.

Ao Professor Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos pelas preciosas contribuições no começo dessa caminhada.

À minha família pelo apoio, por perdoar minhas constantes ausências, pelo conforto de ser parte dela.

À minha amada cunhada/amiga/irmã Ivone Pacheco da Silva, por ter sido tão solícita todas as vezes que precisei da sua ajuda.

À minha querida amiga Patrícia Dario El-Moor pela possibilidade de compartilhar as angústias, dúvidas e inseguranças dessa jornada. Certamente o caminho seria ainda mais difícil se não fosse sua amizade.

À prestativa amiga Mariana Rodrigues de Moura, que generosamente me ajudou sempre que foi solicitada.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de doutorado, importante suporte financeiro que fez com o que o desenvolvimento deste trabalho fosse menos árduo.

“Desconhecemos os desígnios do universo, mas sabemos que raciocinar com lucidez e agir com justiça é ajudar esses desígnios, que não nos serão revelados.”

Jorge Luís Borges

RESUMO

Nas últimas quatro décadas, o campo religioso brasileiro tem passado por grandes transformações, evidenciadas, especialmente, pela emergência e avanço do Movimento Neopentecostal e pelas mudanças verificadas no próprio catolicismo, que tem na Renovação Carismática Católica a contrapartida ao avanço das igrejas protestantes. A proposta deste trabalho é mostrar que essas vertentes – neopentecostalismo e Renovação Carismática Católica – vêm obtendo êxito no mercado religioso porque, entre outras coisas, promovem uma reformulação da teodiceia cristã. Essa reformulação ocorre, por um lado, por meio de um afastamento da ortodoxia judaico-cristã – baseada na crença em um Deus transcendente, soberano e moral – e, por outro, através de uma aproximação com outras tradições religiosas, particularmente aquelas cujo fundamento é uma concepção imanentista da divindade. Ao se afastarem da ortodoxia judaico-cristã, assumem uma forma de vivência religiosa mais afinada com o processo de individualização desencadeado pelas mudanças sociais que traçaram o contorno do mundo moderno. Entre os resultados desse processo, está a tensão que se estabelece entre o desejo de liberdade e ânsia por segurança. Assim, ao mesmo tempo em que o indivíduo anseia por se ver livre da tutela institucional, não prescinde da crença religiosa, pois esta ainda é produtora de um sentido do qual não deseja abrir mão. É a partir dessa incompatibilidade, entre o desejo de emancipação do indivíduo e a rigidez ortodoxa dos postulados do cristianismo tradicional, que vertentes cristãs mais heterodoxas ganham espaço, já que procuram adequar seus conteúdos a um contexto histórico-cultural marcadamente antropocêntrica.

Palavras-chave: Movimento Neopentecostal; Renovação Carismática Católica; Teodiceia; Ortodoxia; Heterodoxia.

ABSTRACT

Within the last four decades, the Brazilian religious field has undergone great changes, evidenced mainly by the emergence and growth of the Neo-Pentecostalism and the changes in the Catholicism itself, represented by the Catholic Charismatic Renewal as the contrast to the advancement of the Protestant churches. The goal of this paper is to show that these aspects are highlighted in the religious market because they promote, among other things, a reformulation of Christian theodicy, moving away from the Judeo-Christian orthodoxy - based on the belief in a transcendent, sovereign, moral God - and approaching other religious traditions, whose foundation is an immanent conception of divinity. To withdraw from the Judeo-Christian orthodoxy, neo-Pentecostalism and the RCC assumes a form of religious life more in tune with the individualization process triggered by social changes brought out by the modern world. Among the results of this process, is the tension that arises between the desire for freedom and longing for security. Thus, while the individual wishes to be free from institutions, he does not give away religious beliefs, because it is still produces a meaning which he does not want to give up. It is from this incompatibility between the desire for emancipation of the individual and the rigidity of the orthodox postulates of traditional Christianity, that a most unorthodox spectrum of Christianity take place, since it adapts itself to a noticeably anthropocentric cultural-historical context.

Keywords: Neo-Pentecostalism; Catholic Charismatic Renewal; Theodicy; Orthodoxy; Unorthodox.

RESUMÉ

Au cours de ces dernières quatre décennies, le champ religieux brésilien a traversé des transformations majeures, en témoignent, notamment, l'apparition et la progression du mouvement néo-pentecôtiste ainsi que les changements survenus au sein du catholicisme, dont le Renouveau Charismatique Catholique (RCC) s'oppose à la progression des églises protestantes. L'objectif de ce travail est de montrer que ces courants, néo-pentecôtisme et RCC, se distinguent sur le marché religieux en favorisant, entre autres choses, une reformulation de la théodicée chrétienne, qui s'éloigne de l'orthodoxie judéo-chrétienne basée sur la croyance en un Dieu transcendant, souverain et moral, en se rapprochant des autres traditions religieuses dont le fondement repose sur une conception immanente de la divinité. En s'éloignant de l'orthodoxie judéo-chrétienne, ils assument une forme d'expérience religieuse, plus en accord avec le processus d'individualisation déclenché par des changements sociaux qui ont tracé le contour du monde moderne. Parmi les résultats de ce processus, se trouve la tension qui s'établit entre le désir de liberté et la soif de sécurité. Ainsi, alors que l'individu souhaite se débarrasser de la tutelle institutionnelle, il ne peut se séparer de la croyance religieuse, car celle-ci produit encore un sens auquel il ne souhaite pas renoncer. C'est à partir de cette incompatibilité entre la volonté d'émancipation de l'individu et la rigidité des principes orthodoxes du christianisme traditionnel, que les courants chrétiens les plus hétérodoxes gagnent du terrain, car ils cherchent à adapter leur contenu à un contexte culturel et historique nettement anthropocentrique.

Mots-clés: Néo-pentecôtisme; Renouveau Charismatique Catholique; Théodicée; Orthodoxie; Hétérodoxie.

SUMÁRIO

ÍNDICE DE QUADROS	12
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS	13
INTRODUÇÃO	14
1. PROBLEMA DE PESQUISA	16
2. REFERENCIAL TEÓRICO	17
3. ESTRUTURA DOS CAPÍTULOS	20
4. NOTA METODOLÓGICA	21
CAPÍTULO I	23
PANORAMA SÓCIO-HISTÓRICO DA RELIGIÃO CRISTÃ - DO CRISTIANISMO PRIMITIVO AO CRISTIANISMO MEDIEVAL	23
1.1. SOBRE O CONCEITO DE TEODICEIA	23
1.2. A TEODICEIA DO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO COMO CONTRAPOSIÇÃO À TEODICEIA JUDAICA: DA OBJETIVIDADE DA LEI À SUBJETIVIDADE DO EVANGELHO 27	
1.3. IGREJA CATÓLICA E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO	38
1.4. IDADE MÉDIA E A HEGEMONIA DO CATOLICISMO ROMANO	52
CAPÍTULO II	71
RELIGIÃO E MODERNIDADE	71
2.1. REFORMA PROTESTANTE E MUDANÇA SOCIAL	71
2.2. CONTRARREFORMA: A REAÇÃO CONSERVADORA	77
2.3. O PRIMADO DA RAZÃO E A CRÍTICA À ORTODOXIA CRISTÃ: TEODICEIA EM CRISE 84	
CAPÍTULO III	105

SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E AS CONSEQUÊNCIAS DA MODERNIDADE	105
3.1. UM NOVO LUGAR PARA O FENÔMENO RELIGIOSO NA SOCIEDADE DE CONSUMO	
105	
<i>3.1.1. A TEODICEIA NA CONTEMPORANEIDADE: ENTRE O CONSUMO E O HEDONISMO...</i>	121
<i>3.1.2. A TEODICEIA E A QUESTÃO DA CULPA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA</i>	128
CAPÍTULO IV	140
CATOLICISMO E PROTESTANTISMO NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO	
.....	140
4.1. CATOLICISMO LUSITANO E SUA VOCAÇÃO HETERODOXA	140
4.2. PROTESTANTISMO NO BRASIL: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO.....	145
4.2.1. PENTECOSTALISMO CLÁSSICO E DEUTEROPENTECOSTALISMO	148
4.2.2. MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL E A RECONFIGURAÇÃO DO CAMPO	
RELIGIOSO BRASILEIRO.....	152
<i>4.2.2.1. A CONFISSÃO POSITIVA</i>	<i>156</i>
4.3. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO	165
CAPÍTULO V	178
COMUNIDADE EVANGÉLICA SARA NOSSA TERRA, GRUPO DE ORAÇÃO DO VERBO DIVINO	
E A TEODICEIA CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE	178
5.1. COMUNIDADE EVANGÉLICA SARA NOSSA TERRA E GRUPO DE ORAÇÃO DO	
VERBO DIVINO: ASPECTOS RELEVANTES PARA A CONSTRUÇÃO DE SUAS IDENTIDADES	
178	
<i>5.1.1. COMUNIDADE EVANGÉLICA SARA NOSSA TERRA: GÊNESE, ORGANIZAÇÃO E</i>	
<i>ESTRUTURA. 178</i>	
<i>5.1.2. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA EM BRASÍLIA: GÊNESE,</i>	
<i>ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA.....</i>	<i>187</i>
<i>5.1.2.1. GRUPO DE ORAÇÃO DO VERBO DIVINO</i>	<i>193</i>
5.2. A TEODICEIA REVELADA NO DISCURSO DOS LÍDERES E DOS ADEPTOS	195
<i>5.2.1. O PODER DO PENSAMENTO E DAS PALAVRAS: MISTICISMO E AUTOAJUDA.....</i>	<i>198</i>

5.2.2. O EVANGELHO DA SAÚDE E DA PROSPERIDADE: HEDONISMO E CONSUMO	206
5.2.3. <i>MALDIÇÕES HEREDITÁRIAS E DESCULPABILIZAÇÃO DO SUJEITO</i>	217
CONCLUSÃO	225
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	231

ÍNDICE DE QUADROS

1. Quadro 1 - Resumo: Reforma <i>versus</i> Contrarreforma -----	83
2. Quadro 2 - Resumo: Pentecostalismo Clássico <i>versus</i> Neopentecostalismo-----	165
3. Quadro 3 - Resumo: Ortodoxia Cristã <i>versus</i> Nova Era-----	176
4. Quadro 4 - Cultos celebrados na SNT-----	185
5. Quadro 5 – Ministérios da RCC e sua definição pelo movimento. -----	189
6. Quadro 6 – Informações básicas sobre os entrevistados da SNT -----	197
7. Quadro 7 - Informações básicas sobre os entrevistados da RCC-----	198
8. Quadro 8 - Terço Bizantino rezado pelo Padre Marcelo Rossi -----	212

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AD	Assembleia de Deus
AEVB	Associação Evangélica Brasileira
BPC	Brasil para Cristo
CCB	Congregação Cristã do Brasil
CCN	Comunidade Canção Nova
CEG	Comunidade Evangélica de Goiânia
CP	Confissão Positiva
G12	Governo dos 12
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
IPDA	Igreja Pentecostal Deus é Amor
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MPC	Mocidade Para Cristo
RCC	Renovação Carismática Católica
SBE	Sara Brasil Edições e Produções
SNT	Sara Nossa Terra
SVES	Seminários de Vida no Espírito Santo
TLC	Treinamento de Lideranças Cristãs
TP	Teologia da Prosperidade

INTRODUÇÃO

A sociologia da religião na contemporaneidade se vê diante do grande desafio de tentar compreender as múltiplas faces que o fenômeno religioso assume em uma configuração histórico-social marcada por uma complexidade sem precedentes, resultante, sobretudo, da intensificação do dinamismo que caracteriza o mundo moderno. As inúmeras perspectivas defendidas pelos estudiosos do fenômeno nos dão uma relativa dimensão da dificuldade que os pesquisadores enfrentam, logo de início, ao terem que optar, entre muitos ângulos igualmente relevantes, por aquele sobre o qual deverão se debruçar.

É precisamente pelo fato de existirem várias formas de apreensão do objeto que se faz necessária uma delimitação clara dos aspectos relevantes para alcançar o propósito almejado. No caso específico deste trabalho, o esforço é no sentido de contribuir para a compreensão das mudanças que impactaram o campo religioso brasileiro nas últimas quatro décadas. Entre os fatores mais significativos dessas mudanças, merecem destaque a rápida expansão de um novo tipo de protestantismo, comumente denominado de Movimento Neopentecostal, e a emergência da Renovação Carismática Católica (RCC) que, segundo Valle (2004, p. 101), é o movimento mais organizado e motivado de que dispõe o catolicismo no Brasil.

Tendo em vista a proeminência desses movimentos, o objetivo que norteia esta investigação é mostrar que seu êxito está diretamente vinculado ao fato de promoverem uma reformulação sincrética da teodiceia cristã, adequando-a aos anseios e demandas dos sujeitos religiosos na modernidade tardia. Essa reformulação ocorre, por um lado, por meio de um afastamento tanto da ortodoxia do catolicismo tradicional como do protestantismo histórico e, por outro, através de uma aproximação com outras tradições religiosas, sobretudo, de cunho místico-esotérico.

Ao se afastarem da ortodoxia judaico-cristã tradicional, o neopentecostalismo e a Renovação Carismática Católica assumem uma forma de vivência religiosa mais convergente com o processo de individualização desencadeado pelas transformações sociais que traçaram o contorno do mundo moderno. Como afirma Simmel (1997), o sujeito forjado pela modernidade rompe com tudo aquilo que impedia a emergência de uma consciência individual. Entre os resultados mais relevantes desse processo, está a

tensão que se estabelece entre o desejo de liberdade e a função coercitiva dos poderes supremos da sociedade com suas instituições, cujo papel primordial é fornecer os padrões socioculturais que devem ser observados por todos.

Na esfera da religião, tal tensão se manifesta por meio de um paradoxo: ao mesmo tempo em que o indivíduo anseia por se ver livre da tutela institucional, não prescinde da crença religiosa, pois esta lhe confere um sentido de segurança do qual não quer abrir mão. É a partir dessa incompatibilidade, entre o desejo de emancipação do indivíduo e a rigidez ortodoxa dos postulados do cristianismo tradicional, que o misticismo ganha espaço no Ocidente, pois, de acordo com Simmel (1997), é mais afinado com o espírito deste novo tempo. Tal afinidade ocorre porque se trata de uma forma de vivência religiosa não fundada na crença em uma verdade literal e, por isso, permite que o indivíduo escolha livremente sob quais parâmetros exercerá a sua fé.

Essa liberdade existia nas tradições religiosas pagãs que eram inerentemente místicas. No entanto, segundo Campbell (1997), o misticismo foi sufocado no processo de cristianização e permaneceu na obscuridade durante algum tempo, mas retornou na modernidade via tradições religiosas do Oriente. Trata-se de uma mudança cultural paradigmática, por intermédio da qual a teodiceia judaico-cristã, assentada sobre a crença em um Deus transcendente, é gradativamente substituída por uma concepção imanentista da divindade.

No imanentismo, o sujeito busca, acima de tudo, uma união com o divino, eliminando, assim, a distância derivada da noção de transcendência. Como consequência, a postura ascética perde força, pois, como afirma Campbell (1997, p.12), uma religião espiritual e mística, que rejeita o dualismo e é indiferente à verdade literal, não induz necessariamente a uma postura de hostilidade frente à cultura secular. Sob essa perspectiva, o prognóstico que se tem é de que, cada vez mais, o fenômeno religioso ficará circunscrito à experiência privada.

Se este prognóstico é válido para o Brasil, como nos faz crer os trabalhos de diversos estudiosos (SIQUEIRA, 2003; PIERUCCI, 2004; FERNANDES, 2009), como explicar o crescimento neopentecostal, com suas incontáveis denominações? E o reavivamento católico promovido pela RCC?

1. PROBLEMA DE PESQUISA

Partindo do pressuposto de que o misticismo é, de fato, uma forma de vivência religiosa mais convergente com as demandas dos indivíduos na contemporaneidade, o desafio que se apresenta nesta tese é desvendar como as duas vertentes cristãs com maior êxito no campo religioso brasileiro na atualidade, Movimento Neopentecostal e Renovação Carismática Católica, apropriam-se de práticas e crenças místico-esotéricas, promovendo, a partir disso, uma reinterpretação dos conteúdos cristãos capaz de encontrar eco nesse contexto histórico-social marcadamente antropocêntrico.

D'Andreia (2000, p. 65) observa que, ao levar em conta o potencial reflexivo dos indivíduos na modernidade, é de se esperar que “[...] as grandes religiões tradicionais, especialmente as ocidentais, reflexivizem-se (isto é, “novaerizem-se”), assumindo formas de religiosidades destradicionalizadas, individualizadas e individualizantes, que tendem a se autonomizar de organizações eclesiais”. Nessa direção, Parker (1997, p. 144) argumenta que a tendência é que ocorra uma intensificação das crenças difusas e sincréticas. Entretanto, isso não implicaria, necessariamente, na falência das instituições religiosas, uma vez que estas podem adaptar-se às mudanças, tendo, assim, seus perfis, crenças e rituais transformados. Isso explicaria o êxito das denominações neopentecostais e da RCC que, ao promoverem uma reformulação da teodiceia cristã, adequam seu discurso e práticas à realidade social contemporânea e suas demandas específicas.

Como casos representativos dessas vertentes citadas, privilegiou-se, como *locus* do trabalho de campo, a sede internacional da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (SNT) e, da RCC, o Grupo de Oração Verbo Divino, pertencente à paróquia de mesmo nome. A opção pela Sara Nossa Terra deve-se à sua expressividade entre as denominações neopentecostais e, principalmente, à sua trajetória, que teve início, como denominação independente, na capital federal, embora suas raízes possam ser encontradas na cidade de Goiânia. A opção pela Renovação Carismática Católica justifica-se por esta ser reconhecidamente o movimento de maior expressão dentro do catolicismo e, ao contrário da retração que atinge o segmento mais conservador da igreja, está em franca expansão, evidenciando sua capacidade de interpretar as demandas e, a partir disso, adequar conteúdo e práticas para competir no mercado religioso (VALLE, 2004).

2. REFERENCIAL TEÓRICO

Esta tese tem como principal suporte teórico as investigações de Weber (1979, 2004, 2009) sobre a religião, particularmente, suas esclarecedoras contribuições acerca da questão da teodiceia. Tema este que se tornou central na busca pela compreensão do peso que o discurso religioso tem na formação do *ethos* e, conseqüentemente, da ética que é desenvolvida a partir da crença. É importante registrar que as pesquisas weberianas não nos servem apenas como referencial teórico, mas também como modelo investigativo, que norteou todo o processo de escrita deste trabalho.

Além do suporte dado por Weber, faz-se necessário destacar os subsídios históricos oferecidos pela obra de Paul Veyne, *Quando nosso mundo se tornou cristão* (2010). Tais subsídios foram essenciais por possibilitarem uma reconstrução elucidativa do processo pelo qual o cristianismo se tornou hegemônico no Ocidente. A relevância dessa reconstrução reside no fato de que esta permite uma visualização de como a religião cristã procurou adaptar-se a diferentes configurações histórico-culturais, garantindo, desse modo, sua longevidade.

Para tratar da articulação entre religião e modernidade, foram evocados Ernest Troeltsch (1979), Peter Berger (1985, 2004) e Colin Campbell (1997). Poucos teóricos conseguiram trazer tanta luz sobre as transformações sociais inerentes ao processo de modernização como Troeltsch. Para esta investigação foi especialmente profícua sua análise, em convergência com Weber, sobre o protestantismo como um dos desencadeadores do processo de secularização e, conseqüentemente, um dos responsáveis diretos pela crise da religião no mundo moderno. Assim como Troeltsch, Peter Berger também se debruça sobre o processo de secularização e seus desdobramentos, dentre os quais recebem particular atenção, por um lado, o enfraquecimento da religião enquanto fenômeno institucional e, por outro, a tendência à privatização da experiência religiosa. Campbell, que interpreta essa tendência à privatização como parte de um processo de orientalização do Ocidente, oferece uma significativa contribuição no sentido de compreender a relação existente entre a teodiceia, bem como a forma que a ideia de Deus é concebida, com as necessidades dos indivíduos em contextos culturais distintos.

Num esforço para lançar luz sobre a complexa realidade social contemporânea e o lugar da religião nesta configuração altamente heterogênea, recorreu-se a Pierre Bourdieu (2005), Antony Giddens (1991), Jüergen Habermas (1987, 1997) e Zygmunt Bauman (1998, 2001, 2008). De Bourdieu, merece ênfase o conceito de campo religioso, que se tornou, nos estudos da religião, um importante instrumento na tentativa de compreender as relações de sentido que se estabelecem e se mantêm graças à capacidade mediadora dos símbolos religiosos. Desse modo, o conceito de campo religioso é o ponto de partida para uma análise dos motivos pelos quais um indivíduo opta por uma instância ou prática religiosa e não por outra.

Em Giddens, é particularmente relevante a interpretação da realidade atual como limiar de uma época, ou seja, a ideia de ainda não houve uma transição para uma próxima fase da história humana. Os acontecimentos e tendências que caracterizam o tempo presente nada mais são do que as consequências radicalizadas dos fatores sociais que delinearão o contorno do mundo moderno.

A contribuição de Habermas provém de sua percepção de que a contemporaneidade caracteriza-se, entre outras coisas, por um aparente esgotamento das energias utópicas. Sua análise do novo papel da religião, nesse contexto de desilusão com os grandes projetos da modernidade, é pertinente no sentido de elucidar de que modo as instituições religiosas podem auxiliar no debate público, visando oferecer propostas alternativas para um mundo em crise.

Bauman, com sua descrição da sociedade moderna e globalizada, ajuda-nos na difícil tarefa de desvendar quais são as demandas existenciais dos sujeitos em uma configuração social marcada por um crescente processo de individualização.

Para a análise do campo religioso brasileiro, recorreu-se a vários estudiosos das ciências sociais no Brasil e áreas afins. Dentre eles estão Sérgio Buarque de Hollanda (1995), Cândido Procópio F. de Camargo (1973), Antônio Flávio Pierucci (1997, 1999, 2004, 2005, 2008), Otávio Velho (1997), Paul Freston (1994), Ricardo Mariano (1995, 1996, 2004, 2008), Leonildo S. Campos (1997, 2005, 2006), Edênio Valle (2004), Brenda Carranza (2000, 2005, 2009) Alexandre Fonseca (1998) e Anthony D'Andrea (2000).

A relevância do trabalho de Sérgio Buarque de Hollanda, para esta investigação, reside no fato de que este põe a lume peculiaridades da formação cultural brasileira,

mostrando como o catolicismo lusitano foi determinante nesse processo. O clássico estudo de Cândido Procópio F. Camargo, *Católicos, protestantes, espíritas*, é pioneiro ao expor os primeiros abalos sofridos pelo catolicismo no Brasil frente ao processo de secularização. Nesse âmbito, o autor procura enfatizar o crescente pluralismo religioso, que tem, como divisor de águas, a chegada e avanço do protestantismo no país.

Os argumentos de Pierucci sustentam a análise do campo religioso brasileiro na contemporaneidade que, segundo ele, sofre inevitáveis transformações com o processo de modernização, sendo a mais evidente dessas mudanças o declínio das religiões tradicionais - catolicismo, luteranismo e umbanda. Otávio Velho, por sua vez, indica uma aproximação do pentecostalismo atual¹ com outras tradições religiosas, inclusive orientais, corroborando a hipótese, defendida nesta tese, de que a reformulação da teodiceia cristã, na contemporaneidade, implica uma apropriação de elementos típicos de sistemas religiosos fundados sob uma concepção imanentista da divindade.

As investigações de Mariano, Freston e Campos sobre o Movimento Neopentecostal trouxeram os elementos necessários para a delimitação do fenômeno, pondo em evidência os aspectos singulares da sua constituição, bem como da teodiceia que elabora a partir de uma reinterpretação bastante peculiar de antigas doutrinas cristãs. Os estudos de Edênio Valle e Brenda Carranza oferecem uma contribuição similar ao trazerem à tona as características mais importantes na construção da identidade da Renovação Carismática Católica.

Por fim, procurando mostrar como as práticas e crenças próprias do misticismo encontraram terreno fértil no campo religioso brasileiro, privilegiou-se os trabalhos de Alexandre Fonseca e Anthony D'Andrea. O primeiro reconstrói a trajetória do neopentecostalismo, evidenciando seu parentesco com o movimento *New Age*. A Confissão Positiva (CP) e seus desdobramentos seriam os sinais mais evidentes dessa relação. O segundo põe em evidência o processo de destradicionalização das religiões no

¹ Velho usa o termo pentecostalismo porque, para ele, bem como para outros pesquisadores (FRESTON, 1994; MARIANO, 1998;), o neopentecostalismo é apenas uma modalidade de pentecostalismo. No decorrer deste trabalho, procurar-se-á por em evidência as distinções fundamentais entre um e outro, que corroboram mais a ideia de ruptura do que de continuidade entre ambos. Isso explica a opção pelo conceito de neopentecostalismo para fazer referência ao movimento que teve início na década de 1970.

Brasil. País, este, que, com sua constitutiva vocação heterodoxa, é capaz de produzir um amálgama religioso no qual todas as formas de expressão religiosa encontram o seu lugar.

3. ESTRUTURA DOS CAPÍTULOS

Este trabalho está dividido em cinco capítulos. O primeiro capítulo traz um panorama sócio-histórico da religião cristã desde seu surgimento na Palestina até se tornar hegemônica no Ocidente. Contudo, antes de trabalhar os aspectos sócio-históricos, por motivos didáticos, considerou-se que o caminho mais profícuo seria lançar luz sobre o conceito de teodiceia, uma vez que a proposta deste trabalho gira em torno dele.

Depois de lançar luz sobre o conceito central deste trabalho, é apresentada uma reconstrução da história do cristianismo, mostrando, primeiramente, como a teodiceia cristã é construída a partir de uma ruptura doutrinária com o judaísmo. Tal ruptura se manifesta, especialmente, no modo como ambos concebem a ideia de divindade. A exposição continua tendo como foco o percurso do novo movimento religioso e o processo pelo qual ele deixa sua condição de seita marginalizada e perseguida para se tornar a religião oficial do Império Romano sob a tutela de Constantino. Procura-se evidenciar, sobretudo, os reflexos dessa mudança na teodiceia. No desfecho do primeiro capítulo, trabalha-se o cristianismo medieval e, de forma específica, o modo como a Igreja Católica torna-se a instituição mais poderosa da Europa, bem como o papel central da teodiceia na manutenção dessa hegemonia.

O segundo capítulo trata da relação entre religião e modernidade, tendo como ponto de partida a articulação entre protestantismo e mundo moderno. Nesse contexto, são trabalhados os conceitos de secularização e desencantamento do mundo. No tópico seguinte, o foco é posto na Contrarreforma, ou seja, na reação católica à Reforma Protestante. Em seguida, trata-se da crítica à ortodoxia, da crise de plausibilidade da teodiceia cristã e das novas propostas filosófico-teológicas no contexto iluminista. Para fechar o debate, são apresentados os mestres da suspeita, termo cunhado por Paul Ricoeur

(1978) para se referir aos mais ácidos críticos da modernidade e da religião, Marx, Nietzsche e Freud.

O terceiro capítulo apresenta uma caracterização da sociedade contemporânea e o papel que o fenômeno religioso desempenha numa configuração social altamente complexa. Nesse âmbito, são trabalhadas algumas questões recorrentes da sociologia da religião na atualidade, tais como a relação entre religião e consumo e o paradoxo que se estabelece entre o desejo de liberdade e a busca por segurança.

O quarto capítulo é dedicado ao campo religioso brasileiro e sua constituição, a começar pelo catolicismo que se estabeleceu aqui à época da colonização. O propósito é mostrar que, na base da formação cultural brasileira, está uma religiosidade caracterizada pelo sincretismo, concessões dogmáticas e determinada, acima de tudo, pelos interesses econômicos. Posteriormente, trata-se da chegada e consolidação do protestantismo no Brasil, com ênfase no pentecostalismo e neopentecostalismo. Esses são apresentados sob uma perspectiva comparada, a fim de destacar as distinções que, por seu turno, põem em evidência que, mais do que de uma continuidade, o Movimento Neopentecostal é o produto de uma ruptura.

O quinto e último capítulo é fundamentalmente empírico. Assim, são expostos e interpretados os dados coletados por meio da revisão da literatura produzida pelas instâncias religiosas pesquisadas, da observação participante e das entrevistas realizadas com os membros. O propósito é mostrar como a teodiceia do cristianismo contemporâneo é apresentada nas principais doutrinas, no discurso dos líderes e na fala dos adeptos.

4. NOTA METODOLÓGICA

A metodologia que sustenta esta proposta de estudo é de cunho qualitativo. Para Geertz (2006, *online*), no estudo das religiões, mais do que indicadores, o que deveria nos preocupar é “[...] a qualidade do espírito: quadros de percepção, formas simbólicas, horizontes morais”. Tendo em vista essa orientação, os dados foram coletados de três modos distintos, mas correlacionados: 1) *Análise documental*; 2) *Observação participante*; 3) *Entrevistas semiestruturadas*.

- 1) *Análise documental*: trata-se de uma revisão da literatura produzida pelas instâncias pesquisadas. Assim, foram analisadas obras importantes no contexto da Renovação Carismática Católica e da igreja evangélica Sara Nossa Terra. Além dos livros escritos por líderes e sacerdotes, foram objetos de análise também as entrevistas concedidas por eles e os textos e preleções disponibilizados em sítios da *internet*. Esta primeira parte da pesquisa empírica forneceu os subsídios necessários para a compreensão de como essas instâncias religiosas estão estruturadas, como funcionam, como constroem simbolicamente uma percepção de si mesmas e, principalmente, como a teodiceia é apresentada no conteúdo doutrinário e como as inovações fazem com que essas vertentes cristãs sejam representativas do *ethos* religioso na contemporaneidade.

- 2) *Observação participante*: nesse âmbito, o esforço empreendido teve como propósito mostrar como a teodiceia é revelada no discurso dos líderes, nos rituais e nas estratégias utilizadas para atrair adeptos. A participação nos cultos, missas e reuniões permitiu uma aproximação empática com os frequentadores. Tal aproximação tornou possível uma melhor compreensão sobre o sentido que eles encontram e que, conseqüentemente, sustenta e legitima as práticas e o conteúdo doutrinário das instituições religiosas.

- 3) *Entrevistas semiestruturadas*: as entrevistas são uma forma de privilegiar a perspectiva da demanda e não a da oferta. Ao dar voz aos membros, foram revelados aspectos importantes da relação que têm com a instituição que frequentam, em particular, como respondem aos ensinamentos dos líderes e o peso destes na normatização da conduta. Entretanto, o foco principal das entrevistas foi posto na relação que os conversos desenvolvem com a divindade, como a concebem e, a partir disso, como lidam com a questão do sofrimento.

CAPÍTULO I

PANORAMA SÓCIO-HISTÓRICO DA RELIGIÃO CRISTÃ - DO CRISTIANISMO PRIMITIVO AO CRISTIANISMO MEDIEVAL

1.1. SOBRE O CONCEITO DE TEODICEIA

Não obstante tenha sido Max Weber a trazer, no âmbito das ciências sociais, a questão da teodiceia para o centro do debate acerca do fenômeno religioso, sua origem remonta à Filosofia da Religião de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). O filósofo cunha o termo a partir de dois vocábulos gregos - *theós*, (Deus) e *dikē*, (justiça). Nesse sentido, o conceito é, grosso modo, definido como “justiça de Deus”.

Como bom representante de uma época dividida entre a fé e a razão, Leibniz procura, a partir de uma cosmovisão fundamentada no teísmo cristão², conciliar os argumentos a favor da existência de um Deus absolutamente bom e soberano com as exigências racionais de um mundo cada vez mais secularizado. Com esse propósito, publica, em 1710, os *Ensaio de Teodiceia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal* (2013). A questão que motiva o empreendimento leibniziano, ainda que tenha ressurgido com todo vigor na modernidade, tem sua gênese no pensamento sofista, cujas principais inquições encontram-se perfeitamente manifestas nas indagações de Epicuro (341 a.C – 270/271 a.C):

Ou Deus quer eliminar o mal e não pode; ou pode e não quer; ou não pode nem quer; ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente, o que não corresponde a Deus; se pode e não quer, é mau, o que é estranho a Deus. Se não pode nem quer, é ao mesmo tempo impotente e mau, logo

²Segundo Krassuski (2005, p.64), no teísmo cristão, Deus é concebido como ser pessoal, dotado de atributos como inteligência, vontade e perfeição moral. É, sobretudo, o Criador de tudo que existe, o Deus da providência que continuamente intervém na história humana para que seus propósitos se cumpram.

não é Deus. Se quer e pode, o que corresponde somente a Deus, de onde então vem o mal ou por que Deus não o suprime?”(Epicuro).³

Portanto, o grande desafio que se apresenta para as religiões no mundo moderno, especialmente as monoteístas, é o de conciliar, de forma racional, a crença em uma divindade onipotente e essencialmente boa com a realidade de um mundo imperfeito, suscetível a tragédias e repleto de dor. É do esforço para conseguir essa conciliação que surge a teodiceia, ou seja, o discurso elaborado com a finalidade de explicar, na história, a coexistência entre o bem e o mal, com o objetivo último de oferecer um sentido supra-histórico para o sofrimento humano.

O êxito social de uma teodiceia depende, primordialmente, de sua plausibilidade, ou seja, ela deve ser elaborada de tal forma que consiga dotar de sentido experiências, sobretudo as dolorosas, que escapam à lógica ordinária da vida. Ao incluir esses acontecimentos, que a princípio parecem inexplicáveis, no contexto de um plano maior, a teodiceia elimina o acaso, oferecendo, desse modo, um senso de segurança diante do imponderável. Nessa direção, Peter Berger afirma:

A teodiceia afeta diretamente o indivíduo na sua vida concreta na sociedade. Uma teodiceia plausível (que, é claro, requer uma estrutura de plausibilidade apropriada) permite ao indivíduo integrar as experiências anômicas de sua biografia no *nomos* socialmente estabelecido e o seu correlato subjetivo na sua própria consciência. Essas experiências, por penosas que possam ser, ao menos têm sentido agora em termos que são tanto social como subjetivamente convincentes. É importante salientar que isto de modo algum significa necessariamente que o indivíduo esteja agora feliz ou mesmo satisfeito ao passar por tais experiências. Não é a felicidade que a teodiceia proporciona antes de tudo, mas significado (1985, p.70).

Segundo Weber (1979), existem distintas formulações da teodiceia, uma vez que toda religião elabora um discurso e conteúdos doutrinários que lhes são específicos.

³In: Lactâncio, *De ira Dei*, c 13, 20-21 (*Sources chrétiennes* 289,158-160), Citado por ESTRADA, J. A. A impossível teodiceia. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 113.

Contudo, desse rol de inúmeras formulações existentes, de acordo com o sociólogo, três se sobressaem por conseguir oferecer respostas racionalmente mais aceitáveis para a questão da incongruência entre mérito e destinação, visto que era “[...] demasiado frequente o sofrimento ‘imerecido’; não eram os homens ‘bons’, mas os ‘maus’ que venciam” (WEBER, 1979, p. 318).

Nesse sentido, o autor põe em destaque o dualismo, a doutrina da predestinação e a noção de carma. A teodiceia formulada a partir de uma perspectiva dualista parte de uma cosmovisão maniqueísta. Bem e mal são apresentados como forças igualmente poderosas e conflitantes, com gêneses distintas. Weber (1979, p. 409) explica que, sob tal perspectiva, não há espaço para uma divindade com poder absoluto, já que sua onipotência é limitada pela existência de um antagonista com poder equivalente. A corrente religiosa que elaborou de forma mais coerente essa concepção foi o zoroastrismo. No entanto, a crença em um deus limitado não subsistiu diante da demanda por uma divindade que pudesse oferecer algo mais do que a possibilidade de prevalência do bem. Da necessidade de segurança, que só encontra fundamento na certeza, a concepção de um Deus pessoal, transcendente, todo-poderoso, criador de todas as coisas, ganha força. Conforme Weber:

Na escatologia mais coerente, o mundo da pureza e o mundo da impureza, de cuja mistura emanou o mundo empírico fragmentário, separou-se em dois reinos à parte. A esperança escatológica mais moderna, porém, faz que o deus da pureza e da benevolência vença, tal como o cristianismo faz que o Salvador triunfe sobre o mal (WEBER, 1979, p. 409).

Se, por um lado, essa forma de dualismo resolve o problema da onipotência de Deus, por outro, coloca em xeque a crença na sua essência absolutamente benévola. Ao ser exaltado como o criador de todas as coisas, a responsabilidade pela existência do mal também deve ser-lhe atribuída. Para Weber, a teodiceia formulada com base na doutrina da predestinação oferece uma solução para esse paradoxo ao renunciar, de certa maneira, a crença na irrestrita benevolência de Deus. Na Confissão de Westminster (1647), que traz os fundamentos da fé calvinista, tal renúncia pode ser resumida nos seguintes decretos:

nº 5: Aqueles do gênero humano que estão predestinados à vida, Deus, antes de lançar os fundamentos do mundo, de acordo com Seu designo eterno e imutável, Sua secreta deliberação e o bel-prazer de Sua vontade, escolheu-os em Cristo para Sua eterna glória, por livre graça e por amor, sem qualquer previsão de fé ou de boas obras, ou de perseverança numas e noutras, ou qualquer outra coisa na criatura, como condições ou causas que O movessem a tanto, e tudo em louvor da Sua gloriosa graça. nº7: Aproveu a Deus, segundo o designo insondável de Sua própria vontade, pela que Ele concede ou nega misericórdia como bem Lhe apraz, deixar todo o resto dos homens para a glória de Seu poder soberano sobre Suas Criaturas, ordená-los à desonra e à ira por seus pecados, para louvor de Sua gloriosa justiça (WEBER, 2004, p. 91-92).

Por fim, Weber (2009, p. 354) trata daquela que ele chama de “a solução formalmente mais perfeita do problema da teodiceia”, a doutrina do carma, sobre a qual estão assentadas as tradições religiosas do Oriente. Assim como a doutrina da predestinação, a doutrina do carma é determinista, contudo, de modo distinto. A doutrina da predestinação pauta-se na crença de que todos os seres humanos já nasceram com seu destino traçado conforme os desígnios de Deus: ou se é um eleito que gozará as delícias do paraíso celestial, ou um condenado que sofrerá as terríveis angústias da danação eterna.

Já na doutrina do carma, cujo fundamento é a antiquíssima crença na transmigração das almas, o determinismo está diretamente vinculado ao indivíduo e suas escolhas, prescindindo, deste modo, da atuação de uma divindade. Isso é particularmente interessante porque apresenta uma resposta para a questão do mal radicalmente diferente da que foi encontrada pelas religiões monoteístas. Se, para estas, a solução para a contradição é dada a partir da formulação de uma ontologia do mal, para os que creem na causalidade cármica, mal e bem não são concebidos de forma independente. São elementos circunscritos a uma realidade cósmica na qual todas as coisas estão interligadas, portanto, nenhuma escolha ou ação pode ser vista de forma isolada. Weber explica:

O mundo é um cosmos ininterrupto de retribuição ética. Culpa e mérito são infalivelmente retribuídos dentro do mundo, por meio dos destinos numa vida futura pelos quais a alma terá que passar em número infinito, renascendo para existências animais ou humanas ou até divinas. Méritos éticos nesta vida podem levar ao renascimento no céu, mas sempre temporariamente, até que se esgote a conta dos méritos. Do mesmo modo, a finitude de toda vida terrestre é consequência da finitude dos bons e maus feitos na vida anterior da mesma alma, e os

sofrimentos da vida atual, que parecem injustos do ponto de vista da retribuição, são expiações de pecados de uma vida passada. No sentido mais rigoroso, é exclusivamente o próprio indivíduo que cria o seu destino (2009, p. 354-355).

Sob essa ótica, o sofrimento é explicado e justificado a partir do princípio de que o ser humano colherá sempre aquilo que plantou. Assim, tudo o que o indivíduo faz retornará para ele de alguma forma. As más ações podem não ter consequências na vida atual, mas certamente terão quando o sujeito renascer para outra vida. É a libertação desse ciclo de morte e renascimento, por meio de uma gradativa evolução espiritual, que os seguidores dessas religiões concebem como salvação. Weber (2009, p. 355) aponta, como consequência dogmática da teodiceia do carma, o fato dessa prescindir de uma divindade onipotente, “[...] pois o eterno processo cósmico executa as tarefas éticas de semelhante deus por seu automatismo próprio.”

1.2. A TEODICEIA DO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO COMO CONTRAPOSIÇÃO À TEODICEIA JUDAICA: DA OBJETIVIDADE DA LEI À SUBJETIVIDADE DO ÉVANGELHO

O contexto histórico-cultural que precede o nascimento do cristianismo é geralmente chamado de período intertestamentário. Recebe essa denominação porque compreende uma faixa de tempo, de mais ou menos quatrocentos anos, que vai dos últimos escritos que formaram o cânon veterotestamentário até o surgimento de Jesus na Palestina. Segundo Paul Tillich (2000), trata-se de uma época da história de Israel em que a ideia de Deus caracterizava-se por uma transcendência radical. Iahweh era, com efeito, o Deus cujo nome nem poderia ser pronunciado, tamanha sua distância em relação aos homens. Nesse período, os seres intermediários ganham importância nas narrativas religiosas dos judeus. Os anjos são dotados de um protagonismo que não tinham nos primórdios do monoteísmo israelita. Não apenas as figuras dos anjos tornam-se recorrentes na

religiosidade judaica, a crença nos demônios - anjos caídos e maus – também permeava a vida cotidiana daquele tempo⁴. Tillich explica:

Embora se possa perceber certo dualismo nessas ideias, jamais chegou à condição de um dualismo antológico. Não se caiu nesse dualismo ontológico, mesmo com a introdução de ideias procedentes da Pérsia [...] incluindo-se a demonologia da religião persa, na qual os demônios têm o mesmo *status* dos deuses. Todos os poderes diabólicos derivam seu poder de Deus, não se mantêm por si mesmos. É o que se vê na mitologia dos anjos caídos. Os anjos maus foram criados bons, mas depois da queda tornaram-se maus e por isso são responsáveis e sujeitos ao castigo. Não foram criados por algum ser antidivino. Estamos, pois, diante do primeiro dogma antipagão (2000, p. 33).

As narrativas judaicas acerca dos anjos e demônios tornaram-se um dos pilares fundamentais da fé cristã e, em cada contexto histórico-social, ganharam tonalidades próprias. Concomitantemente à crença na absoluta transcendência de Deus e na intermediação dos anjos, prevaleceu entre os judeus uma forma de vivência religiosa legalista. A observância das determinações impostas pela Lei de Moisés, sobretudo no judaísmo pós-exílico, constituía o único meio de evitar que os males sobreviessem a Israel. O exílio babilônico⁵ (Século VI a.C), percebido e constantemente lembrado pelos sacerdotes como juízo de Iahweh para punir a infidelidade do seu povo, servia como

⁴ É importante esclarecer que o judaísmo daquele período caracterizava-se pela heterogeneidade. Havia distintos partidos judaicos, sendo que nem todos partilhavam da crença em anjos e demônios, e outras doutrinas que ganharam força no pós-exílio, como a doutrina da ressurreição. Entretanto, o grupo de maior influência religiosa era o partido dos fariseus. E eram esses os maiores propagadores dessas crenças que, por sua vez, eram rejeitadas por aqueles que se mantinham apegados à tradição religiosa do judaísmo pré-exílico. Os maiores representantes desse conservadorismo judaico eram os saduceus (SCHUBERT, 1985).

⁵ Em 605 a.C. o Reino de Judá é subjugado pelo Império Babilônico e obrigado a pagar pesados tributos. Em 601, Jeoaquim, rei de Judá, inicia uma campanha de resistência e recusa-se a continuar pagando os impostos. Como consequência dessa rebeldia, em 598/597 a.C., tropas babilônicas marcham até Jerusalém e a sitiaram. Joaquim, sucessor de seu pai Jeoaquim, que provavelmente morreu durante o cerco, abre a porta da cidade, tentando evitar um assalto mais violento por parte do exército babilônico. No entanto, a estratégia não funciona. As tropas entram e tomam para si tudo o que podem encontrar. O templo de Yahweh é saqueado e todos os seus tesouros enviados para Babilônia. O Rei Joaquim, juntamente com membros da nobreza, sacerdotes e artesãos, é levado cativo. Segundo o relato bíblico (2 Reis 24:14), cerca de dez mil pessoas foram exiladas. Para substituir Joaquim no trono, Nabucodonosor, rei de Babilônia, nomeia Sedecias. Em 589, Sedecias revolta-se contra o jugo babilônico. Depois de dois anos de cerco, as tropas babilônicas invadem, mais uma vez, Jerusalém, e destroem o templo e a cidade. Os cidadãos mais importantes que ainda residiam ali são mortos ou levados cativos (DONNER, 1997).

reforço traumático necessário para normatizar a conduta dos israelitas segundo a Lei (Torá) e os escritos dos doutores que a interpretavam.

O fundamento da teodiceia judaica é a Torá⁶. Nesta, o problema da compatibilização entre a bondade de Deus e a existência do mal é resolvido por meio de uma “religiosidade de retribuição” (WEBER, 2009, p. 337). Assim, a obediência às prescrições é recompensada com bênçãos e as transgressões são punidas com maldições. É preciso considerar que, diferentemente da teodiceia do cristianismo mais tradicional, bênçãos e maldições no judaísmo tinham caráter puramente temporal, ou seja, as promessas são voltadas para este mundo. A riqueza é uma dádiva concedida aos que guardam a Lei. Aqueles que não a observam, por seu turno, estão suscetíveis a toda sorte de males. Desse modo, como afirma Weber (2009, p. 404), os judeus não assumem uma postura ascética, mas, sim, altamente naturalista.

O caráter legalista da religiosidade cultivada pelos judeus no pós-exílio manifesta-se particularmente no cumprimento ritualístico -não internalizado- da Torá e dos estatutos rabínicos. Nas palavras de Freitas (2010, p. 22), trata-se do desenvolvimento de uma “[...] ética baseada na observância mecânica das normas concretas.” Apesar de o legalismo ser a característica que mais ganha destaque na religiosidade judaica, não se pode ignorar o fato de que, desde o século VII a.C, havia um chamado à interioridade por intermédio da literatura bíblica sapiencial e da pregação ética dos profetas (ANDREATA, 2011).

Mesmo com esse chamado à interiorização, a proposta moral do cristianismo emerge contrastando com os aspectos mais legalistas do judaísmo. Tal contraste encontra uma perfeita síntese no capítulo 5, versículos 27 e 28 do Evangelho de Mateus: “Ouvistes que foi dito: não adulterarás. Eu, porém, vos digo: qualquer um que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela.” Na sistematização das doutrinas cristãs, pela qual Paulo, o apóstolo, é o principal responsável, é predominante a contraposição entre o legalismo judaico e a reivindicação de uma vivência religiosa mais interiorizada.

⁶ Como bem define Pasinya, (Apud Ulloa, 2010, p. 32) “Torá é o termo com que Israel designa o conjunto de referências que comandam as relações dos homens com Deus e destes entre si. De maneira que esta é, na verdade, a palavra que, no seu uso múltiplo, resume a Aliança e sintetiza toda a religião de Israel”.

É importante ressaltar que os primeiros líderes cristãos, por serem provenientes do judaísmo e, portanto, observadores da Lei, buscaram, em um primeiro momento, mostrar que o que propunham não era uma nova religião. A ênfase foi posta em possíveis continuidades, particularmente, na crença de que a vinda de Jesus era a concretização de profecias veterotestamentárias. Todavia, a ideia de um salvador levado como “cordeiro mudo para o matadouro” (ATOS 8:32) era o oposto daquilo que a sociedade israelita, subjugada por Roma, ansiava. As distintas concepções acerca da natureza e do papel do Messias eram um dos principais pontos de dissensão entre os representantes da fé judaica, especialmente os fariseus e saduceus, e os cristãos.

Vale lembrar que a visão judaica a respeito de Deus pautava-se na crença em sua absoluta transcendentalidade. Nesse sentido, a total imanentização desse Deus, preconizada por meio da doutrina cristã da encarnação, contrapunha-se a elementos basilares do judaísmo daquele período. Em primeiro lugar, para os judeus, de modo geral, o Messias não era Deus, sequer Filho de Deus, pelos menos, não no sentido dado pelos cristãos. Era um eleito, um ungido⁷, um servo do Senhor que seria enviado para libertar Israel da opressão de seus inimigos. Na teodiceia judaica, a figura do salvador aparece como aquele que elevaria Israel, política e economicamente, sobre todas as nações (SOUSA, 2009).

Distintamente do judaísmo, a fé cristã emerge sob a sentença do Cristo: “Meu Reino não é deste mundo” (JOÃO 18:36). Ao adiar para além-vida as consequências das ações e escolhas dos seres humanos, a teodiceia cristã consegue, ao mesmo tempo, responder as inquições de porque os justos perecem e os maus prosperam, e atrair os oprimidos, proscritos e outros segmentos da população que não se sentiam acolhidos pela religião de origem. Todos esses fatores servem para mostrar os antagonismos existentes entre o judaísmo e a nova proposta religiosa trazida por Cristo e seus discípulos. No entanto, o ponto nevrálgico da ruptura só será posto em evidência pela teologia paulina e o que ela tem de mais representativo: a oposição entre Lei e Graça.

A teodiceia judaica – como citado anteriormente – tem a Lei como seu cerne. A partir disso, constrói-se um *ethos* religioso e, conseqüentemente, social, tendo como base

⁷ Segundo Sousa (2009, p.11), “No contexto do Antigo Testamento, o termo messias se refere basicamente a um agente investido com uma função social específica. A unção com óleo separava socialmente um determinado indivíduo para o desempenho de uma tarefa especial, em caráter permanente ou temporário.”

uma teologia da retribuição (WEBER, 2009). Sob essa ótica, o mal e o sofrimento poderiam ser evitados mediante rígida observação das normas e costumes determinados pela Torá e por seus intérpretes, os doutores da Lei. A teodiceia cristã, por sua vez, emerge tendo como fundamento a doutrina da Graça que, grosso modo, é a antítese da Lei. Sob essa perspectiva, a ideia de salvação desvincula-se da Torá e vincula-se à eficácia do sacrifício de Jesus para justificar o crente, libertando-o de uma vez por todas da condenação imposta pela Lei. Conforme assinala Weber, o apóstolo Paulo:

[...] apoiado numa dialética que somente um rabino podia possuir – em extirpar da “lei” precisamente o específico e o especificamente atuante no judaísmo, isto é, as normas e tabus e as particulares promessas messiânicas, tão terríveis em seu efeito, que são o fundamento da vinculação de toda dignidade religiosa do judeu à posição de pária. E o fez por considerá-las, em parte, ab-rogadas pelo nascimento de Cristo e, em parte, cumpridas, com o argumento triunfal, altamente impressionante de que precisamente os patriarcas de Israel tenham vivido, antes da proclamação daquelas normas, de acordo com a vontade divina, em virtude de sua fé que era a garantia da eleição por Deus, tenham alcançado a bem-aventurança (2009, p. 411).

O esforço de Paulo tinha como objetivo mostrar aos judeus que a salvação precede a Lei. A única contrapartida exigida por Deus, dada pelos patriarcas hebreus que viveram antes da Torá, era a fé. Com tal argumento, o apóstolo consegue enfatizar o importante papel desempenhado por Israel na teleologia⁸ divina e, ao mesmo tempo, romper com sua elegibilidade exclusivista: a Lei é para um povo, mas a Graça alcança a todos os povos. Como bem demonstra Weber:

⁸ O conceito de teleologia resulta da junção de dois termos gregos, *telos* (fim, propósito) e *logos* (razão, explicação). Nesse sentido, a explicação sobre alguma coisa é dada tendo em vista sua finalidade. Grosso modo, o conceito é definido como a ciência das causas finais. Segundo o *Dicionário de Pensamento Contemporâneo*, compreender um fato ou processo como sendo teleológico implica (1) em admitir que o respectivo objeto de estudo não é aleatório ou, então, que a forma atual da totalidade ou estrutura em que se insere tal objeto não é o resultado de processos e acontecimentos aleatórios; (2) na existência de uma meta, fim ou propósito que constitui sua razão, explicação ou sentido e que pode ser (2-a) imanentista, cuja finalidade é admitida no âmago ou essência de cada ser ou conjunto de seres ou (2-b) transcendente ao ser da totalidade, como uma razão por detrás do mundo (VILLA, 2000, p.723-725).

Em cada linha escrita por Paulo sentimos o júbilo envolvente de um homem que foi resgatado, com o sangue do Messias, da escravidão sem esperança daquela “lei” para a liberdade. A possibilidade de uma missão cristã universal foi a consequência (2009, p. 412).

Ainda que venham das narrativas judaicas – e de todos os aparatos religiosos que fundamentam sua teodiceia - os principais fundamentos da fé cristã, não se deve desconsiderar a importância de outras variáveis históricas e sociais que possibilitaram sua emergência e expansão. À época do surgimento do cristianismo, a Palestina, além de estar politicamente dominada pelo Império Romano, era culturalmente influenciada pelo helenismo⁹ e suas várias correntes filosóficas. Tillich observa:

No contexto desse mundo único, dessa história mundial e dessa monarquia criada por Roma, encontramos o pensamento grego. É o que se conhece como período helênico da filosofia grega. Fazemos distinção entre o período clássico do pensamento grego, que termina com a morte de Aristóteles, e o helênico, em que se situam os estoícos, os epicuristas, os neopitagóricos, os céticos e neoplatônicos. Acha-se aí a fonte imediata de boa parte do pensamento cristão. O cristianismo primitivo não foi influenciado tanto pela filosofia clássica, mas pelo pensamento helênico (2000, p. 25- 26).

O processo de helenização, que afetou, sobretudo, a parte oriental do Império Romano, constituiu-se como um imbricado de culturas distintas que desenvolveram relações de intercâmbio, sobressaindo-se, porém, os elementos gregos. Segundo Assmann (1994, p. 25, 26), Paulo de Tarso tornou-se a ponte entre o cristianismo orientalizado, com tendências judaizantes,¹⁰ e o cristianismo helenizado e, no embate entre os primeiros teólogos, a vertente helenizada vence, tornando-se a base da cultura medieval. Não sem

⁹É denominado período helenístico a faixa de tempo em que a cultura grega se torna hegemônica, influenciando todos os países mediterrâneos. Costuma-se demarcar o início desse período com a morte de Alexandre, o Grande (323 a.C). Sua duração vai até as grandes conquistas do Império Romano. A língua grega, na forma de dialeto comum (*Koiné*), é o principal elemento de coesão dessa cultura. Para mais informações, ver: BRÉHIER, Émile. *História da filosofia. Período helenístico e Romano*, Tomo I, Fascículo II, Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1978.

¹⁰ Nesse contexto, o termo judaizante refere-se aos cristãos provenientes do judaísmo que ainda seguiam algumas prescrições e costumes judaicos e tentavam impor isso aos demais cristãos, principalmente os gentios.

razão, Paulo se autodenomina “apóstolo dos gentios¹¹” (ROMANOS 11: 13). Ele é, pois, a representação mais precisa da transição de uma religião étnica, o judaísmo, para uma religião universal, o cristianismo. Nessa direção, Weber observa:

O enorme ímpeto proporcionado pela consciência de ter escapado ao destino de pária, de poder ser um heleno para os helenos do mesmo modo que um judeu para os judeus, e de tê-lo conseguido não pelo caminho do esclarecimento racional, adverso à fé, mas dentro do paradoxo desta mesma fé - esta sensação apaixonada de liberdade é a força motriz do trabalho incomparável da missão de Paulo (2009, p. 411).

Dentre as diversas correntes filosóficas derivadas do helenismo, o estoicismo se destaca como uma das que mais contribuíram conceitualmente para a sistematização da fé cristã e, exatamente por isso, tornou o cristianismo uma religião mais inteligível para o mundo greco-romano. Paul Tillich (2000) elenca algumas ideias fundamentais da filosofia estoica das quais o cristianismo lançou mão. Em primeiro lugar, está a doutrina do *Logos*. Para os estoicos, *Logos* representa o poder divino presente em toda a realidade, a força motriz que põe todas as coisas em movimento e faz com elas sejam o que são. Trata-se de uma lei universal. Mas *Logos* também significa lei moral, no mesmo sentido da “razão prática” postulada por Kant (1992). Sob essa perspectiva, é como um árbitro em cada ser humano que o ajuda a discernir o que é certo e o que é errado. Por fim, *Logos* constitui a capacidade humana de agir conforme a razão, ainda que nem todos os indivíduos a utilizem como deveriam.

Assim como houve um esforço para mostrar aos judeus que Jesus era o Messias esperado, as pregações e ensinamentos direcionados aos gentios buscaram elementos de identificação que tornassem mais familiares os conteúdos da fé cristã, facilitando a adesão dos pagãos. Não por acaso, o Evangelho de João tem início com a seguinte sentença: “No

¹¹ Eram denominados gentios todos aqueles que não tinham ascendência israelita. A palavra tem origem no termo latino *gens*, que serve para designar um grupo de pessoas ou um clã. À época do nascimento do cristianismo, na Palestina, o termo gentio era carregado de um sentido pejorativo dado pelos judeus. Gentio era equivalente a impuro, ímpio, pagão.

principio era o *Logos*¹², e o *Logos* estava com Deus, e o *Logos* era Deus.” Ainda que João compreendesse o conceito de uma forma diferente, o fato de utilizá-lo evidencia o interesse de tornar o discurso cristão mais inteligível para os habitantes daquele mundo helenizado. A verdade é que, à exceção do escritor do Evangelho de Mateus, os demais evangelistas buscaram ampliar o alcance das palavras de Jesus para além dos termos do judaísmo (SILVA, 2010). Sobre a estratégia missionária dos pregadores cristãos entre os pagãos, Assmann declara:

É conhecido o discurso do apóstolo aos atenienses no Areópago, hoje inscrito em pedra ao sopé do Partenon, e que nos remete diretamente a conceitos estoicos. Nele - os Atos dos Apóstolos referem-se explicitamente à discussão de Paulo com "filósofos epicureus e estoicos" - para apresentar a nova religião, o pregador usa de todos os recursos para mostrá-la não como ruptura, mas como complemento e acabamento da teologia grega: Deus é apresentado como o "deus desconhecido", cujo único templo é o universo, da mesma forma como, para os estoicos, o logos habita o universo (1994, p. 26).

A vocação do cristianismo para se tornar uma religião universal encontra afinidade também com o paradigma da *cosmópolis* defendido pelos helenistas, em especial, pelos estoicos. Para estes, o mundo deveria ser um lugar sem fronteiras. Trata-se da libertação do homem dos limites impostos pela *pólis*. Mais do que isso, é o “indivíduo” sendo forjado, cada ser humano visto como um mundo em si mesmo, como bem explica Silva:

Dessa forma, no espírito do helenismo, se identifica a individualidade, o homem interior, espiritual: “A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos, a cultura da época de Alexandre forjou, depois, indivíduos”. Portanto, o indivíduo é aquele ser livre diante de si mesmo. Ele é um cidadão do mundo (da *pólis* para a *cosmópolis*) e não limitado às exigências da cidade antiga; a *Paideia* deixa de ser uma técnica para o desenvolvimento da criança, na formação da sua personalidade, para ser um mecanismo de formação e desenvolvimento do homem durante toda a sua vida, em função da realização dos seus ideais. O mundo inteiro é uma

¹² O conceito de *Logos*, no Evangelho de João, é usado para reafirmar a divindade de Cristo, bem como sua pré-existência. Antes de todas as coisas, Ele já existia, era o Verbo, e todas as coisas vieram a existir por meio dele (João 1:3).

cidade, e o homem não mais estreita-se pela sua relação com o “ser cidadão”. Ele agora vai em busca de sua identidade (2010, p. 28).

Sob essa perspectiva, Assmann (1994, p. 30) observa que um novo dogma é anunciado: a concepção de uma fraternidade universal, em que todos os homens são iguais, pois se encontram sob o mesmo *Logos*. Destarte, embora ganhe força com o advento do cristianismo, esse dogma o precede. Para Assmann, deriva também do estoicismo a ideia cristã de que todo prazer dos sentidos se constitui como um mal. Segundo o autor, é um equívoco atribuir tal influência ao pensamento platônico e/ou aristotélico. Tanto em um como em outro, o prazer é bom em si, o que pode transformá-lo em algo ruim é a dor que, por vezes, resulta dele. Assim, o dualismo constituinte da moral cristã nos primeiros séculos seria proveniente dos estoicos, uma vez que foram estes os primeiros a imprimir um significado moral à noção de prazer.

O fato de o cristianismo trazer no seu bojo elementos das tradições judaica e gregohelenística não foi suficiente para evitar que o caminho inicial fosse espinhoso. Entre os judeus, encontrou todos os inevitáveis empecilhos que um novo movimento religioso pode ter diante de instâncias religiosas institucionalizadas, ou em fase adiantada de institucionalização. É importante ter em mente que o judaísmo daquele período era heterogêneo. Dessa maneira, a princípio, parece razoável supor que o cristianismo se incluiria, sem maiores problemas, como mais uma seita judaica dentre tantas outras. Entretanto, não foi bem assim que aconteceu. Isso porque as seitas que coexistiam até então, ainda que tivessem pontos específicos de ruptura, comungavam de determinadas crenças e tradições que, por seu turno, eram os fundamentos da identidade judaica. Conforme Stegmann e Stegmann:

Em contraposição ao período pré-exílico, com seu “monocentrismo”, a situação pós-exílica na terra de Israel estava marcada pelo “multicentrismo, heterogeneidade e diversidade religiosa e social”. [...] Entretanto, apesar de todo pluralismo, o judaísmo do período do segundo templo¹³ sempre foi marcado por uma série de características e

¹³ Também denominado de judaísmo pós-exílico. Por volta de 539 a.C, alguns israelitas são autorizados pelo rei persa Ciro a irem a Jerusalém para reconstruir a cidade e o templo, que haviam sido destruídos pelas

instituições constantes, cujas raízes remontam ao período pré-exílico mais antigo e suas tradições. Entre elas, o *monoteísmo* [...] que constituía o sinal incontestável da religiosidade judaica e, inclusive, acarretou aos judeus, por parte de forâneos, a acusação de impiedade. Além disso, fazia parte a fé na eleição do povo e da terra de Israel como sua herança (2004, p. 164).

Nesse sentido, o movimento religioso dos cristãos se constituía como uma ameaça ao que havia de mais primordial para a manutenção de uma identidade propriamente judaica. Ademais, tratava-se, de modo geral, de uma seita composta por pessoas das camadas mais baixas da sociedade, advindas, sobretudo, da marginalizada Galileia¹⁴. A indagação de Natanael a Filipe, descrita no Evangelho de João (1:46), exemplifica bem o pensamento dos habitantes da Judeia em relação aos seus vizinhos galileus: “De Nazaré pode sair alguma coisa boa?”

Não foi por acaso que o cristianismo germinou e deu início à sua vocação expansionista na Galileia, região territorialmente e culturalmente mais aberta que a segregacionista Judeia. Mesmo que a maior parte dos habitantes da província fosse composta de judeus, havia grande circulação de pessoas de outras nacionalidades, especialmente provenientes da Síria e da Fenícia, cujas fronteiras situavam-se ao norte da Galileia (FREYNE, 1996). O fato de haver entre os galileus um número significativo de pagãos - o que os tornou um pouco mais flexíveis em relação à observância das prescrições dos doutores da Lei - atingia em cheio uma das determinações mais elementares para os judeus apegados à tradição rabínica: a ordem para não se misturar com os ímpios. Essas peculiaridades da população da Galileia, aliada a fatores econômicos, suscitaram certa aversão por parte dos defensores de um judaísmo mais puro.

tropas babilônicas em 587/586 a.C. O primeiro templo foi construído sob o comando de Salomão, filho de Davi. O segundo foi construído sob a liderança do sacerdote Zorobabel, do escriba Esdras e de Neemias. Para SCARDELAI (2012, p. 58), “As figuras de Esdras e Neemias representam um importante divisor de águas na formação de uma nova consciência religioso-literária, uma identidade étnica que irá se firmar na história do Israel pós-exílico”.

¹⁴ É importante fazer uma distinção entre os cristãos que compuseram os primeiros grupos de seguidores de Jesus, e seus discípulos, e os cristãos dos séculos imediatamente posteriores. Como afirma Veyne (2010), a partir do terceiro século, nas comunidades cristãs havia pessoas provenientes de todos os estratos sociais, sendo essas comunidades bastante representativas da sociedade como um todo.

Ao serem relegados à condição de escória, os laços que uniam os galileus à fé judaica tornaram-se mais frágeis. É precisamente a “escória” que encontrará nas palavras do Cristo o alento que não foi oferecido pelos líderes judaicos. Não sem razão, onze dos apóstolos que teriam composto o séquito de Jesus eram da Galileia. A única exceção foi Judas Iscariotes, aquele que viria a ser conhecido como traidor¹⁵.

A predominância dos galileus entre os seguidores de Jesus é testemunhada pelo livro de Atos dos Apóstolos, particularmente no trecho que descreve a primeira manifestação da glossolalia¹⁶ entre os fiéis cristãos. O episódio ocorreu no dia de Pentecostes, festa judaica que celebrava a colheita e que atraía judeus, inclusive prosélitos, de várias partes do Império Romano. Alguns desses, testemunhas do êxtase que sobreveio à comunidade cristã ali reunida, perguntaram perplexos: “Não são, porventura, galileus todos esses aí que estão falando?” (Atos 2:7).

Para Ernest Renan (2004), o evento de Pentecostes - que no contexto da fé cristã simboliza o nascimento, em Jerusalém, da igreja¹⁷ - é uma evidência importante de que, embora tenha seu primeiro marco institucional estabelecido na Judéia, tratava-se de uma comunidade composta, em sua maioria, por galileus.

Trazer luz sobre a origem dos primeiros cristãos é crucial para que se compreenda parte dos obstáculos que a igreja teve que superar para se estabelecer. O fato de ser constituída, mormente, por pessoas - social, cultural e economicamente - inferiorizadas dificultou o processo de legitimação e institucionalização da nova fé. Os três primeiros

¹⁵ A maior parte dos apóstolos era proveniente da região de Cafarnaum, situada ao norte do Mar da Galileia. Esta foi indicada, no Evangelho de Mateus (9:1), como a cidade do próprio Jesus. Embora as narrativas dos sinóticos apontem Belém da Judéia como lugar do nascimento do Salvador, Cafarnaum é recorrentemente citada como lugar onde Cristo morava. Pedro, André, Tiago, filho de Zebedeu, João, irmão de Tiago, e Felipe viviam em Betsaida, cidade bem próxima a Cafarnaum (João 1:44; Marcos 1:19). Mateus, o publicano, coletava impostos em Cafarnaum quando foi chamado (Mateus, 9:9). Natanael (também chamado de Bartolomeu) vivia em Caná da Galileia, cidade onde teria ocorrido o primeiro milagre de Jesus, a transformação da água em vinho em uma festa de casamento (João 2: 1-12). Tomé, posteriormente conhecido como “o incrédulo”, vivia em Tariqueia, situada na margem oeste do Jordão, onde o rio flui do mar da Galileia. Não há muitas informações na Bíblia sobre Tiago, filho de Alfeu, e Judas Tadeu, porém, a Galileia é apontada por estudiosos como sua região de origem (RENAN, 2004; STEGMANN e STEGMANN, 2004).

¹⁶ Sob a perspectiva religiosa, trata-se do dom bíblico de se falar em outras línguas. São, geralmente, sons ininteligíveis exprimidos por pessoas em momentos de êxtase espiritual.

¹⁷ Aqui, considera-se a gênese da igreja sob a perspectiva dos cristãos. É importante ressaltar que, sociologicamente, o nascimento da Igreja, com força de instituição, legitimada pelo Estado e pela população, só viria a ocorrer, segundo Veyne (2010), sob a tutela de Constantino, no Século IV da Era Cristã.

séculos da história do cristianismo foram marcados por perseguições e mortes. Isso, no entanto, não impediu seu progresso até encontrar em Constantino o apoio político e financeiro necessário para se tornar a religião oficial do Estado.

1.3. IGREJA CATÓLICA E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO

No cerne da reviravolta que tirou o cristianismo da obscuridade para se transformar na principal base da cultura ocidental está *Flavius Valerius Constantinus* (Constantino), filho primogênito do imperador Constâncio Cloro e Helena. Assumiu o título de Augusto quando seu pai morreu em julho de 306. O Império encontrava-se dividido entre quatro coimperadores. Contudo, sob a hábil estratégia militar do primeiro imperador cristão, logo seria novamente unificado.

O protagonismo de Constantino na construção da história do Ocidente, segundo o historiador francês Paul Veyne (2010), tem como fato decisivo sua conversão à fé cristã. Sem isso, é provável que o cristianismo jamais tivesse o alcance que conseguiu, considerando o mesmo período de tempo. Não obstante fosse um movimento religioso em franca expansão, no início do século IV, mesmo com toda diligência dos missionários cristãos em busca de prosélitos, cerca de noventa por cento da população que estava espalhada pelos territórios dominados por Roma ainda era constituída de pagãos. Portanto, o impulso necessário para o surgimento efetivo de uma Cristandade¹⁸ só veio com a adesão de Constantino. Veyne observa:

[...] em 324, a religião cristã assumia com um golpe único uma dimensão “mundial” e Constantino estaria alçado à estatura histórica que dali em diante seria sua: ele acabava de esmagar Licínio no Oriente [...] e assim

¹⁸ O conceito de Cristandade é definido por Gomes (1997, p. 33,34) como “[...] um sistema único de poder e de legitimação da Igreja e do Estado. Todavia, essa relação bipolar só se mostra significativa se levarmos em conta a sociedade como um terceiro elemento mais abrangente. Pensamos, além disso, que a relação bipolar serve de mediação à relação tridimensional e está nela contida. As relações estruturais da Igreja e do Estado medeiam a relação de cada uma dessas instituições com a sociedade. Podemos então falar de cristandade como de um sistema de relações da Igreja e do Estado na sociedade.”

restabelecia sob seu domínio a unidade do Império Romano, reunindo a duas metades sob seu cetro cristão. O cristianismo dispunha daí em diante desse imenso império que era o centro do mundo e que se considerava com a mesma extensão da civilização. Aquilo a que se chamará por longos séculos de Império Cristão, sim. A Cristandade acabava de nascer (2010, p. 19).

Destarte, a vocação à universalidade, inerente ao cristianismo, adquiriu dimensões mais concretas com a intervenção direta do líder imperial que, segundo Veyne, dobrou-se, de fato, ao que considerou uma forma superior de religião, relegando o paganismo à condição de crença supersticiosa¹⁹. O autor rejeita a tese de que o imperador voltou-se para a fé cristã em função de alguma estratégia política. Para ele, a conversão de Constantino foi uma atitude que exigiu coragem, uma vez que a maioria esmagadora dos seus súditos prestava culto aos deuses pagãos.

A posição que Veyne assume em favor da legítima conversão de Constantino contrapõe-se às interpretações que dominaram os estudos historiográficos que tinham como ponto de partida a crítica feita no século XIX pelo historiador suíço Jacob Burckhardt em sua obra *Do paganismo ao cristianismo*. Burckhardt (1982) afirma que os relatos de Eusébio, e dos escritores que se inspiraram nele, base de todas as informações acerca da conversão do imperador, devem ser abolidos da exposição histórica, pois não têm sequer o valor de uma lenda ou algum relato de procedência popular. A desconfiança do historiador tem origem no fato de que foi o próprio Constantino que, muitos anos após o evento, expôs a Eusébio, de forma enfática e confusa, as circunstâncias de sua adesão ao cristianismo. Ademais, as ações do imperador após a conversão deporiam contra a sinceridade da sua fé. Entre essas ações, destaca-se o fato de ter mandado matar seu

¹⁹ Lactâncio defende que a expressão latina *religio*, ou em português “religião” deriva do verbo *religare*, isto é ligar de novo. Esta explicação seria posteriormente adotada por Santo Agostinho que cristalizará a definição de religião como ligar novamente a alma a Deus. A *supersticio*, ou superstição, em português, na interpretação de Cícero, é definida como atuação errada. Como se pode perceber no decorrer do texto, a religião, vista como uma forma superior e correta para se buscar a Deus, foi associada ao cristianismo à época de sua ascensão durante o governo de Constantino. Por outro lado, a superstição ganhou uma conotação pejorativa, sendo percebida como uma forma equivocada de espiritualidade e foi associada às tradições pagãs. Para mais, ver KOSLOWSKI, A. A problemática da religião. In *Philosophos*, Goiânia, V.18, N. 1, JAN./JUN. 2013, P. 103-126.

cunhado depois de ter jurado que não o faria. Veyne rebate vigorosamente o tipo de interpretação inaugurada por Burckhardt:

Sincero, Constantino o foi, sim, mas dizer isso é dizer muito pouco e, no seu caso, é preciso ter em vista o homem excepcional. Os historiadores menos habituados à exceção do que ao saudável método de “situar uma série”; além de tudo, têm eles o sentido da vulgaridade, do cotidiano, ausente em tantos intelectuais que acreditam no milagre em política ou que, ao contrário, “caluniam seu tempo por ignorância da história” (dizia Flaubert). Ora, Constantino apreciava o fato de ter sido escolhido, destinado pelo Decreto divino a desempenhar um papel providencial na economia milenar da Salvação, ele disse, escreveu isso, em um texto autêntico que se vai ler mais adiante, mas tão exagerado que a maior parte dos historiadores o desprezam, pelo que tem de pretensioso, e dele não falam (VEYNE, 2010, p. 13).

Determinar se a conversão de Constantino foi sincera, ou não, tem pouca importância na tarefa de elucidar as consequências históricas decorrentes da suposta experiência epifânica do imperador. No entanto, tendo em vista a plausibilidade dos argumentos de Veyne, é a partir de sua perspectiva que o episódio será, doravante, considerado.

A guinada na história do Ocidente tem seu marco fundamental no dia 28 de outubro de 312, data da vitória de Constantino sobre Maxêncio, usurpador de parte do império²⁰.

²⁰ Lactânio, em sua obra *A morte dos perseguidores* (Séc. IV), descreve a batalha, exaltando sempre o heroísmo de Constantino. “Já se havia iniciado entre eles a guerra civil. Maxêncio, embora permanecesse em Roma, pois havia recebido uma resposta do oráculo no sentido de que pereceria se ultrapassasse as portas da cidade, levava a guerra por meio de hábeis generais. Maxêncio dispunha de maior número de homens porque havia herdado de Severo o exército de seu pai e o seu próprio havia sido recrutado recentemente, com base de contingentes mouros e gétulos. Iniciou-se a luta e, inicialmente, os soldados de Maxêncio conseguiram impor-se, até que, posteriormente, Constantino, com ânimo renovado e disposto a tudo, moveu suas tropas até as proximidades de Roma e acampou junto à ponte Mílvio. Estava próxima a data em que Maxêncio comemorava sua ascensão ao poder, no dia 27 de outubro, e seus quinquenais chegavam ao fim. Constantino foi advertido em sonhos para que gravasse nos escudos o sinal celeste de Deus e deste modo começasse a batalha. Põe em prática o que lhe havia sido ordenado e, fazendo girar a letra X com sua extremidade superior curvada em círculo, grava o nome de Cristo nos escudos. O exército, protegido com este emblema, toma as armas. O inimigo avança sem a presença de seu imperador e cruza a ponte. Os dois exércitos chocam frente a frente e se luta por todas as partes com extrema violência: nem nestes nem naqueles era conhecida a fuga. Na cidade brota um motim, acusando-se o imperador de traidor da salvação nacional. Ao aparecer em público, pois estava jogando no circo em comemoração de seu aniversário, o povo prorrompeu prontamente, todos a uma voz, que Constantino não podia ser vencido. Afetado por esses gritos, abandona o circo, chama alguns senadores e ordena que sejam consultados os livros sibílicos. Descobre-se neles que naquele dia morreria o inimigo dos romanos. Reanimado na esperança da vitória com esta

Para entender melhor a relevância desse acontecimento, é preciso retroceder um pouco, colocando-o em contexto. Como já citado no primeiro parágrafo deste tópico, no início do século IV, o Império estava dividido entre quatro regiões administrativas, cada uma com seu próprio imperador. Constantino governava sobre a Gália, a Inglaterra e a Espanha. A Itália também fazia parte dos seus domínios, todavia, Maxêncio, um quinto imperador, tomou-a para si, juntamente com cidade de Roma. Com o objetivo de recuperar seu território - e atendendo ao clamor do Senado Romano, insatisfeito com a política de altos impostos praticada por Maxêncio - Constantino declarou guerra ao usurpador (VEYNE, 2010, p. 14,15).

Na véspera da batalha que definiria os rumos do Império, Constantino teve um sonho no qual, segundo Eusébio de Cesareia (1994, p. 171, 172), viu uma cruz de luz sobreposta ao sol e uma frase em latim que dizia “Por este sinal vencerás”. No dia seguinte, mesmo com um exército considerado bem inferior, o imperador venceu seu rival, naquela que ficou conhecida com a Batalha da Ponte Mílvio, e atribuiu sua vitória ao deus dos cristãos.

A conversão de Constantino, mesmo que fosse sincera, não foi pautada pelo fervor pouco racional que, por vezes, toma conta daqueles que creem ter recebido uma revelação. A prudência foi uma das características da política religiosa assumida por ele. Mesmo que considerasse o paganismo nada mais do que uma superstição, não impôs sua religião a ninguém. A cautela de Constantino e sua postura de tolerância evitaram conflitos que poderiam ser desvantajosos para os cristãos que, mesmo tendo a seu lado o líder imperial, não poderiam ignorar o fato de que ainda eram, numericamente, minoria absoluta.

resposta, põe em marcha e chega ao campo de batalha. A ponte se corta a suas costas, com o que, ao vê-lo, recrudescer-se a batalha e a mão de Deus se estende sobre as linhas de combate. O exército de Maxêncio é presa do pânico; o mesmo inicia a fuga e corre para a ponte, que estava cortada, pelo que, arrastado pela massa dos que fogiam, precipita-se no Tibre. Terminada esta duríssima guerra, Constantino é recebido com enorme satisfação pelo senado e o povo de Roma. Depois se informa da perfídia de Maximino, ao cair em suas mãos suas cartas e ao ver as efígies de ambos. O senado concedeu a Constantino, em virtude dos méritos contraídos, o título de primeiro Augusto, que Maximino reclamava para si. Este, quando teve notícia da vitória que havia suposto a libertação da cidade, recebeu-a como se o vencido tivesse sido ele em pessoa. Depois, ao conhecer o decreto do senado, indignou-se tanto que lhe declarou publicamente sua inimizade e se manifestava, entre burlas e mofas, contra o imperador supremo.” Também Eusébio, procurando reforçar a ideia de uma intervenção do Deus cristão na batalha, proclama, “Após invocar como aliado em suas orações o Deus do céu, Seu Verbo e o próprio Salvador de todos, Jesus Cristo, [Constantino] avançou com todo o seu exército para conseguir para os romanos sua liberdade ancestral”. (História Eclesiástica, IX, 9, 2)

Para garantir a tranquilidade dos súditos, o imperador decretou em 313 - em acordo com Licínio, então governante do Oriente - o Édito de Milão²¹. Este foi o primeiro grande passo para que os cristãos tivessem assegurados os mesmos direitos que os pagãos. A Igreja foi oficialmente reconhecida e o caminho que a levaria a se tornar a instituição mais poderosa do Ocidente estava aberto.

A política de tolerância de Constantino foi mantida mesmo quando derrotou Licínio em 324²², unificando o Império sob seu comando. Ele estava determinado a fazer com que a “verdade” prevalecesse, entretanto, não pela via do confronto, mas com astúcia e persuasão. A principal arma utilizada pelo imperador para que o cristianismo se tornasse hegemônico foi a palavra. Veyne esclarece:

Constantino, dizíamos, deixou em paz os pagãos e seus cultos, mesmo depois de 324 [...] Naquele ano, ele dirige proclamações a seus novos súditos orientais, depois a todos os habitantes do seu império. Escritas num estilo mais pessoal do que oficial, saem da pena de um cristão convicto que, em palavras, deixa o paganismo no nível mais baixo, que proclama que cristianismo é a única boa religião, que argumenta nesse sentido (as vitórias do príncipe são uma prova do verdadeiro Deus), mas

²¹“Nós, Constantino e Licínio, Imperadores, encontrando-nos em Milão para conferenciar a respeito do bem e da segurança do império, decidimos que, entre tantas coisas benéficas à comunidade, o culto divino deve ser a nossa primeira e principal preocupação. Pareceu-nos justo que todos, os cristãos inclusive, gozem da liberdade de seguir o culto e a religião de sua preferência. Assim qualquer divindade que no céu mora ser-nos-á propícia a nós e a todos nossos súditos. Decretamos, portanto, que não, obstante a existência de anteriores instruções relativas aos cristãos, os que optarem pela religião de Cristo sejam autorizados a abraçá-la sem estorvo ou empecilho, e que ninguém absolutamente os impeça ou moleste [...]. Outrossim, com referência aos cristãos, ampliando normas estabelecidas já sobre os lugares de seus cultos, é-nos grato ordenar, pela presente, que todos que compraram esses locais os restituam aos cristãos sem qualquer pretensão a pagamento... [as igrejas recebidas como donativo e os demais que antigamente pertenciam aos cristãos deviam ser devolvidos. Os proprietários, porém, podiam requerer compensação.] *Use-se da máxima diligência no cumprimento das ordenanças a favor dos cristãos e obedeça-se a esta lei com presteza, para se possibilitar a realização de nosso propósito de instaurar a tranquilidade pública. Assim continue o favor divino, já experimentado em empreendimentos momentosíssimos, outorgando-nos o sucesso, garantia do bem comum.*” O Édito foi reproduzido tanto por Lactâncio em *A morte dos perseguidores*, cap. 48, como por Eusébio em *História Eclesiástica*, X, 5, 2-14(2002).

²²Um ano depois, em 325, Constantino convoca o Concílio de Niceia. Trata-se do primeiro concílio ecumênico da Igreja e teve por objetivo sistematizar o conjunto das doutrinas cristãs. Ficou conhecido pela formulação do Credo de Nicéia, a primeira declaração dogmática da ortodoxia cristã. Sua convocação foi motivada pela denominada “Controvérsia Ariana”, pela qual a natureza da trindade divina foi posta em discussão. Portanto, foi a partir dele que ficou definida a doutrina da trindade tal como se apresenta até hoje nas ortodoxias cristãs católica e protestante.

que não toma nenhuma medida contra o paganismo: Constantino não será um novo perseguidor, o Império viverá em paz (2010, p. 23).

Para entender o impacto da mudança que a adesão do imperador ao cristianismo provocou, é preciso ter em vista as substanciais diferenças entre a velha e a nova religião. O primeiro fator de distinção, e provavelmente o mais determinante dessas diferenças, é a forma que cada um desses grupos religiosos concebe a ideia de deus. A construção simbólica de uma instância religiosa tem como base o modo como a divindade é apresentada e, por conseguinte, as expectativas que são criadas em torno dela. Sob a arquitetura desse universo simbólico, um *ethos* específico se desenvolve. No caso dos cristãos, um deus absolutamente poderoso tem sublimes dádivas a oferecer, mas não aqui neste mundo corrompido pelo pecado. A contraposição mundo/céu é predominante no discurso do cristianismo emergente, e é a base da postura ascética que os conversos assumiram. O imperativo “Não ameis o mundo, nem as coisas que há no mundo” (I João 2:15) traduz bem a orientação que sustentava o estilo de vida dos cristãos durante os séculos de perseguição que precederam a institucionalização da igreja. Associada a essa postura de rejeição do mundo estava a crença na volta iminente de Jesus.

A formulação da teodiceia do cristianismo nascente tinha como um de seus fundamentos a convicção de que o sofrimento do tempo presente é inevitável, porém temporário, pois acreditava-se, veementemente, que muito em breve Jesus voltaria para levar os seus para um lugar no qual “Deus enxugaria dos olhos toda lágrima” (Apocalipse 21:4)²³. Essa esperança escatológica²⁴, que caracteriza os movimentos messiânicos, foi determinante para manter a fidelidade dos cristãos à nova fé durante os períodos em que eram vistos como uma ameaça ao poder do Império que, por sua vez, tinha como uma de

²³ Segundo Daley (1994, p. 15-16), “Os primeiros cristãos acreditavam que o fim estava próximo, quase certamente, e esperavam por uma vida radicalmente melhor para eles mesmos, porque acreditavam que Jesus tinha ressuscitado dentre os mortos, e estavam convencidos de que a nova experiência dos carismas do Espírito da comunidade era um primeiro aperitivo do reino de Deus.”

²⁴ Conforme definição de Daley (*idem*, p. 13), “Escatologia é uma palavra com muitos significados. Essencialmente, como doutrina religiosa sobre as ‘últimas coisas’, é fé em soluções finais. É a esperança das pessoas crentes de que a falta de acabamento de sua presente experiência de Deus será resolvida, sua presente sede por Deus preenchida, sua presente necessidade de livramento e salvação realizada. É fé na resolução do ainda não resolvido, na amarração de todas as pontas soltas que frustram a vida do crente no mundo.”

suas bases mais sólidas de sustentação o politeísmo pagão, que conferia ao imperador *status* de divindade.

As expectativas dos pagãos em relação aos seus deuses, diferentemente das expectativas dos cristãos, estavam entrelaçadas sempre com as necessidades do tempo presente. Veyne observa (2010, p. 18) que “[...] um pagão se contentava se seus deuses o socorressem em seus pedidos e seus desejos, mas um cristão queria antes um modo de fazer com seu Deus ficasse contente com ele.” Na raiz dessa distinção estão as teogonias²⁵ de cada uma dessas instâncias religiosas, isto é, as narrativas sobre a origem dos seus deuses ou, no caso das religiões monoteístas, do seu Deus.

Os deuses pagãos são concebidos como seres dotados de poderes especiais que podem, em troca de rituais e sacrifícios específicos, conceder favores e dádivas aos homens. No entanto, assim como os humanos, estão sujeitos às paixões e vícios mais baixos. Dessa forma, há uma antropomorfização²⁶ extrema das divindades.

Olhem para nós [os cristãos] e nosso elevado padrão moral, Justino disse, e vejam vossas próprias orgias e festivais de bebedeira. Alguma coisa deve estar errada com vossos deuses e deusas. Olhem para eles: orgulhosos, invejosos, licenciosos e traiçoeiros. Certamente não foi com eles que vossos filósofos aprenderam sobre a virtude. Sabem de onde vem a sabedoria de vossos filósofos? Ela vem de Moisés. Foi lendo Moisés que eles descobriram a sabedoria (*sophia*) e a razão (*logos*) de Deus, a qual criou o mundo e continua a mantê-lo (JUSTINO, 1995, p 263).

Nesse sentido, a moral que deriva da crença tende a ser mais flexível. Por outro lado, o cristianismo - e as religiões monoteístas de modo geral - concebe Deus como

²⁵O termo é cunhado a partir da obra de Hesíodo, *Teogonia: a origem dos deuses*. Trata-se de um poema composto de 1022 versos hexâmetros que descrevem a criação do mundo, relacionando-a cronologicamente com cada uma das gerações divinas. A obra é referenciada por Heródoto como um dos primeiros relatos a explicar a genealogia dos deuses. “Durante muito tempo ignorou-se a origem de cada deus, sua forma e natureza, e se todos eles sempre existiram. Homero e Hesíodo, que viveram quatrocentos anos antes de mim, foram os primeiros a descrever em versos a teogonia, a aludir aos sobrenomes dos deuses, ao seu culto e funções e a traçar-lhes o retrato” (HERÓDOTO, 2001, p.219).

²⁶Nessa direção, Weber (2009, p. 296) afirma que a superioridade dos deuses antropomorfizados sobre os seres humanos é apenas relativa, uma vez que, assim como os homens, são conduzidos por paixões e ávidos por prazeres.

aquele que é tudo aquilo que o homem não consegue ser em termos de virtude, infinitude e, claro, poder. Portanto, as exigências relativas à moralidade tendem a ser mais rígidas. Nessa direção, Feuerbach (1988), em sua crítica à religião cristã, argumenta que a figura de Cristo é concebida para ser o arquétipo da perfeição moral que os cristãos devem buscar. É o contraponto mais radical à permissividade representada pelas divindades pagãs. O filósofo alemão afirma:

Cristo é a imagem primordial, é o conceito existencial da humanidade, o cerne de todas as perfeições morais e divinas, com exclusão de tudo que é negativo, defeituoso, o homem puro, celestial, imaculado, o homem gênero (FEUERBACH, 1988, p.195).

Assim, ocorre uma mudança paradigmática determinante para que o Ocidente ganhasse as características socioculturais que lhes são peculiares. Entre tais características, merecem destaque o desenvolvimento de um sentido ético fundamentado na ideia de pecado – e conseqüentemente de culpa - e a gradativa substituição de uma visão cíclica do tempo por uma perspectiva linear.

Embora o conceito de pecado, tal como o Ocidente o concebe, tenha sua origem nos primórdios do monoteísmo hebraico, foi somente com o cristianismo que ele adquiriu uma dimensão universal. É importante mencionar que o estoicismo trouxe uma ideia similar, a noção de vício. Entretanto, há uma distinção determinante para que o conceito judaico-cristão de pecado predominasse sobre a noção de vício trazida pelos estoicos.

O vício é definido na filosofia estoica como resultado da ignorância. A razão seria o caminho para virtude. Desse modo, a não compreensão das coisas leva a uma vida dominada pelas paixões que, por sua vez, são as causas da infelicidade humana. “As conseqüências ou frutos dos vícios são a tristeza, a aflição e outros semelhantes”. (LAÉRCIO, 3, 1949, p. 66). As palavras de Laércio indicam o ponto de cisão entre cristãos e estoicos. Essa cisão diz respeito à finalidade das escolhas. Para o cristão, o pecado não é, primordialmente, algo que atinge somente aquele que o pratica, como o vício é para os estoicos. Nesse sentido, a ideia de pecado vincula-se à crença em um Deus absolutamente transcendente, mas que é um ser pessoal, ou seja, um ser dotado de personalidade, para o qual os pecados são uma ofensa direta. Portanto, intimamente ligada à concepção de

pecado, está a noção de culpa. Sob essa perspectiva, sentencia Nietzsche (1987, p. 79), “[...] o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”.

Os deuses pagãos, à semelhança dos seres humanos, eram moralmente imperfeitos. Portanto, não havia o peso de uma relação baseada na total contraposição entre o homem e a divindade. A observância de qualquer norma ou ritual derivava exclusivamente do temor das punições. Havia uma hierarquia, já que os deuses eram superiores e poderosos e, caso suas determinações não fossem observadas, os desobedientes poderiam ser castigados. Em última instância, a submissão era resultante do medo de sofrer as consequências negativas da ira de deuses dominados por sentimentos tão ambíguos quanto os seres humanos. O medo da punição também perpassa toda a elaboração doutrinária do cristianismo, uma vez que este tem suas raízes fixadas no judaísmo, o qual concebe um Deus justo, mas também vingativo. Todavia, o sentimento de culpa vai muito além do medo da punição, ainda que aquele esteja, de certa forma, associado a este. Ao evitar o pecado, o que o cristão anseia, antes de tudo, é não ofender ao seu Deus. Na sua epístola aos Efésios, capítulo 4, versículo 13, o apóstolo Paulo define a meta “[...] até que cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo”.

O espelho para os pagãos eram deuses tão impuros quanto eles. O espelho dos judeus é um Deus absolutamente santo, cujos padrões são inacessíveis para os seres humanos²⁷. Ao trazer a figura de Jesus Cristo, que é concebido como Deus e homem ao mesmo tempo, o cristianismo oferece o perfeito exemplo moral a ser seguido. A natureza humana de Jesus serve como prerrogativa de que as exigências, embora elevadas, são exequíveis. Além de ser o Deus encarnado e o homem que resistiu a todas as tentações, Cristo é também aquele que morreu para redimir todos os seres humanos dos seus pecados. Segundo Nietzsche (1987), esse é o ponto em que o cristianismo dá um salto em relação ao monoteísmo hebreu, maximizando o sentimento de culpa que já existia na religião fundada por Moisés. A crença de que Deus, em ato de extremo amor, morreu pela humanidade,

²⁷ Os constantes fracassos de Israel na tentativa de corresponder às exigências de Iaweh ganham ênfase nas narrativas veterotestamentárias. Não sem razão, é essa impossibilidade de cumprir os preceitos da Lei que serve como suporte para a pregação de Jesus, conforme as narrativas dos evangelistas, e, sobretudo do apóstolo Paulo, quando este contrapõe Lei e Graça. Nesse aspecto, a epístola aos Gálatas é emblemática.

torna os homens devedores de uma dívida impagável. Os inevitáveis fracassos, na tentativa de alcançar a estatura moral de Jesus, enfatizam sua condição de pecador. Nesse hiato que se abre entre a perfeição exigida - “Sede santos porque eu sou santo” (I Pedro 1:16) - e o fracasso moral do fiel, a Igreja se insere, tornando-se especialista na administração da culpa.

Além de um sentido ético que se fundamenta sobre a noção de pecado, outra mudança particularmente significativa promovida pelo cristianismo é a consolidação e a difusão de uma perspectiva linear do tempo, em detrimento de uma concepção cíclica, predominante nas tradições religiosas pagãs. O tempo sob uma perspectiva cíclica é explicado pelo mito do *eterno retorno*. Sob a ótica circular do tempo, nenhum acontecimento é único ou absoluto. Tudo o que acontece agora, aconteceu um dia e repetir-se-á novamente no futuro. O tempo linear judaico-cristão, por sua vez, é o tempo contínuo, para o qual o passado não existe e o futuro é relativamente aberto. Aberto porque é isento do fatalismo incondicional que permeia a concepção cíclica do tempo. No entanto, é uma abertura relativa, já que a história está sob o controle de um Deus onipotente, que a conduz em direção ao um propósito final (*telos*).

Segundo Eliade (1992), as duas formas de se perceber o tempo oferecem, cada uma a seu modo, o suporte necessário para o enfrentamento das dificuldades do presente. Na história como repetição, preconizada pela noção cíclica do tempo, as catástrofes são dotadas de um significado positivo, uma vez que anunciavam o ocaso de uma época e o começo de outra. Sob essa perspectiva, a esperança é sustentada pela expectativa da regeneração. Na teologia cristã, em sua forma mais tradicional²⁸, a concepção linear do tempo está estreitamente relacionada à ideia de redenção. Eliade explica:

Devemos nos lembrar que, para o cristianismo, o tempo é real porque tem um significado — a redenção. ‘Uma linha reta traça o curso da humanidade, desde a queda inicial até a redenção final’. E o significado dessa história é único, porque a encarnação é um fato único. De fato, conforme é enfatizado no capítulo 9 da Epístola aos Hebreus e em 1 Pedro 3, 18, Cristo morreu por nossos pecados apenas uma vez, de uma

²⁸ Tradicional no sentido de ser uma teologia fundante. Como poderá ser visto nos capítulos posteriores, o cristianismo sofre diversas influências no decorrer do processo histórico e a interpretação da tradição muda à medida que mudam os parâmetros socioculturais.

vez por todas (*hapax, ephapax, semel*); não se trata de um acontecimento sujeito à repetição, que poderia ser reproduzido diversas vezes (*pollakis*). (1992, p. 139).

Os argumentos de Eliade evidenciam a forma como cada uma das religiões se apropria da noção de tempo na elaboração de suas teodiceias. Em última instância, o objetivo é o mesmo: oferecer um sentido de segurança diante da inevitabilidade do mal. Para aquele que crê, a vida não está à mercê das contingências. Aceitar a história como uma infinita sucessão de ciclos repetitivos fornece uma segurança baseada no fatalismo. Acreditar que a história está sob o controle de um Deus todo-poderoso e que todos os acontecimentos não são frutos do acaso, mas resultado direto da intervenção desse Deus, que tudo faz para que seu propósito se cumpra, é a garantia necessária de que, independentemente de qualquer coisa, no fim, tudo dará certo.

Segundo Eliade (1992), o embate entre as duas concepções acerca do tempo perdurou por um longo período histórico e ocorreu, desde seu início, no seio da própria Igreja, dividindo os estudiosos cristãos. A perspectiva linear tornar-se-ia hegemônica apenas no século XVII, quando o processo de racionalização se acentua. O fato de perdurar, durante tantos séculos, um elemento tão importante do arcabouço doutrinário do paganismo em um mundo dominado pela fé cristã é um indício de que, mesmo em sua fase mais engessada dogmaticamente, o período medieval, a unidade do catolicismo romano não deve ser confundida com homogeneidade.

Até aqui foram expostas algumas evidências das transformações que a institucionalização do cristianismo, impulsionada pela conversão de Constantino, trouxe para o Império romano e, conseqüentemente, para a cultura ocidental. Como afirma Veyne:

Graças a Constantino, a lenta e completa cristianização do Império pôde começar; a Igreja, de “seita” proibida que tinha sido, tornou-se mais do que uma seita lícita: estava instalada no Estado e acabará um dia por suplantá-lo como religião integrada aos costumes (2010, p. 29).

Todavia, tão importante quanto falar acerca das mudanças que o cristianismo, alçado pelo imperador ao *status* de religião superior, provocou no Império, é falar sobre os impactos que atingiram o conteúdo e o *ethos* cristão a partir da adesão do imperador.

Para começar, é preciso levar em conta que a identidade cristã, até poucos anos antes da conversão de Constantino, havia sido forjada tendo como pano de fundo um cenário de perseguições e mortes. Ainda que, à época da conversão do imperador, os cristãos já levassem uma vida relativamente tranquila, visto que os martírios já estavam suspensos, não havia qualquer garantia de que eles não aconteceriam novamente. Ao abraçar a fé cristã, Constantino extinguiu o clima de ameaça que pairava sobre a Igreja. Assim, os cristãos não apenas deixaram de ser perseguidos, como se tornaram objeto de um repentino empoderamento. Gomes explica:

Ao se tornar religião oficial do Estado (380), após a *Pax Ecclesiae*, o cristianismo passou a desempenhar um novo papel, o de sacralizar o poder do Estado, das autoridades, em particular o do imperador, e os valores dominantes no sistema. De perseguida, a Igreja tornou-se triunfante e conhecia assim o risco da identificação com o sistema (2001, p. 85).

É a partir desse empoderamento que surge a Cristandade, produto da aliança entre Igreja e Estado. Sob essa nova condição social, a teodiceia cristã, que tinha como um de seus principais fundamentos a oposição ‘mundo/céu, é posta em xeque. A expectativa escatológica e o ascetismo que, até então, determinavam a tônica do discurso, moldando um *ethos* bem específico, vão deixando de fazer sentido. Conforme Gomes:

A Igreja, com seu triunfalismo, parecia ter-se apoderado do futuro, parecia como que realizada em sua tensão escatológica, perdia, em parte, a consciência clara do transitório, do histórico. Esse processo foi parcialmente fruto de certa helenização do pensamento judaico-cristão. O universalismo cristão corria o risco de se absolutizar e se identificar com o universalismo romano, com a *romanitas*. Foi esta identificação que foi vista por muitos cristãos como mundanização (2001, p.85).

Ocorreu, portanto, uma acomodação do cristianismo à ordem social vigente e se tornou necessária uma readequação teológica para que o discurso não fosse conflitante com a nova situação. Assim, a teodiceia cristã, que até aquele momento focava na justificativa para o mal e o sofrimento, teve, a partir dali, que oferecer justificativa para a bem-aventurança na vida dos cristãos. Não obstante o enveredamento do cristianismo pelo inequívoco caminho do secularismo²⁹, é preciso deixar claro que isso não aconteceu sem que houvesse resistência de muitos cristãos³⁰. Exemplo significativo dessa oposição é encontrado entre os cristãos que viviam na África, especialmente os donatistas³¹. De acordo com o historiador britânico Paul Johnson (2001), a igreja africana tomou uma direção diferente daquela escolhida pela sede romana. Enquanto em Roma, e na maior parte do Império, os cristãos celebravam a aproximação com o poder secular, na África essa aproximação foi rejeitada e denunciada. A tendência que prevaleceu entre os cristãos da África foi a de se apegar a uma “ortodoxia feroz e tradicional” (JOHNSON, 2001, p.103). Não tardou para que a igreja africana fosse vista como uma ameaça e começasse a ser perseguida sob a acusação de praticar heresia.

²⁹ O conceito de secularismo é correlato ao conceito de mundanização, ou seja, diz respeito à contaminação da religião por valores mundanos. Segundo Catroga (2004, p. 53) “[...] no cristianismo, a palavra *saeculum* foi aplicada na Vulgata (São Jerônimo) para traduzir o grego *Kósmos* numa acepção negativa: o” momento presente”, “este século”, em oposição à eternidade, ao futuro – o reino prometido por Deus”.

³⁰ Segundo Gomes (2001, p. 86), alguns setores eclesiásticos empreenderam esforços para delimitar uma fronteira entre a Igreja e o mundo. Monges, virgens, viúvas e outros grupos ascetas constituíram “uma forte oposição à perda da tensão escatológica própria da fé cristã. Para esses cristãos, a tensão escatológica não estava realizada. Os monges do século IV queriam, com sua forma de protesto da mundanização, ser como um sinal, na Igreja, de transcendência com relação a este mundo, no intuito de manifestar que só Deus é Senhor (*Tu solus Deus*)”.

³¹ Em 312, morre o bispo de Cartago, Mensúrio. Ceciliano foi escolhido pela comunidade local para sucedê-lo, mas uma minoria não aprovou a eleição, acusando o bispo de ser um traidor. Isso porque, na época em que os cristãos estavam sendo perseguidos, Ceciliano teria sido negligente com os irmãos que foram presos, e entreguista, uma vez que cedeu à pressão do Édito de 303 que, por sua vez, obrigava os cristãos a entregarem todos os seus livros e objetos sagrados. Assim, os opositores de Ceciliano levaram o caso, primeiramente, ao bispo Secundo de Tígisis, primaz da Numídia. Um sínodo composto por setenta bispos examinou o assunto e decretou a demissão de Ceciliano, nomeando Marjorino para seu lugar. Todavia, Marjorino morreu em 313 e Donato assumiu seu lugar. Informado sobre esses acontecimentos, Constantino interveio, com o apoio de quinze bispos italianos, e restituiu a Ceciliano o posto de bispo de Cartago. Inconformados com a decisão, os partidários de Donato romperam com a igreja oficial, acusando-a de manter uma aliança inapropriada com o poder temporal. O movimento se expandiu, tornando-se a religião de quase toda África. Para mais informações, ver: LENZENWEGER, Josef et. al. *História da Igreja Católica*, 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

A intervenção de Constantino na chamada questão donatista é apenas uma entre tantas outras ingerências feitas pelo imperador³². Mesmo considerando que a adesão ao cristianismo ocorreu com base em uma experiência legítima de fé, não se pode negar o fato de que Constantino não estava disposto a se submeter a quem quer seja. O único que poderia estar acima dele era o próprio o Deus. Daí ele ter-se autoproclamado chefe da Igreja, atribuindo a si mesmo funções eclesiásticas (Veyne, 2010, p. 21). Por intermédio de Constantino, o casamento do Estado com a Igreja é celebrado e, como em qualquer relação de poder, é preciso que uma das partes esteja mais disposta a ceder. Nesse caso, especificamente, a Igreja teve que fazer muitas concessões. Ribeiro assinala:

Como cristão, devia o imperador submeter-se às prescrições eclesiásticas e conduzir a política de acordo com a moral cristã. Entretanto, os poderes exorbitantes do soberano acabaram por estender-se sobre toda a Igreja e esta não pôde preservar sua jurisdição sobre matéria religiosa (1995, p. 13).

Obviamente, o imperador só obteve êxito porque suas ações eram legitimadas por proeminentes líderes eclesiásticos daquele tempo. Dentre os representantes de um cristianismo aliançado com o Império, sobressaíram-se Eusébio de Cesareia e Lactânio³³, responsáveis diretos pela construção e difusão da imagem de Constantino como um homem justo e santo, usado por Deus para abençoar o seu povo. Imagem essa que

³² Embora tenha, no corpo do texto, colocado a questão donatista como exemplo da supremacia do Estado sobre a Igreja no começo do processo de institucionalização do cristianismo, na historiografia eclesiástica, o mais importante evento realizado por Constantino foi a convocação do Concílio de Niceia, no ano 325, para resolver a questão ariana, que ameaçava a unidade da Igreja. Nesse Concílio, trezentos bispos se reuniram para decidir se Cristo era um ser criado, doutrina defendida por Ário, ou não criado, mas, sim, eterno como Deus-Pai, tese defendida por Atanásio. A ideia ariana de que Jesus era a primeira e mais nobre criatura de Deus foi rejeitada, e decretada a doutrina de que ele tem da mesma "substância" ou "essência" (isto é, a mesma entidade existente) do Pai. Assim, segundo a conclusão desse Concílio, há somente um Deus, não dois; a distância entre Pai e Filho está dentro da unidade divina, e o Filho é Deus no mesmo sentido em que o Pai o é. O Filho e o Pai são "de uma substância", e o Filho é "gerado" ("único gerado, ou unigênito", (João 1:14,18 e 3:16). Portanto, é por meio do Concílio de Niceia, e seu Credo, que temos a definição da doutrina da Trindade, um dos dogmas centrais da fé católica e também da maioria das vertentes cristãs protestantes.

³³ Ambos escreveram obras paradigmáticas sobre Constantino e sua missão. Para mais informações ver: Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994, e LACTÂNPIO, *Sobre a morte dos perseguidores* [séc. IV] (trad. José Pereira Silva), *Revista Philologus*, ano 1, n. 3, disponível em [http://.filologia.org.br/revista/artigo/1\(3\)19-52.html](http://.filologia.org.br/revista/artigo/1(3)19-52.html). Acesso em 20 de setembro de 2013.

prevaleceu na Idade Média e que foi posta em questão, de forma mais enfática, apenas com o advento da modernidade.

Segundo Gomes (1997), com o sistema da Cristandade, primeiramente implementado por Constantino, a pregação da Igreja, cujos conteúdos eram formulados a partir de uma tensão escatológica entre o “já” acontecido - morte e ressurreição do Cristo - e o “ainda não” acontecido, volta do redentor e estabelecimento definitivo do seu Reino - passa por um processo de desescatologização. As mudanças manifestam-se, de forma mais concreta, por meio da formação de uma hierarquia mais rígida; da complexificação da liturgia; e da disputa por poder. Outro indício significativo desse processo de mudança é a crescente preocupação em mostrar imponência. Os lugares de culto tornam-se cada vez mais suntuosos. Segundo Ribeiro (1995), no século IV, foram erguidas inúmeras e magníficas igrejas, graças às doações imperiais. Tal fato é bem sintomático, pois revela que o olhar, que outrora estava voltado para o céu, agora se voltava para a terra. Desse modo, a esperança escatológica, tão determinante para a formação do *ethos* cristão nos três primeiros séculos, dava lugar às preocupações temporais.

1.4. IDADE MÉDIA E A HEGEMONIA DO CATOLICISMO ROMANO

Ainda que tenha sido Constantino o principal responsável por alavancar o cristianismo, tirando-o da condição de seita marginal e alçando-o à condição de religião superior, o movimento só se tornou formalmente a religião do Império, e seus seguidores foram chamados de cristãos católicos, sob a tutela de Teodósio³⁴, no ano 380, com a publicação do Édito de Tessalônica³⁵. Com isso, o então imperador deixou claro que os

³⁴ Flávio Teodósio (*Flavius Theodosius*), também conhecido como Teodósio I, o Grande, governou de 79 a 395.

³⁵ “Queremos que todos os povos governados pela administração da nossa clemência professem a religião que o divino apóstolo Pedro deu aos romanos, que até hoje foi pregada como a pregou ele próprio, e que é evidente que professam o pontífice Dámaso e o bispo de Alexandria, Pedro, homem de santidade apostólica. Isto é, segundo a doutrina apostólica e a doutrina evangélica cremos na divindade única do Pai, do Filho e do Espírito Santo sob o conceito de igual majestade e da piedosa Trindade. Ordenamos que tenham o nome de cristãos católicos quem sigam esta norma, enquanto os demais os julgamos dementes e loucos sobre os quais pesará a infâmia da heresia. Os seus locais de reunião não receberão o nome de igrejas e serão objeto,

pagãos, dali em diante, seriam tratados como inimigos. Um evento bem representativo da postura que Teodósio assumiu é o denominado *Massacre de Tessalônica*. O governante havia publicado um decreto que condenava à morte todos que praticassem pederastia. O então governador da Tessalônica, Boterico, aplicou a lei, levando à prisão um conhecido auriga³⁶, acusado de seduzir um servo do imperador. O povo, revoltado, exigiu sua libertação e não foi atendido. Diante da negativa, arremeteram contra o governador, lincharam-no e depois desfilaram pelas ruas levando partes do seu corpo como troféus. Irado, Teodósio ordenou uma represália. A população foi convidada para assistir aos jogos no hipódromo. Os soldados, que aguardavam escondidos, investiram contra ela, matando milhares de pessoas (BROWN, 1992, p. 109-113).

Ao tomar ciência do que tinha acontecido, o bispo de Milão, Ambrósio, condenou veementemente a atitude do imperador e ordenou que se arrependesse publicamente da violência cometida. Após receber, por carta, uma severa repreensão do bispo, Teodósio contristou-se e foi à catedral da cidade para assistir às preces públicas e participar dos Santos Sacramentos. Entretanto, Ambrósio impediu a entrada do imperador, que só viria a ser reintegrado à comunidade cristã algum tempo depois, quando decidiu fazer uma confissão pública de arrependimento. O episódio é paradigmático porque põe em evidência o desenrolar de um processo que levou a uma inversão de posições na relação entre Igreja e Estado, até que a primeira alcançasse a hegemonia absoluta, tornando-se a instituição mais influente do mundo ocidental por vários séculos.

A coragem de Ambrósio é proporcional à sua insatisfação com a tutela imperial sobre a Igreja. Segundo Ribeiro (1995, p. 16), como um fervoroso defensor da autonomia eclesial, o bispo apregoava a separação entre religião e Estado. Em uma de suas exortações a Teodósio, o clérigo sentencia que “O imperador está na Igreja, não acima da Igreja”. Souza afirma ainda que as ideias de Ambrósio se tornaram a base da “doutrina do primado da ordem eclesial defendida por Santo Agostinho”.

primeiro da vingança divina, e depois serão castigados pela nossa própria iniciativa que adotaremos seguindo a vontade celestial.”

³⁶ Assim eram chamados os esportistas que conduziam as bigas, pequenas carruagens usadas em competições.

Apesar de Ambrósio defender a separação entre os poderes eclesiástico e político, a verdade é que o clero buscava - e ainda dependia disso para que o cristianismo se tornasse hegemônico - que o Estado estivesse ao seu serviço e não o contrário. Mesmo com sucessivos governantes cristãos, a maior parte da população ainda não havia sido atraída para o cristianismo. Provavelmente, os cristãos nunca chegassem a ser maioria, ou demoraria muito mais tempo para que viessem a ser, se não fossem as intervenções políticas a seu favor.

Segundo Veyne (2010), houve dois grandes acontecimentos durante o governo de Teodósio que determinaram o fim do domínio religioso pagão. O primeiro tem início com a tentativa de Arbogast - líder germânico pagão, a quem o próprio Teodósio confiara a assessoria do governo do Ocidente - de impor um fantoche seu, denominado Eugênio, como coimperador, que deveria suceder o cunhado de Teodósio que havia morrido. Sob o comando de Arbogast, o paganismo passava por um processo de revitalização na parte ocidental do Império. Diante da ameaça ao trono e ao cristianismo, o imperador, que havia se instalado no Oriente, partiu para o enfrentamento e, em 08 de novembro de 392, tornou ilegal qualquer prática pagã pública ou privada.

O segundo evento que, conforme Veyne, tornou-se mais decisivo que o primeiro para a consolidação do cristianismo, foi a derrota dos pagãos no campo de batalha. O historiador afirma:

Restava confirmar a proibição com a vitória. A batalha se deu em 6 de setembro de 394, não longe da fronteira atual entre a Itália e a Eslovênia, nas proximidades de Gorizia, ao longo do Rio Frio, ou *Frígidas*. O exército do Ocidente foi aniquilado, Eugênio foi decapitado pelos vencedores e Arbogast se suicidou (VEYNE, 2010, p. 172).

O partido pagão jamais se recuperou da derrota e as práticas religiosas contrárias à lei arrefeceram. Entretanto, isso não significa que o paganismo estivesse morto. Enquanto o cristianismo não viesse a ser internalizado, inculcando uma nova cosmovisão na vida dos habitantes, suplantando, desse modo, as antigas crenças, o Império poderia formalmente até ser cristão, mas, na essência, continuava pagão. Para Peter Brown (1996, p. 41), foi graças à ação de intelectuais cristãos que se perpetuou, na história, a noção de

uma Igreja absolutamente triunfante. Contudo, não foi bem assim que as coisas, de fato, aconteceram. Pelo menos até o fim do século VI, as práticas pagãs continuaram a existir, e não apenas como resquícios das antigas tradições, particularmente na parte oriental do Império.

Para garantir o domínio cristão nos territórios do Império, depois da morte de Teodósio, sua política de repressão às práticas religiosas pagãs teve que ser constantemente reiterada pelos seus sucessores. Segundo Silva:

Após a morte de Teodósio, em janeiro de 395, seus filhos, Arcádio e Honório, renovam a proibição dos sacrifícios e abolição das isenções em favor dos sacerdotes pagãos, ordenando também a demolição dos templos localizados nas zonas rurais. Em 408, Teodósio II, sucessor de Arcádio, no Oriente, determina que os sacerdotes sejam afastados dos lugares de culto e os pagãos sejam excluídos do exército e da administração pública (2006, p. 262).

A exceção à cruzada antipaganismo, que teve um início sutil com Constantino e se intensificou com Teodósio e seus herdeiros, ocorreu sob o governo de Juliano, sobrinho de Constantino. Muito embora tenha sido criado em ambiente cristão, Juliano voltou-se para o paganismo. Sua ascensão ao poder teve início no ano 355, ao ser nomeado, por Constâncio II, César. Em 360, Juliano foi proclamado Augusto por suas tropas e em 361 tomou o lugar de Constâncio II no Oriente. Com o intento de reestabelecer as antigas tradições pagãs, empreendeu uma série de reformas. Entrou para a história como Juliano, “o apóstata”, e o seu governo ficou conhecido como o período da restauração pagã (CARVALHO, 2010).

A intenção de Juliano de devolver ao paganismo sua posição de superioridade em relação ao cristianismo só não obteve êxito, segundo Veyne (2010, p. 166), porque depois de sua morte, em 363, os responsáveis pelas escolhas dos imperadores³⁷, dominados mais por um sentimento de casta do que por questões religiosas, elegeram cristãos e não pagãos. Depois do hiato representado por Juliano, a última grande resistência à - agora denominada - fé católica, foi a já citada insurreição liderada por Arbogast, cujas consequências mais

³⁷ No caso, o exército (Veyne, 2010, p. 166).

relevantes foram acentuação do poder temporal da Igreja e o início efetivo do seu monopólio na gestão dos bens espirituais.

Todas as transformações no âmbito religioso estavam circundadas por relevantes mudanças nos setores econômico, político e social. O Império, especialmente no Ocidente, entra no século V mais vulnerável do que nunca, arcando com as terríveis consequências da crise que teve início no século III. A sociedade se ressentia da política centralizadora e fortemente burocratizada imposta por Diocleciano, que teve continuidade no governo de Constantino³⁸ e seus sucessores. Soma-se a isso uma série de problemas decorrentes do processo inflacionário, da intensificação da carga tributária e do enfraquecimento do exército, tanto no aspecto militar quanto no aspecto ideológico. Segundo Silva e Mendes (2006), com a dificuldade de recrutar cidadãos romanos³⁹ para o serviço militar, foi aumentando cada vez mais, nas tropas imperiais, o número de cavaleiros bárbaros⁴⁰. Estes, além de não receberem o mesmo treinamento que os soldados romanos, não tinham com o Império nenhum vínculo de lealdade. Todos esses problemas tinham como agravante a crise da mão de obra. Como as guerras tinham se tornado mais esporádicas, houve diminuição significativa do número de prisioneiros trazidos das batalhas para serem vendidos como escravos.

Com a escassez de mão de obra escrava, tem início o processo de ruralização, que chegará ao ápice no período medieval com a consolidação do feudalismo. Sem escravos, os proprietários começam a arrendar suas terras para trabalhadores livres, sob o regime do colonato. Entre os colonos estavam os camponeses empobrecidos, os ex-escravos e outros grupos que formavam a plebe urbana. Todos os fatores acima elencados, somados à fragmentação do Império após a morte de Teodósio, contribuíram para que os territórios

³⁸ O regime instaurado por Diocleciano, que ganhou força com o governo de Constantino, é denominado *Dominato*. Nele foram abolidos todos os postulados republicanos e a antiga aristocracia é deixada de lado. Embora Diocleciano institua o sistema de tetrarquia, diluído logo depois sob o comando de Constantino, o poder do imperador mantém-se mais centralizado do que nunca e a burocracia estatal se acentua.

³⁹ Os proprietários de terras não queriam abrir mão dos seus colonos, dificultando, desse modo, seu recrutamento.

⁴⁰ Conforme Jérôme Baschet (2006, p.49), o termo bárbaro deveria ser empregado apenas para designar todos os não gregos e, posteriormente, os não romanos. No entanto, o termo adquiriu uma conotação tão negativa que é difícil usá-lo sem que isso implique contrapor Roma como o modelo de civilização e os demais povos como selvagens e incultos.

romanos ficassem mais vulneráveis, e não tardou para que os povos bárbaros tirassem proveito da situação e dominassem o Ocidente⁴¹.

Edgard Gibbon (2005) considera que todos os fatores acima citados foram determinantes no processo de decadência do Império Romano. Entretanto, ele atribui ao cristianismo a maior parte da responsabilidade, sobretudo porque, com sua ascensão e aliança com o Estado, a Igreja teria desviado o foco dos governantes das questões relativas à preservação do Império e seus territórios para lidar com os conflitos religiosos, especialmente o combate às heresias. Para Perry Anderson (2004), cuja ênfase é posta sobre os fatores econômicos, a carga financeira que a burocracia eclesiástica representou para o Império contribuiu significativamente para o seu colapso.

Entre as principais testemunhas dos males que assolaram o Império, merece destaque a figura de Agostinho de Hipona⁴², profícuo pensador da Igreja que atuou nos primeiros decênios do século V. Os relatos deixados pelo clérigo sobre a situação naquele período transcendem a narrativa histórica, oferecendo, também, uma visão filosófico-teológica dos acontecimentos, especialmente de Roma ao ser saqueada pelos visigodos, ininterruptamente, durante três dias, em 410. Esse acontecimento serve de mote para que o bispo escreva uma das suas mais conhecidas obras, *A Cidade de Deus*, na qual, como bom apologista que era, toma para si a árdua missão de defender a fé cristã diante das acusações de que as adversidades enfrentadas pelos romanos eram decorrentes do fato de terem virado as costas para os antigos deuses. Santo Agostinho assevera:

Mas lembra-te de que, assim, continuo pelejando contra aqueles cuja ignorância fez nascer este provérbio: *Se não chove, a culpa é dos cristãos*. Encontram-se, entre eles, vários cujo espírito culto gosta da História, em que sem dificuldade aprenderam os fatos que vou referir. Mas, a fim de levantar contra nós a multidão ignorante, fingem ignorá-los e procuram persuadir o povo de não terem semelhantes desastres, que a

⁴¹O Oriente, ou Império Bizantino, permaneceu até a invasão dos turcos otomanos que, primeiro, conquistaram a Ásia Menor, no começo do século XIV, depois, ocuparam os Balcãs e, finalmente, tomaram Constantinopla, decretando o fim do Império Oriental em 1453.

⁴²Aurélio Agostinho, ou Santo Agostinho (nascido em Tagaste, hoje região da Argélia, em 13 de novembro de 354. Morreu em Hipona, na mesma região, 28 de agosto de 430), e é considerado um dos principais pensadores cristãos. Atuou no período da patrística, período esse que abrange os sete primeiros séculos da história eclesiástica, marcados pela atuação teológica e filosófica dos Pais da Igreja. Estes atuavam principalmente como apologistas, ou seja, defensores da sã doutrina cristã.

certas distâncias de tempo e lugar necessariamente afligem o gênero humano, outra causa senão o Cristianismo, que, para a ruína dos falsos deuses, propaga por toda parte seu imenso renome, sua brilhante popularidade. Pois remontem aos tempos anteriores à encarnação do Cristo, à gloriosa propagação de seu nome. De que tão futilmente se mostram invejosos, lembrem-se de quantas calamidades diferentes afligiram a república romana e, se possível, defendam os deuses que é preciso servir para evitar males cujo sofrimento hoje nos atribuem (1999, p. 71).

Na obra agostiniana verifica-se todo um esforço no sentido de mostrar aos leitores a grandiosidade de Cristo, em detrimento daqueles deuses que não passavam de ídolos criados por mãos humanas e que, portanto, nada poderiam fazer para livrar o Império dos males que lhe sobrevieram. Mas, se somente o Deus “uno e verdadeiro”⁴³ poderia intervir na situação, então, porque não intervinha? Esta questão é respondida quando Agostinho traz novamente para o centro da pregação cristã a esperança escatológica. Do ponto de vista escatológico, Deus não age agora porque tem algo muito melhor preparado para o futuro. Desse modo, a teodiceia é elaborada tendo como ponto de partida, de um lado, uma desvalorização da realidade temporal e, de outro, uma supervalorização do que está além. Assim, Agostinho dialeticamente expõe seus argumentos, ao alegar a existência de duas cidades, não no sentido físico-material, mas no sentido moral-espiritual:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima a glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória, esta diz a seu Deus: Sois minha glória e que me exalta a cabeça. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em seus potentados; esta diz a seu Deus: A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza (SANTO AGOSTINHO, 2001, p. 402)

⁴³ Em *A cidade de Deus*, Agostinho usa recorrentemente esses adjetivos para se referir ao Deus dos cristãos, contrapondo-o aos deuses greco-romanos.

Segundo a visão do bispo de Hipona, ainda que não seja possível, no tempo presente, separar as duas cidades, a fronteira entre elas é definida pelo modo como se portam os seus cidadãos. É importante ressaltar que Agostinho não comunga do maniqueísmo que se tornou tão assíduo no cristianismo no decorrer da história. Na teologia agostiniana poderia haver, até mesmo entre os não cristãos, indivíduos pertencentes à cidade celestial, predestinados à salvação, conforme a graça de Deus. Tendo em vista que a cidade que estava sendo pisoteada pelos visigodos nada mais era do que uma cidade construída para sua própria glória, dominada pela ambição dos governantes, os membros da cidade de Deus não deveriam sofrer pela sua ruína.

Na contraposição entre as duas cidades fica evidente a orientação no sentido de estabelecer uma ordem teocrática na qual o poder eclesiástico investe-se de legitimidade para estruturar o mundo social em consonância com as premissas cristãs. Os governantes deveriam, como servos do Senhor, aliar-se à Igreja para combater o pecado que, desde a queda no Éden, escraviza os seres humanos. Dessa forma, Agostinho, ao desenvolver uma teologia em defesa da primazia da Igreja, ajuda a construir as bases sobre as quais o catolicismo medieval irá se desenvolver, submetendo todas as esferas da vida humana à autoridade eclesiástica. No entanto, contraditoriamente, o pensamento de Agostinho não se tornou importante apenas para a manutenção do poder do catolicismo romano na Idade Média. A doutrina da dupla predestinação⁴⁴, desenvolvida pelo clérigo de Hipona, se tornou um pilares da Reforma Protestante que, por sua vez, pôs em xeque o monopólio da Igreja Católica na gestão das coisas espirituais.

⁴⁴A doutrina da predestinação, sistematizada por Agostinho, ganha evidência naquela que ficou conhecida como a “controvérsia pelagiana”. Pelágio era um monge de origem britânica que apareceu em Roma, por volta do ano 400, com a pretensão de refutar as doutrinas de Agostinho. O bispo de Hipona defendia que a vontade humana encontrava-se dominada pelo pecado e que, portanto, a salvação dependia exclusivamente da graça de Deus que, segundo sua presciência, escolheu aqueles destinados à vida eterna e aqueles, por lhes faltar a graça, destinados à perdição (AGOSTINHO, 1995). Pelágio, especialmente em sua obra *De natura*, defende que o pecado de Adão pode não ter afetado a liberdade e a natureza humana. Assim, todos os homens seriam livres para decidirem entre o bem e o mal. Pecar seria apenas uma questão de escolha e não o resultado inevitável de uma vontade escravizada pelo mal, que só poderia ser redimida pela atuação da graça divina. Sociologicamente, as duas perspectivas ganham relevância, uma vez que cada uma delas contribuirá de forma significativa nas formações culturais nas quais serão inseridas. Não sem razão, Sérgio Buarque de Holanda resgata o tema, weberianamente, em *Raízes do Brasil*, para destacar as diferenças culturais entre protestantes, cujo fundamento teológico é agostiniano, e os católicos ibéricos, com traços culturais marcadamente pelagianos.

Ainda que Agostinho, ancorado em Ambrósio, tivesse defendido a supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal, e essa proeminência pudesse facilmente ser detectada no Império, sobretudo após o governo de Constantino, a primazia da Igreja sobre o Estado só seria explicitada de forma mais conclusiva por meio da teoria das duas espadas, formulada pelo Papa Gelásio I no ano 494. Em carta enviada ao, então, imperador do Oriente, Gelásio reconhece a existência de dois poderes. O primeiro diz respeito à sagrada autoridade dos pontífices e o segundo baseia-se na autoridade dos reis. Ambos gozam de legitimidade e não devem interferir no domínio um do outro. Entretanto, o papa exalta a superioridade da espada espiritual. O pontífice sentencia:

Há na realidade dois poderes, muito augusto Imperador, pelos quais este mundo é principalmente governado, a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Dos dois, o sacerdócio tem o valor mais alto, na medida em que deve prestar contas dos próprios reis em matérias divinas. Fica pois a saber, meu muito clemente filho, que embora presidas com dignidade nos negócios humanos, no que respeita os divinos tens de dobrar a cerviz perante aqueles de quem esperas a salvação e de quem recebes os sacramentos celestiais. Na esfera religiosa tens de te submeter em vez de governar e ceder perante as decisões dos padres de preferência a tentar domá-los à tua vontade. Porque, se no domínio da disciplina pública os padres reconhecem a tua autoridade como vinda de cima e obedecem às tuas leis para que não pareçam resistir em matérias puramente seculares, como não lhes deverás tu obedecer de muito melhor vontade, a eles que estão encarregados da administração dos veneráveis mistérios? (ESPINOSA, 1981, p. 338).

As palavras de Gelásio I são emblemáticas porque demonstram a competência da organização eclesiástica em se impor naquele contexto de desestruturação social. Nessa direção, Anderson (2004) destaca a capacidade de articulação da Igreja no processo de transição do mundo antigo, com seu modo de produção escravagista, para o período medieval, com o modo de produção feudal.

O senso de oportunidade dos clérigos, talvez mais instintivo do que premeditado, catapultou o poder eclesiástico para o topo da hierarquia social, estabelecendo, desse modo, um domínio ideológico tão abrangente que nenhuma outra instituição, antes da Igreja, conseguiu alcançar. Esse senso de oportunidade se manifesta no momento em que as antigas instituições romanas entram em crise, deixando, assim, de produzir o sentido

necessário para manter a ordem. Todo apoio econômico e social que a Igreja recebeu dos governantes, durante o século que precedeu o esfacelamento do Império, aparelhou-a para sobreviver ao colapso. Nesse processo de agigantamento da organização eclesiástica, merece ênfase o uso da linguagem como instrumento de difusão cultural e, conseqüentemente, de expansão da influência eclesiástica. Sobre isso, Anderson argumenta:

Com a cristianização do Império, os bispos e o clero das províncias ocidentais, assumindo a conversão em massa da população rural, latinizaram permanentemente sua fala durante os séculos IV e V. As línguas romanas foram o efeito desta popularização, um dos elos sociais mais essenciais de continuidade entre a Antiguidade e a Idade Média (ANDERSON, 2004, p. 130-131).

Conforme Anderson, mais do que em qualquer outra coisa, as causas para explicar o êxito da Igreja são encontradas na sua capacidade de engendrar, na esfera cultural, uma nova ordem, submetendo todas as outras esferas à cultura, ou mais especificamente, à esfera religiosa. Para Veyne (2010, p. 181), a hegemonia da religião na Idade Média, particularmente da Igreja Romana, é explicada pelo fato de que, em toda época e em todas as sociedades, o grupo que compartilha um sentimento religioso é sempre majoritário. Não por acaso, já que a religião é a única capaz de oferecer respostas que não podem - e nem devem, sob a acusação de falta fé - ser submetidas à verificação empírica.

Além de enfatizar o papel da Igreja como uma espécie de amálgama cultural para superação das diferenças entre romanos e bárbaros, Anderson (2004, p. 136-137) também põe em destaque a atuação da instituição diante da ameaça representada pelo avanço dos muçulmanos no século VIII, tornando-se a principal mentora “da primeira tentativa sistemática de fazer “renascer” o Império no Ocidente: a monarquia carolíngia.” A emergência do feudalismo, em sua forma mais característica, é apontada por ele como a consequência mais relevante desse empreendimento.

Não obstante a Igreja tenha se tornado a instituição mais forte e mais estável desde a queda do Império Romano, seu domínio sobre o todo o Ocidente, como principal força estruturadora da vida social e econômica, só estabelecido, de fato, com a ascensão de

Carlos Magno. Este que, apoiado pelo rei dos francos, se tornou, em 768, o rei dos francos, inicia uma série de campanhas e subjuga diversos reinos localizados na Europa ocidental e central, sendo coroado imperador do Ocidente, em 25 de dezembro de 800, pelo papa Leão III.

A unção de Carlos Magno, realizada pelo papa Leão III, inaugura um novo tempo na história ocidental, no qual Igreja e Estado se fundem de tal modo que, conforme Gomes (1997, p. 46), “[...]Passava-se a falar doravante em dois poderes que regiam indistintamente a *Ecclesia* e o *Imperium*, ou seja, a única *Christianitas*.” Nesse sentido, as fronteiras esboçadas por Gelásio I, que delimitavam o campo de ação do poder eclesiástico e o do poder imperial, deixam de existir. Não obstante, permanecem as tensões internas decorrentes da disputa constante pela supremacia de um poder sobre o outro.

Com a formação do Império Carolíngio, ocorreu uma centralização do poder. No entanto, a política governamental de Carlos Magno contribuiu significativamente para que a unidade territorial, conquistada sob seu domínio, não perdurasse após a sua morte. Entre as práticas imperiais mais determinantes para a história do Ocidente, está adoção do *beneficium*, ou seja, a concessão de terras, produto mais valorizado daquele período, e a concessão de títulos de nobreza, sobretudo a oficiais e soldados proeminentes. Tais práticas tinham como principal objetivo assegurar a fidelidade militar desses novos membros da aristocracia. Como efeito colateral das medidas adotadas, uma nobreza proprietária e militarizada se tornava cada vez mais forte e, paulatinamente, mais autônoma. Anderson pondera:

À época da morte de Carlos Magno, as instituições centrais do feudalismo já estavam presentes, sob o dossel de um Império centralizado pseudo-romano. Na verdade, logo tornou-se claro que a rápida disseminação dos benefícios e a crescente possibilidade de hereditariedade tendiam a minar por baixo todo o canhestro aparato do Estado carolíngio. [...] A unidade interna logo desmoronou, entre guerras civis de sucessão e a crescente regionalização da aristocracia que o mantivera coeso (2004, p. 136).

Mesmo sendo uma das principais articuladoras da unidade do Império sob o governo carolíngio, nenhuma outra instituição foi tão beneficiada quanto a Igreja Católica

com a descentralização do poder temporal promovida pela emergência do feudalismo. do Isso porque o domínio ideológico da Igreja já estava tão entranhado no cotidiano daqueles povos cristianizados que poucos ousaram contestar suas diretrizes. Sobre isso, Gomes observa:

Ora, a ideologia era, na Cristandade medieval, *eminente religiosa*, sacralizadora do poder, das autoridades, da ordem vigente (*Ordo*). As relações senhoriais e servis, sobretudo a partir dos X-XI, eram tão arbitrarias que só podiam justificar-se apelando para uma sanção meta-social. As relações apareciam na consciência dos agentes sociais como “naturais”, necessárias, naturalizadas portanto. As práticas sociais delas decorrentes eram percebidas não como imposição, mas atos voluntários ou como deveres morais e religiosos (2002, p. 222).

Desse modo, com o poder pulverizado entre feudos, a Igreja pôde reinar soberana sobre o Ocidente⁴⁵, sem que houvesse um representante do poder temporal forte o suficiente para contestar sua primazia. As determinações clericais, seguindo a tendência de todos os grupos e/ou instituições que detêm o poder, visavam à legitimação e, por conseguinte, à manutenção da ordem vigente.

A cosmovisão difundida pelo discurso eclesiástico tinha como alicerce uma interpretação fatalista da história. A crença, inculcada nos leigos, de que não havia outra realidade possível para este mundo, era o elemento essencial de uma teodiceia que alimentava uma postura conformista. Colocar-se contra o que estava estabelecido era colocar-se contra Deus. O contestador passava a carregar sobre si o estigma de herege, tornando-se, portanto, indigno da salvação.

Na economia da salvação do catolicismo medieval, especialmente a partir do século X, a salvação precisava ser conquistada diariamente por meio do esforço pessoal do fiel. Vauchez (1995) explica que, nesse modelo de relação entre Deus e o homem, resultado direto da influência eclesiástica em busca de um crescente controle, o perdão divino ficava subordinado à disposição do crente em visibilizar constantemente seu arrependimento por

⁴⁵ No ano de 1054 a Igreja Católica sofre sua primeira grande ruptura, dividindo-se em duas partes: a Igreja do Oriente, nomeada de ortodoxa, e a Igreja do Ocidente, que manteve sua nomenclatura: Igreja Católica Apostólica Romana.

meio de práticas reparatórias, ou seja, por meio de diversas modalidades de sacrifício, tais como jejuns, longos períodos oração, autoflagelação e esmolas. Intimamente atrelada a essa concepção de salvação meritocrática, que se aproxima mais da teologia pelagiana do que da agostiniana, está a ênfase que a doutrina do inferno recebe na sociedade feudal.

Embora a crença na existência de um lugar de eterna angústia e sofrimento, onde o mal reina absoluto, fizesse parte da teologia cristã desde os seus primórdios, é na sociedade feudal, mais do que em configurações sociais anteriores, que o Inferno é posto em destaque como uma realidade objetiva, sinalizando a propensão para uma explicação dualista sobre o problema do mal no discurso religioso. Sob essa perspectiva, o mal, personificado pelo Diabo, e pelos os demônios que estão sob sua liderança, é materializado por meio da iconografia da época. Diferentemente da teologia agostiniana que, sob influência neoplatônica, não concebia o mal como substância, mas como um não-ser (nada), ou seja, como completa ausência do bem (AGOSTINHO, 2004), a teologia católica na sociedade feudal, não apenas concebe o mal como um ser, mas também o dota com uma identidade. E, lançando mão da mitologia pagã, contribui com sua objetivação. Russell assinala:

No século XI o Satanás é normalmente humano ou humanóide; a partir do século XI é mais provável que ele seja animal ou um monstro humano-animal; a partir do século XIV ele fica crescentemente grotesco. O Diabo monstruoso, com chifres nos joelhos, na batata da perna ou nos tornozelos e com faces no tórax, na barriga ou nas nádegas, reflete a monstruosidade moral interna de Lúcifer. O duende pequeno e preto comum no começo da Idade Média persiste, mas gradualmente dá lugar ao Diabo grotesco (2003, p. 203).

Esse ser maligno faz contraponto à plena bondade de Deus. Seu principal objetivo é levar o máximo de almas que puder para o Inferno, lugar onde reina absoluto. A possibilidade de ir para esse lugar de tormento incessante pairava como uma ameaça, amedrontando os crédulos e mantendo-os sob uma condição de servilidade e submissão. A descrição feita por Ramon Llull, apologista cristão que viveu no século XIII, na obra *Doutrina para crianças*, é bem representativa do modo como o lugar era concebido naquele contexto. Segundo ele:

O Inferno está no meio de um lugar que fica dentro do coração da Terra. Tal lugar é trancado e fechado, e ali existe pena por todos os tempos. Esta pena acontece em quatro lugares: o Inferno, onde estão os danados que nunca sairão; o Inferno chamado Purgatório, onde o homem cumpre penitência pelas coisas que não cumpriu neste mundo; o terceiro Inferno, chamado Abraão, lugar onde entraram os profetas que viveram antes do Filho de Deus ser encarnado, e o quarto Inferno, onde entraram as crianças que não foram batizadas. (LLULL, cap. XCIX, *online*).

O fato de tal descrição estar em um livro voltado para a educação das crianças é uma clara evidência de como, naquele contexto histórico-cultural, a concepção daquele lugar, para o qual todo pecador não purificado supostamente iria, servia ao propósito de manter almas e corpos sob o domínio do cetro eclesiástico. A visão de Ramon Llull acerca do Inferno, ainda que bastante sombria, pode ser vista como uma vitória sobre o maniqueísmo, que regia a ortodoxia eclesiástica até o século XII, mas que não obteve sucesso no sentido de promover uma transformação interior na vida dos “cristianizados”. A introdução do Purgatório, como uma terceira possibilidade para o destino dos mortos, lança por terra a formulação dicotômica, Paraíso/Inferno, predominante no cristianismo ainda não totalmente internalizado da Alta Idade Média.

De acordo com Le Goff (2004, p. 64), até a emergência da organização social feudalista, o cristianismo existente era superficial. Não havia, por parte da Igreja, uma atuação no sentido de conter os impulsos carnavais, mas de instaurar, com a ajuda dos governantes, uma ordem externa que visava não a uma mudança de conduta, mas a remissão da culpa por intermédio de penitências preestabelecidas. A violência era o principal recurso utilizado nas negociações. Isso começa a mudar quando as massas, cansadas de tanta insegurança e desordem, começam a pressionar a Igreja, e esta, a pressionar os membros da aristocracia para que intervissem a fim de pacificar os territórios que estavam sob o domínio deles. Instaura-se, então, o movimento denominado “Paz de Deus”. Segundo Franco Jr. (2006, p.99), “[...] ameaçados de excomunhão e de suas decorrentes punições sobrenaturais, os guerreiros foram pressionados a jurar sobre relíquias que respeitariam as igrejas, os membros do clero e os bens dos humildes”.

O ápice das transformações iniciadas com o movimento “Paz de Deus” ocorreu sob a atuação de Gregório VII, que buscou concretizar os ideais aventados por Gregório I, no sexto século da Era Cristã, e iniciados sob o pontificado de Leão IX, no século XI. A

denominada Reforma Gregoriana – que recebe esse nome por causa do seu precursor e não de seu executor, Gregório VII – foi responsável por estabelecer, efetivamente, a supremacia espiritual da Sé Apostólica frente ao poder temporal⁴⁶; por organizar internamente a Igreja, instituindo, entre outras coisas, o celibato para os clérigos; e por definir um código de conduta para os leigos. É nesse contexto, em que a Igreja empreende esforços para normatizar o comportamento dos membros da cristandade, que a doutrina do Purgatório é formulada. Le Goff observa:

O cristianismo tinha herdado da maioria das religiões antigas um duplo Além, de recompensa e de castigo: o Paraíso e o Inferno. [...] Quando, durante o desenvolvimento do Ocidente, do Ano Mil ao século XIII, os homens e a Igreja consideraram insuportável a oposição simplista entre o Paraíso e o Inferno, e quando se reuniram as condições para definir um terceiro lugar do Além onde os mortos podiam ser purgados de seu saldo de 75 pecados, uma palavra apareceu, *purgatorium*, para designar esse local enfim identificado: o Purgatório. Ele se insere, devo lembrar, nessa interiorização do sentimento religioso que, da intenção à contrição, exige do pecador mais uma conversão interna do que atos exteriores (2004, p. 73-75).

Assim, com a introdução do Purgatório, lugar intermediário – mesmo sendo parte da geografia dos lugares infernais – entre o Paraíso e o Inferno, é como se o pecador ganhasse mais uma chance de ser salvo após a morte. Trata-se de um lugar de purificação do qual a alma só poderia sair para ir ao Paraíso, nunca para o local mais terrível, onde estão os “danados que nunca sairão”.

A instituição do Purgatório, que para Le Goff (2004) faz parte de um processo de interiorização do sentimento religioso, além de reafirmar o monopólio da Igreja na

⁴⁶ No ano 1075, Gregório VII publica a bula *Dictatus Papae* que proíbe os imperadores, e quaisquer leigos, de nomear pessoas para as funções eclesiásticas. Com a proibição, o pontífice estabelece a supremacia espiritual e temporal do papado sobre a cristandade. Tem início, então, a chamada “Querela das Investiduras”. O Imperador Germânico Henrique IV, em reação às determinações papais, depõe o Papa que, por sua vez, excomunga-o e proíbe os vassalos de lhe prestarem serviços, sob a ameaça de que, em caso de desobediência, também poderiam ser excomungados. O pedido de perdão de Henrique IV a Gregório VII, dois anos depois da publicação da bula, legitima a reivindicação do Papa. Sobre esse tema, ver FLICHE (1940).

dispensação da graça salvífica, adquire conotações bem pragmáticas com a comercialização das indulgências. O dogma das indulgências surge, no século VII, tendo como base o postulado católico de que Cristo deu ao apóstolo Pedro as “chaves” que abrem ou fecham o acesso ao Céu. Como sucessor do apóstolo e herdeiro dessa autoridade, o Papa e o clero, por ele legitimado, têm em suas mãos o poder para, segundo a gravidade da transgressão cometida, prescrever as penitências para o pecador, ou para pessoa que se coloca no lugar daquele que cometeu o pecado. O penitente, ao pagar pelas indulgências prescritas, pode obter expiação pelos seus próprios pecados ou pelos pecados de pessoas que já morreram.

Vianna (2011) explica que, no princípio, esse pagamento ocorria essencialmente por meio de sacrifícios físicos. Contudo, com a instituição do Purgatório, não tardou para que alguns sacerdotes, especialmente do Baixo Clero, ávidos por aumentar a arrecadação de suas paróquias, utilizassem a convicção que as pessoas tinham na autoridade clerical para perdoar pecados, e, conseqüentemente, livrar as almas do tormento, como uma maneira de angariar fundos. Assim, os sacrifícios físicos foram, cada vez mais, sendo substituídos por penas pecuniárias. A mudança resulta de um desvirtuamento da doutrina inicial. Nessa direção, Vianna argumenta:

A venda das indulgências era uma prática legítima da Igreja e foi necessária para o processo de cristianização da Europa. O abuso inicia-se com a incompreensão popular das indulgências como perdão do pecado, muito particularmente das sutilezas doutrinárias que cercavam as indulgências plenárias – i.e., o perdão da culpa futura –, perdendo-se de vista que se tratava exclusivamente de remissão do castigo temporal. Assim, se por um lado houve a incompreensão do vulgo, por outro, por conveniência mundana, a alta hierarquia da Igreja não contrariava esta incompreensão popular (2011, p.65).

Dessa forma, o dogma das indulgências sofreu, segundo a perspectiva dos líderes eclesiásticos, uma oportuna mudança a partir de uma interpretação errônea do catecismo católico que sentencia que “pelas indulgências, os fiéis podem obter para si mesmos e também para as almas do Purgatório, a remissão das penas temporais, sequelas dos pecados.” (AQUINO, 2005, p. 158). Portanto, não havia na doutrina original qualquer menção de que Deus tivesse outorgado à Igreja autoridade para determinar o destino das

almas, em troca de qualquer tipo de pagamento. A crença na possibilidade de reverter penas eternas, e de livrar entes queridos dos tormentos do Purgatório, tornou-se uma das principais fontes de renda da Igreja, chegando ao seu auge no início do século XVI, legitimada pelo Papa Leão X.

É nesse século de pungentes transformações que entra em cena a figura de Martinho Lutero, monge agostiniano de origem germânica, que veio a ser o mais célebre opositor da comercialização das indulgências. De todas as denúncias que Lutero fez contra o clero, a questão das indulgências ganhou destaque nas explicações sobre os fatores que contribuíram para que a Reforma Protestante acontecesse. Isso porque a prática foi o seu principal alvo ao elaborar as noventa e cinco teses, que o monge afixou na Abadia de Westminster em 31 de outubro de 1517. Data, essa, que marca a maior ruptura ocorrida no cristianismo ocidental, responsável por desencadear um processo irreversível de fragmentação religiosa.

As teses são a manifestação mais exata da insatisfação de Lutero com o modo como a Igreja era conduzida. A mesma insatisfação foi sentida e expressada corajosamente por algumas pessoas, inclusive clérigos⁴⁷, nos séculos antecedentes, sem, no entanto, ameaçar a hegemonia do catolicismo romano. O que difere a atuação de Lutero da de seus precursores são as circunstâncias históricas nas quais estava inserido. Vendo sob a ótica da multicondicionalidade, proposta Weber (2004), o evento, que demarca o início de uma revolução cultural nos países que foram por ele atingidos, é resultado da convergência de diversos fatores históricos. E, no meio deles, dando voz aos insatisfeitos, e ajudando a legitimar uma nova ordem que se instaurava, estava o monge germânico.

Portanto, a Reforma Protestante não é o resultado simples e direto das acusações que Lutero fez à Igreja, pondo em evidência as práticas que ele acusava de imorais. Para Jean Delumeau (1989, p. 60), as razões de tantas pessoas de níveis econômicos e culturais diferentes terem aderido à Reforma foram, primeiramente, “[...] por ela ter sido uma resposta religiosa para uma grande angústia coletiva”. Tratava-se de uma população

⁴⁷John Huss ou Jan Hus, clérigo que ficou conhecido como reformador religioso da Boêmia do século XV. Acusado de herege pelo Tribunal do Santo Ofício, foi condenado à fogueira e, em 1415, a pena foi executada. Para mais, ver BORGES, Thiago A. *Jan Hus: as cartas de um educador e seu legado imortal*. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

traumatizada por uma série de acontecimentos ruins, tais como a Peste Negra, inúmeras guerras – dentre elas a Guerra dos Cem Anos – e diversas crises. Inferia-se que causa de tantas desgraças só podia ser o pecado. E “[...] num mundo em crise, os canais hierárquicos e litúrgicos que, ordinariamente, conduziam para Deus, pareciam insuficientes.” Inicia-se, assim, o processo rumo a uma vivência religiosa menos tutelada pela Igreja. Delumeau cita a formação das confrarias, cada uma com seu próprio santo de devoção, e a construção de capelas particulares, como indícios de uma tendência à individualização que chega a auge com a doutrina do sacerdócio universal⁴⁸ defendida por Lutero.

Além da tendência à individualização, outro elemento que ajudou a criar o cenário para a Reforma foi, segundo Delumeau, a depreciação do sacerdócio. Na prática, isso significa que, naquela sociedade do fim da Idade Média, a linha que demarcava a fronteira entre sagrado e profano foi ficando cada vez mais tênue. Na lista dos fatores que contribuíram para esse afrouxamento, estão a ascensão da burguesia e dos artesãos, a gradativa formação de uma população cidadina e a insegurança gerada pela quebra dos paradigmas predominantes na sociedade feudal. Para Delumeau (1989), isso tudo resultou em uma espécie de anarquismo cristão, no qual Deus passou a ser tratado com uma familiaridade que, mais tarde, foi veementemente condenada pelo protestantismo.

Nesse sentido, a concepção de Deus como ser absolutamente soberano e transcendente, herança judaica, dá lugar a uma divindade diminuída por meio de uma antropomorfização evidenciada, particularmente, em ditados populares da época, tal como “Deixai Deus agir, que é homem de idade” (DELUMEAU, 1989, p. 70). Essa divindade diminuída não era capaz de produzir o mesmo temor nos homens do que a crença em um Deus cujos poderes são ilimitados. Como consequência, tem-se um número crescente de sacerdotes dissolutos, para os quais as regras do celibato e da castidade não tinham peso algum.

Por fim, Delumeau cita a ingerência do Estado na administração da crise eclesiástica que ficou conhecida como o Grande Cisma do Ocidente. O germe da crise pode ser encontrado em 1309, ano em que o papa Clemente V foi levado pelo rei francês,

⁴⁸ A ideia de que todo homem tem que dar conta de si mesmo diante de Deus é a base da doutrina do sacerdócio universal apregoada por Lutero. Segundo ela, cada cristão é um sacerdote diante de Deus, ficando, assim, dispensado de qualquer mediação terrena.

Felipe IV de Roma, que passava por diversos conflitos entre os nobres, para Avignon, na França⁴⁹. Assim, durante décadas, o papado esteve sob o controle dos reis franceses. Até que Gregório XI, em 1378, retornou a Roma, onde faleceu. Para o seu lugar foi eleito, pelo Colégio de Cardeais, Urbano VI, que era italiano. No entanto, pouco tempo depois, quinze dos dezesseis cardeais que o elegeram retrocederam na decisão e o único que reconhecia a legitimidade da eleição morreu. Um novo conclave foi realizado, Clemente VII foi escolhido e, novamente, Avignon se tornou o lugar da residência papal. Teve início, assim, o cisma, uma vez que Urbano VI ignorou a nova eleição e se manteve como pontífice em Roma. Cada Papa tinha sua própria base de apoio político e econômico.

Em decorrência de uma querela na sucessão dos dois papas, um terceiro personagem entra no conflito, gerando um cisma no interior do Grande Cisma. Trata-se de Alexandre V, eleito na cidade de Pisa por altos membros do clero, que tinham ido à cidade justamente para resolver a questão cismática. O resultado não poderia ser pior. Depois do encontro em Pisa, eram três os pontífices reivindicando a suprema autoridade sobre a Cristandade. De acordo com Delumeau (1989, p. 73), o episódio diminuiu “o prestígio sagrado do Vigário de Cristo”. Com o poder eclesiástico dividido, os cleros nacionais seguiram, de modo geral, a orientação dos seus governantes, obedecendo um ou outro Papa. O poder secular saiu fortalecido também, porque, graças à insistência de Sigismundo, que viria a ser o rei dos romanos, que o Concílio de Constância aconteceu, pondo fim, após 39 anos, ao cisma.

É esse cenário - constituído por catástrofes, disputas políticas, guerras, doenças, crise religiosa e ascensão da burguesia - o pano de fundo da Reforma Protestante. Nesse contexto, Lutero surge, como produto de um tempo, e torna-se o porta-voz das mudanças que já estavam em curso. Era a modernidade que despontava e exigia novos sustentáculos ideológicos.

⁴⁹O período em que Avignon foi cidade de residência do Papa ficou conhecido como “O cativeiro de Avignon”.

CAPÍTULO II

RELIGIÃO E MODERNIDADE

2.1. REFORMA PROTESTANTE E MUDANÇA SOCIAL

A articulação entre protestantismo e modernidade, explicitada particularmente nas investigações de Ernest Troelstch (1979) e Max Weber (2004), serve como ponto de partida para os estudos que buscam compreender o peso da religião como fator condicionante dos processos de transformação social.

No bojo dos acontecimentos que traçaram o contorno do mundo moderno, a ética protestante não só ajudou a viabilizar e conferir um aspecto singular ao capitalismo ocidental, como também funcionou como esteio para as transformações na esfera política. Nesse âmbito, as reivindicações giravam em torno do fortalecimento das monarquias nacionais. E para que isso acontecesse, era imprescindível que houvesse um enfraquecimento da autoridade institucional do catolicismo romano com sua política universalista. Assim, na medida em que a fé protestante fosse aceita, mais facilmente os governos poderiam se ver livres do arbítrio papal. Daí a relevância do protestantismo no processo de separação entre Igreja e Estado. Weber argumenta:

O adversário com o qual teve que lutar o “espírito” do capitalismo [no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a “ética”] foi em primeiro lugar [e continuou sendo] aquela espécie de sensibilidade e de comportamento que se pode chamar *tradicionalismo* (2004, p. 51).

Desse modo, no embate entre tradição e modernidade, enquanto o catolicismo passou a ser visto como empecilho tanto para o desenvolvimento econômico quanto para o político, o protestantismo ganhou força sob o emblema de religião progressista, cujos valores punham em movimento as forças de transformação social. O sentido encontrado por muitos na teodiceia protestante, particularmente na de cunho calvinista, foi o ponto de

partida para a formação de um *ethos* que teve peso determinante na construção e estabelecimento de uma nova ordem social.

A essência da teodiceia calvinista é a doutrina da predestinação que, durante o período medieval, havia sido relegada à penumbra, pois era incompatível com a pretensão da Igreja Católica de compartilhar com Deus o controle sobre o destino dos seres humanos. O primeiro a trazê-la de volta para o debate teológico, de forma mais efetiva, foi Lutero. Todavia, é com Calvino que ela passa a ocupar lugar central na teodiceia daquela que viria a ser a forma de protestantismo que mais contribuiu para o desenvolvimento do Ocidente moderno. Segundo Weber, (2004, p.90), a doutrina da predestinação é o “mais característico dos dogmas do calvinismo”.

A Confissão de Westminster (1647) é evocada por Weber para explicar os fundamentos do *ethos* calvinista:

Capítulo III (do decreto eterno de Deus), nº 3: Por decreto de Deus, para a manifestação de Sua glória, alguns homens são predestinados (*predestinated*) à vida eterna, e outros preordenados (*foreordained*) à morte eterna. nº 5: Aqueles do gênero humano que estão predestinados à vida, Deus, antes de lançar o fundamento do mundo, de acordo com Seu desígnio eterno e imutável, Sua secreta deliberação e o bel-prazer de Sua vontade, escolheu-os em Cristo para Sua eterna glória, por livre graça e por amor, sem qualquer previsão de fé ou de boas obras, o de perseverança numa e noutras, ou qualquer outra coisa na criatura, como condições ou causas que O movessem a tanto, e tudo em louvor de Sua gloriosa graça. nº 7: Aproveu a Deus, segundo o desígnio insondável de Sua própria vontade, pela qual Ele concede ou nega misericórdia com bem lhe apraz, deixar de lado o resto dos homens para a glória de Seu poder soberano sobre Suas criaturas, e ordená-los à desonra e à ira por seus pecados, para louvor de sua gloriosa justiça (2004, p. 91,92).

O enxerto acima evidencia que, sob a ótica dos predestinacionistas, é inútil lutar contra os desígnios eternos de Deus. Ora, se não há nada que se possa fazer para mudar aquilo que já está determinado, qual seria a motivação dos calvinistas para optarem por uma vida ascética, focada no trabalho, como fizeram? A resposta é dada pela própria Confissão de Westminster:

Capítulo X (da vocação eficaz), nº 1: Todos aqueles que Deus predestinou à vida, e somente esses, aprouve-Lhe chamá-los eficazmente (...) por Sua palavra e Seu espírito, na hora apontada e aprazada, retirando-lhes o coração de pedra e dando-lhes um coração de carne, renovando-lhes a vontade e, por Sua onipotência, determinando-os para o que é bom (...) (WEBER, 2004, p. 91).

Em princípio, é fácil supor que a convicção dos calvinistas, de que o destino de cada ser humano está traçado desde antes do seu nascimento, poderia levar a uma acomodação, todavia, o efeito que produziu foi justamente o contrário. Isso porque, uma vez que a deliberação de Deus é secreta, e ninguém tem acesso a ela, não se pode saber com certeza quem está destinado à salvação. Os escolhidos, necessariamente, devem apresentar algumas características que sinalizam sua eleição. Atender ao chamado de Deus para uma vida santa mostra que o coração de pedra foi trocado por um coração de carne. Portanto, esse seria um indício de que o indivíduo fora predestinado à vida eterna e não à morte. A convicção na veracidade dessas premissas manifesta-se de forma concreta na adoção de uma conduta metódica da vida que, por seu turno, terá no trabalho zeloso e incansável sua mais explícita expressão. Isso acontece, de acordo com Weber (2004) porque o trabalho, na ótica do protestantismo nascente, é visto como um chamado de Deus.

Segundo a teologia luterana, o Senhor vocaciona seus servos para desempenhar, da melhor forma possível, as profissões para as quais foram escolhidos. Assim, o mundo não é um lugar de onde se deve fugir, mas um lugar que precisa ser transformado. No entanto, isso só é possível por meio do cumprimento efetivo do primordial mandamento cristão de amar o próximo. A efetividade desse amor se manifesta por meio do exercício diligente da função para a qual Deus destinou o indivíduo.

Na concepção Weberiana, ainda que tenha sido Lutero quem delineou os primeiros esboços acerca da centralidade do trabalho na vida do cristão, no escopo doutrinário luterano a ideia não conseguiu ter a força normatizadora que teve entre os calvinistas, para os quais a ideia de trabalho como um chamado de Deus se tornou o fundamento do seu sistema ético. Segundo Weber (2004), ao vincular a noção de trabalho ao imperativo de amar o próximo, Lutero fragiliza seu argumento. Diferentemente de Lutero, os calvinistas vinculam a ideia de trabalho ao imperativo de amar a Deus sobre todas as coisas. O sociólogo explica:

Nós vimos já em Lutero a derivação da divisão do trabalho em profissões a partir do “amor ao próximo”. Mas aquilo que nele não passou do estágio de um ensaio ainda incerto, [de pura construção ideal], nos calvinistas tornou-se parte característica de seu sistema ético. O “amor ao próximo” - já que só lhe é permitido servir à glória de *Deus* e não à da *criatura* - expressa-se em primeiro lugar no cumprimento da missão vocacional-profissional imposta *pela lex naturae*, e nisso ele assume um caráter objetivo-impessoal: trata-se de um serviço prestado à conformação racional do cosmos social que nos circunda. Pois conformar e endireitar em relação a fins esse cosmos, que segundo a revelação da Bíblia e também segundo a razão natural está manifestadamente talhado a servir à “utilidade” do gênero humano, permitem reconhecer como o trabalho a serviço dessa utilidade social [impessoal] promove a glória de Deus e, portanto, Deus é querido (WEBER, 2004, p. 99).

Mas não basta apenas trabalhar com afinco, é preciso ter sempre em mente que o mundo é um lugar de passagem e, portanto, é imprescindível não se apegar a ele e nem a nada do que tem a oferecer.

Outro importante aspecto da teodiceia protestante é a exaltação da absoluta soberania de Deus. Embora não seja exclusividade dos calvinistas, é por intermédio deles que a doutrina ganha sua versão mais radical. Nas palavras de Weber:

Do “Pai que está no céu”, mostrado pelo Novo Testamento de forma acessível à compreensão humana, o qual se alegra com o regresso do pecador feito a mulher que acha a moeda que havia perdido, deu lugar aqui a um Ser transcendente que escapa a toda compreensão humana e que, desde a eternidade, por decretos de todos insondáveis, fixa o destino de cada indivíduo e dispõe cada detalhe do cosmos (2004, p. 95).

Dessa forma, a transcendência de Deus é realçada à semelhança do que aconteceu no judaísmo do segundo templo. Se no catolicismo Deus compartilha seu governo com a Igreja e com os santos, entre os protestantes prevalece a tendência oposta, como bem observa Berger:

O católico vive em um mundo no qual o sagrado é mediado por uma série de canais - os sacramentos da Igreja, a intercessão dos santos, a

erupção recorrente do ‘sobrenatural’ em milagres – uma vasta continuidade de ser entre o que se vê e o que não se vê. O protestantismo aboliu a maior parte dessas mediações. Ele rompeu a continuidade, cortou o cordão umbilical entre o céu e a terra, e assim atirou o homem de volta a si mesmo de uma maneira sem precedentes na história (1985, p. 124, 125).

Assim, ao mesmo tempo em que Deus é, aos poucos, destituído dos seus aspectos imanentes, tudo aquilo que servia de canal para acessá-lo também é retirado. O espaço entre a terra e o céu é esvaziado e o indivíduo se vê só⁵⁰. A mudança é percebida por Weber (2004, p. 96) como um “[...] grande processo histórico-religioso de *desencantamento* do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo que, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meio *mágicos* de busca da salvação”.

Nesse mundo desencantado, diagnosticado por Weber, a heteronomia que tipifica as configurações sociais nas quais prevalece uma forte mediação institucional – caso da Idade Média – dá lugar a uma relativa autonomia⁵¹. Ao por em questão a legitimidade do monopólio da Igreja Católica na gestão dos bens espirituais, Lutero abriu o precedente necessário para todas as outras rupturas religiosas que aconteceram posteriormente. Depois da Reforma Protestante, nenhuma outra instituição conseguiu manter um domínio tão duradouro e tão abrangente na sociedade ocidental quanto o catolicismo o fizera anteriormente. Sob essa perspectiva, foi o protestantismo, por mais paradoxal que possa parecer, que desferiu o golpe fatal e pôs fim à hegemonia do pensamento religioso, abrindo espaço para o processo de secularização. É importante deixar claro que não se trata de uma relação simplista de causa e efeito. Há muitos outros fatores condicionantes que devem ser considerados ao se empreender uma análise do mundo moderno. Entretanto, entre esses fatores, a Reforma ocupa lugar de destaque, uma vez que ela é uma das principais responsáveis por dotar de legitimidade a nova ordem social que se estabelece capitaneada pelo capitalismo de produção. Sobre isso, Trolstch observa:

⁵⁰ A doutrina é defendida na Obra *À Nobreza Cristã da Nação Alemã* escrita em 1520 pelo reformador.

⁵¹ É relativa porque, embora não na mesma proporção do catolicismo romano, a ortodoxia protestante, em termos práticos, fará com o que o indivíduo não prescindia totalmente da mediação institucional.

Pero tampoco hay que exagerar unilateralmente la significación del protestantismo. Una gran masa de los fundamentos del mundo en que lo respecta al estado, la sociedad, la economía, la ciencia y el arte se ha originado con completa independencia del protestantismo, siendo, en parte, una simple continuación de los desarrollos de la baja Edad Media, en parte, efecto del Renacimiento y, especialmente, del Renacimiento asimilado por el protestantismo, y, finalmente, ha sido logrado en las naciones católicas, como España, Austria, Italia y especialmente Francia, después hubo surgido el protestantismo y junto a él. Pero, de todos modos, no es posible negar abiertamente su gran significación en el origen del mundo moderno (1979, p. 28).

Se no mundo medieval a religião sobrepunha-se a todas as outras esferas da vida social, na dinâmica do mundo moderno ela passa a operar, segundo Weber (1979), em uma esfera específica, ou seja, o controle que exercia sobre a sociedade e, conseqüentemente, sobre seus membros, deixa de ser absoluto, uma vez que outras esferas ascendem para atender às distintas demandas dos indivíduos numa forma de organização social mais complexa que a anterior. É exatamente essa gradativa perda de espaço da religião na condução da vida humana que Weber (2004) define como secularização.

Segundo Peter Berger (1985), o termo secularização foi usado primeiramente - em decorrência das guerras religiosas - para designar a perda de territórios ou propriedades do poder eclesiástico. No Direito Canônico era utilizado para indicar a volta de um religioso para o “mundo”. O autor observa que o desenvolvimento do conceito ocorreu tutelado por questões ideológicas. Os pensadores religiosos tendiam a vê-lo como “descristianização”, “paganização” ou outras definições afins. Os anticlericais, por sua vez, viam-no de forma positiva, definindo-o como a libertação do homem da tutela da religião. Deixando de lado a querela, Berger (1985, p. 117-119) percebe a secularização como “[...] processos disponíveis empiricamente na história ocidental moderna. Se esses processos devem ser deplorados ou saudados é irrelevante no âmbito do universo de discurso do historiador ou do sociólogo”. E, como sociólogo, Berger procura mostrar que a secularização afeta objetivamente todos os âmbitos da vida cultural - podendo ser percebida no declínio dos conteúdos religiosos em diversas áreas do saber e das artes - e, subjetivamente, afeta a consciência individual. Na prática, isso significa que, na modernidade, um número cada vez maior de pessoas lida com as contingências da vida sem lançar mão dos recursos

oferecidos pela religião. A segurança, outrora buscada nas interpretações religiosas, passa ser buscada na ciência e em suas promessas de controle da natureza.

Nesse âmbito, o fenômeno religioso assume um papel de coadjuvante enquanto a ciência é alçada à condição de protagonista, graças às suas descobertas e às expectativas geradas pelos avanços técnico-científicos. Assim, o indivíduo, que toma forma juntamente com essa nova ordem social estabelecida, vê-se livre do arbítrio de um Deus cuja vontade, por mais que a religião se esforce, continua incognoscível. Isso não significa, porém, que a ideia de Deus deixou de fazer sentido e que a religião estaria com seus dias contados. No entanto, a concepção judaico-cristã de um Deus que controla tudo e todos entra em choque com a reivindicação do homem moderno de ser senhor do seu destino e, gradativamente, perde terreno para novas concepções de divindade, fundadas sobre teodiceias mais compatíveis com as demandas dos indivíduos na modernidade.

2.2. CONTRARREFORMA: A REAÇÃO CONSERVADORA

Antes de dar continuidade à análise sobre os desdobramentos históricos do irreversível processo de secularização (PIERUCCI, 1997), são necessárias - particularmente para a compreensão do campo religioso brasileiro, que será tratado no capítulo IV deste trabalho - algumas considerações acerca do esforço empreendido pelo catolicismo romano para por freio às transformações fomentadas pela Reforma Protestante.

Para estancar as contínuas perdas que a Igreja Católica vinha sofrendo, com a instauração de uma nova ordem social, capitaneada pelo capitalismo de produção e legitimada pela ideologia protestante, o clero iniciou uma série de medidas reativas. Sobre isso, Baigent e Leigh afirmam:

O Concílio de Trento ia formular uma planta que determinaria o status, a máquina administrativa, a orientação e hierarquia de prioridades do Papado para os próximos três séculos e um quarto. E para a recém unificada Igreja, a preocupação dominante era, necessariamente, a cruzada contra a heresia do protestantismo (2001, p.60).

As diretrizes da Contrarreforma⁵² foram estabelecidas no Concílio de Trento (1545-1563), convocado pelo Papa Paulo III. Entre os principais objetivos do Concílio estavam a reafirmação de dogmas contestados pelo protestantismo nascente e a disciplinarização do corpo clerical. No campo dogmático, a justificação pela fé⁵³, um dos eixos doutrinários do luteranismo, é rebatida. Segundo os decretos tridentinos, a salvação também depende das boas obras. Reafirma-se, assim, seu viés meritocrático. Nessa direção, no âmbito das doutrinas soteriológicas, a existência do Purgatório é ratificada. A sentença *Sola Scriptura*, cunhada pelos protestantes para defender a autoridade exclusiva da Bíblia para normatizar a vida dos cristãos, é rechaçada e, mais uma vez, reafirmado o valor da Tradição, ou seja, dos escritos dos Padres da Igreja como fonte de revelação divina.

Outro ponto de discórdia era a questão dos sacramentos estabelecidos pela Igreja Católica. Para Lutero, o cristianismo original possuía apenas dois sacramentos diretamente vinculados ao sacrifício salvífico de Cristo, o Batismo e a Eucaristia, os outros teriam sido acrescentados pelo catolicismo. Contrariando a interpretação luterana, o Conselho Tridentino, além dos dois sacramentos citados, convalida os demais – Confissão, Crisma, Matrimônio, Ordens Sagradas e Extrema Unção – que desde o século XIII⁵⁴ passaram integrar a ortodoxia católica.

A teologia luterana rejeita também a doutrina da transubstanciação, segundo a qual pão e vinho, ao serem consagrados pelo sacerdote na celebração da Eucaristia (Santa Ceia), transformam-se, de fato, em corpo e sangue de Cristo. Lutero propõe, em seu lugar, o

⁵² Nos estudos historiográficos sobre o tema há quem prefira denominar a Contrarreforma de Reforma Católica. Isso porque, para parte dos historiadores, as ideias reformistas já estavam em gestação antes da ruptura luterana. Nesse sentido, não se tratava fundamentalmente de uma reação à Reforma Protestante. Opta-se, aqui, pelo termo Contrarreforma por considerar que as contraposições feitas no Concílio de Trento às doutrinas luteranas são muito diretas para não serem consideradas como uma resposta.

⁵³ A *Confissão de Augsburg* elaborada em 1530 para sistematizar os dogmas luteranos, explicando a doutrina da justificação pela fé, no artigo IV afirma: “Ensina-se também que não podemos alcançar remissão do pecado e justiça diante de Deus por mérito, obra e satisfação nossos, porém, que recebemos remissão do pecado e nos tornamos justos diante de Deus pela graça, por causa de Cristo, mediante a fé, quando cremos que Cristo padeceu por nós e que, por sua causa, os pecados nos são perdoados e nos são dadas justiça e vida eterna. Pois Deus quer considerar e atribuir essa fé como justiça diante de si, conforme diz São Paulo em Romanos 3[.21-26] e 4[.5]”

⁵⁴ O dogma dos sete sacramentos passa oficialmente a fazer parte da teologia católica no IV Concílio de Latrão, considerado o maior realizado na Idade Média.

dogma da consubstanciação⁵⁵, segundo o qual Cristo faz-se presente no pão e no vinho, contudo, estes não são transformados em corpo e sangue de Jesus. A matéria não sofre transformação. Em Trento, o clero católico repele a interpretação luterana sobre a Eucaristia e confirma a decisão do IV Concílio de Latrão (1215) que havia adotado formalmente a doutrina da transubstanciação questionada pela maioria dos protestantes. Os tridentinos, também, ratificam a veneração aos santos e à Virgem Maria, prática repudiada por Lutero e seus seguidores por considerá-la uma forma de idolatria. Nesse âmbito, a utilização de imagens nos rituais também é revalidada.

Dentre tantos pontos de divergência, é provável que nenhum tenha tido tanto impacto na relação de Lutero com o poder eclesiástico católico quanto a contestação da supremacia da autoridade papal sobre o poder secular. Trata-se de um ataque direto à pretensão do Papa e do clero, de modo geral, de perpetuar o sistema hierárquico medieval, no qual o sumo pontífice ocupa uma incontestável posição de superioridade em relação aos reis, imperadores ou qualquer outro governante. Tudo isso reforçado pelo dogma da infalibilidade papal. Em seu manifesto *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, o reformador acusa o papa e seus seguidores de usarem estratégias para se protegerem das denúncias e, por conseguinte, não permitirem a atuação daqueles que desejavam uma reforma. O monge argumenta:

Com muita astúcia os romanistas se circundam de três muralhas, com o que até agora se protegeram, de sorte que ninguém os pôde reformar, razão porque toda cristandade decaiu terrivelmente. *Em primeiro lugar*: quando se os apertou com o poder secular, determinaram e disseram que o poder secular não tem direito sobre eles, e sim o contrário: o eclesiástico estaria acima do secular. *Segundo*: quando se quis os censurar com base na Sagrada Escritura, eles objetavam dizendo que a ninguém cabe interpretar a Escritura senão ao Papa. *Terceiro*: quando ameaçados com um concílio, inventavam que ninguém pode convocar um concílio senão o papa. Assim, nos roubaram às ocultas as três varas para poderem ficar impunes, e tomaram lugar nessa segura fortaleza das três muralhas, para praticar toda sorte de vilanias e maldades que agora vemos (LUTERO, 1989, p. 281).

55 Sobre o dogma protestante da consubstanciação, a Confissão de Augsburg sentença, no seu artigo X, “Da ceia do Senhor se ensina que o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo estão verdadeiramente presentes na ceia sob a espécie do pão e do vinho e são nela distribuídos e recebidos. Por isso também se rejeita a doutrina contrária”.

O principal objetivo do manifesto era incitar o laicato a promover as mudanças que o clero se recusava a fazer. Para isso, exalta o papel das autoridades civis e enfatiza a ideia de igualdade entre todos, desconstruindo a rígida hierarquia católica instituída com base numa interpretação, segundo Lutero, equivocada da teoria das duas espadas. Em resposta, os tridentinos reafirmam a supremacia da autoridade papal sobre a Cristandade.

No âmbito da dogmática, a Contrarreforma não trouxe grandes novidades. O clero assumiu uma postura apologética ao defender e reforçar as diretrizes doutrinárias formuladas no IV Concílio de Latrão. As mudanças aconteceram efetivamente na esfera administrativa, com as determinações disciplinares para o corpo clerical, a criação da Companhia de Jesus, em 1534, por Inácio de Loyola⁵⁶, a publicação do *Index Librorum Prohibitorum*- lista de livros proibidos pela Igreja- e com a reorganização do Tribunal do Santo Ofício.

A reorganização do Tribunal do Santo Ofício e a atuação da Companhia de Jesus estão entre as medidas ofensivas tomadas pela Igreja para tentar recuperar territórios perdidos para o protestantismo. De acordo com Delumeau (1989, p. 164), o embate deu-se em duas frentes. A primeira visava à reconquista pelas armas. As ações inquisitoriais do Tribunal do Santo Ofício faziam parte dessa estratégia. A segunda lançou mão de diversos meios de convencimento, tais como “missões, fundações de colégios e universidades, coações diversas, tentativas para sufocar a religião adversa.” Nesse domínio, está inserida a Companhia de Jesus ou, como é mais comumente conhecida, a Ordem dos Jesuítas.

As décadas que sucederam a ruptura foram marcadas por guerras religiosas, dentre as quais se destaca a Guerra dos Trinta Anos, iniciada em 1618 e encerrada em 1648 com

⁵⁶ Inácio de Loyola, cujo nome de bastimo é Iñigo López de Oñaz y Loyola, nasceu em 1491, em Azpeitia, no castelo de Loyola, região basca, ao norte da Espanha. De família nobre, caçula de 11 irmãos, converteu-se ao catolicismo em 1522. Fez um grupo de discípulos na Espanha, mas, acusado de heresia, migrou para a França, onde também teve problemas com a igreja local. As dificuldades de continuar seu ministério sem a legitimidade do sacerdócio fez com que se decidisse pela ordenação. Assim, em 24 de junho de 1537, Inácio e seus companheiros são ordenados. Em 1540, com autorização do Sumo Pontífice, formam uma nova ordem sacerdotal, a Companhia de Jesus ou, como é mais comumente conhecida, a Ordem dos Jesuítas. Esta teve uma importante função disciplinar e foi responsável por reorganizar o sistema de ensino católico. Com forte vocação missionária, foi um dos principais instrumentos da Igreja para barrar o crescimento dos protestantes e para catequizar os povos de países conquistados por Espanha e Portugal. Para mais ver: INÁCIO DE LOYOLA (Santo). Autobiografia de Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1997.

a Paz de Westfalia, tratado que reconhece a liberdade de culto dos protestantes. Ainda que o protestantismo tenha avançado por grande parte da Europa, dois países conseguiram sair praticamente ilesos da revolução cultural provocada pela Reforma Protestante: Espanha e Portugal.

Nesses dois países, os protestantes encontraram diversos obstáculos, a começar pela posição geográfica. A Península Ibérica encontrava-se distante das regiões onde o movimento reformador eclodiu. Ademais, a atuação dos reis católicos, com a reativação dos tribunais inquisitoriais em 1478, ajudou a barrar todas as formas de manifestações religiosas que não fossem provenientes do catolicismo. Muçulmanos e judeus foram expulsos ou forçados a se converterem à fé católica. Assim, quando os protestantes procuravam expandir seus domínios, encontraram no Sul da Europa, especialmente na Espanha e Portugal, obstáculos difíceis de transpor.

Para Sérgio Buarque de Holanda (1995), na época da Reforma, os povos ibéricos tinham valores religiosos e culturais que se contrapunham às ideias dos primeiros protestantes, cujo principal fundamento era a doutrina agostiniana da predestinação. Holanda esclarece:

Efetivamente, as teorias negadoras do livre-arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses. Nunca eles se sentiram muito à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento (1995, p.37).

Vale lembrar que a Península Ibérica vivia sua idade de ouro. Portugal era a principal potência econômica mundial e a Espanha seguia seus passos. No entanto, embora tenham sido, segundo João Antônio de Paula (1993), precursores na instauração de instituições tipicamente modernas, como a formação do Estado-Nação e a criação de um mercado global com a expansão marítima, os países ibéricos ficaram à margem de importantes acontecimentos que ajudaram a traçar os contornos do mundo moderno, dentre eles, a Reforma Protestante. Nessa direção, Paula observa:

É como uma trama de paradoxos que se faz a obra ibérica de construção da modernidade. Colombo, homem profundamente medieval em suas crenças, ideologias, motivações e geografia é o herói de uma epopeia, fundamental para a emergência da modernidade. Medievais são também as motivações políticas de Carlos V e Filipe II, querem a reconstrução da Monarquia Universal, querem a reimposição da unidade da Cristandade, como com Carlos Magno, sob um único pastor. [...] Neste esforço acumulam riquezas, abrem-se para o Ocidente, lançam-se para o Atlântico, abrem caminho para a expansão e consolidação da acumulação primitiva de capital, da qual são artífices, mas não usufruirão os frutos principais porque estes não estavam maduros para a colheita, e só estarão disponíveis para os que foram capazes de, definitivamente, consolidarem a ordem burguesa, o regime do assalariado e a produção industrial (1993, p. 9, 10).

Sob essa perspectiva, a maturidade dos povos ibéricos para usufruir dos frutos do seu empreendedorismo dependia basicamente de um rompimento, não cogitado por eles, com a herança católica, particularmente com o pensamento medieval-escolástico. Para Richard Morse (1988), essa fidelidade aos postulados católicos levou os ibéricos a percorrer caminhos diferentes rumo à modernidade. O autor contesta a dicotomia que associa o catolicismo com o atraso e o protestantismo com o progresso. Usando os anglo-saxões protestantes como contraponto aos ibéricos católicos, o autor procura mostrar como os valores religiosos de cada grupo tiveram peso determinante na formação cultural dos países que foram por eles colonizados. Sérgio Buarque de Holanda (1995) trata especificamente do Brasil, elegendo a herança lusitana católica como a mais proeminente na composição cultural da sociedade brasileira⁵⁷.

⁵⁷A constituição do campo religioso brasileiro é tema do capítulo IV.

Quadro 1 - Resumo: Reforma versus Contrarreforma

Dogmas	Reforma/Lutero	Igreja Católica/Concílio de Trento
Soteriologia	Segundo Lutero, a salvação depende unicamente da fé em Jesus Cristo e na eficácia e suficiência do seu sacrifício para justificar o homem diante de Deus. Sendo Cristo o único responsável pela salvação, a existência do Purgatório é contestada.	O Concílio de Trento reafirma que a salvação depende, além da fé, das boas obras. Mantém, portanto, seu teor meritocrático e, com isso, a existência do Purgatório também é reafirmada.
Palavra de Deus	<i>Sola Scriptura</i> : Lutero defende a exclusividade das Escrituras Sagradas (Bíblia) como único manual de fé dos cristãos	O Concílio de Trento reafirma que, além da Bíblia, a Tradição-escritos dos Pais da Igreja - é fruto da revelação divina, portanto, tem o mesmo valor normativo que as Escrituras Sagradas.
Sacramentos	Segundo Lutero, no cristianismo originário, havia dois sacramentos, o Batismo e a Eucaristia. Para ele, apenas esses dois sacramentos, diretamente vinculados ao sacrifício de Jesus, são legítimos.	Os decretos tridentinos reafirmam a legitimidade dos sete sacramentos definidos pela Igreja Católica: Batismo, Eucaristia, Confissão, Crisma, Matrimônio, Ordens Sagradas e Extrema Unção.
Eucaristia(Santa Ceia)	Consubstanciação: Lutero defendia que Cristo faz-se presente no pão e no vinho, contudo, estes não são transformados no seu corpo e sangue. A matéria não sofre transformação	Transubstanciação: o pão e o vinho, ao serem consagrados pelo sacerdote na celebração da Eucaristia, convertem-se, de fato, em corpo e sangue de Cristo.
Infabilidade Papal	Lutero contesta a supremacia do poder eclesiástico sobre o poder temporal e rechaça a pretensa infabilidade do Papa.	Os tridentinos reafirmam a doutrina de que o Papa é infalível e, com isso, asseveram a superioridade do poder eclesiástico em relação ao poder secular.
Veneração dos Santos	Para Lutero, a veneração aos santos é pecado de idolatria. Somente Jesus Cristo, Deus-Filho, pode interceder pelos pecadores diante de Deus-Pai.	Em Trento, a prática de venerar os santos, recorrendo a eles como intercessores diante de Deus, é ratificada.

2.3. O PRIMADO DA RAZÃO E A CRÍTICA À ORTODOXIA CRISTÃ: TEODICEIA EM CRISE

Enquanto os países ibéricos seguiam apegados à ortodoxia católica medieval, nos países atingidos pela Reforma uma nova mentalidade se formava, exaltando a razão e a capacidade transformadora do ser humano que, agora liberto do obscurantismo imposto por uma instituição religiosa totalitária, busca respostas para suas arguições na realidade temporal e deposita sua confiança nos avanços técnico-científicos. Como afirma Simmel (1997), o sujeito forjado pela modernidade rompe com tudo aquilo que impedia a emergência de uma consciência individual. Entre os resultados mais relevantes desse processo, está a tensão que se estabelece entre o desejo de liberdade e a função coercitiva dos poderes supremos da sociedade e suas instituições, cujo papel primordial é fornecer os padrões socioculturais que devem ser observados por todos.

Na esfera da religião, tal tensão manifesta-se por meio de uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que o indivíduo anseia por se ver livre da tutela institucional, não prescinde da crença religiosa, pois esta lhe confere um sentimento de segurança do qual não quer abrir mão. Para Troelstch (1979), ainda que a crença religiosa permaneça, a cultura moderna avança em oposição à cultura eclesiástica, buscando substituir as ideias impostas pela religião por outras autonomamente engendradas. Desse modo, o próprio protestantismo que, com a doutrina do sacerdócio universal, contribuiu significativamente para a formação do indivíduo moderno, é afetado. Isso porque, como afirma Troelstch:

El viejo e genuíno protestantismo del luteranismo e del cavinismo representa, como manifestación total, y apesar de su doctrina de salvación anticatólica, una *cultura eclesiástica* en sentido de la Edad Media y trata de ordenar el estado y la sociedad, la educación y la ciencia, la economía y lo derecho según los criterios sobrenaturales de la revelación y, lo mismo que la Edad Media, incorpora la *Lex Naturae* como idêntica, originalmente, com la ley de Dios.

Nesse sentido, a despeito do sacerdócio universal, o protestantismo também é arbitrário. Se, no princípio, ele se constitui como fator primordial na legitimação da ordem

social moderna, depois, com sua pretensão heterônoma, elemento constitutivo de qualquer instituição social, torna-se um peso que atravanca o desenvolvimento do homem em direção a sua autonomia. Diante disso, novos parâmetros para a crença religiosa se estabelecem. Na prática, isso significa que a religião, em sua dimensão institucional, heterônoma e coercitiva, tende a perder força enquanto a religiosidade, entendida aqui como dimensão subjetiva do fenômeno religioso, ganha terreno. Assim, paulatinamente, a vivência religiosa caracterizada por uma pungente normatização institucional é substituída por outra, na qual a questão religiosa é, antes de tudo, de ordem privada. Em síntese, seria uma mudança paradigmática, pela qual a religião cede espaço para a religiosidade. Buscando mostrar o que distingue a religião da religiosidade, Marchi esclarece:

[...] pode-se considerar a religião como o conjunto das atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais. Por sua vez, a religiosidade é vista como um comportamento pessoal e intransmissível, alheia ao debate, às igrejas, às instituições religiosas (2004, p. 47).

Essa gradativa privatização da vida religiosa traz algumas implicações e, entre elas, destaca-se o abalo que provoca na tradicional concepção judaico-cristã a respeito da divindade. Isso porque a ideia de um Deus pessoal, todo-poderoso e interventor, cuja vontade se sobrepõe a todas as outras, é, pela própria natureza de suas premissas, conflitante com o antropocentrismo que caracteriza o mundo moderno. Como consequência, novas concepções da divindade emergem no Ocidente moderno, resultantes da assimilação e reelaboração de outras teodiceias.

A incompatibilidade entre a teodiceia judaico-cristã e o antropocentrismo da cultura moderna chega a seu ápice com o Iluminismo. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 19), os pensadores iluministas, arautos da modernidade, tomaram para si a missão de lançar por terra os mitos, libertar o homem das superstições e resgatá-lo das trevas do pensamento medieval-escolástico e de conduzi-lo ao esclarecimento. Nesse empreendimento, Immanuel Kant (1992) dá um importante passo ao rejeitar todos os postulados religiosos formulados a partir de uma suposta revelação divina. Desse modo, para o filósofo alemão, as Escrituras Sagradas, e qualquer outra fonte de verdades

absolutas respaldadas apenas pela fé, não merecem crédito. Em outras palavras, qualquer premissa não fundamentada na razão deve ser desconsiderada. Segundo Ferraz (2005, p. 112), a insistência de Kant em sustentar a primazia da razão leva-o a “uma posição essencialmente deísta”.

Vale lembrar que, para o teísta, Deus é o ser supremo, dotado de atributos que também são próprios dos seres humanos, como vontade e inteligência. Mas, acima de tudo, ele é aquele que criou todas as coisas e as mantém sob seu controle, intervindo sempre na história humana para que seus desígnios sejam cumpridos. Para o deísta, embora Deus exista, ele é destituído de alguns importantes atributos defendidos pelas religiões teístas. Sob a perspectiva deísta, que rejeita a ideia de revelação divina, não há como referir-se a Deus senão por meio de “predicados transcendentais e abstratos (ser, causa, unidade, necessidade, etc.)” (KRASSUSKI, 2005, p. 64).

As raízes do deísmo são encontradas na Inglaterra do século XVII. A obra *Christianity Not Mysterious* (1696), de John Toland⁵⁸, filósofo racionalista, é um texto basilar desse movimento que emerge contestando alguns dos dogmas elementares das ortodoxias católica e protestante. Toland afirma que “[...] no Evangelho, não há nada contrário à razão nem acima desta; e nenhuma doutrina cristã pode ser propriamente chamada mistério” (1696 apud ROVIGHI, 2002, p. 311). Basicamente o filósofo desmistifica os conteúdos religiosos. A razão é a marca da divindade em cada ser humano e, por meio dela, todos têm acesso ao conhecimento religioso, não sendo necessário, portanto, eventos extraordinários, tais como milagres ou teofanias, para atestarem a existência de Deus. Tudo que existe é regido por leis naturais que dispensam qualquer interferência divina. Para os deístas, se Deus intervisse na história, como acreditam os teístas, ele estaria indo contra suas próprias leis. Dessa maneira, qualquer traço de imanência é aniquilado e o mundo é entregue a si mesmo. Sobre isso, Possenti afirma:

⁵⁸ Filósofo racionalista, nasceu em Inishowen, Irlanda, em 30 de novembro de 1670, e faleceu em Londres no dia 11 de março de 1722. Durante sua formação passou pelas universidades de Glasgow, Edimburgo, Leiden e Oxford. Tem um significativo número de livros e artigos publicados, especialmente nas áreas de filosofia política e filosofia da religião. É considerado um dos precursores do Iluminismo.

Poder-se-ia dizer que no deísmo Deus não é “prático”, ou ainda que reina, mas não governa. Esta fórmula política transferida ao modo de governar do Senhor não se aplica à teologia criacionista da transcendência imanente, na qual o oxímoro assinala a impossibilidade de separar transcendência e imanência (2007, p. 321).

Em seu primeiro estágio, especialmente na Inglaterra, o deísmo, embora defenda uma total transcendentalidade de Deus, não nega a ideia de que ele é um ser perfeito, com inteligência suprema que deu forma a todas as coisas. No entanto, como explica Possenti:

[...] com o avanço do deísmo [...] o Deus grande relojoeiro do universo, o Deus grande mecânico, ocupam a cena. Estas maneiras de compreender pensavam Deus como uma entidade capaz de produzir a ordem, mas que, depois de ter posto em movimento o todo, permanecia distante dele. Tratava-se de um deísmo, já então próximo do ateísmo, mas que mantinha certa ligação com uma inteligibilidade matemática do cosmo. Desde algum tempo, também, esta abordagem tornou-se lateral e, quando se faz referência a Deus, ele é pensado como mero Técnico dotado de potência, que com o seu fazer (produção e não ação) desdivinizou o mundo e o entregou à Técnica e ao homem (2007, p. 322).

Nesse sentido, inicia-se um processo de despersonalização de Deus que, em última instância, acaba por reduzi-lo à condição imutável de causa primeira.

Além do deísmo, outras correntes filosófico-teológicas tomam lugar no Ocidente por serem mais afinadas com o “espírito” da modernidade. Dentre elas, merece destaque o panteísmo, especialmente do modo como é apreendido pelo pensamento hegeliano. A relação Deus-mundo ganha em Hegel uma explicação que segue o caminho oposto àquele defendido por Kant e todos os adeptos do deísmo, em qualquer uma de suas versões, ainda que ambos sejam resultantes de um mesmo processo de mudança cultural e busquem, explícita ou tacitamente, o mesmo grande objetivo: libertar o homem do cativeiro imposto pela religião para que possa exercer sua autonomia. Em Kant (1992), essa autonomia é defendida a partir da premissa de que Deus está totalmente alienado do mundo, do qual, embora seja a causa, não depende mais da sua intervenção para funcionar. Em Hegel (1992), por sua vez, a autonomia resulta da total identificação de Deus com o mundo.

Desse modo, se no deísmo kantiano Deus é radicalmente transcendentalizado, no panteísmo hegeliano ele é radicalmente imanentizado.

Assim como Kant, Hegel (1975, p. 27) exalta a razão, afirmando que é por meio dela que o homem conhece o seu destino. Todavia, diferentemente do que pensava Kant, para Hegel Deus não é apenas o Ser em si, incognoscível. Para explicar sua noção de divindade, Hegel, com sua *Fenomenologia do Espírito*, forja o conceito de Espírito Absoluto. É absoluto porque nada existe fora dele. Nesse sentido, o sujeito, que busca conhecer não está alienado do objeto, sujeito cognoscível. Mais precisamente, o Absoluto é a síntese dialética entre o ser que busca conhecer e o objeto do seu conhecimento.

Partindo dessa concepção de que nada existe fora do Espírito Absoluto, Hegel formula uma teodiceia própria que se opõe ao metafisismo de Leibniz, mesmo que admita ter sido inspirado pelos seus escritos. Na teodiceia hegeliana, o mal não existe de forma independente, ao contrário, está totalmente integrado a um plano maior e possui, dessa forma, uma função específica no processo dialético pelo qual a história se põe em movimento. O filósofo esclarece:

Neste aspecto o nosso método é uma teodiceia, uma justificação de Deus, algo que Leibniz tentou metafisicamente, à sua maneira, através de categorias abstratas indeterminadas. Nestes termos o mal no mundo seria compreendido e a mente pensante estaria reconciliada com ele. Não existe realmente em lugar algum maior desafio a esta reconciliação do que na história do mundo. Essa reconciliação só poderá ser atingida através do reconhecimento dos elementos positivos em que o elemento negativo desaparece como algo subordinado e derrotado (HEGEL, 2004, p. 60).

Tendo em vista que todas as aparentes incongruências são resolvidas no decorrer do processo dialético que põe em movimento a história, pode-se afirmar que a teodiceia hegeliana é fundamentalmente histórica ou imanente. Sob essa ótica, os elementos negativos, tais como o sofrimento e as injustiças, cumprem seu papel como força integrante desse processo, embora sua abrangência seja limitada pela preponderância dos elementos positivos. Vale ressaltar que o sistema hegeliano está calcado em uma cosmovisão monista e, portanto, o Espírito Absoluto nada tem a ver com a versão de Deus

apresentada nos dogmas judaico-cristãos. Para entender melhor como Hegel formula sua concepção de religião e, por conseguinte, de Deus, é preciso recorrer aos seus escritos teológicos. Trata-se de uma série de ensaios elaborados durante sua juventude.

No ensaio *História de Jesus* (1975), o filósofo alemão condena o judaísmo e toda religião que impõe um sistema de normas arbitrário. Nesse sentido, ele sublinha, na narrativa que faz sobre a vida de Cristo, os momentos de confronto com os representantes da religião instituída, particularmente os fariseus. Seu propósito é mostrar a ênfase dada por Jesus à capacidade racional do ser humano para fazer o bem, sem necessitar de uma autoridade externa. O episódio em que Jesus é questionado por um grupo de judeus por fazer caridade em um dia de sábado é exposto como exemplo de sua postura anticlesiástica. Segundo Hegel, Jesus, em resposta aos judeus, afirma:

Cuando tenéis a vuestros estatutos eclesiásticos y a vuestros movimientos positivos por la suprema ley que ha sido dada al hombre, desconocéis la dignidad humana y su capacidad para crear a partir de sí mismo el concepto de la divinidad y el conocimiento de su voluntad; quien no reverencia en sí mismo esta capacidad, no adora a la divinidad. Lo que el hombre puede llamar su yo y lo que está por encima de la tumba y la descomposición y lo que determinará para sí mismo la recompensa merecida es capaz de juzgarse a sí mismo; este yo se manifiesta como razón, cuya legislación no depende de ninguna otra cosa y a la que ninguna autoridad en la tierra o en los cielos puede imponer otra medida del juzgar (1975, p. 42, 43).

O filósofo faz uma crítica direta à ortodoxia cristã protestante que, para ele, havia se tornado autoritária, pondo-se em contraposição aos ensinamentos de Jesus, que eram racionalistas e não autoritários. A essência do desenvolvimento do homem é, de acordo com Hegel, a consumação da autonomia moral do sujeito. Assim, cada indivíduo, guiado pela razão, deveria estabelecer os parâmetros da sua fé e, por conseguinte, dos seus valores morais. A crítica hegeliana à ortodoxia reflete a tendência moderna de rejeitar a heteronomia prevalecente no cristianismo católico medieval, e que subsistiu na proposta dos reformadores. Uma das consequências inequívocas da rejeição à heteronomia, evidenciada por meio da intolerância eclesiástica, é, segundo Troeltsch (1979), o relativismo, que abre caminho para um mercado religioso cada vez mais diversificado.

Troeltsch (1979, p. 19, 20) afirma ainda que uma vez transposto o abismo entre o divino e o humano, e reconhecida a existência no homem de um princípio autônomo capaz de gerar verdade e ética, todas as concepções de mundo que postulam a realidade dessa alienação são suplantadas. Desse modo, no embate entre transcendentalistas e panteístas, os últimos logram êxito. Isso porque, por maiores que sejam as contradições filosóficas e científicas dos seus sistemas teóricos, estão mais afinados com o “espírito” da cultura moderna. Não sem razão, já que no imanentismo, inerente às ideias panteístas, o homem é divinizado, e alcança, assim, um *status* que o deísmo, por mais que exalte sua capacidade racional, jamais poderia lhe conferir.

As contestações ao teísmo judaico-cristão, feitas pelos iluminados pensadores da modernidade, seriam reforçadas por uma tragédia natural que, segundo Peter Berger (1985, p. 90-91), contribuiu significativamente para a desvalorização da teodiceia cristã. Trata-se do terremoto que atingiu Lisboa, em 1755, matando uma grande quantidade de pessoas. Esse acontecimento fomentou o debate sobre a solução cristã para o problema do mal e do sofrimento e sua plausibilidade foi posta em xeque.

Aos sucessivos golpes desferidos à teodiceia cristã tradicional, somar-se-iam, ainda, ataques mais ferozes por parte daqueles que foram denominados por Paul Ricoeur (1978) de “mestres da suspeita”. São eles: Marx, Nietzsche e Freud. São assim chamados porque ousaram desconfiar da razão iluminista. Seu mérito, segundo Ricoeur, reside no fato de terem mostrado que toda interpretação é, concomitantemente, reveladora e dissimuladora. Reveladora porque propõe um modo de ver as coisas, e dissimuladora porque camufla uma falsa consciência, e oferece, portanto, uma visão distorcida da realidade. No cerne das suas abordagens sobre os problemas da modernidade está a crítica à religião. Ainda que façam percursos distintos, que os conduzem a diferentes interpretações, pode-se dizer que compartilham do mesmo objetivo: libertar o homem de todas as muletas ideológicas e levá-lo a assumir a realidade tal como ela é e, a partir disso, trabalhar para transformá-la.

Antes de discorrer sobre a crítica que cada um deles faz à religião, é importante considerar o contexto histórico-social no qual estavam inseridos. Os três desenvolveram seus trabalhos em uma época, século XIX e início do XX, em que o otimismo iluminista cedia lugar ao pessimismo gerado, entre outras coisas, pela constatação de que o progresso

da humanidade, rumo a uma sociedade livre, fraterna e igualitária, mostrava-se cada vez mais inviável diante da predominância da técnica e da supremacia do capital. Ademais, a despeito dos avanços científicos, o mundo continuava a ser um lugar perigoso, com suas doenças, guerras e tragédias naturais. O indivíduo esclarecido, que tirou seu destino das mãos de Deus, ou deuses, e o colocou sob a custódia da razão, fora iludido porque, segundo Adorno e Horkheimer (1985), o Iluminismo, com sua teleologia, nada mais era do que um mito, no mesmo sentido dos mitos religiosos que ele combateu. Os filósofos da Escola de Frankfurt assinalam:

Cada passo foi um progresso, uma etapa do esclarecimento. Mas, enquanto todas as mudanças anteriores (do pré-animismo à magia, da cultura matriarcal à patriarcal, do politeísmo dos escravocratas à hierarquia católica) colocavam novas mitologias, ainda que esclarecidas, no lugar das antigas (o deus dos exércitos no lugar da Grande Mãe, a adoração do cordeiro no lugar do totem), toda forma de devotamento que se considerava objetiva, fundamentada na coisa, dissipa-se à luz da razão esclarecida. Todos os vínculos dados previamente sucumbiam assim ao veredicto que impunha o tabu, sem excluir aqueles que eram necessários para a existência da própria ordem burguesa. O instrumento com o qual a burguesia chegou ao poder – o desencadeamento das forças, a liberdade universal, a autodeterminação, em suma, o esclarecimento – voltava-se contra a burguesia tão logo era forçado, enquanto sistema da dominação, a recorrer à opressão. [...] Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 91, 92).

Assim, os iluminados, que exaltavam a liberdade, tornaram-se coniventes com a opressão imposta pela burguesia à classe trabalhadora. Opressão essa, que Karl Marx denuncia em suas investigações sobre a sociedade capitalista.

Marx é responsável por desenvolver uma das mais importantes correntes de pensamento da modernidade, o materialismo histórico, contrapondo-se, particularmente, ao idealismo alemão que tem em Hegel o seu mais proeminente representante. Ainda que tenha se inspirado na dialética hegeliana⁵⁹, Marx (2010) acusa seu precursor de formular

⁵⁹ O método dialético de Hegel é apresentado na *Fenomenologia do Espírito*, na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia e na Filosofia do Direito*. É por meio dele que o filósofo explica o progresso da história que, segundo ele, evolui por meio de um constante movimento de afirmação de uma realidade, a negação que nasce dela mesma como uma força contrária, e a superação, que seria o estabelecimento de uma nova

abstrações incapazes de promover qualquer mudança efetiva no mundo concreto. Acusação essa, direcionada não só a Hegel, mas a toda filosofia alemã, herdeira do seu pensamento, que sustentava que todas as coisas relacionadas à vida material do homem são produtos da consciência. Na concepção marxiana, são as condições materiais de existência que determinam a consciência, e não o contrário. Marx (1987, p. 29, 30) elege a organização econômica de uma sociedade como o fator condicionante de todos os aspectos da vida social. Nesse sentido, a sociedade é constituída por aquilo que o pensador denomina de “base real”, composta pelos meios de produção e a força de trabalho, sobre a qual se erguem as esferas política, jurídica, religiosa e todas as instituições responsáveis pela produção da ideologia.

Dentre as instituições responsáveis pela produção ideológica, Marx (2010, p. 145) põe em destaque a esfera religiosa, ao afirmar que “[...] a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”. Para ele, o principal malefício produzido pela religião é o de entorpecer o indivíduo, extraindo dele, com seu discurso fantasioso, toda motivação para lutar por uma vida melhor aqui e agora. Sob essa perspectiva, o cristianismo é particularmente nocivo, pois sua teodiceia tem como alicerce a crença em um Deus que se deixa matar, que oferece a outra face, enfim, que apregoa a resignação diante dos sofrimentos neste mundo para receber, como recompensa, uma vida eterna num lugar onde isenta de qualquer sofrimento. Assim, a religião cumpre o papel ideológico para o qual foi forjada, legitimando uma ordem social injusta, na qual a classe que detém o poder econômico explora a outra que, expropriada dos meios de produção, vê-se obrigada a vender sua força de trabalho por um salário que garante apenas o mínimo possível para a sobrevivência.

A denúncia marxista tem como objetivo libertar o homem da inércia, fazendo-o enxergar que suas mazelas não poderiam ser atribuídas à vontade de um deus que, na verdade, nada mais era do que um ser inventado com o propósito de ajudar o homem a lidar com as contingências da vida e com a efetividade da morte. Marx argumenta:

realidade que surge como resultado da eliminação da contradição. No entanto, essa realidade que se estabelece também traz em si o princípio da sua própria negação, fazendo com que o processo de transformação seja sempre contínuo. É importante ressaltar que, na concepção hegeliana, todos os fenômenos estão conectados, pois tudo que existe, existe como desdobramento do Absoluto. Segundo Stein (2002), com o método dialético, Hegel resolve o problema da alienação entre sujeito e objeto, uma vez que ele permite pensar na união dos dois mantendo a diferença essencial que existe entre eles.

É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, *uma consciência invertida do mundo*, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo (2010, p. 145).

A crítica marxista à religião contrapõe-se à noção weberiana de que o fenômeno religioso pode ser tanto condição, quando se apresenta como uma variável independente, como produto dos processos de mudança social, quando se apresenta como uma variável dependente. Segundo Gerth e Mills (1979, p. 64), Weber rejeita a explicação marxista da história porque esta reduz “a multiplicidade de fatores causais a um teorema de fator único”. Mesmo reafirmando a correlação existente entre os interesses materiais e os fatores ideológicos, Weber (2004), com sua perspectiva multicausal, procura mostrar como a religião pode - não significa que o faça com frequência - assumir papel significativo na dinâmica das transformações históricas.

Apesar de se distanciar de Marx na abordagem, Nietzsche, assim como ele, enxerga uma série de problemas na forma como a sociedade da sua época estava organizada. Em sua leitura dos acontecimentos que confluíram para a emergência da modernidade, a conclusão a que chega é que a tão aclamada liberdade, reivindicada e outorgada pelos iluministas, não passava de uma falácia, pois estes continuaram defendendo e disseminando valores que impediam o exercício efetivo dessa liberdade. Desse modo, a crítica que o filósofo faz à religião está imbricada na sua crítica à cultura moderna que, com sua exaltação da razão, não fez nada além de criar novas teleologias que serviram ao propósito, à semelhança da crença religiosa, de manter o indivíduo desconectado do presente em prol de um futuro ilusório.

Para Nietzsche (2010, p. 31), a razão renega o testemunho dos sentidos, falsificando-os para que não desmintam as fábulas criadas com o propósito de dar sentido à vida, como se o homem tivesse um inexorável destino a cumprir, um lugar aonde necessariamente deve chegar. Esta seria a ilusão da metafísica, que cria “O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo”. O filósofo rejeita todas as formas de racionalizações abstratas que levam o indivíduo a viver sob a expectativa de uma realidade no porvir, em detrimento de sua vida no presente.

A ideia de um mundo verdadeiro, que se contrapõe a este mundo aparente, é proveniente do dualismo platônico que, além de influenciar várias correntes filosóficas, faz parte da formação do cristianismo desde sua origem. De acordo com Nietzsche, o grande problema do Ocidente é justamente o fato de ter como base cultural os postulados cristãos, com sua moral castradora, os quais ele vê perpetuados mesmo naqueles pensadores que expulsaram Deus da terra, especialmente em Kant. Este teria se livrado da divindade, mas não de seus imperativos categóricos:

Eles se livraram do Deus cristão e agora acreditam mais ainda que têm que se apegar à moral cristã: esta é uma consequência inglesa [...]. Na Inglaterra, para cada pequena emancipação da teologia é preciso reabilitar-se como fanático moral de forma apavorante. Esta é a penitência que lá se paga (NIETZSCHE, 2010, p.34).

O indivíduo só será de fato livre, segundo a concepção nietzschiana, quando houver uma transvaloração de todos os valores, ou seja, quando os valores cristãos - que para o filósofo são essencialmente niilistas, pois são negadores da vida - forem suprimidos e, em seu lugar, outros valores, afirmativos da vida, forem cultivados. Esses novos valores devem cumprir o propósito de levar o homem a se tornar tudo aquilo que ele deve ser e só não é, ainda, porque a moral dos fracos, difundida no Ocidente pelo cristianismo, tem sido um obstáculo à sua evolução.

Para explicar como a moral dos fracos dominou a cultural ocidental por tantos séculos, Nietzsche recorre a uma explicação psicológica fundamentada no conceito de *ressentiment*⁶⁰. O filósofo acusa:

O veneno da doutrina "direitos iguais para todos" - foi o cristianismo que mais fundamentalmente o disseminou; a todo sentimento de veneração e de distância entre homem e homem, isto é, ao pressuposto de toda elevação, de todo crescimento de civilização, o cristianismo fez uma guerra de morte, a partir dos mais secretos escaninhos dos instintos ruins - a partir *do ressentiment* das massas ele forjou para si a principal arma que tem contra nós, contra tudo o que é nobre, alegre, magnânimo sobre a terra, contra nossa felicidade sobre a terra... A "imortalidade" concedida a cada Pedro e Paulo foi até agora o maior, o mais maldoso atentado contra a humanidade nobre (NIETZSCHE, 1999, p. 399-400).

Nesse ponto, o filósofo se distancia radicalmente da perspectiva marxiana acerca da origem dos valores cristãos. Se Marx vê a religião, especialmente o cristianismo, como instrumento de dominação forjado pela classe economicamente superior para manter a classe trabalhadora sob seu controle, Nietzsche inverte as posições, afirmando que os valores cristãos foram forjados pelas massas que, cheias de ressentimento, arrumaram um modo de se vingar dos nobres. Em suas palavras:

O levante dos escravos na moral começa quando o ressentimento mesmo se torna criador e pare valores: o ressentimento de seres tais, aos quais está vedada a reação propriamente dita, o ato, e que somente por uma vingança imaginária ficam quites. Enquanto toda moral nobre brota de um triunfante dizer-sim a si próprio, a moral de escravos diz não, logo de início, a um "fora", a um "outro", a um "não-mesmo": e esse "não" é seu ato criador. Essa inversão do olhar que põe valores - essa direção necessária para fora, em vez de voltar-se para si próprio - pertence, justamente, ao ressentimento: a moral de escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de

⁶⁰ Conforme Paschoal (2011, p. 205), "A palavra de origem francesa *ressentiment* surge pela primeira vez nos escritos de Nietzsche, em 1875, em um comentário à obra *O valor da vida de Eugen Dühring*. Nos anos seguintes, contudo, ela desaparece dos escritos do autor [...], que deixa de recorrer ao termo mesmo quando aborda temas como a justiça e a vingança [...]. Apenas em 1887 o filósofo volta a usar o termo, e pela primeira vez, em uma obra publicada, em *Para a genealogia da moral*, na qual a palavra é encontrada em 28 passagens e assume papel importante em sua crítica à moral. Após 1887, depois de ter ampliado seu significado, Nietzsche segue utilizando o conceito com regularidade".

estímulos externos para em geral agir - sua ação é, desde o fundamento, por reação (1999, p. 343).

Mas que moral é essa que se tornou um obstáculo para os “bem-nascidos”? É a moral que exige compaixão, que apregoa a benevolência, que condena o orgulho e exalta a humildade. É a moral que determina que os fracos não devem ser deixados para trás. E esse peso que os fortes precisam carregar é um empecilho ao desenvolvimento de suas potencialidades.

Intimamente vinculada à sua crítica à moralidade cristã, está o problema do mal que, segundo Bataille (1986, p. 17), possui centralidade na filosofia de Nietzsche. Visão essa corroborada pelo próprio testemunho do filósofo que, no prefácio de *Para uma genealogia da moral*, afirma que a questão acerca da origem do mal o persegue desde a infância. A solução encontrada, naquele primeiro momento, foi dar a Deus a honra, e fazer dele “o pai do mal” (NIETZSCHE, 1999, p. 340). Esta primeira solução “antikantiana” caiu por terra com a maturidade filosófica. Nietzsche assumiu, então, outra perspectiva, não menos “antikantiana”, mas diametralmente diferente da primeira. Ao renegar a metafísica, o filósofo historiciza o problema do mal. Assim, as respostas não devem ser buscadas em causas a-históricas. Propõe, ainda, uma revisão desse conceito porque, segundo ele, as acepções acerca do que é “bom” ou “mau” estariam contaminadas por juízos de valor derivados do dualismo cristão, com sua imposição de uma verdade absoluta. Ao assumir essa perspectiva, Estrada (2004) explica que Nietzsche incorpora o mal, nas duas vertentes pelas quais se manifesta – a injustiça e o sofrimento, a uma antropologia naturalista e burguesa. O resultado é um esvaziamento do sentido da teodiceia cristã, uma vez que não resta nada que precise ser justificado.

Weber (1979, p. 319) contesta a tese nietzschiana de que o ressentimento seja o elemento “básico e decisivo” na formulação de uma justificativa religiosa para o sofrimento humano, ainda que admita a afinidade existente entre a necessidade de vingança contra os injustos e a noção de que o Inferno é o lugar para o qual estão destinados. O problema de Nietzsche, assim como foi o de Marx, é que ele caiu na tentação do reducionismo monocausal, ao atribuir unicamente ao ressentimento a origem dos valores religiosos. Para o sociólogo, o máximo que se pode afirmar é que:

[...] o ressentimento *poderia* ser, e com frequência o foi em toda parte, significativo como um fator, entre vários, de influência sobre o racionalismo, determinado religiosamente, das camadas socialmente desprivilegiadas. Adquiriu essa significação em graus altamente diversos e com frequência mínimos de acordo com a natureza das promessas apresentadas pelas diferentes religiões (WEBER, 1979, p. 319).

Portanto, do ponto de vista weberiano, Nietzsche comete o equívoco de desconsiderar outros fatores, além da categoria psicológica do *ressentiment*, na gênese da moral religiosa. Ademais, incorreu no erro da generalização, ignorando o fato de que os elementos causais de determinado fenômeno mudam, ou possuem pesos distintos, em diferentes configurações sociais.

O terceiro e último pensador a completar o trio destacado por Paul Ricoeur é Sigmund Freud. Freud (1996a) formula seu diagnóstico sobre o mundo moderno afirmando que a civilização ocidental padece de uma espécie de mal-estar e aponta, como uma das principais causas desse problema, a herança cultural judaico-cristã, responsável, segundo ele, pela neurose coletiva, fundada sobre o “sentimento inconsciente de culpa” inculcado por doutrinas religiosas impraticáveis, pois vão contra os instintos naturais do homem. A tentativa, constantemente frustrada, de reprimir esses instintos gera a culpa.

A modernidade, cuja emergência é marcada, entre outras coisas, por uma ruptura com o pensamento mítico-religioso, não obstante tenha avançado em vários aspectos, não conseguiu, nem mesmo com o Iluminismo, uma verdadeira emancipação, pois a cultura continua refém dos ditames da religião que, por seu turno, nada mais é do que sintoma de uma sociedade que ainda não amadureceu suficientemente. Esse infantilismo se manifesta particularmente nas religiões monoteístas, com sua figura de Deus como um “pai ilimitadamente engrandecido”.

A figura do Deus-Pai todo poderoso emerge como solução para o sentimento de desamparo experimentado pelo indivíduo desde o nascimento. Tal sentimento ganha força, coletivamente, diante das ameaças da natureza e de todas as necessidades da vida. Assim como para Feuerbach - que também inspirou Marx - na concepção freudiana, Deus nada mais é do que uma projeção psíquica resultante do desejo humano por segurança diante dos

imponderáveis da vida. Contudo, Freud detecta uma ambiguidade nessa relação entre o homem e sua projeção, ou seja, Deus. Este não se manifesta apenas como pai amoroso, pois também é aquele que exige obediência e castiga aqueles que não observam suas normas. Desse modo, o pai que protege, e providencialmente cuida dos seus filhos, é também aquele que pune, tornando-se, portanto, fonte de angústia e temor.

Diante do exposto, surge uma questão: por que o mundo moderno, o mundo que se tornou “adulto”, conforme assinalou Kant, não conseguiu, de fato, sair da menoridade, como contrapõe Freud?

Segundo Freud (1996a, p. 84), o homem é um ser propenso a fugir do sofrimento e a buscar a felicidade. Entretanto, nesse empreendimento em busca de um lugar e/ou condição de irrestrita satisfação, a experiência com a infelicidade se torna mais recorrente porque “[...] as nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa própria constituição.” Nesse percurso, a vida, tal como se apresenta a cada um de nós, é repleta de dor, tristezas e decepções, fazendo exigências difíceis de cumprir. Para o autor, os sofrimentos com os quais precisamos lidar derivam de três fontes distintas:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos faticamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes (FREUD, 1996a, 84-85).

Para suportar a vida, com todas as suas dores e mazelas, o ser humano lança mão de uma série de medidas paliativas que são também classificadas em três tipos: os derivativos poderosos, as satisfações substitutivas e as substâncias tóxicas. Os derivativos poderosos são formas encontradas para extrair das experiências dolorosas consequências benéficas. Freud cita a atividade científica com um derivativo dessa espécie. As satisfações substitutivas, por sua vez, são ilusões, tais como as oferecidas pela arte, que servem de contraste com a realidade. E, por fim, as substâncias tóxicas agem sobre o organismo,

alterando sua química, tornando-o insensível a qualquer espécie de sofrimento. No âmbito dessas três possibilidades, o indivíduo faz suas escolhas para tornar a existência mais suportável. No entanto, esse percurso pessoal é interrompido com a interferência da religião, que impõe um único caminho pelo qual todos devem passar para obter a felicidade, substituindo a neurose individual por uma neurose coletiva. Freud explica:

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual (1996a, p. 92).

Com o advento da modernidade, a razão, com tudo que ela supostamente poderia conquistar, aparece como uma alternativa à teodiceia religiosa. Diante da possibilidade, acenada por todos os avanços científicos e mentais, de se construir um paraíso na terra, Deus se torna dispensável. Afinal, no próprio homem está o potencial para concretizar a sua utopia. Entretanto, antes que se completasse o seu processo libertador, ele se deu conta de que as conquistas desse mundo dominado pelo conhecimento científico, tais como o controle sobre as forças da natureza, o aumento da expectativa de vida e todo o conforto proporcionado pela produção tecnológica, não aumentaram o seu grau de satisfação. A esse respeito, Freud assinala:

Os homens se orgulham de suas realizações e têm todo direito de se orgulharem. Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes (1996a, p. 94).

Ocorre, então, um desapontamento. O lugar e/ou condição de irrestrita satisfação como uma possibilidade terrena parece cada vez mais inacessível. Com isso, livrar-se

definitivamente da ilusão religiosa, mesmo com a hostilidade – ainda que inconsciente – que ela provoca à civilização, demandaria mais tempo nesse processo de maturação do indivíduo e da sociedade. Nesse sentido, há também, no pensamento freudiano, uma teleologia, que se revela principalmente em sua obra *O futuro de uma ilusão*.

Mesmo com todas as ressalvas feitas à civilização moderna, que ainda não conseguiu se desvencilhar das ideias religiosas, Freud (1974) faz um prognóstico otimista sobre seu futuro. Segundo ele, chegaria o tempo em que a ciência, que já deu inúmeras provas de não ser uma ilusão, prevaleceria sobre as ideias religiosas, fato que ainda não ocorrera devido à juventude desta e aos percalços enfrentados desde os seus primórdios. Assim, o pai da psicanálise refuta as acusações feitas à racionalidade científica, exalta suas descobertas e profetiza que “[...] o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento” (FREUD, 1974, p. 57). O prognóstico freudiano, de que a religião sucumbiria diante do avanço dos saberes científicos, aparece como resquício da ideia de progresso que vigorou entre os iluministas. Ideia essa que dificilmente subsiste quando confrontada com a complexidade *sui generis* e a religiosidade patente do mundo contemporâneo.

A despeito de todos os ataques sofridos e das previsões que anunciavam seu ocaso, a religião continuou a ter lugar cativo no mundo moderno⁶¹. Isso não deve ser atribuído apenas ao fato de que as promessas da modernidade, calcadas no avanço técnico-científico, não foram cumpridas. A sobrevivência da religião é resultado, também, da capacidade que esta tem de reinterpretar seus conteúdos, adaptando-os às demandas específicas dos indivíduos em cada configuração histórico-social. Sobre isso, Bourdieu escreve:

[...] a forma que a estrutura dos sistemas de crenças e práticas religiosas assume em um dado momento de tempo (a religião histórica) pode afastar-se bastante do conteúdo original da mensagem e só pode ser inteiramente compreendida por referência à estrutura completa das relações de produção, de reprodução, de circulação e de apropriação da

⁶¹Jacques Derrida é um dos autores que defendem a perspectiva de que a religião renasce na atual configuração e que isso seria um dos indicativos da superação e da ruptura com os postulados da modernidade. Cf. DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A Religião: o seminário de Capri*. [1996]. Trad. port. Guilherme João de Freitas Teixeira, Roberta Barni, Cláudia Cavalcanti e Tadeu Mazzola Verza, São Paulo: Estação liberdade, 2000.

mensagem, e por referência à história desta estrutura. Destarte, ao fim de sua história monumental do ensino social das igrejas cristãs, Ernest Troeltsch conclui ser extremamente difícil “encontrar um ponto invariável e absoluto na ética cristã” e isto acontece porque, em cada formação social e em cada época, toda a visão do mundo e todos os dogmas cristãos dependem das condições sociais características dos diferentes grupos ou classes, na medida em que devem adaptar-se a estas condições para manejá-las (2005, p. 52).

Assim, não é difícil deduzir que, quanto mais apegada à sua ortodoxia, mas dificuldade uma religião terá para manter os seus fiéis em configurações sociais distintas daquela na qual emergiu. Por outro lado, quanto menos rígida na interpretação dos seus conteúdos, mais chances de êxito terá a instituição religiosa. Isso porque a flexibilidade é elemento essencial no esforço para continuar a produzir respostas satisfatórias e, desse modo, manter-se competitiva no mercado religioso.

Essas respostas satisfatórias, segundo Campbell (1997), não podem mais ser dadas pela teodiceia cristã tradicional porque, como já mencionado, a ideia de um Deus onipotente, que deve ser cegamente obedecido, é conflitante com as reivindicações por autonomia e liberdade do indivíduo no mundo moderno. Os pensadores da modernidade, cada qual a seu modo, resolveram o problema com suas antropodiceias⁶², sejam elas de cunho deísta, como em Kant, panteísta, como em Hegel, ou ateístas, como no caso dos mestres da suspeita.

Conforme Peter Berger (1985), a crença religiosa continuou a fazer parte do cotidiano da maioria dos indivíduos na modernidade porque apenas ela pode conferir um sentido de existência para além da realidade material. Não menos importante é o fato de ainda servir como reforço psicológico capaz de produzir um relativo sentimento de segurança diante dos imponderáveis da vida. No século XIX já estava, até certo ponto, evidente que a ciência, com suas inerentes ambiguidades, não poderia dar as garantias de segurança esperadas pelos otimistas articuladores da modernidade, com sua ideia de progresso.

⁶² O conceito é entendido, aqui, tal como definido por Juan Antônio Estrada (2007, p. 205), o qual afirma que, na modernidade, “a teodiceia abre passagem para a antropodiceia. Deus deixa de ser o ponto de referência a partir do qual se compreende o mundo e o homem. Por isso, o problema do mal desaparece enquanto problema teológico para transformar-se em problema antropológico e histórico.”

Entretanto, é preciso lembrar que essa disposição para continuar a crer está circunscrita a um contexto cultural marcadamente antropocêntrico. Partindo desse pressuposto, as principais questões que emergem são: Que tipo de instância, ou prática religiosa, seria mais compatível com as demandas existenciais dos indivíduos, nesse contexto? E que tipo de teodiceia é capaz de oferecer uma solução plausível ao problema do mal e, por conseguinte, do sofrimento?

Para Troeltsch (1979), a resposta é o misticismo. Esta seria a forma de expressão religiosa que mais converge com o espírito da cultura moderna, pois está focada na experiência individual. Nessa direção, Campbell (1997) advoga que, no Ocidente, o misticismo, que já estava presente na religiosidade pagã, ganha força, sobretudo, via tradições religiosas do Oriente⁶³. Trata-se, segundo ele, da emergência de uma nova teodiceia, que gradativamente substitui os postulados judaico-cristãos sobre os quais a cultura ocidental foi erigida. O sociólogo afirma:

[...] ocorre atualmente no Ocidente um processo de orientalização caracterizado pelo deslocamento da teodiceia tradicional por uma que é essencialmente oriental na sua natureza [...] e que qualquer que seja a ética a guiar nossa conduta no século XXI, provavelmente será algo congruente com esta nova teodiceia emergente (CAMPBELL, 1997, p. 5).

Sob essa perspectiva, a crença em um Deus que criou todas as coisas *ex nihilo*⁶⁴ é substituída por outra, essencialmente panteísta. Não se trata, porém, do panteísmo

⁶³ Neste caso, trata-se da parte do Oriente onde surgiram o budismo, o confucionismo e o hinduísmo. Estas tradições religiosas são, juntamente com o judaísmo, o islamismo e o cristianismo, destacadas por Weber (1979) como pertencentes à classe das religiões mundiais.

⁶⁴ Segundo Agostinho, Deus, que é onipotente, não criou o mundo, e tudo que nele há, a partir de uma matéria pré-existente, como defende Aristóteles, e nem como emanção de si próprio, como supunha Plotino. Ele criou todas as coisas *ex nihilo*, ou seja, a partir de um nada absoluto. Em suas *Confissões*, o monge proclama: “Tuas obras te louvam para que te amemos, e nós te amamos para que tuas obras te louvem; elas que tiveram início e fim no tempo, nascimento e morte, progresso e regresso, beleza e imperfeição. Todas elas têm sucessivamente manhã e tarde, ora oculta ora manifesta. Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria tua que existisse antes, mas de matéria concreta, criada por ti, ao mesmo tempo em que lhe deste uma forma sem nenhum intervalo de tempo. Uma é a matéria do céu e da terra. Essa matéria foi tirada da matéria informe, mas essas duas operações foram simultâneas, de forma que entre a forma e a matéria não houve intervalo de tempo” (AGOSTINHO, 1984, XIII, 33, 48).

filosófico hegeliano, ainda que sejam semelhantes, sobretudo pelo fato de que em qualquer corrente panteísta ocorre, por um lado, uma despersonalização da divindade e, por outro, uma imanentização radical dessa divindade. Trata-se de um panteísmo de tipo esotérico, cuja origem remonta às noções de divindade presentes nas grandes religiões orientais, especialmente o budismo e o hinduísmo. Com o objetivo de lançar luz sobre as diferenças entre o tipo de teodiceia predominante nessas religiões e a teodiceia judaico-cristã, Campbell recorre a Weber:

Essas duas pressuposições contrastantes foram vistas por Weber como exemplificadas no princípio Brahman-Atman da filosofia religiosa indiana, por um lado, e no Deus criador semita, por outro; duas teodiceias contrastantes que caracterizam as sociedades do Oriente e do Ocidente... [Após um processo de desenvolvimento cultural, ou racionalização, as duas teodiceias culminaram em dois] sistemas logicamente fechados, representados pela lei do carma, por um lado, e, por outro, pela predestinação calvinista (CAMPBELL, 1997, p.7).

Do ponto de vista de Campbell, no embate entre esses dois tipos de teodiceias, a segunda, tipicamente oriental, tende a levar vantagem por ser menos suscetível aos ataques da ciência, já que não está assentada nos absolutismos das religiões mais fundamentalistas e, principalmente, por ser mais afinada com o pensamento moderno, uma vez que não ameaça a posição de centralidade conquistada pelo indivíduo. As transformações indicadas por Campbell põem em xeque a ortodoxia cristã em prol de uma orientação religiosa mais heterodoxa, ou seja, mais aberta, que pode abarcar uma diversificada gama de práticas e de crenças. Nesse âmbito, a experiência religiosa é percebida como:

[...] expressão verdadeira daquela consciência religiosa universal que está baseada em um fundamento divino último; uma visão que leva à aceitação de um relativismo religioso em relação a todas as formas específicas de crenças e à doutrina do polimorfismo, na qual a verdade de todas as religiões é reconhecida. Daí, não apenas são toleradas visões largamente diferentes das verdades centrais do Cristianismo, mas todas as formas de religião são vistas como idênticas (CAMPBELL, 1997, p. 12).

Considerando que seja, de fato, o misticismo de cunho oriental o que melhor sintetiza esse novo modo de cultivar a espiritualidade no Ocidente, as questões que surgem são: É possível que a sociedade brasileira, cuja maioria absoluta da população é confessadamente cristã, esteja sendo afetada pelo processo diagnosticado por Campbell? Se a resposta for positiva, quais seriam os indícios dessa influência?

Nos próximos capítulos, os esforços serão direcionados no sentido de trazer respostas para tais questões, que são centrais para o desenvolvimento deste trabalho.

CAPÍTULO III

SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E AS CONSEQUÊNCIAS DA MODERNIDADE

3.1. UM NOVO LUGAR PARA O FENÔMENO RELIGIOSO NA SOCIEDADE DE CONSUMO

Contrariando os prognósticos de Marx, Nietzsche e Freud, que profetizaram o advento de uma época na qual a religião não teria mais razão para existir, a tendência que se verifica no mundo contemporâneo é a de que o fenômeno passa por um processo de revigoração, suscitando novos debates sobre o tema. Nesses debates, duas grandes correntes teóricas se sobressaem. Há aqueles que defendem que a modernidade foi suplantada por uma nova etapa da história mundial, que denominam de pós-modernidade. E há aqueles que advogam que a modernidade ainda vigora e que todos os indícios apontados pelos teóricos da pós-modernidade como evidências de uma ruptura nada mais são do que elementos subjacentes à própria modernidade e às transformações por ela desencadeadas.

Os pensadores que advogam que a modernidade foi suplantada listam algumas mudanças emblemáticas como sinais evidentes de que a humanidade encontra-se em uma nova fase de sua história. Entre essas mudanças, é posto em destaque o fim das metanarrativas. Diante dessa nova realidade, Vattimo (1996, p. 77) questiona: “Quem acredita ainda que ‘todo real é racional e que todo racional é real’ (Hegel)? Que esperança podemos depositar no projeto da Razão emancipada, quando se é entendido apenas como o financeiro submetido ao jogo cego do mercado?” Nessa direção, Lyotard (1993) afirma que as explicações totalizadoras entram em descrédito, bem como a ideia de um projeto para a humanidade, como pretendiam os iluministas pautados pela noção de progresso. O mundo pós-moderno seria o mundo do sujeito, do indivíduo, da realidade micro em detrimento de uma realidade macro. O autor argumenta:

A novidade é que, neste contexto, os antigos polos de atração formados pelos Estados-nações, os partidos, os profissionais, as instituições e as tradições históricas perdem seu atrativo. [...] As ‘identificações’ com os grandes nomes, com os heróis da história atual, se tornam difíceis. [...] Pois não se trata verdadeiramente de uma finalidade de vida. Esta é

deixada à diligência de cada cidadão. Cada qual é entregue a si mesmo. E cada qual sabe que este si mesmo é muito pouco (LYOTARD, 1993, p. 28).

Com a crise das instituições tradicionais, sobre as quais a vida social se organizava, novas estruturas se formariam a partir de uma contraposição às antigas estruturas. Desse modo, a sociedade industrial, caracterizada pela produção de bens industriais e, portanto, com o poder centralizado nas mãos dos capitalistas, teria sido suplantada pela sociedade pós-industrial, que tem por base a prestação de serviços, e na qual o poder provém, acima de tudo, da informação (BELL, 1974). Nesta configuração social, o foco sai da produção e migra para o consumo. Uma vez que o desenvolvimento tecnológico possibilita que muito mais mercadorias sejam produzidas em menor tempo, a oferta sempre crescente exige também uma demanda que a acompanhe. Baudrillard observa:

Na realidade, é o mesmo sentido da mercadoria. Antigamente bastava ao capital produzir mercadorias, o consumo sendo mera consequência. Hoje é preciso produzir consumidores, é preciso produzir a própria demanda e essa produção é infinitamente mais custosa do que a das mercadorias (1994, p. 26).

Para Baudrillard, ocorre uma crise de sentido decorrente justamente da produção massiva de sentido, cujo objetivo principal é a formação de novos consumidores. Assim, os sentidos produzidos são sempre efêmeros. Vattimo (1999), com uma perspectiva menos sombria que a de Baudrillard, vê essa efemeridade dos sentidos como a expressão da liberdade conquistada com o fim da modernidade que, por sua vez, estava calcava-se no pressuposto de uma verdade absoluta. O filósofo italiano assinala:

O esgotamento das pretensões totalizantes de uma razão única tomou várias formas, que são todas indicações para escolhas, valores, juízos. [...] A capacidade de viver numa racionalidade plural é coisa bem diferente, e disso só temos por enquanto uma vaga ideia. Mas sabemos pelo menos que o sábio pós-moderno deveria ser alguém que percorreu uma longa estrada para deixar atrás de si o mito da verdade última e definitiva – a um só tempo tranquilizador e ameaçador, como um pai severo e protetor

– descobrindo em contrapartida o valor do amor (VATTIMO, 1999, p. 62).

Na concepção do filósofo, a pós-modernidade emerge trazendo de volta, como uma espécie de renascimento, todos os ideais banidos pelo domínio racionalizador da modernidade (VATTIMO, 1996, p. 77). É sob essa perspectiva que Vattimo (2000, p. 92) fala do retorno do religioso. É importante esclarecer que esse retorno não significa que a religião esteve ausente, mas que subsistia apenas como “vestígio adormecido” no mundo moderno e que, agora, faz-se enfaticamente presente no cotidiano dos indivíduos. No entanto, esse retorno ocorre sob condições específicas. Para o pensador italiano, as religiões ganham força na contemporaneidade, mas de forma secularizada. Isso significa que foram esvaziadas do seu conteúdo, uma vez que os absolutos metafísicos que as sustentavam perderam seus fundamentos com o fim das metanarrativas (VATTIMO, RORTY e ZABALA, 2006, p. 33).

Ao defender a possibilidade de uma secularização pós-moderna, Vattimo se contrapõe a estudiosos (MARTELLI, 1995; NEGRÃO, 2005) que compartilham com ele a tese de que a modernidade chegou ao fim. Vigora, entre os pensadores da pós-modernidade, a interpretação de que o retorno do sagrado, ocupando lugar de destaque na sociedade contemporânea, seria um indício claro de que ocorre no Ocidente um processo de dessecularização.

Surpreendentemente, Peter Berger (2001), um dos mais referenciados estudiosos do fenômeno da secularização, tornou-se um dos defensores do paradigma da dessecularização. O sociólogo primeiramente faz uma retratação e afirma que ele mesmo, e todos os outros que postulam a ideia de uma ordem social secularizada, estariam equivocados. Segundo o autor, não houve secularização porque, ao contrário do que se pensava, mesmo durante todo processo de modernização, a religião continuou a ocupar um lugar significativo na sociedade e na mentalidade das pessoas. Sob a perspectiva bergeriana, pode-se falar apenas que a modernidade produziu alguns “efeitos secularizantes”. Mariz (2001, p. 27) detecta essa aparente contradição no discurso de Berger: como falar em dessecularização se não houve secularização?

Para Mariz, a contradição não existe de fato porque, apesar da retratação que Berger faz ao assumir um equívoco de interpretação em seus trabalhos anteriores, ele não nega que a secularização aconteceu em alguma medida. Portanto, não seria um erro utilizar o conceito de dessecularização.

Não obstante sejam coisas distintas, há uma tendência dos pós-modernistas de correlacionarem a tese da dessecularização com a ideia de que o mundo estaria passando um processo de reencantamento, ou com a noção triunfalista de “revanche de Deus” (PIERUCCI, 1997, p. 103). No Brasil, um dos principais articuladores da ideia de que o mundo está sendo reencantado é o sociólogo Lísias Negrão. Apesar de afirmar em seus trabalhos que reencantamento e secularização não são realidades mutuamente excludentes (NEGRÃO, 2005), o autor postula que:

As análises de Weber foram válidas para um período encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período dos chamados “retorno do sagrado” ou “revanche de Deus”, em que este mundo, de alguma forma se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista (NEGRÃO, 1994, p. 134).

Ainda que fale de reencantamento do mundo, Negrão defende que o processo não se aplica ao caso brasileiro, uma vez que, segundo o autor, a sociedade brasileira nunca foi desencantada. Assim, a modernização aqui seguiu um curso distinto daquele observado por Weber.

Em direção oposta às ideias daqueles que postulam o paradigma do fim da modernidade, estão os pensadores que defendem a tese de que a modernidade ainda vigora. Neste ponto é importante esclarecer que, mesmo lançando mão das ricas contribuições de pensadores que situam a atual configuração histórico-cultural no âmbito da pós-modernidade, este trabalho tem como base o postulado de que o mundo ainda se encontra sob o paradigma da modernidade. Em defesa desse postulado, Giddens (1991, p. 09) afirma que todas as supostas evidências de instauração de uma nova etapa na história da humanidade nada mais são do que as consequências radicalizadas e universalizadas das

transformações sociais que fomentaram o desenvolvimento do mundo moderno. Giddens não nega as discontinuidades que aparentemente sugerem o estabelecimento de uma nova ordem. No entanto, argumenta que, mais do que às discontinuidades, é preciso se ater aos “[...] episódios precisos de transição histórica, por exemplo, cujo caráter pode ser identificado e sobre os quais podem ser feitas generalizações”. (GIDDENS, 1991, p.12).

A interpretação giddesiana parte da premissa desenvolvida por Weber de que o capitalismo é a força preponderante do processo de modernização. Assim, conclui que o advento de uma nova era pressupõe, entre outras coisas, a emergência de uma ordem social pós-capitalista, o que não aconteceu ainda. Mesmo que se possa falar de uma sociedade pós-industrial, o capitalismo continua, com sua impressionante capacidade de adaptação, ditando os rumos do mundo contemporâneo. Nessa mesma direção, Sérgio Paulo Rouanet (1987) considera que a tese de que a economia moderna seria diferente da pós-moderna, baseada no pressuposto de que a primeira era industrial e a segunda é pós-industrial, o que, obviamente, sinalizaria uma ruptura, ignora o fato de que não houve ruptura no modo de produção. “Ontem, como hoje, continuamos vivendo numa economia capitalista” conclui o filósofo.

Rouanet (1987) postula que não se pode falar ainda de uma realidade pós-moderna. O que existe, de fato, é uma espécie de cansaço em relação à modernidade e a todo seu legado: as guerras, com seus campos de concentração e suas bombas atômicas, as degradações ambientais e uma série de outros acontecimentos que conferem ao mundo moderno um aspecto ameaçador. Seria o desejo de superar esse passado e esse legado maldito que faz brotar a convicção de que se vive um momento de transição para um novo paradigma histórico-cultural. O pensador pondera que:

O desejo de ruptura leva à convicção de que essa ruptura já ocorreu, ou está em vias de ocorrer. Se é assim, o prefixo *pós* tem muito mais o sentido de exorcizar o velho (a modernidade) do que de articular o novo (o pós-moderno). O pós-moderno é muito mais a fadiga crepuscular de uma época que parece extinguir-se ingloriosamente que o hino de júbilo de amanhã que despontam. À consciência pós-moderna não corresponde uma realidade pós-moderna. Nesse sentido, ela é um simples mal-estar da modernidade, um sonho da modernidade. É literalmente, falsa consciência, porque consciência de uma ruptura que não houve, ao mesmo tempo, é também consciência verdadeira, porque alude, de algum modo, às deformações da modernidade (ROUANET, 1987, p.268).

Beck (1997) explica as diferenças configuracionais, mostrando que não se trata, realmente, de uma ruptura, mas de fases interligadas dentro de um mesmo processo: a modernização. A primeira fase, na qual prevalece o autoconceito de sociedade industrial, caracteriza-se pela produção dos efeitos e autoameaças que eram percebidos apenas como riscos residuais. Nesse sentido, o estágio do desenvolvimento industrial distingue-se pela prevalência da perspectiva dos benefícios do progresso. Os males eram apenas residuais e, em decorrência disso, menosprezados. Todavia, na análise de Beck, os resultados indesejados do desenvolvimento traçam o contorno da segunda fase da modernização. Segundo o autor:

[...] uma situação completamente diferente surge quando os perigos da sociedade industrial começam a dominar os debates e conflitos públicos, tanto políticos como privados. Nesse caso, as instituições da sociedade industrial tornam-se os produtores e legitimadores das ameaças que não conseguem controlar (BECK, 1997 p. 15-16).

Na segunda fase da modernização, os perigos acarretados pela industrialização ficam evidentes. O lado sombrio do desenvolvimento técnico-científico torna-se explícito com a produção armamentista. Giddens (1991) enfatiza o fato de que as esperanças, perpetradas, sobretudo, pelo Iluminismo, deram lugar à insegurança, efeito colateral da sociedade de risco que é, segundo o autor, a forma que a sociedade atual assume. Em suma, sociedade industrial e sociedade de risco seriam duas faces de uma mesma moeda.

A possibilidade, criada pela ciência e demonstrada nas duas grandes guerras, de dizimar populações inteiras por meio das armas de destruição em massa, colocou a humanidade sob risco iminente, fato que gerou uma espécie de incerteza na sociedade contemporânea. O autor assinala que:

O mundo que vivemos hoje é um mundo carregado e perigoso. Isto tem servido para fazer mais do que simplesmente enfraquecer ou nos forçar a provar a suposição de que a emergência da modernidade levaria à formação de uma ordem social mais feliz e mais segura (GIDDENS, 1991, p. 15).

A manifestação do lado sombrio da ciência, que produziu a sociedade de risco, pôs termo à esperança iluminista de que o homem guiado pela razão caminhava, invariavelmente, rumo a um futuro glorioso. Instaure-se, então, uma situação de insegurança, agravada pelos efeitos colaterais da globalização e da crise do Estado de Bem-Estar Social.

Beck (1999) contextualiza o processo de globalização, tal como opera hoje, a partir da queda do muro de Berlim, último marco de um mundo polarizado entre capitalismo e socialismo. Diante das forças globalizantes, sucumbiram todas as possibilidades de se fazer uma política isolada. Nessa nova configuração social, o modelo econômico centrado no Estado nacional recebe a alcunha de ultrapassado e cede espaço para um novo modelo, o qual impõe a eliminação de todas as fronteiras. À frente dessa mudança estão as empresas transnacionais. Com o controle financeiro em suas mãos, agem sem oposição, visto que, sob a preponderância do capital, os Estados nacionais ficaram a mercê dos investimentos privados.

A distribuição do capital pelas empresas que o detém é regida pura e simplesmente por uma lógica pragmática: o máximo de lucro com o mínimo de investimento. Assim, tais empresas escolhem os países que lhes oferecem as melhores condições de instalação, tais como subsídios, impostos baixos e, até mesmo, a isenção tributária durante certo período. Essas vantagens são concedidas em troca do suposto desenvolvimento que a empresa trará ao abrir postos de trabalho. Conforme Beck (1999, p. 20), “Os empresários descobriram a pedra do reino. Eis a nova fórmula mágica: capitalismo sem trabalho mais capitalismo sem impostos”.

Essa espécie de chantagem econômica das grandes corporações transnacionais acaba por gerar um sério problema de desigualdade em âmbito local. Enquanto as transnacionais enriquecem, as empresas nacionais de médio e pequeno porte são estranguladas pela alta carga tributária. Sem fôlego para sobreviver, fecham suas portas, aumentando os níveis de desemprego. Ou seja, ao ceder à chantagem, o governo local dá um tiro pela culatra. Dessa forma, a arrecadação cai, e o Estado diminui sua capacidade de promover a justiça social.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2005, p. 35), o processo de globalização, capitaneado pela ideologia neoliberal, exacerba o problema da má distribuição da riqueza mundial. Segundo o autor, é a globalização a responsável direta pelo crescimento do desemprego em níveis globais, pelo achatamento dos salários e pela redução dos direitos dos trabalhadores. O resultado mais evidente é o aumento da pobreza. Neste mundo globalizado, o mercado se torna bem mais do que um lugar de trocas: é uma espécie de entidade, em cujas mãos encontra-se o destino de todos. Uma entidade não confiável, visto que, não raras vezes, fica de “mau humor”. Tal instabilidade, por sua vez, acentua ainda mais a sensação de insegurança.

Para Bauman (1999, p. 65), a situação que tal processo desencadeia é uma “nova desordem mundial”. Isso porque a situação precedente, embora polarizada pelos dois grandes blocos de poder, capitalista e socialista, apresentava-se como algo firmemente controlado. Aliados e inimigos eram bem visíveis, cada coisa estava em seu devido lugar. A percepção que se estabelece após o fim da Guerra Fria, por sua vez, é de que o mundo se tornou um lugar instável, no qual tudo parece contingencial e elementar. A partir desta distinção entre passado e presente, o sociólogo observa que:

Tudo no mundo tinha um significado e esse significado emanava de um centro dividido mas único — dos dois enormes blocos de poder presos e colados um ao outro em combate total. Com o Grande Cisma fora do caminho, o mundo não parece mais uma totalidade e, sim, um campo de forças dispersas e díspares, que se reúnem em pontos difíceis de prever e ganham impulso sem que ninguém saiba realmente como pará-las. Em poucas palavras: *ninguém parece estar no controle agora* (BAUMAN, 1999, p. 66, grifo do autor).

A mesma onda neoliberal, que na década de 1970 agigantou-se com a crise do petróleo⁶⁵, comandou os rumos do processo de globalização, trazendo no seu bojo de

⁶⁵No início da década de 1970, os principais países produtores de do Oriente Médio começaram a regular as exportações de petróleo às nações importadoras. A crise agrava-se em 1973, ano em que, por razões políticas, o petróleo passa ser utilizado como arma pelos árabes para pressionar os países ocidentais, sobretudo Estados Unidos e as nações europeias, que declararam seu apoio a Israel na Guerra de *Yom Kippur* (Dia do Perdão) contra o Egito e a Síria. As medidas provocam uma crise global, pois, a produção sofreu uma drástica redução em tempos de alta demanda, forçando o preço do barril a subir, nos Estados Unidos, cerca de 400% em três meses, de US\$ 2,90, em outubro de 1973, para US\$ 11,65, em janeiro do ano

transformações a exigência de um Estado mínimo. Segundo Habermas (1987, p. 107), pela própria natureza do capitalismo, ele é incompatível com o Estado democrático, que tem como prerrogativa a promoção da equanimidade entre os seus cidadãos. A criação do Estado de Bem-Estar Social, grosso modo, visava justamente minimizar as desigualdades produzidas pela ordem econômica capitalista, procurando suprir as necessidades básicas dos trabalhadores, principalmente, de bens e serviços, tais como provimento de educação, saúde e previdência, aos quais não teriam acesso caso dependessem apenas dos seus salários.

De acordo com Norberto Bobbio (2004), trata-se não de uma concessão do Estado, mas de direitos sociais conquistados pelas classes assalariadas por meio de muitas lutas e reivindicações. Para conseguir atender esses direitos, o Estado assume o papel de regulador do mercado e busca ampliar sua receita, especialmente por meio do aumento da carga tributária sobre aqueles em cujas mãos a riqueza está concentrada, forçando, desse modo, uma relativa redistribuição da renda.

Com uma visão menos otimista que Bobbio, Claus Offe (1972), em uma análise bastante profícua, procura mostrar que o Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) nada mais é do que uma resposta que o próprio capitalismo oferece a problemas endêmicos do sistema. Portanto, é um fenômeno próprio das sociedades capitalistas mais desenvolvidas. Assim, a emergência do *Welfare State* não representaria uma mudança estrutural, pelo contrário, ajudaria a conferir um novo fôlego ao mercado que, sem a intervenção estatal, não conseguiria alinhar satisfatoriamente oferta e demanda. Trata-se, portanto, de um paradoxo, tendo em vista que o ideário liberal defende que o mercado deve se autorregular. Contudo, sem a intervenção do Estado, mesmo que de forma periódica, o sistema capitalista apresenta sinais de colapso, como a crise financeira que eclodiu em 2008.

Ainda que seja uma solução germinada pelo próprio capitalismo, o Estado de Bem-Estar Social cumpriu a relevante função de oferecer alguma segurança diante das inconstâncias inerentes ao sistema. Para Bauman (2010), o *Welfare State*, ou Estado

seguinte. O governo norte-americano lança mão de controle sobre a oferta da gasolina vendida no país. Cenas de (IPEA, 2010, *online*).

Social⁶⁶, como ele prefere, emergiu com a importante missão de substituir Deus, cuja “ausência” foi posta em evidência pela modernidade. O sociólogo esclarece:

A aparente aleatoriedade do destino (a falta de uma ligação visível entre boa sorte e virtude, assim como entre destino e vício) foi tomada como evidência de que Deus abstém-se de uma intervenção ativa no mundo que criou, tendo deixado os assuntos humanos para as preocupações e os esforços (hercúleos, estilo Super-Homem) dos seres humanos. O vazio produzido pelo tédio na mesa de controle do mundo teve de ser preenchido pela sociedade humana, tentando substituir o cego destino pela “regulação normativa”, e a insegurança existencial pelo Estado de direito, uma sociedade que protegeria todos os seus membros contra riscos de vida e infortúnios sofridos pelo indivíduo. Esse desejo encontrou sua manifestação plena no arranjo social comumente chamado de “Estado de Bem-Estar Social” (BAUMAN, 2010, p. 55).

Sob esse prisma, a falência do Estado de Bem-Estar Social significa, de certo modo, uma nova orfandade experimentada pelos indivíduos na sociedade contemporânea. A primeira, como mencionada por Bauman, teria sido ocasionada pela morte do teísmo. Um Deus que entrega seus filhos à própria sorte não tem serventia. No entanto, o alto grau de ansiedade e apreensão, gerado pelas incertezas, põe a vida no limiar do insuportável, o que ocasiona uma insaciável busca por uma força na qual os homens e mulheres possam depositar sua confiança⁶⁷. Sobre isso, Bauman segue afirmando que:

⁶⁶ Segundo Bauman (2010, p. 56), a preferência pela terminologia “Estado Social, em detrimento do conceito de “Estado de Bem-Estar Social, deve-se ao fato de que a noção de Estado Social “transfere a ênfase da mera distribuição de benefícios materiais para os motivos e os fins compartilhados em sua provisão”.

⁶⁷ A essa altura, cabe um questionamento: como falar dessas duas formas de orfandade no contexto brasileiro? A sociedade brasileira jamais experimentou a segurança religiosa vivenciada pelos protestantes, com sua teodiceia da predestinação, e pelos católicos mais ortodoxos, com sua fé absoluta na intermediação da Igreja. Segundo Freyre (1998), a religiosidade católica luso-brasileira sempre esteve mais próxima das tradições pagãs. Nesse sentido, a noção de um Deus transcendente e onipotente sempre nos foi, de alguma forma, estranha. Assim como nos é estranha também a segurança oferecida por um Estado realmente provedor. Aqui, o Estado de Bem-Estar Social nunca se configurou tal qual o modelo europeu. Sempre se lidou com a questão da desigualdade e da pobreza por meio de políticas residuais, nunca universais. Pode-se considerar, portanto, que a orfandade do povo brasileiro é de nascença. Nesse sentido, a ânsia por algo ou alguém que possa trazer ordem para o aparente caos mundial pode até ser um desejo esporádico, no caso das sociedades mais desenvolvidas, porém, no caso do Brasil, órfão desde sempre de um Deus onipotente e de um Estado social eficaz, é parte constitutiva da formação cultural. Os vários movimentos messiânicos que aqui prosperaram são exemplos disso.

Para medir essas expectativas, as forças sonhadas e buscadas, em um sentido, devem ser “sobre-humanas”- ou seja, livres das habituais e incuráveis fraquezas humanas, mas também imunes a críticas e a resistência humanas. Poderia ser um “deus vivo”, ou um governante que não pleiteie divindade, mas reivindique ter sido divinamente ungido para governar e guiar. Poderia ser um líder carismático anunciando uma missão endossada pelos céus e possuidor de uma linha telefônica direta com o Todo-Poderoso, ou que se apresente, como Hitler, como um sonâmbulo a seguir o caminho traçado para ela pela Providência (2010, p. 171).

Sob a perspectiva de Bauman, o atual momento histórico configura-se como uma ocasião propícia para o surgimento e a aceitação de ideologias diversas, desde que elas consigam oferecer explicações e possíveis soluções para o aparente caos em que o mundo se encontra. A religião, como instituição pioneira nessa tarefa de organizar o mundo e oferecer-lhe uma classificação lógica (DURKHEIM, 1996), leva alguma vantagem nessa disputa ideológica, uma vez que consegue formular um rápido diagnóstico sobre os males que atingem o mundo e, então, apresentar respostas para eles. Segundo Bauman (1998), isso explica a emergência do fundamentalismo, uma forma de religião nascida a partir dos próprios paradoxos da vida contemporânea. Entretanto, procurar vincular a ascensão de movimentos fundamentalistas a um suposto processo de dessecularização seria, conforme a análise de Bauman, um equívoco:

Sugiro que a ascensão de uma forma religiosamente vestida de fundamentalismo não é um solução de anseios místicos há muito ostensivamente afugentados mas não plenamente reprimidos, nem uma manifestação da eterna irracionalidade humana, imune a todos os esforços de cura e domesticação, nem uma forma de fuga de volta ao passado pré-moderno. O fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo [...] que adota totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter de devorar ao mesmo tempo”- tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à autossuficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca fidedigna e satisfatória (1998, p. 226).

As palavras do sociólogo polonês põem em destaque o fato de que a realidade social contemporânea é altamente complexa e heterogênea, constituída por forças contraditórias que resultam em sínteses aparentemente improváveis⁶⁸ ou mesmo na aceitação, algumas vezes consciente e outras não, da falta de coerência nas decisões que são exigidas dos indivíduos a todo o momento. Na busca pelos melhores resultados, pode-se acreditar em uma coisa sem ter que necessariamente que abrir mão de outra crença, mesmo que ambas estejam fundamentadas em premissas divergentes.

Em um contexto no qual o papel ambíguo da ciência manifesta-se de forma explícita, os direitos sociais conquistados pelos trabalhadores sofrem um retrocesso e o mundo, de modo geral, apresenta-se como um lugar desgovernado, é compreensível que os indivíduos busquem nas mais diversas práticas e instâncias religiosas o apoio psicológico e emocional para, de algum modo, estabelecer algum senso de ordem à situação ao seu redor. No entanto, a despeito de todo o prestígio que a religião desfruta atualmente, ela se constitui apenas como mais um recurso, entre tantos outros, do qual os indivíduos lançam mão para lidar com as contingências desta configuração histórico-social tão dinâmica e instável. Nesse sentido, Prandi observa:

De um lado, porque a sociedade desse mundo desencantado é uma sociedade problemática, descontínua, heterogênea, fragmentada e fragmentária. As vantagens das descobertas políticas capazes de propiciarem o bem-estar não chegam a todos igualmente. [...] As mudanças sociais e culturais carregam rastros de um passado vivo, de tradições superadas que convivem com aquilo que se pode chamar de 'progresso' [...] que não atinge a todos igualmente, nem ao mesmo tempo, nem com o mesmo sentido. [...] Onde o homem tudo pode, Deus é inútil. Se a sociedade, através das suas instituições e instâncias profanas, pode prover todo o essencial à vida, das coisas materiais aos significados, passando pela justiça e pela moralidade. Nessa sociedade, Deus é descartável. Quando, porém, a conquista profana falha e põe em risco a segurança, a felicidade e o conforto material, cada indivíduo atingido pela tragédia pessoal do inusitado pode se sentir compelido a socorrer-se momentaneamente de Deus e da religião e da magia... (1997, p. 64,65).

⁶⁸Um claro exemplo disso é a própria tese de Colin Campbell (1997) de que o Ocidente cristão passa por um processo de orientalização. Trata-se da apropriação, pelo Ocidente cristão, de elementos culturais e religiosos que, em princípio, são diametralmente distintos daquilo que é postulado pela fé cristã.

Desse modo, sob a perspectiva de Prandi, a religião não reconquistou seu lugar de primazia. Esse lugar, de acordo com Pierucci (1997), ainda pertence à ciência. Assim, embora seja evidente a importância que os expedientes religiosos têm diante das pressões sociais impostas pela ordem vigente, isso não indica o reestabelecimento de um modelo religioso baseado na heteronomia, como acontecia no catolicismo medieval ou nos primórdios do protestantismo. A revitalização do fenômeno religioso não ocorre em detrimento da secularização, mas apesar dela, sofrendo todas as suas influências e se adaptando às novas circunstâncias. Sobre isso, Prandi argumenta que:

O sucesso da religião e a crise da sociedade são, assim, faces da mesma moeda, cuja medida é a própria crise de razão. Essas religiões que trabalham o mundo buscando seu reencantamento esbarram, contudo, no fato de que a sociedade, por mais frágil que se encontre, já incorporou, por assim dizer, os elementos fundamentais da modernidade, de tal modo que é impossível pensá-la desprovida de todo aparelhamento científico e racional que a sustenta (1998, p. 25).

A secularização, de acordo com Pierucci (1997), é um fenômeno irreversível e todas as supostas provas de um processo de dessecularização, ou ressacralização, do mundo são, na verdade, desdobramentos da própria secularização. O sociólogo afirma:

Do meu ponto de vista, quero crer que, quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e da difusão/dispersão de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa (PIERUCCI, 1997, p. 115).

Tendo como premissa a concepção de Pierucci, a diversificação da oferta religiosa, em total conformidade com a lógica do mercado, sinaliza o enfraquecimento dos laços

institucionais, o qual se manifesta, sobretudo, no intenso trânsito verificado no campo religioso. Em última instância, isso redundava no abandono da confissão religiosa mediada por uma instituição. O que explicaria, por exemplo, o expressivo aumento do número dos “sem religião” no Brasil, apontado pelo IBGE no Censo de 2000, corroborado pelo Censo de 2010⁶⁹. Outra inferência feita por Pierucci (2004), baseada também nos resultados do Censo de 2000, não chega a surpreender. Trata-se da constatação de que as religiões tradicionais estão em declínio no Brasil. À procura de explicar essa tendência, Pierucci observa:

Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais (2004, p. 19).

O Censo de 2010 confirma essa propensão à queda das religiões tradicionais, em especial a do catolicismo. Por outro lado, práticas e vertentes religiosas mais heterodoxas tendem ao crescimento. Tal tendência indica que o discurso das religiões mais ortodoxas tornou-se, de certo modo, anacrônico diante das novas demandas do sujeito na sociedade contemporânea. Para Philip Jenkins (2004), na atual configuração histórico-social, para obter êxito, as religiões precisam cumprir uma dupla função: alimentar a alma e o corpo. Ao destacar a expansão do cristianismo na Ásia, América Latina e África, o historiador atribui o sucesso de algumas denominações cristãs nessas regiões à eficácia que demonstram ao adequar seus discursos e suas práticas às necessidades, primordialmente

⁶⁹ Segundo o IBGE, o Censo Demográfico 2010 mostra que houve crescimento da diversidade das instâncias religiosas no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de retração observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária, totalizando 64,6% dos brasileiros. Paralelamente, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados. A pesquisa indica também o aumento do total de espíritas e do conjunto pertencente às outras religiosidades. Houve um aumento, ainda, daqueles que se declararam sem religião, embora em ritmo mais lento ao da década anterior. No Censo de 2000, 7% afirmavam não pertencer a nenhuma religião, em 2010, esse percentual subiu para 8%. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 20 de junho de 2014.

materiais, daqueles que desejam evangelizar. Nesse sentido, a busca pelo sagrado, em um contexto de secularização, seria uma forma alternativa de tentar conseguir aquilo que não se consegue pelos meios laicos.

Indo nesta direção, Prandi (1997, p. 64) argumenta que a efervescência religiosa não deve ser simplesmente interpretada como a busca do sagrado pelo sagrado, pois por trás desse fervor religioso prevalecem as motivações utilitaristas. Desse modo, Deus, ou qualquer espécie de ser transcendente, não é o principal objeto dessa busca, mas o meio para obter aquilo que realmente se deseja: as dádivas. Não dádivas para um futuro hipotético em uma existência além-vida, mas dádivas para aqui e agora. Nesse contexto, Prandi correlaciona a expansão dos movimentos religiosos com as mazelas sociais enfrentadas pelas populações mais pobres. De acordo com o antropólogo:

[...] religiões prosperam com a pobreza das populações que ficam social e culturalmente para trás. Há dados inquestionáveis para tal demonstração. Enfrentando-se com uma lista homogênea de problemas que marcam o cotidiano infeliz das populações pobres – saúde precária, dificuldades materiais, carência de autoestima – muitas e muitas religiões especializam-se como solucionadoras de problemas (em geral de origem social), cada uma com seu método e mérito, oferecendo alternativas de cura e estratégias financeiras que funcionam como serviços, nos quais Deus é apenas o meio (PRANDI, 1997, p. 64).

Embora não se possa negar a correlação existente entre as condições socioeconômicas desfavoráveis e a expansão religiosa, há outras variáveis que devem ser consideradas. Isso porque o crescimento verificado atinge todas as camadas sociais, ainda que esse número possa ser - como sempre foi- maior entre os menos favorecidos socialmente. Segundo Bourdieu (2005), a própria existência exige uma justificativa, transcendendo, portanto, a questão das classes sociais:

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir como de fato existem, ou seja, com todas as

propriedades que lhe são socialmente inerentes. [...]. Assim, as teodiceias são sempre sociodiceias (BOURDIEU, 2005, p.48-49).

Destarte, do mesmo modo que as camadas mais pobres desejam encontrar explicações plausíveis para sua situação, os mais abastados também necessitam da religião para justificar, legitimar e manter seus privilégios. Ademais, vale lembrar que as dores existenciais não estão circunscritas à privação material. Não obstante o discurso religioso das denominações cristãs que mais crescem no Brasil tenha como alicerce a Teologia da Prosperidade⁷⁰, o suporte que a religião oferece não está restrito às questões financeiras.

Na concepção de Berger (1985), a ânsia por sentido é maior do que uma possível superação dos males físicos e sociais. Assim, as religiões crescem principalmente porque as pessoas necessitam de uma teodiceia que confira sentido às suas vidas:

Não é a felicidade que a teodiceia proporciona antes de tudo, mas significado. E é provável [...] que, nas situações de intenso sofrimento, a necessidade de significado é tão forte quanto a necessidade de felicidade, ou talvez maior. Não resta dúvida de que o indivíduo que padece, digamos, de uma moléstia que o atormenta, ou de opressão e exploração às mãos de seus semelhantes, deseja alívio desses infortúnios. Mas deseja igualmente saber por que lhe sobrevieram esses sofrimentos em primeiro lugar. Se uma teodiceia responde, de qualquer maneira, a essa indagação de sentido, serve a um objetivo de suma importância para o indivíduo que sofre, mesmo que não envolva uma promessa de que o resultado final dos seus sofrimentos é a felicidade neste mundo ou no outro (BERGER, 1985, p. 70).

Daí, o fato de a busca religiosa não se restringir apenas aos que padecem de moléstias ou vivem em situação de pobreza. Entretanto, é importante lembrar que o sentido oferecido só encontra eco se ele estiver coadunado com as demandas dos sujeitos em cada configuração histórica. Assim, se em determinado contexto histórico, prevalece uma tendência de desvalorização da vida terrena em prol da valorização de uma vida

⁷⁰ A chamada Teologia da Prosperidade é uma das características mais marcantes das denominações cristãs classificadas como neopentecostais. No próximo capítulo, esse assunto será abordado de forma mais aprofundada.

supraterrena, caso do cristianismo originário, é relativamente fácil inferir que o sentido oferecido para o sofrimento é mais importante do que a busca pela felicidade, uma vez que esta é vista como algo inatingível para esta existência. Todavia, o mesmo não acontece em contextos nos quais ocorre uma supervalorização da vida terrena, como é o caso da sociedade atual.

Nesta configuração, a felicidade torna-se o objetivo maior da existência, visto que passa a ser difundida como algo totalmente acessível. O sofrimento, por sua vez, perde sua aura de fatalismo e passa a ser encarado mais como consequências das escolhas que o sujeito faz do que como uma realidade inevitável. Portanto, as teodiceias, cujo fundamento visa atribuir significado ao sofrimento sem, contudo, apontar um caminho para sua superação aqui e agora, vão, paulatinamente, deixando de encontrar eco entre os interlocutores.

3.1.1. A TEODICEIA NA CONTEMPORANEIDADE: ENTRE O CONSUMO E O HEDONISMO

Prevalece entre os estudiosos da religião certo consenso de que o fenômeno religioso, na contemporaneidade, conforma-se a uma lógica de mercado (BERGER e LUCKMANN, 2004; MARIANO, 2004; BOURDIEU, 2005). Isso pode ser observado tanto nos aspectos estruturais das instituições religiosas, com suas organizações e estratégias, como no comportamento dos adeptos que, rompidos os laços que os uniam à religião herdada, como bem disse Pierucci (2004), veem-se livres para peregrinar entre diversas instâncias e práticas religiosas, numa busca constante por renovação de sentido.

Como colocado anteriormente, as instâncias religiosas, além de apreender as demandas, interpretá-las e oferecer respostas adequadas aos indivíduos, devem, nesta configuração social em que as consequências da secularização manifestam-se de forma mais acentuada, articular seu conteúdo doutrinário de tal modo que os indivíduos não sintam que sua liberdade esteja em risco, a menos, claro, que este seja o desejo deles. Berger e Luckmann explicam:

Se quiserem sobreviver, as igrejas devem atender sempre mais aos desejos de seus membros. A oferta das igrejas deve comprovar-se num mercado livre. As pessoas que aceitam a oferta tornam-se um grupo de consumidores. Por mais que os teólogos se ericem, a sabedoria do velho ditado comercial – ‘o freguês tem sempre razão’ – impõe-se também às igrejas. Elas nem sempre seguem o ditado, mas frequentemente o fazem (2004, p. 61).

É importante notar que, para Berger e Luckmann, as igrejas neste contexto de grande competitividade recorrentemente cedem à pressão da demanda. Aquelas que não o fazem, caso das instituições mais apegadas à ortodoxia, tendem ao declínio, como constatou Pierucci (2004) na sua análise do campo religioso brasileiro. A flexibilidade das instituições, diante das exigências da demanda, corrobora a premissa de que, mesmo neste contexto de intensificação da busca religiosa, prevalece, e tende a se acentuar, uma configuração social marcadamente antropocêntrica.

Trata-se de uma forma de vivenciar a espiritualidade diametralmente distinta da conduta racional percebida por Weber (2004) nos primeiros grupos protestantes, cujas vidas eram direcionadas para um fim transcendental: a salvação (SIGNORE, 2000, p. 111). Estar com Deus, em um lugar onde finalmente ficariam livres dos sofrimentos, e de todas as contingências mundanas, era a maior recompensa que poderiam ter. Contudo, os desdobramentos do processo de modernização, em especial as transformações ocorridas no próprio capitalismo, que teve seu foco desviado da indústria para o consumo, provocaram significativas mudanças culturais (LIPOVETSKY, 2007, p.11). Entre elas, destaca-se a diluição da oposição mundo/céu tão característica do catolicismo tradicional e mantida pela ortodoxia protestante. A modernidade trouxe consigo uma valorização da vida temporal, mas com a prevalência de orientação para o futuro. Na modernidade tardia, ou radicalizada, acentua-se esse apego ao temporal, todavia, ocorre uma abdicação da teleologia. A existência passa a ser orientada para o tempo presente.

Habermas (1987, p. 104) vê essa tendência de orientação para o presente como sintoma de esgotamento das energias utópicas, que punham em movimento os grandes projetos da modernidade. Diante de todas as ameaças legadas pelo o capitalismo e o desenvolvimento técnico-científico, o futuro é destituído da roupagem otimista que a modernidade lhe dera e, na atualidade, “[...] afigura-se negativamente”. Essa perspectiva

sombria que cerca a noção de futuro contribui significativamente para fomentar um sentimento de urgência em relação à vida. “[...] Se não há futuro, para que adiar a satisfação? A demanda de gozo tornou-se imediata e imperiosa. Se não há amanhã, gozar é a palavra de ordem” (FORTES, 2009, p. 130). O sofrimento deve ser evitado a qualquer custo e a felicidade se torna uma obrigação. “Mas, que felicidade é esta, que assedia com tanta força ideológica a civilização moderna?”, indaga Baudrillard (1995, p. 47). É a felicidade que o mercado promete, sempre insinuando que nele todos os desejos podem ser realizados. Segundo Lipovetsky (2007), surge, nesse contexto, a figura do hiperconsumidor. O elemento distintivo desse hiperconsumidor, em relação ao consumidor clássico, é que:

O hiperconsumidor não está apenas ávido de bem-estar material, ele aparece como um solicitante exponencial de conforto psíquico, de harmonia interior e de desabrochamento subjetivo, demonstrados pelo florescimento das técnicas derivadas do desenvolvimento pessoal bem como pelo sucesso das sabedorias orientais, das novas espiritualidades, dos guias da felicidade e da sabedoria. [...] Numa época em que o sofrimento é desprovido de sentido, em que grandes referências tradicionais e históricas são esgotadas, a questão da felicidade interior “volta à tona”, tornando-se um segmento comercial, um objeto de marketing que o hiperconsumidor quer poder ter em mãos, sem esforço, imediatamente e por todos os meios (LIPOVETSKY, 2007, p.15).

Campbell, assim como Lipovetsky, foge das explicações óbvias sobre os motivos pelos quais os indivíduos são consumistas. Segundo o autor, as respostas mais recorrentes, encontradas na tentativa de se compreender o papel central que o consumo tem na cultura contemporânea, são aquelas que o vinculam à satisfação de necessidades, ou busca de autoafirmação ou, ainda, por emulação dos outros. Embora considere todas essas respostas válidas, para ele, o motivo de o consumo ser tão importante na vida dos indivíduos atualmente é porque há uma forte relação com questões mais profundas da existência humana. Desse modo, o autor defende que o consumo, tal como vivenciado na contemporaneidade, está assentado numa dimensão metafísica e, por conseguinte, a aquisição da mercadoria não seria a principal finalidade da compra, mas, sim, a experiência extática provocada pelo ato. Nisso se manifesta a ética hedônica da modernidade, cujo germe pode ser encontrado no Romantismo (CAMPBELL, 2001, 2006).

Portanto, sob a perspectiva do sociólogo britânico, o impulso para o consumo tem menos a ver com a satisfação de uma necessidade concreta do que com o desejo de repetir incessantemente essa experiência prazerosa que é mais da ordem das emoções e dos sentimentos do que da ordem da razão ou do cálculo (CAMPBELL, 2006, p. 49). Não se trata de um hedonismo calcado nos sentidos, mas de um hedonismo de cunho emocional, não fundado na realidade, mas nos processos imaginativos.

Atrelada a essa noção de que a felicidade está ao alcance das mãos (ou do bolso) está a cultura da autoajuda. Nesta, o pensamento liberal-burguês encontra seu apogeu, visto que, a partir dela, conseguiu incutir nas pessoas a ideia de que elas são as únicas responsáveis pelo êxito ou o fracasso em suas vidas. Rüdiger explica:

O individualismo engendrou uma cultura onde os homens são chamados, sem exceção, a ser mais do que são, a diferir dos demais e, no limite, constituir, cada qual, um mundo para si mesmo, com base na ideia de que possuímos em nós mesmos todos os recursos para tanto. Deus nos fez livres e iguais perante si e os homens - isto está escrito nas atas da fundação da modernidade: Ele concedeu-nos igualmente a liberdade e os poderes necessários para conduzirmos nossa vida com sucesso. O individualismo não é, segundo seus defensores, senão 'esse dom divino da capacidade que cada um tem de seguir sua própria intuição moral e tomar suas próprias decisões, que representa a verdadeira esperança do mundo' (2010, p. 234).

O mercado lucra duplamente com essa cultura. Em primeiro lugar, porque as pessoas assumem individualmente a responsabilidade por problemas que são estruturais (BAUMAN, 2010, p. 59). Assim, o sistema capitalista, coluna cervical do mundo moderno, fica relativamente preservado dos seus detratores. Em segundo lugar, o mercado se beneficia porque se, por um lado, acena com a possibilidade de felicidade irrestrita, por outro, vende as fórmulas para se chegar lá, apontando produtos almejados por todos - a felicidade pode estar num carro, numa casa, numa viagem - ou comercializando receitas que prometem sucesso para cada uma das áreas da vida. Não sem razão, os livros de autoajuda⁷¹ estão sempre entre os mais vendidos. São manuais que, segundo Lúcia Alves:

⁷¹Conforme Francisco Rüdiger (2010, p. 7), "A literatura de autoajuda - o conjunto de relatos, de manuais, de textos, às vezes, multimídia, que ensina como conduzir a vida, sobrepujar a depressão, manejar as pessoas,

Fornecem conselhos, prescrições, estratégias, sugestões, tornam-se manuais para: educar filhos (crianças e adolescentes); melhorar relacionamentos no geral; melhorar situação profissional; superar ou conviver com problemas de saúde; superar perdas; melhorar autoestima; aprimorar vida pessoal; melhorar bem estar físico e emocional; melhorar a motivação; ganhar dinheiro e/ou gerenciá-lo bem; ganhar e/ou ampliar a qualidade de vida; encontrar parceiros amorosos; melhorar relações amorosas; e facilitar separações; recomeçar relações amorosas; melhorar a vida sexual, entre outros (2005, p. 13).

Assim como o consumismo, a cultura da autoajuda possui íntima relação com a ética hedônica que caracteriza a sociedade contemporânea. Nesse contexto, “toda tristeza é vergonhosa, injustificada e, acima de tudo, patológica” (SILVESTRE, 1999, p. 115). Uma vez diagnosticada, os especialistas entram em ação para ajudar na cura do “mal”. São pastores, padres, gurus, profissionais da saúde, indústria farmacêutica, todos unidos sob o mesmo propósito de ensinar ao sofredor o caminho da satisfação plena. A missão é evitar toda experiência existencial dolorosa. A esse respeito, Bauman afirma que:

Os homens e mulheres [...] realmente precisam do alquimista que possa, ou sustente que possa, transformar a incerteza de base em preciosa auto-segurança, e a autoridade da aprovação (em nome do conhecimento superior ou do acesso à sabedoria fechado aos outros) é a pedra filosofal que os alquimistas se gabam de possuir. [...] é a era dos especialistas em “identificar problemas”, dos restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de “autoafirmação”: é a era do “surto do aconselhamento” (1998, p.219).

Aqueles que se dobram diante das incertezas, do medo e da dor são vistos como fracassados. Não há lugar para indivíduos assim numa organização social que depende da ilusão da felicidade para manutenção da sua engrenagem.

exercitar a sexualidade, parar de fumar, perder peso, prosperar financeiramente, etc .- conta-se entre os fenômenos de indústria cultural que construíram seu próprio universo espiritual e responderam com sucesso às demandas colocadas pelas condições que suscitaram seu florescimento, engendrando, com o passar do tempo, uma série de práticas, sobretudo de leitura, através das quais o indivíduo comum vem tentando descobrir, dentro de si, os recursos e a solução para os problemas criados pela vida moderna.”

Na esfera da religião, a ética hedônica, com seu apelo ao consumo e sua cultura da autoajuda, encontrou a legitimação necessária para se estabelecer. Assim, se outrora, como afirma Bauman (1998), a religião fomentava o sentimento de abnegação e impunha o afastamento das coisas mundanas como requisito para alcançar a vida eterna, atualmente procura insuflar o desejo pelos bens terrenos, consolidando, desse modo, a tendência antiescolástica que emerge com a modernidade. Com a valorização da vida terrena, o significado que a teodiceia judaico-cristã tradicional imprimia ao sofrimento, vinculando-o a uma realidade transcendente, paulatinamente deixa de fazer sentido. É preciso que outra teodiceia ocupe seu lugar. Mas não uma teodiceia que tenha como fio condutor uma justificativa para o sofrimento, visto que essa questão parece estar bem resolvida na mente dos sujeitos religiosos.

Até mesmo nesse âmbito, o teocentrismo foi suplantado pelo antropocentrismo. Deus não precisa ser defendido, porque o mal e o sofrimento não procedem dele. Os homens e mulheres que sofrem, sofrem porque não fazem aquilo que deveriam fazer para alcançar a felicidade, a qual está igualmente disponível a todos. Doravante, a pergunta essencial não é mais “Por que sofremos?”, mas “Por que não somos felizes?”. É uma mudança de foco que põe em evidência uma importante transformação cultural. Sofrimento e felicidade deixam de ser percebidos sob uma perspectiva fatalista. Assim como o sofrimento pode ser evitado, a felicidade não está reservada apenas para uns poucos afortunados. Todavia, para ter acesso a ela, é preciso, antes, ter acesso ao mercado. Desse modo, os líderes religiosos contemporâneos têm como missão, de acordo com Bauman (1998, p. 224), reconciliar “seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo sempre ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório”.

O cristianismo contemporâneo, de modo geral, assume o discurso da inclusão no mercado de consumo como parte essencial da “bem-aventurança” dos filhos de Deus. Mas o estímulo ao consumo não está restrito às denominações cristãs. Dessa lógica não conseguem fugir nem mesmo os movimentos religiosos cujas raízes podem ser encontradas em tradições religiosas que têm como uma de suas principais prerrogativas a ideia de desapego. Este seria o caso do neoesoterismo que, segundo Magnani (1996, p. 8), tornou-se um empreendimento empresarial. Pode ser que os grupos neoesotéricos não fomentem, tanto quanto os novos movimentos cristãos, o consumo de mercadorias normalmente associadas à noção de conforto material, mas isso não significa que não tenham seu próprio

nicho mercadológico. Magnani, buscando entender as novas formas de expressão da religiosidade neoesotérica no contexto urbano, conclui que:

Não há como negar, é bem verdade, as marcas de modismo e consumismo que cercam o fenômeno, perceptíveis no sucesso de venda de alguns de seus produtos e visíveis nos adesivos do tipo “Eu acredito em duendes” [...] vai-se constituindo um público formado por padrões regulares de consumo (certo tipo de música, de livros, de objetos), que cultiva hábitos alimentares tidos como saudáveis e “naturais”, que está preocupado e despende tempo e recursos com práticas destinadas ao desenvolvimento harmônico de corpo e espírito dentro de uma visão “holística” e que exercita sua espiritualidade fora das igrejas e ritos convencionais (1996, p. 15).

Além de correlacionar felicidade e consumo, os movimentos religiosos, afinados com o espírito da época, também adotam os jargões e os estratégias da cultura da autoajuda. Aliás, vale mencionar que a contribuição da religião, neste aspecto, vai muito além da adoção do aparato discursivo e comportamental dessa cultura. Segundo Rüdiger (2010), a religião é responsável direta por torná-la uma cultura de massa. O autor aponta Norman Vincet Peale (1898-1993), pastor protestante estadunidense, como o primeiro grande propagador da crença no poder do pensamento positivo. A percepção de que as criaturas humanas na modernidade estavam desenvolvendo, em número cada vez maior, uma série de problemas psíquicos, levou-o a criar uma clínica de conselhos particulares, que tinha entre os seus atendentes clérigos, psicólogos, assistentes sociais e médicos. Nesse âmbito, a religião passou a ser entendida e aplicada como medicamento. Conforme Rüdiger (2010, p.124), “Não eram mais os questionamentos, mas as necessidades que definiam a religião”.

A mudança evidenciada no movimento iniciado por Peale é paradigmática, pois, de certo modo, é um indicativo de quais seriam o lugar e o papel da religião no mundo contemporâneo. Se na modernidade ela quase se tornou dispensável, na contemporaneidade recupera parte de seu prestígio, mas não sem o prejuízo de sua essência espiritual. Sua missão não é mais a de garantir uma salvação póstuma, mas uma salvação imediata. Nesse aspecto, a força motriz da revitalização da religião é o individualismo-utilitarista. Na medida em que o suprimento das necessidades torna-se o objetivo principal,

Deus - ou a divindade da qual os indivíduos são devotos - é rebaixado à condição de um mero solucionador de problemas. Trata-se de uma religiosidade fundamentalmente hedônica. De acordo com Lipovetsky:

Espalha-se toda uma cultura que convida a apreciar os prazeres do instante, a gozar a felicidade aqui e agora, a viver para si mesmo; ela não prescreve mais a renúncia, faz cintilar em letras de neon um novo Evangelho: “Comprem, gozem, essa é a verdade sem tirar nem por”. Essa é a sociedade de consumo, cuja alardeada ambição é liberar o princípio do gozo, desprender o homem de todo um passado de carência, de inibição e de ascetismo (2007, p. 102).

As palavras de Lipovetsky remetem a outra questão basilar da cultura ocidental: a questão da culpa. Se o imperativo é gozar, apreciar os prazeres do momento, o sentimento de culpa, estreitamente ligado, na cultura ocidental, à noção de pecado, perde sua razão de ser.

3.1.2. A TEODICEIA E A QUESTÃO DA CULPA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Em *Totem e Tabu* (1996b), Freud traça uma genealogia da culpa a partir do mito do parricídio. De acordo com a narrativa, os filhos viviam oprimidos por um pai déspota, que lançava mão da violência para impedi-los de ter contato com as mulheres da tribo. Assim, ambicionando o poder do patriarca e ansiando dar vazão aos desejos sexuais, os filhos se unem e assassinam o pai. Como selvagens e canibais que eram, além de o matarem, o devoram. Todavia, eles não nutriam apenas ódio pelo pai, também lhe devotavam amor e admiração. A ambivalência dos sentimentos em relação à figura paterna levou-os a se sentirem culpados pelo que fizeram. O remorso pelo crime cometido tornou a presença do pai mais forte depois da morte do que quando estava vivo, potencializando, dessa maneira, a autoridade paterna, levando os filhos à internalização da lei anteriormente imposta pelo pai.

O crime é o evento que faz suscitar a necessidade de estabelecer princípios normativos para regular a convivência. Assim, o totem é colocado como substituto do pai e alguns tabus são instaurados e, entre eles, a proibição de matar o totem. Além disso, passam a renunciar as mulheres, instituindo a proibição do incesto. Sob a figura do totem, o pai é endeusado e temido. Prestam-lhe culto e, como ritual de purgação, repetem simbolicamente o ato de devorá-lo. Para Freud (1996b), a culpa foi o amálgama que uniu a todos, submetendo-os aos mesmos preceitos, que foram criados com o propósito de por freio às pulsões. Segundo Zilberman:

O ritual totêmico esboça a protoforma da religião, calcada no respeito a um ser superior e ausente; e garante a ordem social, pois substitui a autoridade do pai pela obediência à lei. Sua base é o sentimento de culpa, compartilhado por todos, que cerceia a liberdade individual, separa indivíduos de gerações e gêneros diferentes, e afiança a coesão coletiva (2010, p.64).

Dessa forma, a culpa seria, portanto, elemento primordial no processo de constituição das estruturas sociais. Sua função coercitiva é maximizada com a instituição do monoteísmo hebraico. Freud (1996b) encontra na história do povo judeu sua própria versão do parricídio. Neste caso, Moisés, o guia que conduziu os descendentes de Jacó para fora do Egito, assume a condição de líder patriarcal, um homem autoritário que acaba assassinado por seu povo. Assim como no mito narrado em *Totem e tabu*, o sentimento que os israelitas nutriam pela figura paterna, representada por Moisés, era ambíguo, levando-os a sentir uma culpa profunda pelo crime. Não obstante sejam tragédias similares, Freud destaca que, no caso dos hebreus, o modo com o qual lidaram com a culpa traduziu-se em um avanço rumo a uma forma de religião mais intelectualizada.

Do ponto de vista freudiano, a submissão a um Deus invisível, que não permite nenhum tipo de representação icônica de si, constitui um passo adiante no processo de controle dos instintos, uma vez que os seus adoradores abdicam do desejo de ver e de tocar aquele que é objeto da sua devoção. O único modo pelo qual esse Deus se manifesta de maneira mais tangível é através da sua Lei. Mas, além de representar uma vitória da racionalidade sobre a percepção sensória, a ideia de um Deus invisível tem, inerentemente,

um apelo universal, ainda que na religião judaica ele seja recorrentemente invocado como o “Deus de Israel”, e outros termos semelhantes que buscam enfatizar a condição dos hebreus de “povo eleito”. À medida que a crença em um Deus invisível é difundida, o sentimento de culpa - desencadeado pela tragédia que envolve a emergência dessa divindade - também é compartilhado, visto que se trata de elemento constitutivo dessa teogonia.

Embora o sentimento de culpa, vinculado à noção judaica de um Deus invisível, tivesse potencial intrínseco para a disseminação, o fato de o judaísmo ser, fundamentalmente, uma religião étnica tornou o processo mais moroso. Assim, de acordo com Freud (1996b), o grande passo foi dado com a emergência do cristianismo. Paulo, o apóstolo, transformou o crime de um povo em crime de toda humanidade, ao vincular a noção de culpa à ideia de pecado original. Desse modo, por herança, todos os seres humanos tornam-se portadores desse mal. A única maneira de expurgar a culpa é cumprir a sentença que dela advém, a sentença de morte. Nesse ponto, o foco que estava no pai é deslocado para a figura do filho. Este, único a ser concebido de forma não pecaminosa e, portanto, isento de toda contaminação, entrega-se em sacrifício para redimir a humanidade. A culpa em decorrência do parricídio transforma-se em culpa pelo assassinato do filho. A celebração da Santa Ceia, na qual, simbolicamente, o corpo de Jesus é comido e o sangue bebido, remete ao ato tribal de devorar o pai.

O filho morto e, posteriormente, ressurreto, além de oferecer a expiação pelos pecados dos homens, leva a termo a ambição partilhada por todos os seus irmãos: ocupar o lugar do pai. Entretanto, ao ocupar o lugar paterno, Cristo se torna alvo do mesmo sentimento ambivalente outrora direcionado ao pai. Segundo Freud (1996c), o sacrifício de Jesus, versão atualizada por Paulo do parricídio primitivo, constitui um reforço, necessário de tempo em tempo, das crenças que produzem o recalque, ou seja, que servem como base para a repressão das pulsões, dando origem à civilização.

Norbert Elias (1990, p. 248), usando como ponto de partida as formulações freudianas, mostra como a sociedade burguesa operou um avanço na internalização das convenções sociais e, por conseguinte, no controle das emoções e dos instintos. Embora a religião não seja seu foco, Elias defende que o acirramento na repressão das paixões é

demarcado pela transição do catolicismo medieval, dominado pela normatividade da aristocracia nobre, para o protestantismo e seus valores burgueses. Elias pontua que:

É inequívoca a transformação da nobreza no rumo de um comportamento “civilizado”. A conduta ainda não é tão “civilizada” como será mais tarde na sociedade burguesa, porque só em relação aos seus pares é que o cortesão e da dama da corte precisam se sujeitar a essas limitações, que eles observam bem menos face a seus inferiores. Mas, afora o fato de que o padrão de controle das paixões e sentimentos na corte se distingue daquele que vigora na sociedade burguesa, é também mais intensa a percepção de que esse controle é exercido por razões sociais. Inclinações opostas não desapareceram ainda por completo da consciência de vigília, o autocontrole não se tornou ainda inteiramente um mecanismo de hábitos que opera quase automaticamente e inclui todos os relacionamentos humanos. Mas é claro que os seres humanos estão se tornando mais complexos e internamente divididos de uma maneira muito específica. Todo homem, por assim dizer, enfrenta a si mesmo. Ele “disfarça as paixões”, “rejeita o que quer o coração” e “age contra seus sentimentos”. O prazer ou a inclinação do momento são contidos pela previsão de consequências desagradáveis, se forem atendidos (ELIAS, 1990, p.226).

Contudo, para Elias, a correlação entre religião e controle das pulsões, ainda que possa existir, não é intrínseca. Como reflexo de uma determinada configuração histórico-social, a religião irá exprimir exatamente aquilo que preconiza os valores difundidos pelas camadas dominantes. Nesse aspecto, Elias se distancia das formulações freudianas, que considerava como a-históricas. A base sobre a qual o sociólogo irá construir sua análise são os processos sociais. Do ponto de vista elisiano, a religião não constitui um elemento germinal no processo civilizatório. O sociólogo defende que:

A religião, a crença na onipotência primitiva ou premiadora de Deus nunca teve em si um efeito “civilizador” ou de controle das emoções. Muito ao contrário, a religião é sempre tão “civilizada” como a sociedade ou a classe que a sustenta (ELIAS, 1994, p.190).

Assim, não é a culpa desencadeada por uma tragédia compartilhada o elemento fundante daquilo que normalmente concebemos como civilização. Esse elemento fundante

seriam os processos de interação social, que levaram à constituição de uma ordem por meio do estabelecimento de padrões sociais de comportamento. Sob essa perspectiva, a repressão das pulsões seria o resultado, não previsto, de um aprimoramento gradativo da normatização da conduta. Conforme Elias:

Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem *sui generis*, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem. É essa ordem de impulsos e anelos humanos entrelaçados, essa ordem social, que determina o curso da mudança histórica, e que subjaz ao processo civilizador (1994, p. 194).

O processo descrito por Elias tem como força propulsora a competição social. Desse modo, à medida que uma determinada configuração se forma, os estratos sociais tidos como protagonistas na construção dessa ordem constituem-se como dominantes. Nesse sentido, a configuração que se instaura, instaura-se a partir da cosmovisão e das crenças desses estratos dominantes (SOUZA, 2001, p. 74-75). Sob a ótica elisiana, a religião, longe de ser um elemento que tem origem numa dimensão psíquica, é um produto social do qual as camadas superiores lançam mão em defesa dos seus interesses. À medida que os interesses mudam, a religião muda junto com eles.

Desse ponto de vista, a culpa, como elemento basilar da teologia judaico-cristã, teria sido inculcada nos indivíduos como parte do processo de construção de uma ordem específica. Durante os séculos de formação da cultura ocidental, ela se constituiu como uma importante ferramenta para o controle e normatização do comportamento, não como algo constitutivo do ser humano, mas como elemento cultural fortemente internalizado ao longo da história. A culpa é psíquica apenas na medida em que esse psiquismo é, também, concebido como resultado do dinamismo das forças sociais. Nas palavras de Elias (1994, p. 16), “[...] no curso da sua história, a estrutura da sociedade ocidental muda continuamente, e simultaneamente sugere porque, nessas mesmas áreas, mudam os padrões de comportamento e a constituição psíquica dos povos do Ocidente”.

Se, como sugere Elias, a religião muda conforme o ritmo das mudanças sociais, contribuindo para estabelecer novos padrões de conduta, a noção de culpa, tal qual como é apresentada tanto pelo catolicismo tradicional quanto pela ortodoxia protestante, mostra-se incompatível com a ética hedônica que caracteriza o indivíduo contemporâneo. A vida que prioriza as sensações, a volatilidade do “estar” e não a perenidade do “ser”, não admite peso na consciência. A frase clichê “Eu só me arrependo do que não fiz” é bem representativa desse *ethos* que privilegia a experiência do momento em detrimento da constância. Tendo em vista esse cenário, Goldenberg e Peixoto Júnior questionam:

Ora, num contexto em que a renúncia ao instinto não faz sentido, [...] o lugar da culpa entra em questão. Se esta era um agente interno responsável pela garantia de restrição às pulsões, o que fazer dela quando o sujeito não só pode como deve descarregar, sem culpa, seus instintos no mundo? (2011, p. 109).

Vale lembrar que a noção de culpa no cristianismo está intimamente ligada à noção de pecado que, por sua vez, só faz sentido quando coadunada com a concepção de uma divindade dotada de personalidade, um ser que é, antes de tudo, moral. O pecado é sempre um ato de transgressão contra Deus, a quem o crente deve obediência. Deixar-se levar pelas “concupiscências da carne” ofende diretamente a esse ser, que é santo e que exige santidade dos seus filhos. Portanto, uma vida voltada para o prazer exige o abandono dessas tradicionais concepções de pecado e de Deus.

Nesse âmbito, a emergência de uma religiosidade típica da contemporaneidade deve prescindir dos obstáculos morais impostos pela crença em um Deus pessoal e onipotente. Os novos movimentos religiosos, fundados numa concepção imanentista da divindade, dão um importante passo nessa direção. Tais movimentos estão inseridos no bojo daquilo que comumente se designa de Era Nova ou, como prefere Magnani (1999), neoesoterismo⁷². Segundo definição do autor:

⁷²Magnani (1999, p. 12) explica que a opção pela expressão em sua forma composta ‘neoesoterismo’ - da qual faz uso também em versão apocopada, *neoesô* - em detrimento do termo “esoterismo”, é porque o

Trata-se, enfim, de um fenômeno de proporções, consolidado na cidade, que mobiliza recursos, envolve pessoas, modifica comportamentos, inventa ritos e propõe novas modalidades de uso do tempo livre. Diversificado, apresenta uma série de nuances que impedem que seja tomado como um bloco, sob pena de colocar num mesmo caldeirão realidades bastante diversas. [...] compreende orientações religiosas não oriundas apenas de tradições orientais, mas também do encontro da ciência contemporânea e antigas cosmologias, das tradições indígenas e novas propostas ecológicas”(MAGNANI. 1999, p. 12).

As características elencadas por Magnani põem em evidência a natureza heterodoxa do fenômeno. Entretanto, ainda que a Nova Era - ou neoesoterismo - constitua-se a partir de uma infinidade de influências religiosas, filosóficas e ensinamentos pretensamente científicos, seus principais fundamentos podem ser encontrados em crenças e práticas provenientes das tradições religiosas do Oriente (TERRIN, 1996, p. 49). Entre esses fundamentos, aquele que aparentemente mais distancia tais práticas e crenças do cristianismo é o modo como os adeptos - cientes ou não - da Nova Era concebem a ideia de divindade.

De modo geral, os grupos religiosos abarcados pelo movimento difundem a crença não em um Deus como ser moral e volitivo, como é caso do cristianismo, mas são essencialmente panteístas. Por conseguinte, creem que o divino não existe separado do mundo. Grosso modo, tudo é Deus, Deus é tudo. Além de estar em tudo e ser tudo, é a substância que liga todas as coisas, promovendo, dessa maneira, a unidade cósmica (D'ANDREA, 2000, p. 101). Não é, portanto, um ser dotado de personalidade. Ora, se Deus é força, energia, substância, e não um ser soberano e onipotente que prescreveu uma série de mandamentos ético-morais, a noção de pecado, como comumente é compreendida, perde todo o sentido. Se o pecado não existe, a culpa, derivada da certeza de ter feito algo ofensivo a Deus, também não tem razão de ser. Nessa direção, Magnani observa:

primeiro tem a vantagem de não ser utilizado por nenhum grupo, o que lhe confere um relativo distanciamento do campo, mas mantendo seu poder evocativo dado pelo uso corrente do termo esotérico.

[...] a Nova Era recupera a visão de um princípio superior ou divino, mas não separado do mundo e do homem. Esta escolha tem como consequência a perspectiva holística, segundo a qual o todo e as partes se integram. Isso implica a não divisão entre corpo, mente e espírito, a substituição das ideias de pecado e culpa pela busca de autoaprimoramento e uma importância dada mais a um conhecimento interior do que a verdades reveladas (2000, p.37-38).

Em termos gerais, o movimento representa a conquista, na esfera religiosa, de uma autonomia e de uma individualidade impossíveis de serem pensadas em ambientes religiosos mais ortodoxos. Estes, mesmo que ainda mantenham um lugar no mundo contemporâneo, tornam-se cada vez mais incompatíveis com as principais demandas dos indivíduos neste contexto, em especial, a crescente demanda por liberdade. Assim, ainda que não o seja, o sujeito precisa acreditar que é livre e, a partir dessa crença, desempenhar os papéis que a sociedade dissimuladamente lhe outorga, dentre os quais o mais importante é o papel de consumidor.

Segundo Bauman (2001, p. 90), a sociedade contemporânea organiza a vida em torno do papel do consumidor, distinguindo-se da sociedade capitalista clássica, cuja vida estava organizada em torno do papel do produtor. A organização social baseada na produção tem como característica elementar o controle dos desejos, em conformidade com os padrões estabelecidos. Uma vida regulada, na qual o esforço despendido visava, sobretudo, à manutenção de um *status* que não deveria ser superior nem inferior à média. Nesse contexto, ultrapassar os limites daquilo que era estimado como suficiente para uma vida digna era visto como desejo por luxo, “e desejar o luxo é pecado”.

A sociedade que gira em torno do papel de consumidor, por sua vez, é aquela que rejeita a regulação. Nesta, são os desejos, que não precisam mais ser reprimidos, que determinam o curso das coisas, não as normas. Se, outrora, buscava-se viver com modéstia, sob ameaça de serem socialmente reprovados, na contemporaneidade, só os perdedores vivem modestamente, não porque querem, mas por faltar-lhes a competência necessária para se destacarem, de algum modo, nesse mundo cheio de possibilidades.

Para Dufour (2005), o capitalismo atual chegou a um estágio no qual tudo se encontra sob seu jugo. Ele não apenas reduz o indivíduo ao papel de consumidor; mais que isso, ele o reduz à condição de mercadoria. Entretanto, para obter tamanho êxito, foi

preciso dar cabo do duplo sujeito que teve origem na modernidade. Primeiro, o sujeito crítico, postulado por Kant na segunda metade do século XVIII, depois, o sujeito neurótico, postulado por Freud na virada do século XIX para o XX. Segundo o autor, tais sujeitos estavam bem instalados em uma posição transcendental e serviam como referência para pensar o ser humano no mundo.

O sujeito crítico kantiano é aquele que acredita ser inerentemente dotado da capacidade para julgar o que é certo e o que é errado. É, antes de tudo, guiado pela razão e, como tal, chamado a cumprir o seu dever. Agir por dever significa agir de acordo com a lei moral, mesmo que isso traga algum tipo de prejuízo para si mesmo. O sujeito neurótico freudiano, por seu turno, é aquele cujas pulsões são reprimidas em decorrência de uma culpabilidade compulsiva. Esse sujeito oscila entre o sentimento de onipotência, quando obtém êxito no controle dos instintos, e impotência, quando sucumbe a eles.

Segundo Dufour (2005), o duplo sujeito da modernidade estava orientado para algo fora de si, um princípio regulador transcendental, um grande Outro que poderia ser a Natureza, Deus, a Razão, o Proletariado. O sujeito contemporâneo, por outro lado, é fundamentalmente orientado para si mesmo, resultado evidente do pleno triunfo do liberalismo. Este põe em xeque os valores do cristianismo e se estabelece como a religião, por excelência, desse novo tempo. De forma taxativa, o filósofo francês afirma:

É assim que esta nova religião se apoderou, então, um pouco mais do mundo. E, se afirmo aqui tratar-se de uma nova religião, é porque ela refuta a antiga religião – aquela antiga religião que reprimia as paixões. Trata-se de uma nova religião que promete, como toda e qualquer religião, que seremos salvos, pelo crescimento infinito da riqueza, contanto que possamos aceitar e incorporar novos mandamentos, fundamentados na liberação das paixões e não na sua repressão. Porquanto o liberalismo, antes de qualquer coisa, é a liberação das paixões. Aqui se encontra o princípio de base do liberalismo que repousa sobre o “laissez-faire”: deixai fluir vossas paixões e sereis salvos! (DUFOUR, 2010, p. 61).

Sob os preceitos dessa nova religião, ocorre o que Dufour conceitua de “dessimbolização”. Nesse sentido, valores e crenças compartilhados, fundados sobre o sentido de responsabilidade social, ficam cada vez mais enfraquecidos. Para viver sob o

imperativo do prazer, é preciso desconsiderar qualquer tipo de alteridade. Conforme Drawin (2013), o enfraquecimento da dimensão simbólica ajuda a desencadear um processo de naturalização da vida humana. Em suas palavras:

A naturalização da vida humana, que passa a ser explicada em termos estritamente biológicos, tem um efeito de dessubjetivação na medida em que solapa o sentimento de se estar inserido numa comunidade e numa tradição cultural. Os sujeitos são estimulados a se perceberem e a se comportarem como indivíduos livremente flutuantes, porque liberados de toda dívida simbólica, seja com relação à herança do passado, seja com relação à projeção do futuro (DRAWIN, 2013, p. 26).

Ao naturalizar a vida humana, minimizando sua dimensão simbólica, os indivíduos se dobram diante de um suposto fatalismo social. Se há disfunções, somente os técnicos e os especialistas podem fazer alguma coisa. Segundo Drawin (2013), isso faz com que os mecanismos de funcionamento sistêmico sejam anônimos. Sob a neblina do anonimato, todos se tornam irresponsáveis, visto que ninguém pode ser responsabilizado por crises econômicas, sociais, políticas ou qualquer outra coisa. Tudo passa a ser encarado como uma catástrofe inevitável. Evocando Zizek, Drawin arremata:

Então, não é difícil perceber porque a hipermodernidade engendra o discurso da desculpabilização como contrapartida da desresponsabilização ética: nada podemos fazer, as coisas funcionam por si mesmas, portanto, não somos culpados de nada. Nada pode ser moralmente julgado, toda interpretação é interdita. As disfunções sistêmicas e acontecimentos políticos têm o caráter inevitável, extrínseco e incompreensível do real traumático (2013, p. 24).

Não obstante haja um inequívoco discurso de desculpabilização, Drawin afirma que isso, de modo algum, significa a emergência de uma sociedade livre da culpa. Se, por um lado, a desresponsabilização social livra o indivíduo do peso derivado da preocupação com o bem estar do outro, ou do remorso por ter infringido um mandamento outrora considerado divino, por outro, ela lança sobre os ombros de cada um o peso de sua existência. Se ele não pode ser culpabilizado pelo que acontece com a vida dos outros,

ninguém, além de si mesmo, pode ser culpabilizado pelo que acontece em sua própria vida. Sobre isso, Drawin observa:

Lançado na nudez da vida biológica, ele só pode culpar a si mesmo por seu desamparo, impotência e fracasso, que se convertem em realidades ainda mais dolorosas por serem inaceitáveis desde o ponto de vista da onipotência imaginária difundida pelo discurso hipermoderno da desculpabilização (2013, p. 25).

Numa sociedade altamente competitiva, que estabelece padrões impossíveis de serem atingidos, a culpa do indivíduo em relação a si mesmo tende a ser crônica. O dinheiro, a posição social, a beleza física nunca são suficientes. Há sempre um degrau a mais para subir. No entanto, a despeito de todo o esforço, o “eu” real jamais consegue alcançar o “eu” idealizado. Segundo Birman (2011, p. 181), esse fracasso do indivíduo, na busca por uma glorificação do “eu” e pela estetização da existência, associado ao sentimento de insegurança que a aparente desregulação social provoca, são as principais causas das psicopatologias contemporâneas, tais como, depressões, síndrome do pânico e toxicomanias.

Em síntese, na contemporaneidade, as certezas vêm sendo solapadas pela instabilidade própria de um mundo que se deixou dominar pelo mercado e, sob esse domínio, os indivíduos devem assumir, antes de qualquer coisa, o papel de consumidores. Os discursos, pautados por uma ética hedônica, ajudam a fomentar a crença de que a felicidade está ao alcance de todos. Mas, para alcançá-la, é preciso deixar-se levar pelos desejos, dando-lhes vazão sem qualquer culpa.

Submetidos à lógica ultraliberal (Dufour, 2005), os indivíduos precisam lidar sozinhos com as pressões para que sejam bem sucedidos em todas as áreas da vida. A dificuldade para alcançar os padrões impostos é, entre outros fatores, a responsável por gerar psicopatologias típicas da contemporaneidade. Diante desse cenário, a religião recupera o espaço que a modernidade tentou lhe negar, tornando-se um dos recursos mais acessados pelos indivíduos para lidar com os dilemas próprios desse contexto. No entanto, corroborando a premissa elisiana, o revigoramento do fenômeno religioso deve-se, acima de tudo, à sua impressionante capacidade de adaptação às mudanças das estruturas sociais.

O modo como esta adaptação ocorre nas duas principais vertentes cristãs, protestante e católica, no campo religioso brasileiro, é o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

CATOLICISMO E PROTESTANTISMO NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

4.1. CATOLICISMO LUSITANO E SUA VOCAÇÃO HETERODOXA

No capítulo II foi apresentada uma breve explanação sobre a tendência, existente no meio acadêmico, de se contrapor catolicismo e protestantismo associando-os ao nível de desenvolvimento social, político e econômico das sociedades nas quais cada um deles vigora. O catolicismo é comumente associado ao atraso, sendo visto como um grande empecilho ao progresso das nações nas quais é hegemônico. O protestantismo, por outro lado, ganha a alcunha de religião progressista, cujos valores põem em movimento as forças de transformação social. Tal contraposição é manifesta, ainda no século XIX, pelo político e intelectual francês François Guizot:

[...] vejamos o que sucedeu nos países em que não entrou a revolução religiosa, onde cedo foi abafada, onde não pode desenvolver-se. Responde a história que neles não foi libertado o espírito humano [...] Em todos os lugares da Europa, onde a Reforma tivera importante lugar, o espírito humano logrou nos últimos três séculos liberdade e atividade como nunca até então alcançara, mas aí, onde não chegou, caiu pelo mesmo tempo em apatia e inércia (1907, p. 128).

É partindo dessa contraposição entre católicos e protestantes, especialmente os calvinistas, que Sérgio Buarque de Holanda (1995) busca as raízes da formação cultural da sociedade brasileira. Mas, diferentemente de Guizot, evita as comparações valorativas, enunciando as diferenças, de forma ideal-típica, a fim de mostrar o percurso próprio do Brasil no âmbito do processo de modernização. Nesse empreendimento, ele não apenas destaca as distinções entre católicos e protestantes como, também, coloca em evidência as peculiaridades do catolicismo lusitano que, trazido para terras tupiniquins, será um dos fatores mais determinantes para o tipo particular de desenvolvimento do maior território conquistado pelos portugueses.

Holanda (1995), embora não ignore as relevantes contribuições dos povos indígenas e dos negros, sustenta a tese de que nenhuma outra cultura teve tanto peso na formação da sociedade brasileira quanto a portuguesa. Nesse sentido, o ensaísta busca evidências de que os traços culturais mais determinantes para constituição do *ethos* do povo brasileiro seriam herança de Portugal. Para isso, inicia sua jornada na Europa, pondo em destaque a distinção entre o catolicismo que floresceu na Península Ibérica e o catolicismo medieval, sobre o qual se assentava o feudalismo. Para o historiador brasileiro, a diferença fundamental decorre do fato de que, enquanto em outros países europeus predominava a crença derivada da teologia agostiniana, que tinha como uma de suas premissas centrais a doutrina da predestinação, os católicos ibéricos cultivavam um individualismo personalista fundamentado nas ideias pelagianas, cujo eixo central é a doutrina do livre-arbítrio:

Efetivamente, as teorias negadoras do livre-arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses. Nunca eles se sentiram muito à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento (HOLANDA, 1995, p. 37).

A teologia agostiana possibilitaria a construção de uma religião marcadamente transcendente e, por conseguinte, o desenvolvimento de uma ética da responsabilidade. Não sem razão, é a partir dela que os reformadores elaboram a teodiceia protestante. O pelagianismo, por sua vez, com sua ênfase na liberdade individual, serve como alicerce para a formação de uma sociedade tendente à desagregação. Holanda argumenta que:

Foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característica de povos protestantes, e sobretudo de calvinistas. Porque, na verdade, as doutrinas que apregoam o livre-arbítrio e a responsabilidade pessoal são tudo, menos favorecedoras da associação entre os homens (1995, p. 37).

De acordo com Sergio Buarque, com a colonização ocorreu uma transposição das principais características das vulneráveis formas de ordenamento social da metrópole para a colônia. É a partir dessa premissa que o autor explica como prevaleceu aqui a ordem social patriarcalista e, como consequências, o patrimonialismo, o personalismo e, também, o estreito vínculo entre religião e política, indício de que o processo de modernização, na nova terra, assumiria características próprias.

A ordem patriarcal, cujas consequências na política nacional perduram até hoje, é a evidência mais explícita da confusão entre público e privado que impera no Brasil desde seus primórdios. Holanda explica que:

O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo. Não existe entre o círculo familiar e o Estado uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição. A indistinção fundamental entre as duas formas é prejuízo romântico que teve os seus adeptos mais entusiastas durante o século XIX. De acordo com esses doutrinadores, o Estado e as suas instituições descenderiam em linha reta, e por simples evolução da família. A verdade, bem outra, é que pertencem a ordens diferentes em essência. Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da cidade (HOLANDA, 1995, p. 141).

Nesse sentido, a predominância de uma continuidade entre a ordem familiar e a ordem pública comprometeu o desenvolvimento de um Estado pautado pela racionalidade das leis, ou seja, o Estado burocrático, sob o qual todos são nivelados sob a condição de indivíduos. O que prevaleceu foi uma administração estatal de cunho patrimonialista. Aqui, as instituições políticas tomaram forma tuteladas pelos senhores de terra. Desse modo, a primazia não é dos estatutos legais. Na gerência dos bens e assuntos públicos, as decisões são motivadas por interesses pessoais. Os governados, portanto, estão subordinados à arbitrariedade dos governantes. Nesse contexto, nem mesmo a Igreja constituiu-se como uma instituição independente. O compromisso firmado entre o clero e os reis católicos de Espanha e Portugal, que estabeleceu o Regime de Padroado, garantiu que a autoridade dos senhores da nova terra se sobrepusesse à autoridade eclesiástica.

A instituição do Padroado foi um fator determinante da relação que se instaura entre Igreja e Estado. Eduardo Hoornaert explica sua origem e propósito:

O direito do padroado dos reis de Portugal só pode ser entendido dentro de todo o contexto da história medieval. Na realidade, não se trata de uma usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da Igreja, mas de uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal. Unindo os direitos políticos da realeza os títulos de grão-mestre de ordens religiosas, os monarcas portugueses passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias e domínios de Portugal (1979,p. 160).

O acordo firmado era que os reis teriam poder para, entre outras coisas, nomear autoridades eclesiásticas e arrecadar dízimos e ofertas. Em contrapartida tinham como missão propagar a fé católica entre os habitantes dos territórios descobertos. Assim, a relação que se estabeleceu entre Igreja e poder temporal era de dependência. A instituição religiosa era financiada pelo governo civil que, por sua vez, determinava o alcance e os modos da atuação dos sacerdotes católicos.

Diante do exposto, fica evidente que tanto o Estado quanto a religião, da forma como se desenvolveram e pelo papel que desempenharam, assumiram, no Brasil, a função superestrutural, conforme os parâmetros marxistas, de acomodação ideológica. Segundo Bosi (1992), na empresa colonial, nada era mais importante do que a produção. Dessa forma, a administração dos negócios públicos e a dos negócios eclesiásticos tinham como base motivacional o êxito econômico.

A incongruência entre a escravidão, força motriz da economia nacional, e os princípios cristãos foi superada por meio do distanciamento da ortodoxia do catolicismo oficial. Sobre isso, Santos observa que:

O Catolicismo pelo qual eram os grandes senhores responsáveis era o mesmo que eles tinham de afastar de suas vidas e da vida de sua sociedade (escravidão x universalismo cristão). E é justamente aí que a função política demonstra sua subordinação à função econômica: não uma subordinação direta, pois era despótico o poder dos Senhores [...], mas uma subordinação no plano simbólico: as necessidades da economia definem e marginalizam a criação simbólica necessária à sociedade

nascente, prevenindo, assim, o desenvolvimento de interesses autonomamente determinados por parte dos Senhores e, a partir daí, dos escravos (2000, p. 98-99).

Formalmente, havia o catolicismo romano oficial, com sua rigidez doutrinária. Contudo, concretamente, o catolicismo que floresceu caracteriza-se pela adoção de práticas e componentes próprios das religiões de magia. Além de incorporar alguns conteúdos do aparato simbólico dos indígenas e dos negros, ele resultou, também, da própria religiosidade lusitana. Vale ressaltar que o catolicismo português, distintamente daquele exercido em países que adotaram as diretrizes do Concílio de Trento⁷³, continha elementos tipicamente mágicos. Entre as manifestações dessa magicidade estão as romarias, o culto aos santos, as penitências decorrentes de promessas e outros costumes (SANCHIS, 1983). A flexibilidade desse catolicismo, levado adiante sobretudo pela atuação dos leigos, foi essencial para que ele cumprisse sua função de sacralizar e, por conseguinte, legitimar a dominação vigente. Nas palavras de Santos (2000, p. 102), tratava-se de “[...] uma **religiosidade que**, ideal-tipicamente, poderia ser descrita como de **adaptação às condições de escravo e escravizador** (grifo do autor).

Embora tenha encontrado, entre o clero, opositores esporádicos, a forma popular do catolicismo brasileiro enfrentará seu embate mais significativo somente com o advento da República e o fim do Regime de Padroado. Apenas em 1890, ou seja, depois da abolição da escravatura, que se instituiu oficialmente a separação entre Estado e Igreja. Esta empreendeu, a partir de então, uma tentativa de purificação da fé católica no país. Tal esforço, denominado de “romanização”, obteve êxito relativo. Teixeira explica que:

Foi esse catolicismo do povo que sofreu o embate violento da assim chamada “romanização”, que marcou o processo de instauração no Brasil de um “catolicismo universalista”, caracterizado pelo maior

⁷³Como já foi dito, o Concílio de Trento (1545-1653), também denominado de Concílio da Contrarreforma, teve como propósito reforçar os dogmas e oferecer novas diretrizes para os católicos. Foi uma resposta às críticas dos reformadores sobre a idolatria, o paganismo e a imoralidade que caracterizam as práticas católicas. A partir das novas diretrizes, foram instituídos vários decretos que orientavam, entre outras coisas, sobre as festas e os cultos dos santos, as relíquias e o pagamento de indulgências. Contudo, a Península Ibérica e suas colônias, devido ao Regime de Padroado, ficaram à margem dessas transformações.

controle sobre os leigos e suas associações e de adequação do catolicismo brasileiro às diretrizes centralizadoras de Roma. [...] Não há como negar o impacto da romanização sobre a forma tradicional da vida religiosa, mas as concepções basilares do catolicismo popular tradicional, como o culto aos santos e a crença nos milagres, permanecem vivas (2005:18).

Se, por um lado, os ventos da modernidade pareciam soprar mais fortes com a adoção dos ideais iluministas, dos quais a República e a laicidade do Estado são reflexos, por outro, o país parecia carecer, ainda, da força moral advinda de uma religiosidade transcendente e, portanto, mais racionalizada, em contraponto à religiosidade mágica e utilitarista. Não é por acaso que a tentativa de purificar a fé católica aconteceu nesse período e não é por acaso, também, que os protestantes começaram a ganhar espaço. Com a libertação dos escravos e, por conseguinte, com a adesão, mesmo que limitada, ao ideário liberal-democrático, exigia-se da população uma mentalidade mais afinada com o “espírito do capitalismo”.

Diante do exposto, a questão que se apresenta é: será que o protestantismo que se estabeleceu no Brasil conseguiu cumprir a função de fornecer o subsídio moral necessário para o desenvolvimento de uma ética mais condizente com as demandas do mundo moderno?

4.2. PROTESTANTISMO NO BRASIL: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO

Segundo Antônio Gouvêa Mendonça (2007, p. 171), a história do protestantismo no Brasil tem início nos primeiros anos do século XIX⁷⁴ com a chegada dos imigrantes, especialmente, alemães e suíços. Essa primeira leva de protestantes pertencem a um ramo do luteranismo denominado de Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). Anos mais tarde, na virada do século, chegam os luteranos provenientes dos

⁷⁴Embora haja registros da presença de protestantes em solo brasileiro no século XVI, sua presença como grupos congregacionais organizados só veio ocorrer a partir do século XIX, com a chegada dos colonos, sobretudo, de origem alemã.

Estados Unidos. Estes, diferentemente dos primeiros, não vieram para trabalhar como colonos, mas como missionários em busca de prosélitos. É a partir dessa distinção, entre os primeiros protestantes e os que vieram depois, que Cândido Procópio F. Camargo, no seu clássico estudo sobre as principais matrizes religiosas do Brasil, *Católicos, Protestantes, Espíritas*, categoriza o protestantismo brasileiro em dois polos: o protestantismo de imigração e o protestantismo de conversão.

O protestantismo de imigração, trazido por imigrantes europeus que se instalaram principalmente na Região Sul do país, contribuiu para preservar a coesão e a cultura dos colonos no novo território. De origem germânica, constituiu-se um grupo fechado e homogêneo por um longo período, graças à conservação da língua alemã na sua liturgia. Esses imigrantes eram movidos por um forte sentimento nacionalista e pela necessidade de se manterem integrados em terra estrangeira. Portanto, não havia entre eles o empenho proselitista que vai caracterizar o protestantismo de conversão. Embora essas igrejas de imigrantes tivessem se tornando mais abertas e mais autônomas em relação aos seus países de origem, sobretudo com a interferência de missões norte-americanas, foi o protestantismo de conversão que mais avançou no Brasil.

O protestantismo de conversão teve uma repercussão mais significativa com a chegada dos missionários presbiterianos e metodistas de origem norte-americana. Estes primeiros encontram, segundo Mendonça (2007), uma cultura completamente adversa à sua. Isso porque, enquanto a religiosidade brasileira era vivida de forma absolutamente sincrética, utilitarista e mágica, esses grupos protestantes que aqui aportaram, como herdeiros da Reforma, vivenciavam sua fé pautados pela racionalidade que lhes é peculiar. Apesar do choque cultural, o primeiro surto de crescimento do protestantismo no Brasil ocorreu na primeira década do século XX, graças ao empenho proselitista desses primeiros missionários. Contudo, a dificuldade de ajustamento à realidade brasileira acabou por limitar sua expansão, mantendo-o incipiente frente à absoluta supremacia do catolicismo. Mas essa limitação não impediu, de acordo com Gouvêa, que as elites liberais adotassem em seu discurso, com algumas décadas de atraso, ideias enraizadas no protestantismo proveniente dos Estados Unidos, como, por exemplo, o mito do progresso.

Depois dos primeiros esforços de evangelização, os missionários dessas denominações direcionaram suas preocupações para cuidar das congregações formadas,

arrefecendo, dessa forma, o proselitismo. Um salto de crescimento mais significativo só aconteceria na década de 1930, por intermédio do movimento de nacionalização das igrejas, aliado à força de atração do pentecostalismo. Para Camargo (1973), existe uma correlação histórica entre esse período de expansão com as transformações que estavam em curso, sobretudo, o processo de urbanização e de industrialização. O autor afirma que:

Se de um lado o crescimento do Protestantismo se firma a partir da fase de nacionalização das igrejas, convém ainda considerar a concomitância histórica entre essa expansão religiosa e os primórdios de mudança social no país, particularmente notada na emergência da urbanização e industrialização. (CAMARGO, 1973, p. 113)

Tudo parecia indicar que o processo de modernização se intensificava e, como aconteceu na Europa, a religião tradicional não conseguia mais responder às demandas que emergiam junto com o novo tempo. Mesmo em número pequeno, pessoas da classe média eram atraídas pelas igrejas protestantes históricas, cujo *ethos* e corpo doutrinário eram mais afinados com as exigências dessa classe social. Os desfavorecidos das periferias, por sua vez, identificavam-se com a mensagem e as práticas cúlticas do pentecostalismo,⁷⁵ com sua postura ascética e seu forte apelo emocional. É com a introdução de denominações pentecostais que os protestantes começam, de fato, a ter alguma relevância demográfica no campo religioso brasileiro. Para compreender o poder de atração do movimento, que deu novo fôlego ao protestantismo, é preciso ter em vista alguns aspectos relevantes da sua história.

⁷⁵O termo tem origem no Antigo Testamento. Entre as festas que os judeus celebravam, estava a Festa das Colheitas que, com a tradução das Escrituras do hebraico para o grego, recebeu o nome de Festa de Pentecostes. Segundo o livro de Atos dos Apóstolos, foi por ocasião dessa festa que os cristãos que estavam reunidos em Jerusalém receberam o Espírito Santo e, como consequência, o dom de falar em outras línguas. O acontecimento é assim relatado: “Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente veio do céu um ruído, como que de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. E lhes apareceram umas línguas como que de fogo, que se distribuía, e sobre cada um deles pousou uma. E todos ficaram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (Atos 2: 1-4).

4.2.1. PENTECOSTALISMO CLÁSSICO E DEUTEROPENTECOSTALISMO

De acordo com Campos (2005), embora haja informações sobre uma primeira tentativa de recarismatização da cristandade ainda no segundo século depois de Cristo, a história do moderno pentecostalismo tem início na passagem do século XIX para o XX, nos Estados Unidos. Duas personalidades se destacam como pioneiras do movimento: Charles Fox Parham e William Joseph Seymour⁷⁶. Sua atuação se deu num momento em que as denominações tradicionais estavam acomodadas à situação de desigualdade e segregação racial. O fato dos estratos sociais mais baixos não receberem o acolhimento que desejavam nessas igrejas contribuiu para fomentar uma insatisfação que levou à ruptura e à emergência de novas congregações protestantes. Por serem, essencialmente, constituídas por pessoas pobres e/ou proscritas, como era o caso dos negros, são nomeadas por Niebuhr de “igrejas dos deserdados” (*apud* CAMPOS, 2005, p. 104).

A composição social dessas novas igrejas teve peso determinante na formulação de sua teodiceia e, conseqüentemente, no *ethos* dos conversos. O fato dos membros virem das camadas mais pobres, pouco escolarizadas, distanciou-os da liturgia engessada pelo formalismo que caracterizava as igrejas protestantes históricas⁷⁷. A religiosidade que desenvolveram é marcada pela ênfase dada à atuação do Espírito Santo e pelo emocionalismo. Mais compatíveis com necessidades materiais e espirituais dos “deserdados”, os líderes leigos passam a ser mais valorizados, em detrimento do clero mais intelectualizado.

⁷⁶ Segundo Reily (2003, p. 364-365), “O movimento pentecostal surgiu no movimento de “santidade”, que por sua vez deve muito ao conceito wesleyano de perfeição cristã como uma segunda obra da graça, distinta da justificação. A sementeira específica provavelmente foi a Escola Bíblica de Topeka, Kansas, nos Estados Unidos. Nessa escola, Charles Pahram defendia a ideia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o Batismo do Espírito Santo. Um discípulo de Parham, o pregador negro W. J. Seymour, foi convidado para pregar na Igreja de tipo *holiness* da evangelista negra Nelly Terry, em Los Angeles, Califórnia. Pregando sobre At 2.4, Seymour declarou que Deus tem uma terceira bênção, além da santificação, a saber, o Batismo do Espírito Santo, acompanhado do falar em línguas. Nelly Terry, escandalizada, expulsou-o da sua Igreja! Seymour, porém, promoveu reuniões em outras partes da cidade e no dia 6 de abril de 1906, em uma reunião de oração à rua Azuza, n. 312, um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas. Foi o início formal do movimento pentecostal. W. H. Durham, pastor de uma Igreja Batista de Chicago, foi um dos que falaram em línguas nas reuniões de Seymour.”

⁷⁷ São chamadas de igrejas protestantes históricas, ou tradicionais, aquelas denominações que possuem vínculo direto com a Reforma Protestante. São oriundas, portanto, da Europa. A Igreja Presbiteriana Tradicional, A Igreja Batista e a Igreja Metodista fazem parte dessa categoria. As igrejas pentecostais, por sua vez, embora não sejam desvinculadas das primeiras, têm sua gênese nos Estados Unidos. (MENDONÇA, VELASQUES FILHO, 2002)

Os dissidentes acreditavam que os cristãos, há muito tempo, estavam negligenciando os dons espirituais, cuja primeira grande manifestação está descrita no livro de Atos dos Apóstolos. Surge então uma contraposição, que até hoje define a relação dos pentecostais com os protestantes históricos. Enquanto os pentecostais exaltam a experiência vivida com o Espírito Santo e suas revelações cotidianas, os protestantes tradicionais apegam-se ao que está escrito, à racionalidade, ao formalismo⁷⁸.

No princípio, os pentecostais formaram pequenas comunidades independentes, mas totalmente ligadas pelo modo de crer e vivenciar sua fé. Contudo, em 1914, na cidade de Hot Springs, nos Estados Unidos, foi realizada uma grande assembleia e os pastores das novas congregações decidiram que deveriam fazer parte de uma só igreja. Nasce, então, a Assembleia de Deus.

Segundo Ricardo Mariano (2004), a Assembleia de Deus (AD) chegou ao Brasil em 1911. Os responsáveis por trazer a denominação foram dois suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingén. Embora fossem europeus, converteram-se ao pentecostalismo nos Estados Unidos. É importante mencionar que não se tratava de um movimento inédito no campo religioso brasileiro. Em 1910, Luigi Francescon⁷⁹, um missionário de origem italiana, que também aderiu à fé pentecostal nos Estados Unidos, fundou a Congregação Cristã no Brasil (CCB). Essas primeiras denominações fazem parte daquilo que alguns estudiosos definiram como pentecostalismo clássico (FRESTON, 1994; MARIANO, 2005).

Paul Freston (1994) propõe uma tipologia para explicar a história do pentecostalismo brasileiro. Para isso, divide o movimento em três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda seria a do pentecostalismo clássico, representado pela Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus. A segunda onda coincidiria com o projeto desenvolvimentista de governo na década de 1950. À época surgem denominações genuinamente brasileiras como a Brasil para Cristo (BPC) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). A terceira onda teria se iniciado nos anos de 1970 e ganhado expressão na

⁷⁸Há uma passagem bíblica muito usada por pentecostais para justificar sua preferência por uma espiritualidade fundamentada nas manifestações cotidianas do Espírito em detrimento de uma postura mais intelectual. Trata-se de uma passagem da II Epístola de Paulo aos Coríntios, que diz: “[...] porque a letra mata, mas o Espírito vivifica” (II CO, 3:6). Lendo a passagem dentro do contexto, percebe-se que o apóstolo não estava contrapondo fé e razão, mas, sim, Lei e Graça. Entretanto, tornou-se um dos jargões pentecostais para recusar qualquer tentativa de intelectualização da fé.

⁷⁹Também chamado de Louis Francescon, depois de ter se naturalizado americano.

década de 1980. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) fazem parte deste contingente de novas igrejas.

A primeira onda pentecostal traz de volta a oposição terra/céu e, a partir disso, os conversos adotam uma postura ascética e fazem questão de externalizá-la, assumindo uma aparência que os coloca em contraste com as vaidades e os modismos mundanos. Concebem o mundo como o lugar das aflições, mas acreditam que só precisam suportá-las por um breve tempo porque, logo, Cristo voltaria para arrebatá-los e levá-los para um lugar de glória. Há, portanto, na sua teodiceia, a mesma esperança escatológica que nutria a fé dos primeiros cristãos. Trata-se de um discurso com forte poder de atração para as camadas mais pobres. Não apenas porque inculca a esperança de uma salvação supraterrânea, mas porque faz brotar entre os socialmente desfavorecidos a crença de que são especiais. Nesse âmbito, a glossolalia ganha destaque como a mais importante evidência de que a pessoa foi batizada pelo Espírito Santo e, a partir de então, não é mais refém de uma existência ordinária. Conforme Portella:

A glossolalia, que o Espírito Santo proporcionaria em seu batismo, é outro enorme fator de valorização do indivíduo. Pessoas que não sabem falar corretamente, que não articulam bem os tempos verbais e a gramática oficial, não dominam a linguagem culta, passam, no culto ou em vigílias de oração, a falar em línguas estranhas, reais ou espirituais, sem nenhuma preparação acadêmica do mundo para tanto. Este fenômeno vem a afirmar, para o crente, que a cultura de Deus se manifesta neles e que, assim, estão eles para além, acima da cultura 'culta' do mundo (2012, p. 6).

Desse modo, o pentecostalismo consegue fornecer aos indivíduos uma forma de compensação social. A lógica é simples: não tinham riquezas materiais, mas tinham algo melhor, as dádivas espirituais que, ao contrário das outras, são eternas. Não obstante a “obra de Deus” fosse mantida pelos dízimos e pelas ofertas dos fiéis, as doações não eram feitas tendo como motivação uma compensação imediata. A recompensa viria, mas não era, prioritariamente, esperada para a vida terrena. Isso começa a mudar com o advento da segunda onda, iniciada nos anos 1950, que Mariano (2005) denomina de deuteropentecostalismo. Nesse período ocorre, segundo Freston (1994), uma fragmentação

do campo pentecostal, que se divide em três grandes grupos: Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), Brasil Para Cristo (BPC) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA).

A Igreja do Evangelho Quadrangular⁸⁰, única entre as grandes denominações daquele período que não era brasileira, foi responsável por trazer para o Brasil as práticas e doutrinas que grande parte dos pentecostais norte-americanos já havia assimilado, sobretudo em decorrência do uso massivo dos meios de comunicação para o trabalho evangelístico. Embora a IEQ tenha inaugurado esse movimento da segunda onda pentecostal, o reforço se deu com emergência de outras denominações. E isso não aconteceu por acaso. O campo religioso apenas seguia o curso da sociedade como um todo que, com a política nacional-desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek, passava por um período de valorização da sua identidade e dos seus potenciais. A BPC e a IPDA são, com outras denominações menos expressivas, produtos desse período. Não havia entre seus fundadores, como ocorria até então, nenhum líder estrangeiro.

Segundo Freston (1994), as denominações da segunda onda trazem consigo a vantagem de serem mais flexíveis, uma vez que, ao contrário das igrejas pentecostais clássicas, não carregavam o peso de quarenta anos de tradição. Dessa forma, eram mais adaptáveis às necessidades que emergiam com o acentuado processo de urbanização, o qual definia o curso das transformações sociais desde a década de 1930. O traço característico dessas igrejas do período desenvolvimentista é a ênfase na cura divina. Como principal responsável pelo desencadeamento dessa nova fase do pentecostalismo, a IEQ que colocará, em 1953, com a Cruzada Nacional de Evangelização, o tema da cura divina no centro das pregações evangelísticas.

Enquanto o discurso das primeiras igrejas pentecostais era marcado pela resistência e oposição ao mundo, o foco na temática da cura divina representava, segundo Freston (1994, p. 113), um “[...] sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às

⁸⁰De acordo com Freston (1994, p. 110-112), *A International Church of the Four-Square Gospel* surgiu em Los Angeles, cidade que atraía muitos grupos religiosos exóticos, além de ser um importante centro da indústria do entretenimento. A fundadora da denominação foi Aimee Semple McPherson. Esta, na década de 1920, foi responsável por promover uma adaptação no pentecostalismo, tornando-o mais adequado àquele ambiente. A IEQ é a única grande denominação cristã iniciada por uma mulher. Fazia um trabalho missionário itinerante. Levando uma tenda de lona, percorreu os Estados Unidos de carro, lotando auditórios para sessões de cura divina. A implantação da Igreja no Brasil ocorreu após a morte de Aimee. A igreja foi fundada por Harold Williams, em São João da Boa Vista/SP. Em 1953, realizou, na cidade de São Paulo, a Cruzada Nacional de Evangelização, evento com pretensão interdenominacional.

exigências do mercado religioso”. Nessa mesma direção, Mendonça e Velasques (2002, p. 54) afirmam que tais denominações funcionavam como “agências de cura divina”, nas quais seus líderes estabeleciam balcões de oferta de bens religiosos a uma clientela flutuante e descompromissada. Suas práticas assemelhavam-se às práticas da magia, pois buscavam, diferentemente do pentecostalismo clássico, o milagre imediato. Imediatismo esse fortemente acentuado pelas igrejas da terceira onda, comumente designadas de neopentecostais.

4.2.2. MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL E A RECONFIGURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Embora as denominações da primeira e segunda ondas do pentecostalismo tenham representado um expressivo avanço protestante no maior país católico do mundo, o grande salto só aconteceu com a emergência, na passagem dos anos 70 para os anos 80 do século passado, das igrejas que compõem a terceira onda pentecostal. Nesse ponto, é importante fazer uma ressalva em relação à classificação utilizada por Freston. Trata-se de um recurso muito útil no sentido de situar historicamente as igrejas, corroborando o argumento elisiano de que cada configuração histórico-cultural faz emergir uma forma de religião que lhe é específica. Entretanto, há uma linearidade em sua proposta que pode camuflar as discontinuidades existentes entre as igrejas que representam cada um dos períodos destacados pelo sociólogo. Descontinuidades, essas, que levam alguns estudiosos⁸¹ a questionarem o próprio conceito de neopentecostalismo⁸².

⁸¹Paulo Siepierski (1997, p. 52), faz opção pelo conceito de pós-pentecostalismo por entender que o termo neopentecostalismo sugere um continuísmo não existente com o pentecostalismo clássico. Para ele, trata-se de um fenômeno novo, que rompe com os princípios centrais da Reforma e que só pode ser considerando protestante genealogicamente, mas não teologicamente. Mesmo considerando bastante válida essa interpretação, optou-se por utilizar o conceito de neopentecostalismo porque, ainda que as rupturas se sobressaíam, o movimento preserva alguns elementos do pentecostalismo clássico. Todavia, trata-se de elementos que se tornaram periféricos no contexto neopentecostal. Um exemplo disso é o dom da glossolalia. Apesar de ser algo que a maioria das instituições neopentecostais acredita (uma das exceções é a IURD), a busca desse dom, e o estímulo dos líderes para que os membros o busquem, é cada vez mais esporádico.

⁸²Mariano (2005, p. 33) explica que a inserção do prefixo *neo* é apropriado porque remete à sua formação recente e ao caráter inovador do movimento. O termo foi cunhado nos Estados Unidos, ainda na década de

Segundo Freston (1994, p. 131), o neopentecostalismo emerge no Brasil promovendo uma adaptação às mudanças ocorridas no período militar, como o inchamento urbano ocasionado pela desterramento dos trabalhadores do campo, a modernização dos meios de comunicação que, no fim dos anos 1970, já alcançava boa parte da população, a crise católica e o crescimento da umbanda. Junta-se a todos esses fatores o colapso econômico que fez com que a década de 1980 ganhasse a insígnia de década perdida.

Enquanto as igrejas da segunda onda frutificaram e se expandiram a partir de São Paulo, as igrejas neopentecostais foram fundadas por líderes cariocas com pele mais clara e nível cultural um pouco mais elevado do que daqueles que os antecederam. Conforme Freston (1994, p. 131-132), em “[...] um Rio de Janeiro marcado pela decadência econômica, pelo populismo político e pela máfia do jogo, o novo pentecostalismo se adapta facilmente à cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética *yuppie*”. O sociólogo destaca a Igreja de Nova Vida como denominação na qual o neopentecostalismo começou a se despontar, ainda que ela não possa ser classificada como tal. A instituição desempenhou um importante papel no desencadeamento do processo que redundou na formação de algumas das maiores igrejas neopentecostais.

Como já mencionado, o pentecostalismo moderno nasceu como um movimento forjado pelos socialmente desfavorecidos e manteve sua força de atração sobre esse público. A Igreja de Nova Vida rompeu com esse padrão, ao atrair, com uma proposta distinta, pessoas de classe média baixa que, com seu grau de instrução um pouco melhor do que a maior parte dos líderes pentecostais, eram capazes de apreender tudo aquilo que a igreja tinha de novidade, e de ir além, no sentido de captar as demandas, interpretá-las e oferecer as respostas mais adequadas. Entre essas pessoas, estava Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, e Miguel Ângelo, fundador da Igreja Cristo Vive:

A Nova Vida teve um momento de vanguardismo, mas ficou amarrada pelo personalismo e pelas ambições dinásticas. Sua maior contribuição foi ter sido um “estágio” para futuros líderes. Trabalhou com homens um pouco mais cultos e entendidos do mundo do que os líderes da primeira e segunda ondas, e sugeriu-lhes um modelo pentecostal mais culturalmente solto. Deu-lhes, também, uma formação indispensável para que se

70, e é usado para designar as dissidências pentecostais das igrejas protestantes. Mas o conceito caiu em desuso e, hoje, para se referir ao movimento, os norte-americanos dão preferência ao termo “carismático”.

tornassem independentes. [...] Em sintonia com isso, a mensagem devia ser sempre positiva. Era o transplante do que havia de mais recente na religião americana, no estilo dos novos pregadores televisivos (FREESTON, 1994, p. 133).

Mariano (2005, p. 37) alerta que, diferentemente das igrejas da primeira e segunda ondas, que são separadas por um recorte histórico-institucional, as denominações classificadas como neopentecostais não podem ser submetidas a esse padrão. Isso porque nem todas as denominações formadas a partir da década de 1970, período em que se inicia a terceira onda, são neopentecostais. Para ser classificada como tal, “deve apresentar as características teológicas e comportamentais dessa corrente”.

O movimento neopentecostal emerge estabelecendo claras distinções em relação às denominações protestantes que o antecederam, sobretudo as igrejas pertencentes ao pentecostalismo clássico. Se este irrompe a partir de uma rejeição categórica do mundo, fundada na convicção que este é o lugar onde o mal reina, o neopentecostalismo emerge com um discurso convergente com os valores seculares. Em sua proposta, o antagonismo terra/céu, embora ainda exista, é reinterpretado e, nessa reinterpretação, o mundo não é irreversivelmente o lugar onde o mal domina e, sim, um lugar a ser conquistado pelos filhos de Deus, seus herdeiros, que têm o direito legítimo de dominar sobre todas as coisas criadas. Nesse sentido, ocorre, como afirma Otávio Velho (1997, p. 53), uma valorização do presente em detrimento do porvir. A salvação não é mais percebida como algo que se concretiza após a morte, mas uma realidade que pode ser experimentada nesta vida. Procurando demarcar as distinções que distanciam o neopentecostalismo do pentecostalismo clássico, Mariano assinala que:

Antes, a conversão implicava que os fiéis se fechassem em casa e na igreja, se resguardassem castos, puros e santos para a volta de Cristo e o Juízo Final, se comportassem de modo ascético, sectário e esteriotipado. Conduzia-os invariavelmente ao quietismo, à greve social e cultural. Isso mudou. Hoje, diferente de outrora, eles, em especial os neopentecostais, querem ter vez e voz ativas. Anseiam por respeitabilidade social, poder político e econômico. Ambicionam, sem culpa moral, consumir, ganhar mais dinheiro, conquistar um lugar ao sol, se dar bem na vida. Estão em busca de satisfação pessoal. [...] Querem ser como todo mundo e ao mesmo tempo diferentes. Mas desejam ardentemente que sua distinção

religiosa seja reconhecida, valorizada e vangloriada pelos outros como integralmente positiva. Tal mudança não é em si mesma nem desabonadora nem salutar. Primeiro, demonstra que essa religião passou a se interessar por e orientar sua mensagem para este mundo, não para transformá-lo subitamente por meio de qualquer tipo de revolução de cunho milenarista, nem para desqualificá-lo, mas simplesmente para se ajustar às demandas sociais das massas interessadas tão-somente na resolução ou mitigação de seus problemas cotidianos e na satisfação de seus desejos materiais. (2005, p. 232-233).

Vale lembrar que o neopentecostalismo emerge em um período de grandes transformações sociais. Entre elas, o avanço, depois da crise de 1974, das ideias neoliberais. Embora tenham se manifestado de forma mais concreta no Brasil na década de 1990, as pressões por elas produzidas se fizeram sentir muito antes disso. Sob a égide do mercado, nada é mais importante do que o êxito financeiro e a consequente capacidade para consumir. Nessa direção, Cunha observa que:

O sucesso destas formas religiosas estaria garantido pela perfeita integração com a conjuntura da sociedade neoliberal. Numa lógica de exclusão, prega-se que os que almejam ser incluídos poderiam abraçar as promessas de prosperidade material (Vida na Bênção), sendo fiéis a Deus material e espiritualmente. Neste caso, os vencedores da grande competição social por um espaço no sistema seriam os escolhidos de Deus e a acumulação de bens materiais, interpretados como as bênçãos para os “filhos do Rei” (ou “Príncipes”). Na mesma direção, prega-se que é necessário varrer o mal que impede que a sociedade alcance as bênçãos da prosperidade, por isso, os “filhos do Rei” devem invocar todo o poder que lhes é de direito para estabelecer uma guerra contra as “potestades do mal” (1999, p. 5).

A possibilidade de conseguir aqui e agora a felicidade que os “crentes” esperavam para outra vida, sem a exigência de que se façam grandes renúncias, foi o mote necessário para a guinada do protestantismo no campo religioso brasileiro, ainda que seja um tipo de protestantismo bem distante da ortodoxia dos primeiros protestantes. A afinidade entre a ideologia neoliberal e o neopentecostalismo cristaliza-se numa prática discursiva elementar para a construção da identidade neopentecostal, a Confissão Positiva (CP), e naquilo que veio a constituir a essência da sua doutrina, a Teologia da Prosperidade (TP).

4.2.2.1. A CONFISSÃO POSITIVA

Na busca pelas raízes históricas da Confissão Positiva (CP), o nome de Kenneth Hagin, pastor estadunidense que fundou o movimento *Word of Faith*, sobressai-se. Entretanto, segundo Fonseca (1998), embora tenha sido Hagin o maior responsável pela difusão das ideias e práticas derivadas da CP, o verdadeiro pioneirismo pertence ao relojoeiro e líder espiritual Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866). Na cidade de Boston, em meados do século XIX, Quimby, buscando soluções para tratar de neuroses, procurou nas leituras esotéricas e na prática da meditação um caminho para a cura usando o poder da mente. A difusão de suas ideias começa a ganhar uma nova dimensão quando o reverendo Warren Evans, depois de se submeter ao tratamento oferecido por Quimby, publica, em 1869, o livro *The Mental Cure*.

Apesar da importância que o trabalho de Evans viria a ter, o nome mais proeminente, desse início de movimento, é o de Mary Baker Eddy. Esta, que também fora tratada por Quimby, sistematizou seus ensinamentos e fundou, baseada neles, uma nova religião: a Ciência Cristã. A partir de então, vários livros foram publicados por seus seguidores, sempre ressaltando o poder do ser humano para mudar sua realidade através da força da mente.

Em 1925, Norman Vincent Peale publica *The Power of Positive Thinking*, que acabou por se tornar a principal referência para todos que aderiram à nova crença. A peculiaridade do ministério de Peale foi conseguir transcender o universo da religiosidade e, como afirma Rüdiger (2010), tornar-se o primeiro grande mentor no âmbito da cultura de autoajuda. Foram comercializados milhões de exemplares do seu livro, que permaneceu, nos Estados Unidos, na lista dos mais vendidos durante dois anos. A doutrina se popularizou rapidamente, graças à adesão de líderes evangélicos que, utilizando os meios de comunicação, conseguiam alcançar um público cada vez maior.

Todavia, nenhuma pessoa conseguiu, no meio protestante, tanto êxito com os novos ensinamentos como Kenneth Hagin. A história de sucesso de Hagin tem início com a leitura dos livros de Essek William Kenyon (1867-1948). De acordo com Mariano (2005, p. 151), Kenyon, no *Emerson College Oratory* em Boston, inclinou-se às formulações espirituais derivadas do movimento iniciado por Phineas Quimby. Ademais, Kenyon rendera-se também à apropriação que Mary Baker Eddy fez dos ensinamentos de Quimby, uma vez que os escritos da fundadora da Ciência Cristã se tornaram importante fonte de inspiração para as doutrinas que o pastor veio a desenvolver. Grande parte dessas doutrinas Hagin tratou de difundir como se fosse revelação que ele recebera diretamente de Deus.

Kenneth Erwin Hagin nasceu no Texas, em 1917, com um grave problema cardíaco. Em sua biografia, o autor relata que teve uma infância difícil, especialmente depois que seu pai abandonou a família, deixando-o, quando tinha seis anos, sob os cuidados da mãe. Na adolescência, seus problemas de saúde se agravaram, confinando-o a uma cama. Aos quinze anos, recebeu de cinco médicos o pior prognóstico que alguém poderia receber. Era portador de uma doença cardíaca degenerativa que o mataria antes que completasse dezesseis anos. Mas tudo isso mudou devido a algumas experiências sobrenaturais. O pregador afirma que, durante o período que passou preso ao leito, fez três visitas ao inferno, onde testemunhou coisas tão terríveis que não há nada existente que se possa comparar. Tais experiências o levaram à conversão (HAGIN, 2007).

Pouco tempo depois de sua conversão, Hagin encontrava-se meditando sobre o que está escrito no Evangelho de Marcos 11: 23-24⁸³, e chegou à conclusão de que era preciso crer, determinar verbalmente o que se queria e agir como se já o tivesse recebido. Quando colocou em prática esses princípios espirituais, recebeu a cura. Desde então, dedicou sua vida ao ministério pastoral, ensinando seus ouvintes e leitores⁸⁴ que não há nada que uma pessoa de fé não possa conseguir (MCCONNELL, 1981).

⁸³Trata-se de uma passagem na qual o evangelista expõe um ensinamento de Jesus acerca do poder da fé. Na referida passagem, Jesus declara: “Porque em verdade vos afirmo que, se alguém disser a este monte: Ergue-te e lança-te no mar, e não duvidar no seu coração, mas crer que se fará o que diz, assim será com ele. Por isso, vos digo que tudo quanto em oração pedirdes, crede que recebestes, e assim será convosco”.

⁸⁴Kenneth Hagin tem cinquenta e dois livros publicados, traduzidos para vários idiomas, inclusive o português.

Hagin criou um ministério independente, o já mencionado Movimento Palavra da Fé (*Word of Faith*), que fez escola no Brasil tendo como representantes renomados líderes do universo neopentecostal, tais como Valnice Milhomens, Renê Terra Nova e R.R. Soares⁸⁵. Como estratégia para propagar a proposta evangelística do movimento, o pastor fundou, em 1974, o Centro de Treinamento Bíblico Rhema⁸⁶. Trata-se de uma escola interdenominacional para formação de líderes evangélicos, com filiais espalhadas em vários países do mundo (Austrália, Brasil, Colômbia, Alemanha, Índia, Indonésia, Itália, México, Peru, Romênia, Singapura, África do Sul, Tailândia). Segundo informação na página da organização na internet, cerca de nove mil alunos já foram formados. Atualmente, no Brasil, funcionam, aproximadamente, setenta centros, distribuídos por todos estados da federação (Rhema Brasil, *online*).

⁸⁵No meio neopentecostal, cujos líderes são, em sua maioria absoluta, do sexo masculino, Valnice Milhomens Coelho se destaca como uma das pessoas mais influentes, sendo a primeira mulher a usar a televisão para ensinar suas doutrinas. Segundo relata, converteu-se ao evangelho quando tinha 15 anos de idade, no ano de 1963. Logo em seguida ingressou no Seminário de Educadoras Cristãs, na cidade de Recife, onde se graduou, no ano de 1970, em Assistência Social e Educação Religiosa. Em 1971, foi enviada como missionária para a África, mais especificamente, para Moçambique, onde ficou durante treze anos. Depois foi para África do Sul, onde permaneceu por dois anos. Foi nesse país que teve contato, pela primeira vez, com a Confissão Positiva, ao estudar no Centro de Treinamento Rhema, em Pretória, um dos inúmeros espalhados pelo mundo com o objetivo de difundir os ensinamentos do movimento *Word of Faith*. Voltou para o Brasil e fundou em Recife, em 1987, o Ministério Palavra da Fé. Trata-se de uma organização interdenominacional com foco em temas como batalha espiritual, libertação, cura interior e autoridade do crente. Valnice se tornou, também, uma das principais articuladoras do movimento G12. Movimento esse, que chegou ao Brasil em 1999, advindo da Colômbia, e causou uma ebulição nas igrejas protestantes brasileiras, especialmente nas neopentecostais que, a partir desse período, começaram a adotar uma nova estratégia para atrair adeptos, denominada de Visão Celular. Sobre isso, será falado com mais detalhes no capítulo V. À época da eclosão do G12, a líder espiritual defendeu que Deus estava restaurando o apostolado, e desde então, denomina-se “apóstola”. Renê Terra Nova é líder do [Ministério Internacional da Restauração](#), com sede em Manaus. Junto com Valnice Milhomens, foi o mais importante expoente do Movimento G12 no Brasil. Na fase inicial do movimento, sua igreja em Manaus tornou-se centro de referência para pastores do país inteiro, que iam até o local para aprender sobre a nova “revelação”. Depois de um começo efusivo, ele abandonou o G12 para formar o M-12, com proposta similar ao primeiro movimento. Na mesma onda de Valnice, denominou-se “apóstolo”. Todavia, na noite de comemoração do seu 49º aniversário, recebeu dos pastores e líderes de sua equipe um manto de cor púrpura, em reconhecimento a sua unção patriarcal. Romildo Ribeiro Soares, ou simplesmente R. R. Soares, como é conhecido em todo país, é o fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus, uma das mais proeminentes denominações neopentecostais, graças, sobretudo, à exposição televisa em rede nacional. Segundo a *Forbes*, R. R. Soares é o quarto pastor mais rico do Brasil. Em 1975, fundou junto com Edir Macedo, seu cunhado, o ministério Cruzada para o Caminho Eterno e, em 1977, ajudou também a fundar a Igreja Universal do Reino de Deus, na qual permaneceu até 1980, ano em que rompeu com Macedo e fundou a IIGD. Soares é responsável pela publicação da maioria dos livros de Kenneth Hagin no Brasil.

⁸⁶Vale mencionar que a escolha do termo grego “rhema”, para dar nome ao centro de treinamento, deve-se ao fato de que, entre os propagadores da Confissão Positiva, o vocábulo tem grande significado. Rhema significa “palavra”, assim também é comumente traduzido o vocábulo “logos”. Entretanto, Hagin e seus seguidores defendem que há uma significativa distinção semântica entre elas. Nesse sentido, “logos” seria a palavra escrita, revelada por Deus, enquanto “rhema” seria a palavra dita, declarada, aquela que faz com que as coisas aconteçam. Todavia, exegetas afirmam que se trata de uma falsa distinção (ROMEIRO, 1993).

Assim, tendo Hagin como seu maior expoente, o movimento neopentecostal, com seu foco posto nas coisas deste mundo, subverte, segundo Diana Lima (2007), a antinomia histórica entre religião e fortuna. Evocando Weber, a autora sinaliza para uma mudança significativa na essência da teologia cristã, que sempre foi marcada pela oposição entre sagrado e profano. Nessa subversão, o céu deixa de ser contemplado e desejado como lugar de redenção e o mundo, agora sacralizado, passa a ser percebido como o reino das possibilidades. A antropóloga, sintetizando o discurso doutrinário do neopentecostalismo, observa que:

De acordo com essa doutrina, por meio da confissão positiva o fiel terá acesso a tudo de bom que a vida pode oferecer (saúde perfeita, harmonia conjugal, riqueza material, poder para subjugar o Demônio, etc.), e a relação entre o cristão e Deus se mantém nos termos da reciprocidade: para receber a graça do Senhor ele deve "viver de acordo com a fé", entregar regularmente o dízimo e fazer suas ofertas. A mensagem da Prosperidade liberta os fiéis das exigências ascéticas determinadas pelo protestantismo histórico e pelas denominações pentecostais tradicionais, e não apenas legitima como estimula uma vida aqui e agora de plenitude (LIMA, 2007, p. 144-145).

A descrição de Lima evidencia que o neopentecostalismo assimila a ética hedônica que caracteriza a sociedade contemporânea. Vale lembrar que o movimento e a cultura de autoajuda têm uma raiz única que, em última instância, remetem às práticas místico-esotéricas que Quimby utilizou para tratar pessoas que buscavam auxílio para resolver problemas emocionais e/ou espirituais. Dessa forma, o neopentecostalismo assume, no âmbito do protestantismo, uma postura heterodoxa em detrimento da ortodoxia defendida pelas igrejas protestantes históricas. De acordo com Otávio Velho, as transformações que ocorrem na teologia cristã:

[...] possivelmente, estão em relação oculta “sincrética” com outras tradições, inclusive orientais, por via da crença no poder do pensamento, e seu desdobramento no poder da palavra, que no Brasil encontrou terreno fértil para se desenvolver. Isso lhe emprestaria surpreendente parentesco com a “Nova Era” e com a literatura dita “esotérica” e a de autoajuda (1997, p. 53).

Fonseca (1998), ao buscar elementos para evidenciar essa relação, fez uma pesquisa acerca do tipo de literatura mais consumida pelos evangélicos. Constatou que os livros relacionados à doutrina da Confissão Positiva ocupam lugar de destaque na preferência dos leitores. Para ele, esse é um importante indício de um processo de *novaerização* da fé cristã promovido pelos neopentecostais. Segundo o sociólogo:

A preocupação com saúde, prosperidade e a "valorização do eu" são elementos que caracterizam a Nova Era e que são perceptíveis em vários espaços religiosos e seculares. É possível resgatar uma origem cristã para a Nova Era a partir dos *positive thinkers* (Meyer, 1988), como vimos acima, mas encontramos também nos atuais modelos evangélicos uma série de similitudes que nos permitem apontar a existência de uma "Nova Era evangélica" (FONSECA, 1998, p. 2).

Entre os autores citados por Fonseca, que trabalham com essa perspectiva e que influenciam os fiéis das igrejas brasileiras, estão dois pastores orientais: Watchman Nee e Paul Yonggi. As obras desses líderes põem em evidência o intercâmbio que o neopentecostalismo promove entre Oriente e Ocidente. Nee Shu-Tsu nasceu em 1903, numa província ao sul da China. Converteu-se ao cristianismo aos dezessete anos e, mais tarde, mudou seu nome para "Duo Sheng", em inglês "Watchman", cujo significado tem a ver com o ministério de "sentinela" para o qual, segundo ele, fora chamado por Deus para exercer. Watchman Nee, como ficou mundialmente conhecido, tem um grande número de publicações conhecidas em diversas partes do mundo. Mas não foram apenas seus livros que o projetaram como um dos maiores líderes protestantes do século XX. Nee, que ficou preso durante vinte um anos e morreu sob o regime de Mao Tse-Tung, tem em sua biografia um fator importante para o crescimento de sua popularidade no Ocidente.

O pastor de origem chinesa é responsável por colocar em prática uma nova visão para as igrejas evangélicas. Tal visão tem peso determinante na construção da estratégia que as denominações neopentecostais, de modo geral, desenvolveram para competir no campo religioso brasileiro. Sua influência sobre o protestantismo brasileiro teve início nos anos de 1970, época em que o movimento neopentecostal começava a despontar. A carreira do líder espiritual teve início em uma igreja metodista, nos anos de 1920. Algum

tempo depois, ele abandonou o metodismo para formar um ministério independente cujo objetivo maior era criar uma organização religiosa segundo os moldes da Igreja Primitiva. Para ele, a volta ao modelo da igreja apostólica significava jogar por terra todo o sistema institucionalizado das denominações protestantes. Tal sistema punha em evidência a crescente fragmentação da Igreja que, para Nee, deveria ser uma só, transcendendo as barreiras denominacionais. Para reverter esse quadro, propôs um modelo que chamou de igreja local.

O ponto nevrálgico do modelo elaborado por Nee é uma enfática defesa da autonomia das igrejas. Sua proposta partia do princípio de que era preciso quebrar a rígida hierarquia construída pelo catolicismo romano, e que igrejas as protestantes reformadas - a despeito da doutrina do sacerdócio universal - acabaram por adotar, mesmo abrindo mão dos títulos clericais. O trabalho do pastor obteve êxito imediato e o número dos seus seguidores cresceu, chegando a três mil membros de forma relativamente rápida. Estrategicamente, ele dividiu os membros em quinze grupos que denominou de “pequenos rebanhos”. No começo dos anos 1940, Watchman Nee era líder de cerca de quinhentos pequenos rebanhos, sendo que cada um deles chegava a ter até duzentas pessoas. Sua forma de trabalho foi imitada por protestantes em todo mundo, especialmente pelos carismáticos⁸⁷ com seus grupos familiares ou igrejas em células. Uma das características marcantes da teologia de Nee é a ênfase na experiência de cada indivíduo com Deus. Em seu livro *A vida cristã normal* ele proclama “Oxalá fossem abertos os nossos olhos para vermos a grandeza do dom de Deus! Oxalá pudéssemos compreender a vastidão dos recursos ocultos em nossos próprios corações!” (NEE, 1957, p. 94).

Os ensinamentos contidos em suas obras foram intensamente difundidos pelos ministros evangélicos adeptos da Confissão Positiva. O que ele ensinou como doutrina cristã ajudou a legitimar, primeiramente nos Estados Unidos, e depois no Brasil e em toda a América Latina, um modo tipicamente oriental de vivência religiosa. No livro *O poder latente da alma* (publicado em 1933, na China, com o título de *O poder oculto da mente*), o autor ensina que o homem tem um poder latente. Este não se manifesta porque é impedido

⁸⁷Nesse contexto, o termo “carismático” é usado para abarcar todos os grupos religiosos que creem no batismo do Espírito Santo.

pelo pecado. No entanto, esse poder divino no ser humano pode ser liberado para realizar milagres, ler pensamentos e revelar o futuro, caso haja uma mortificação da carne.

Segundo Nee (2001, p. 9), o homem, antes da queda⁸⁸, possuía capacidade constitutiva para se tornar igual a Deus. Ele declara que “[...] concluímos que antes da queda, Adão tinha nele o poder de tornar-se como Deus. Ele possuía uma habilidade oculta que lhe tornava possível tornar-se como Deus.” Apesar de o pecado impor limites à atuação do poder da alma, o líder espiritual informa que várias religiões trabalham para liberar esse poder, e cita, em especial, as religiões orientais, tais como o budismo:

Tome como exemplo as práticas ascéticas e os exercícios do taoísmo, ou até mesmo a forma mais simples de meditação abstrata. Tudo isso é executado segundo o princípio de subjugação do corpo sob a alma, visando a liberação do seu poder. Não é de se admirar que muitas coisas miraculosas têm acontecido, as quais não podemos rejeitar como superstições. Sidartha Gautama foi um ateuísta. Este é um consenso entre muitos eruditos e críticos com relação ao budismo. Ele cria na transmigração da alma e no nirvana (esse é um estado [...] de ‘absoluta ventura’ caracterizado pela liberação do ciclo de reencarnações e conquistas, através da extinção do Ego-Tradutor). Não tenho a mínima intenção de dissertar sobre o budismo; só quero explicar porque e como muitas maravilhas têm sido realizadas nessa religião (NEE, 2001, p. 11).

Embora Nee exalte o poder latente do ser humano, ele afirma que o crente deve se abster de usar tal energia e esperar o Espírito Santo agir através dele. Essa seria a única forma lícita de força a se manifestar nos cristãos. O fato é que, no modo que o pastor chinês interpreta as Escrituras, vislumbra-se uma orientação religiosa que é essencialmente imanentista, especialmente manifesta na noção de que cada homem tem o divino dentro de si mesmo e, a partir disso, o potencial intrínseco para realizar grandes feitos, como ensinam os livros de autoajuda neopentecostais.

Paul Yonggi Cho, por sua vez, nasceu na Coreia do Sul, em 1936. Proveniente de um lar budista, converteu-se ao cristianismo aos dezenove anos quando, segundo ele, fora curado por Deus de uma tuberculose. O prenome “Paul” foi acrescentado posteriormente para facilitar sua relação com o Ocidente. Em 1992, já com um trabalho conhecido

⁸⁸ Cf. Livro de Gênesis, capítulo 3.

mundialmente, mudou de nome. De acordo com seu próprio relato, por ordem do Espírito Santo, deveria chamar-se “David”⁸⁹. Seu livro, *A quarta dimensão*⁹⁰, figura entre as obras mais importantes para o neopentecostalismo brasileiro. O autor, por meio de testemunho pessoal, ensina um modo novo de lidar com Deus e obter resultados eficazes para as orações. Seus ensinamentos produziram controvérsias entre os cristãos protestantes, sendo que os teólogos mais ortodoxos denunciam o caráter herético das doutrinas contidas na obra. Isso levou à suspensão do ministério de Cho, por algum tempo, por parte da Assembleia de Deus, denominação à qual está ligado. Entretanto, os líderes responsáveis concluíram que aquilo que o pastor sul-coreano ensina não é incompatível com a verdade bíblica.

Suas doutrinas ganharam legitimidade devido ao bem sucedido trabalho que ele desenvolveu, tornando-se líder da maior igreja protestante do mundo, “Igreja do Evangelho Pleno”, cujo número de membros, congregando em um só lugar, de acordo com os relatos do próprio pastor, varia de oitocentos mil a um milhão. O templo comporta trezentas mil pessoas, sendo realizados nove cultos diários. O próprio Cho atribui o seu êxito à prática dos princípios que ensina. Ele declara: “Tenho revolucionado meu ministério com a descoberta da quarta dimensão e você pode revolucionar sua vida com ela”. (CHO, 1989, p. 24). Mas, segundo o sul-coreano, no que consiste a quarta dimensão?

O pastor testemunha, no primeiro capítulo do livro *A quarta dimensão* (1989), que era muito pobre e orava para que Deus lhe desse uma escrivadinha, uma cadeira e uma bicicleta. Passou dias orando, sem obter nenhum resultado, até que teve a revelação de que, se ele não especificasse como deveriam ser as coisas que estava pedindo, Deus não poderia saber o que ele queria. Então, em suas orações, passa a descrever os bens que deseja tão detalhadamente que Deus não correria o risco de errar na entrega. (CHO, 1989, p. 12). Essa experiência resultou na descoberta da quarta dimensão. O líder espiritual explica que a terceira dimensão é o mundo material e a quarta, o mundo espiritual. O crente pode modificar a realidade material por meio de uma imersão no mundo espiritual. Para isso, é

⁸⁹O nome “David” ou “Davi” significa “amado”, que, na interpretação dos evangélicos, é “amado de Deus”, remetendo à relação do rei Davi com Iahweh, história narrada nos livros bíblicos de I e II Samuel.

⁹⁰“Quarta dimensão” é um termo utilizado pelos adeptos do neoesoterismo para referirem-se à “Era de Aquário”, que delimitaria um novo começo para a humanidade (LIMA; SIQUEIRA, 2003).

preciso aprender a mentalizar e a visualizar nitidamente aquilo que se deseja. A esse processo ele dá o nome de “incubação” e afirma que é como estar “grávido” da benção ansiada.

O testemunho do pastor Cho evidencia a tendência antropocêntrica que prevalece no neopentecostalismo. Nessa direção, Ricardo Gondim, teólogo da Assembleia de Deus, em seu livro *O Evangelho da Nova Era* (1994), afirma que, com os neopentecostais, a forma de se interpretar o Evangelho sofreu uma transformação radical, assumindo uma postura antropocêntrica em detrimento do teocentrismo próprio das religiões teístas.

Sabem o que é que vem acontecendo nestes últimos dias? Uma acomodação ao espírito da época. Que nós podemos chamar de "Lair Ribeirização" da fé. As palavras passaram a ter autonomia de produzir realidades em si mesmas. A fé deixou de ser uma dependência do caráter de Deus e passou a ser um poder dirigido a Deus. As orações passaram a ser decretações do que Deus tem que fazer. A submissão inverteu-se: é a de Deus ao que ele já prometeu e não de mim à vontade Dele. O dar deixou de ser um sinal de despojamento econômico e sim um investimento para se receber cem vezes mais (GONDIM, 1994, p. 88).

As palavras de Gondim evidenciam uma reação ortodoxa à tendência heterodoxa do neopentecostalismo. É importante ressaltar que os defensores da ortodoxia cristã, há algum tempo, acusam as igrejas neopentecostais de utilizarem elementos de outras tradições religiosas, especialmente das tradições religiosas do Oriente. Entre os apologistas, além de Gondim, merece destaque o teólogo, doutor em Ciências da Religião, Paulo Romeiro. Não poupando críticas a expoentes do movimento neopentecostal dos Estados Unidos e do Brasil, Romeiro, nos livros *Super Crentes* (1993) e *Evangélicos em crise* (1995), procura evidenciar “os desvios doutrinários” (1995, p. 11), dos quais derivam a Confissão Positiva e o Evangelho da Saúde e da Prosperidade.

Como afirma Gondim (1994), o neopentecostalismo constitui, no âmbito do protestantismo, uma acomodação ao espírito da época, tornando-se, com isso, referência de êxito na disputa por consumidores de bens e serviços religiosos. Entretanto, o catolicismo não ficou inerte diante da ameaça à sua hegemonia. Ameaça essa, que se delineou primeiro

com o pentecostalismo clássico e, posteriormente, produziu efeitos mais preocupantes com a emergência do neopentecostalismo.

Quadro 2 – Resumo: Pentecostalismo Clássico *versus* Neopentecostalismo

Pentecostalismo Clássico	Neopentecostalismo
Expectativa escatológica: prevalece a crença de Jesus em breve voltará para arrebatá-los seus servos. Ocorre, portanto, uma desvalorização da vida terrena. Anseia-se, mas do que qualquer coisa, estar no céu com Deus.	Tendência de supressão da expectativa escatológica: valorização da vida terrena. O mundo é um lugar que Deus criou para que seja desfrutado pelos seus filhos.
Postura ascética: o servo de Deus deve ser sóbrio, não ter apego às coisas materiais, rejeitar os prazeres mundanos e cultivar, acima de tudo, sua santidade. A verdadeira felicidade está reservada para os salvos, no Paraíso celestial, onde “Deus enxugará dos olhos todas as lágrimas”.	Tendência hedônica: o filho de Deus foi criado para ter uma vida de abundância, participar efetivamente do mercado, buscar reconhecimento. A felicidade pode ser alcançada aqui e agora.
Sufrimento: é uma realidade inevitável neste mundo “jaz no maligno”. Entretanto, toda dor e sofrimento serão recompensados na vida eterna com Deus.	Confissão Positiva e cultura da autoajuda: o sofrimento é opcional. Se todos os preceitos e orientações forem observados, o cristão pode levar uma vida plenamente feliz.
Culpabilização: a ideia de pecado é enfatizada, desenvolvendo no cristão um forte senso de culpabilidade diante de Deus. Isso faz com que a regulação institucional se torne mais acentuada.	Desculpabilização: com a ênfase na atuação dos espíritos malignos, prevalece a tendência de o cristão ser visto mais como uma vítima do que como pecador.

4.3. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO

As raízes da Renovação Carismática Católica podem ser encontradas no Concílio do Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965. Segundo Caldeira (2008), trata-se do mais importante evento católico no século XX. Convocado pelo Papa João XXIII, pautou-se por um viés menos conservador. Tal viés manifesta-se primeiramente no caráter ecumênico dado ao Concílio. Representantes de distintas correntes cristãs foram convidados como observadores. A disposição para o diálogo com outras comunidades reflete a postura

menos intransigente predominante no pontificado de João XXIII. No discurso inaugural do Concílio, o Papa afirmou que o foco não estaria no debate doutrinário, mas no propósito de encontrar meios para que a multissecular instituição pudesse se abrir às sociedades contemporâneas, oferecendo “respostas para o nosso tempo” (JOÃO XXIII, 1962).

Havia, portanto, uma notória preocupação em atualizar a Igreja e, por conseguinte, fazer com que sua mensagem fosse mais condizente com as demandas dos indivíduos no mundo contemporâneo. Segundo Libânio:

Diferentemente dos concílios anteriores, o Vaticano II não pretendeu tomar posições dogmáticas definitórias nem condenatórias, mas intensificar o diálogo com o homem e a mulher de hoje, lançando ponte para o mundo contemporâneo em nítido contraste com as posições conservadoras de Gregório XVI (1831-1846) e de Pio IX (1846-1878), que conflitavam fortemente com a modernidade (2005, p. 19).

Tal proposta entrava em choque com ala mais conservadora da Santa Sé, herdeira da postura eclesiástica do ultramontanismo⁹¹. Os clérigos progressistas defendiam uma Igreja mais próxima da história humana, mas conectada com a realidade que a circundava. Desse modo, o Concílio do Vaticano II viria a ser o ápice de uma causa pleiteada há muito

⁹¹“ Na Idade Média, o termo era utilizado quando elegia-se um papa não italiano (“além dos montes”). O nome toma outro sentido a partir do reinado de Filipe, o Belo (século XIV) na França, quando postularam os princípios do galicanismo, no qual defendiam o princípio da autonomia da Igreja francesa. O nome ultramontano foi utilizado pelos galicanos franceses, que pretendiam manter uma igreja separada do poder papal e aplicavam o termo aos partidários das doutrinas romanas que acreditavam ter que renunciar aos privilégios da Gália em favor da “cabeça” da Igreja (o papa), que residia “além dos montes”. O ultramontanismo defende portanto o pleno poder papal. Com a Revolução Francesa, as tendências separatistas do galicanismo aumentaram. As ideias ultramontanas também. Nas primeiras décadas do século XIX, devido a frequentes conflitos entre a Igreja e o Estado em toda a Europa e América Latina, foram chamados de ultramontanos os partidários da liberdade da Igreja e de sua independência do Estado. O ultramontanismo passou a ser referência para os católicos dos diversos países, mesmo que significasse um distanciamento dos interesses políticos e culturais. Apareceu como uma reação ao mundo moderno e como uma orientação política desenvolvida pela Igreja, marcada pelo centralismo romano, um fechamento sobre si mesma, uma recusa do contato com o mundo moderno. Os principais documentos que expressam o pensamento centralizador do papa são as encíclicas de Gregório XVI (1831-1845), Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903) e Pio XI (1922-1939).” Disponível em http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_ultramontanismo.htm#_ftnref1. Acesso em 13 de junho de 2014.

tempo por aqueles que idealizam uma Igreja mais transigente em relação ao mundo. Conforme Caldeira:

João XXIII, ao convocar o concílio Vaticano II em 1959, abriu caminho para que desaguasse em seu desenvolvimento posterior todo aquele movimento quase irresistível de ideias que se desenvolveu lentamente na primeira metade do século XX e que demandavam o fim da Igreja cerrada em si mesma e suas condenações e pessimismo perante o mundo (2008, *on-line*).

Se, primeiramente, a Igreja mostra uma disposição de abrir-se para fora, em reconhecimento ao direito à liberdade religiosa, reconhecimento, esse, sinalizado na enunciação de um Concílio Ecumênico, em seguida, revela, também, uma disposição de abrir-se para os seus, ao enfatizar a importância da atuação do laicato. Essa valorização do trabalho dos leigos, além de servir como ponte entre o clero e a sociedade, facilitando, dessa maneira, a aproximação da Igreja com o mundo que a cerca, tornou-se, por um lado, um importante instrumento de evangelização e, por outro, representou um reforço na luta para conter o decréscimo no número de fiéis. De acordo com Massarão (2002), a abertura da Igreja, explicitada na proposta ecumênica do Vaticano II e na valorização do laicato, constituiu-se como elemento basilar sobre o qual a Renovação Carismática Católica se desenvolveu.

Assim como Massarão, Valle (2004) ressalta a relevância do Vaticano II na gênese da RCC. Entretanto, esclarece que tal relevância decorre de uma crise interna provocada pelo Concílio, que fragmentou o outrora monolítico catolicismo norte-americano. Entre os movimentos surgidos como consequência dessa crise, merece destaque, além da Renovação Carismática, a Teologia da Libertação⁹².

⁹²Segundo Libânio (2005), o viés progressista do Concílio do Vaticano II possibilitou, também, a emergência da Teologia da Libertação. Se a ortodoxia católica pauta-se por um dualismo que opõe mundo/céu, a Teologia da Libertação, inspirada pela filosofia marxista, defende um envolvimento radical da Igreja com a história humana, lutando em favor dos pobres, vítimas de um sistema econômico que é estruturalmente injusto. A gênese do movimento encontra-se na década de 1950, na América Latina, entretanto, a nomenclatura “Teologia da Libertação” foi cunhada apenas em 1971 pelo teólogo e clérigo peruano Gustavo Gutierrez. Para mais ver: SAUVAGE, Pierre. Viver a Bíblia hoje. A teologia da Libertação de Gustavo Gutierrez. In: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (Orgs). *Bíblia e História: Escritura, interpretação e ação no tempo*. São Paulo: Loyola, 2006.

Segundo a história oficial, difundida pelos líderes do movimento, a RCC, inicialmente denominada de pentecostalismo católico, nasceu em fevereiro de 1967, nos Estados Unidos, mais especificamente, na Universidade de Duquesne, situada em Pittsburgh, Pensylvania. Dois professores, Dr. Bert Ghezzi e Dr. Patrick Bourgeois, e alguns alunos teriam se reunido durante um fim de semana para um retiro espiritual. Predominava entre eles um sentimento de insatisfação com a vida que levavam, sobretudo com a forma como vivenciam sua espiritualidade. Naquele encontro, buscavam o reavivamento de sua fé e, para isso, puseram-se a orar com muito fervor. A experiência é contada por Patti Gallagher Mansfield, estudante que participava do retiro. Em uma carta enviada a um professor, dois meses após o evento, a jovem descreve o que aconteceu naquele fim de semana:

Tivemos um Fim de Semana de Estudos nos dias 17-19 de fevereiro. Preparamo-nos para este encontro, lemos os Atos dos Apóstolos e um livrinho intitulado "A Cruz e o Punhal" de autoria de David Wilkerson⁹³. Eu fiquei particularmente impressionada pelo conhecimento do poder do Espírito Santo e, pelo vigor e a coragem com que os apóstolos foram capazes de espalhar a Boa Nova, após o Pentecostes. Eu supunha, naturalmente, que o Fim de Semana me seria proveitoso, mas devo admitir que nunca poderia supor que viria a transformar a minha vida! [...] Eu, agora, tenho certeza de que não há nada que tenhamos de suportar sozinhos, nenhuma oração que não seja atendida, nenhuma necessidade que Deus não possa cobrir em sua riqueza! E, no depender dele e louvá-lo com fidelidade, eu sinto uma tremenda sensação de liberdade (www.rccbrasil.org.br).

De acordo com os carismáticos, os testemunhos sobre a poderosa experiência em Duquesne logo se alastraram, provocando um grande impacto no meio universitário católico. Valle (2004, p. 99-100) atribui o êxito imediato do movimento ao fato de que ele foi iniciado por pessoas que, além de ter bom nível intelectual, eram suficientemente treinadas para envolver emocionalmente sua plateia. Para o autor, os católicos

⁹³David Wilkerson (1931/2011), autor de "A Cruz e o Punhal", foi um pastor pentecostal estadunidense e fundador do *Times Square Church*. O livro citado é autobiográfico e foca nas experiências que teve durante os cinco anos que trabalhou com pessoas marginalizadas nos subúrbios de Nova York.

carismáticos estavam apenas seguindo uma estratégia que vinha obtendo êxito entre os protestantes pentecostais:

Ao buscarem novas vias para a renovação pedida pelo Concílio, passaram a copiar os reavivamentos (*revivals*) que, àquela altura, eram um apanágio das Igrejas pentecostais, que o usavam com o fito de reconquistar cristãos que haviam se desgarrado de suas igrejas de origem porque perdidos no anonimato das “multidões solitárias” (D.Riessman) das grandes cidades. Na primeira metade do século XX, o pentecostalismo havia se destacado como sendo o mais eficiente instrumento de revitalização da fé no protestantismo norte-americano (VALLE, 2004, p. 100).

Apesar da inspiração advinda das igrejas pentecostais protestantes, e do movimento, inicialmente, possuir características ecumênicas, reunindo católicos e protestantes (MASSARÃO, 2002), a identidade católica foi preservada, segundo Valle (2004, p. 100), por meio das “três brancuras: Nossa Senhora, a Eucaristia e o Papa”. Em um curto espaço de tempo, todos os países católicos do mundo foram alcançados pelo movimento, cuja ênfase foi posta na intervenção do Espírito Santo. Com base nisso, há um revigoramento da crença em milagres, especialmente relacionados à cura de enfermidades. Assim, a cura divina é, desde os primórdios do movimento, um dos eixos discursivos da RCC.

Segundo Carranza (2000, p. 30-33), o principal responsável pela introdução da Renovação Carismática Católica no Brasil é o padre jesuíta, de origem norte-americana, Haroldo Hahn. Em 1969, o clérigo promoveu cursos, na cidade de Campinas/SP, em que mesclava elementos da espiritualidade de diferentes agrupamentos católicos. Como resultado desses cursos, diversos grupos foram formados e, dentre eles, os chamados grupos de oração no Espírito Santo. Estes plantaram as sementes do movimento carismático no interior do catolicismo brasileiro. No entanto, quando se fala de um processo de consolidação do trabalho, ganha destaque os denominados cursos de Treinamento de Lideranças Cristãs (TLC) e os Cursilhos da Cristandade. Os jovens eram os principais alvos do TLC, cujo objetivo era “suscitar uma experiência forte de iniciação da vivência espiritual”. Os Cursilhos da Cristandade, por sua vez, constituam-se de um movimento de profissionais católicos que emergiam como um novo modelo de

organização da liderança leiga. Ancoram-se na proposta de contundente penetração no mundo do trabalho, especialmente na estrutura social.

É a partir do recrutamento de pessoas envolvidas nesses grupos que a RCC começa a tomar forma. Isso define o perfil socioeconômico de seus dirigentes, que eram, até pouco tempo atrás, em sua grande maioria, provenientes das classes médias. Carranza destaca, ainda, a preocupação que o Padre Haroldo teve em preservar as características ecumênicas que constituíram a identidade do movimento em sua gênese, nos Estados Unidos. Para isso, o clérigo esforçou-se para manter contato com grupos pentecostais que, por seu turno, abasteciam-lhe com literatura sobre o batismo no Espírito. Porém, a proposta ecumênica é, algum tempo depois, posta de lado, como explica Carranza (2000). A primeira evidência desse distanciamento, em relação aos grupos pentecostais protestantes, manifesta-se na substituição da terminologia “pentecostalismo católico” para a nomenclatura formal dada ao movimento, ou seja, Renovação Carismática Católica.

Além do Padre Haroldo Hahn, merece menção outra importante figura desse contexto. Trata-se do Pe. Eduardo Dougherty, sacerdote jesuíta, conterrâneo do Pe. Hahn. Especialista em administração e *marketing*, Pe. Dougherty teve papel crucial na divulgação e na consequente expansão da RCC no campo religioso brasileiro. De acordo com Valle (2004), é significativo o fato de o movimento ter chegado ao país por meio do trabalho de dois missionários católicos norte-americanos. Para o autor, isso corrobora a hipótese de que a Renovação Carismática Católica no Brasil é fruto de um processo de norte-americanização da cultura brasileira.

Conforme Valle (2004, p. 101), o Brasil, com sua histórica tendência à heterodoxia, abraçou rapidamente os novos ensinamentos e práticas. A RCC é hoje “[...] a força provavelmente mais organizada e motivada de que dispõe a Igreja Católica em nosso país”. Ele argumenta, ainda, que o movimento a cada dia expande-se e consolida-se, tendo o apoio legitimador de um crescente número de bispos. Entretanto, desde seus primórdios, o movimento sofre forte oposição dos segmentos mais conservadores da Igreja que, conforme Campos (2005), procuraram moldá-la de maneira que os elementos tipicamente pentecostais, como o emocionalismo e o sensacionalismo, fossem superados por meio da reflexão teológica. Todavia, a despeito dos esforços dos grupos mais conservadores, o

movimento segue como um contraponto à religiosidade ritualística e absolutamente roteirizada do catolicismo oficial.

Para evidenciar as mudanças pelas quais o movimento carismático católico passou nessas quatro décadas de existência, Carranza (2009), propõe uma tipologia dividida em três fases principais. Na fase inicial, a preocupação voltou-se, prioritariamente, para a disseminação do movimento. Na segunda fase, já no fim da década de 1970, ocorre a fase de rotinização do carisma. Nesta, a preocupação voltou-se para os elementos mais pragmáticos. A prioridade era organizar o movimento, estruturando sua hierarquia. A terceira fase teve início nos anos de 1990, é a fase de neopentecostalização do catolicismo. Esta tem como principais características a emergência das grandes personalidades da Renovação Carismática Católica, com destaque para os padres *pops stars* (cantores e/ou apresentadores) e o *boom* de investimentos em recursos midiáticos.

A repercussão midiática dos padres *pops stars* e a compra de emissoras de rádio e TV, com alcance nacional, tornaram-se peças-chaves para agregar católicos outrora dispersos e, ao mesmo tempo, atrair novos fiéis. De acordo com Cecília Mariz (2004, p. 172), com a utilização dos meios de comunicação, a RCC conseguiu, na segunda metade da década de 1990, alavancar seu crescimento. Atualmente, a força do movimento é demonstrada nos grandes encontros anuais que promove. Um dos mais populares é o “Rebanhão” que acontece em diversas cidades brasileiras durante o período de carnaval.

A infraestrutura da RCC ergue-se não só sobre o secular poder econômico que a Igreja Católica detém. Ao contrário, com sua *performance* midiática, essencial para a venda de CDs e livros, o movimento é atualmente um forte captador de recursos. Valle (2004, p. 102) chama a atenção para o fato de que o movimento busca construir sua identidade afirmando sua postura diferenciada, não só em relação à sociedade, mas também em relação ao próprio universo do catolicismo. Desse modo, a “RCC se apresenta como sendo “o” novo modo de ser Igreja”. Ao ter como premissa esse “novo modo de ser”, é cobrado dos fiéis um *ethos* distinto dos demais indivíduos. Devem observar os preceitos católicos relativos à moralidade e às práticas piedosas. Em tal exigência manifesta-se uma ambiguidade. Ao mesmo tempo em que se exige um distanciamento do mundo, reproduz-se, no contexto religioso, formas similares de entretenimento às encontradas fora da Igreja.

A espetacularização, recurso largamente utilizado pelos neopentecostais, faz parte também das estratégias da RCC para arregimentar multidões. Há uma preocupação constante em oferecer aos indivíduos sensações que normalmente são experimentadas em situações que não são de cunho religioso. Assim, são organizados eventos de natureza festiva, nos quais os fiéis podem cantar, dançar e se socializarem, animados por tantos recursos pirotécnicos como em qualquer evento secular. Os shows dos padres-cantores, com seus diferentes estilos musicais, são um bom exemplo de como a oposição mundo/céu é apenas relativa também no universo carismático católico.

A produção musical católica, alavancada pelo movimento carismático, conta hoje com bandas de rock, como a nacionalmente conhecida banda *Rosa de Saron*, grupos de pagode, como o *Anjos do Pagode*, cantores sertanejos, como o Pe. Alessandro de Campos, de Brasília, que se apresenta como um genuíno representante do sertanejo universitário, mesclando no *show* músicas com temática religiosa e músicas seculares. Assim como ocorre no universo *gospel* das denominações neopentecostais, não há hoje quaisquer restrições em relação a segmentos musicais na RCC.

Além da espetacularização festiva dos encontros, missas e shows, Carranza (2005), chama a atenção para espetacularização midiática, inspirada nos televangelistas neopentecostais. Para a autora, essa seria a evidência de que o catolicismo no Brasil encontra-se em uma nova fase, caracterizada, sobretudo, por uma disputa ferrenha para reverter o processo de descatolização da sociedade brasileira, provocado pela ascensão neopentecostal. Nessa disputa, os padres-midiáticos desempenham papel central, pois conseguem atrair, com sua *performance*, *marketing*, práticas e discurso similares ao da concorrência, um número crescente de fãs-fiéis. No que se refere às práticas e ao discurso, Carranza (2005) põe em destaque a adoção, por parte dos carismáticos católicos, daquilo que os neopentecostais têm de mais peculiar, no que tange à construção de sua identidade, a Teologia da Prosperidade.

Assim, os mesmos jargões da autoajuda, fundados na crença de que as palavras têm poder, são incansavelmente repetidos pelos líderes da RCC. Seguindo a lógica utilitarista da TP, os fiéis católicos são estimulados, em um primeiro momento, a tomar posse, em alto e bom som, daquilo que desejam. Depois, são intimados a demonstrar de forma concreta a

dimensão da sua fé, ofertando com generosidade na casa de Deus e devolvendo⁹⁴, como prova de fidelidade, o dízimo. Carranza, ao observar especificamente o trabalho dos *padres-apresentadores* na televisão, constata que a ideologia neopentecostal, que apregoa que todos podem se tornar sócios de Deus ao contribuírem financeiramente com a evangelização do mundo, e receberem, como contrapartida, muito mais do que aquilo que foi doado, é literalmente reproduzida pelos clérigos:

No decorrer da programação percebe-se que essa ideologia está presente, como parte da estrutura discursiva dos apresentadores, pois insistem em que o telespectador se torne num sócio evangelizador para ser, de algum modo, parceiro de Deus. Assim, os *padres-apresentadores* subordinam explicitamente dádivas divinas à contribuição econômica do fiel (CARRANZA, 2005, p. 342).

Ao adotar estratégias semelhantes às utilizadas pelos neopentecostais, a Renovação Carismática representa, no subcampo do catolicismo, uma forma de expressão religiosa mais conformada com o espírito da época. E, considerando-se que esse “espírito” é, antes de tudo, um conjunto de valores e crenças que emerge sob a égide do mercado, não surpreende o fato de os carismáticos católicos se dobrarem ao imperativo do consumo sem culpa. Ainda que isso não ocorra sem que se manifeste uma ambiguidade característica de uma instituição que consegue manter, externamente, sua unidade, mas que é internamente dividida. Conforme Carranza:

A ambiguidade se faz presente nas redes de tevês católicas (Século XXI e TVCN) que insistem em declarar sua fidelidade à Igreja, que prega o distanciamento do “consumismo”, ao mesmo tempo em que incentivam ao consumo sem culpa e monetarizam suas relações com o sagrado. Embora isso aconteça de forma moderada, os programas religiosos do catolicismo midiático não ficam tão longe dos imaginários veiculados pelas narrativas neopentecostais (2005 p. 349).

⁹⁴O verbo “devolver” é utilizado tanto no contexto protestante como no católico quando se faz referência ao dízimo. Isso porque apregoam que tudo que o que fiel tem vem de Deus. Assim, quando leva o dízimo à igreja, o crente está apenas devolvendo a décima parte de tudo aquilo que o Senhor colocou em suas mãos para abençoá-lo. Um cartaz no mural do templo da Paróquia Verbo Divino sintetiza bem a ideia. Diz assim: “100% vem de Deus, 90% fica com você, 10% você devolve”.

A histórica competência da organização eclesiástica católica para gerir suas diferenças internas contrapõe-se à intrínseca tendência do protestantismo à fragmentação. A ênfase que os primeiros reformadores deram, especialmente Lutero, à doutrina do sacerdócio universal, tornou o protestantismo vulnerável às interpretações individuais. Afinal, sob a premissa dessa doutrina, todo cristão possui a mesma autoridade diante de Deus e das Sagradas Escrituras. Desse modo, as diferenças internas são facilmente resolvidas por meio de rupturas. No caso do catolicismo, tão fortemente hierarquizado, com ênfase na autoridade infalível do Papa, as divergências geram tensões e paradoxos. Todavia, dificilmente produzem dissidências significativas, com a óbvia exceção da Reforma Protestante. Assim, não obstante conserve sua unidade, o catolicismo jamais foi homogêneo. No caso do catolicismo lusitano, mais plástico ainda do que aquele praticado na Europa feudalista do além-Pirineus⁹⁵, essa tendência à heterogeneidade é ainda mais acentuada.

Na RCC, os paradoxos não são difíceis de perceber. O movimento constitui-se como uma expressão religiosa marcadamente heterodoxa. Segundo Carranza (2005, p. 504-506), ele incorpora elementos típicos do catolicismo popular, com seus aspectos mágicos, aliados a práticas e discursos do neopentecostalismo, cujas raízes, como já exposto, podem ser encontradas nos ensinamentos místico-esotéricos de cunho oriental. Entretanto, apesar de sua natureza heterodoxa (ou precisamente por causa dela), a RCC busca conservar características que mantenham uma relativa identificação com a ortodoxia do catolicismo oficial. Para Steil, a Igreja encontrou um modo criativo de instrumentalizar essa ambivalência:

Estabelece-se, dessa forma, uma articulação criadora entre ortodoxia e heterodoxia, num jogo que internaliza as fronteiras entre as diversas linguagens que compõem o campo religioso no momento presente. Isto nos remete a um ambiente de pluralidade religiosa que, de algum modo, torna possível compatibilizar diferenças incomensuráveis, desde que se

⁹⁵Concorda-se aqui com Sérgio Buarque de Holanda (1995), para o qual o feudalismo ibérico não possuía raízes tão profundas como aquele praticado na Europa de além-Pirineus.

proclame, ainda que de maneira formal, a identidade católica. Assim, sob o manto de uma identidade católica formalizada pela adesão explícita a alguns dos seus elementos centrais, como a frequência aos sacramentos e a devoção mariana, torna-se possível transpor as fronteiras da ortodoxia católica (STEIL, 2003, p. 3).

Steil detecta o mesmo tipo de parentesco, entre o movimento carismático católico e a Nova Era, que foi indicado por Velho (1997)⁹⁶ ao se referir ao neopentecostalismo. De acordo com o autor, ao transpor as fronteiras da ortodoxia católica, a Renovação Carismática aproxima-se de formas religiosas que podem ser situadas no contexto da Nova Era e, a partir delas,

[...] recupera o valor da experiência como fonte do conhecimento, a mística e as terapias como caminho de acesso ao *self* e ao sagrado. E, mais do que isso, insere na narrativa católica uma nova concepção de religião, que se apresenta no contexto atual como um “espírito do tempo” (STEIL, 2003, p. 18).

Para por em destaque a dimensão das mudanças ocorridas no cristianismo contemporâneo, que, conforme Velho (1997) e Steil (2003), o aproxima dos preceitos e práticas “novaeristas”, segue um quadro demonstrativo com uma síntese das principais doutrinas defendidas pela ortodoxia cristã, seja ela de cunho católico ou protestante, e a desconstrução das mesmas feitas pela Nova Era:

⁹⁶Conforme explicitado na página 159 desta tese.

Quadro 3 – Resumo: Ortodoxia Cristã *versus* Nova Era

	Ortodoxia Cristã	Nova Era
Deus	Ser pessoal e moral, Criador, Transcendente, Onipotente, Onisciente e Onipresente.	Deus como ser despersonalizado. É comumente identificado como Energia Cósmica. Prevalece uma concepção panteísta-monista da divindade.
Pecado	O pecado é visto como uma transgressão, um ato de desobediência que ofende diretamente a Deus, cuja vontade deve prevalecer sobre todas as outras. Por ser um ato contra Deus, o pecado gera culpa e exige penitência.	Não compartilha a ideia de pecado, mas defende a busca de autoaperfeiçoamento para evitar as consequências ruins decorrentes de más escolhas e/ou ações. Sem pecado, relativiza-se a noção de culpa.
Salvação	Só é possível em Jesus Cristo que, com seu sacrifício, redime o homem diante de Deus-Pai.	O homem é responsável por sua própria evolução. Deve buscar seu autoaperfeiçoamento. Isso ocorre durante uma série sucessiva de mortes e renascimentos (reencarnações) até que alcance a plena iluminação e não precise mais reencarnar.
Teleologia	Perspectiva linear do tempo que caminha invariavelmente para a volta de Cristo e o estabelecimento do seu Reino.	Perspectiva cíclica do tempo. Não há um <i>telos</i> .
Verdade	Perspectiva absolutista e exclusivista: só a fé cristã leva a Deus e a verdade só pode ser encontrada nas Escrituras Sagradas.	Perspectiva relativista e sincretista: todos os caminhos levam a Deus e ele se revela em todas as formas de expressão religiosa.

Até aqui foram expostos fundamentos teóricos que corroboram a hipótese de que a teodiceia cristã sofre um processo de reformulação que a torna mais condizente com as necessidades dos sujeitos na contemporaneidade. No próximo capítulo, serão expostos os resultados empíricos da pesquisa realizada nessa direção.

CAPÍTULO V

COMUNIDADE EVANGÉLICA SARA NOSSA TERRA, GRUPO DE ORAÇÃO DO VERBO DIVINO E A TEODICEIA CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE

5.1. COMUNIDADE EVANGÉLICA SARA NOSSA TERRA E GRUPO DE ORAÇÃO DO VERBO DIVINO: ASPECTOS RELEVANTES PARA A CONSTRUÇÃO DE SUAS IDENTIDADES

5.1.1. COMUNIDADE EVANGÉLICA SARA NOSSA TERRA: GÊNESE, ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA.

A Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (SNT) foi fundada em Brasília, em 1992, por Robson Lemos Rodovalho. Suas origens remontam à Comunidade Evangélica de Goiânia (CEG), primeira denominação aberta por Rodovalho, em 1976, juntamente com o Pastor Cirino Ferro. Essa primeira denominação tornou-se referência no meio evangélico brasileiro devido à sua música *gospel* congregacional⁹⁷. Os músicos e bandas da CEG⁹⁸ contribuíram para a popularização de uma musicalidade mais espontânea e menos formal que, hoje, já não está mais circunscrito aos templos. Apesar do êxito no trabalho que estava realizando em Goiânia, divergências internas com outro líder, César Augusto Machado de Sousa, resultaram em um cisma.

Conforme Mariano (2005, p. 106), o cisma ocorreu porque Robson Rodovalho desejava implantar um modelo centralizado de administração eclesiástica, com caixa único. Assim, as igrejas que faziam parte do ministério, mas que, até então, tinham autonomia administrativo-financeira, deveriam abrir mão dessa autonomia, tornando-se igrejas

⁹⁷ Músicas cantadas nos cultos das igrejas.

⁹⁸ Merece destaque o Ministério *Koynonia* de Louvor, que, em 1988, iniciou uma série discográfica denominada “Adoração”. O trabalho influenciou a formação de outros grupos musicais em todo o Brasil. Dentre os participantes do projeto, estão vários cantores que ainda fazem bastante sucesso no meio evangélico, tais como, Kleber Lucas, Alda Célia, Ludmila Ferber. À época, Robson Rodovalho, então pastor da CEG, foi um dos principais incentivadores do projeto. Diversas músicas do *koynonia* fazem parte, atualmente, do repertório musical da RCC. Algumas foram regravadas pelo padre Marcelo Rossi: “Meu prazer”, “Quem pode livrar” e “Como a corsa”.

afiliadas. Nesse sistema, todo dinheiro arrecadado deveria ser enviado para a sede que faria a redistribuição conforme as prioridades estabelecidas pela liderança. À época, César Augusto se posicionou contra a proposta de Rodovalho, o que os levou a uma situação de impasse, que foi superada por meio da presença de um mediador. Entra em cena o Reverendo Caio Fábio⁹⁹ para ajudar a estabelecer as bases do acordo de separação.

Enquanto César Augusto deu continuidade ao seu trabalho, fundando o Ministério Comunidade Cristã de Goiânia - atualmente denominado Igreja Fonte da Vida¹⁰⁰ - Rodovalho migrou para o Distrito Federal e fundou a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. O nome, segundo o líder da denominação, é resultado de uma revelação que recebeu de Deus por meio de uma passagem bíblica, mais especificamente, II Crônicas 7:14, onde se lê a seguinte mensagem: *“Se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, e orar, e me buscar, e se converter dos seus maus caminhos, então eu ouvirei dos céus, e perdorei os seus pecados e sararei a sua terra”*. Segundo os dirigentes, em tal passagem está revelada a missão que Deus deu a eles: *mudar o mundo, sarar a terra*.

Em 1997, seguindo uma tendência das igrejas neopentecostais, o líder da nova denominação instituiu o governo episcopal e, na ocasião, foi consagrado bispo primaz. Dessa forma, Rodovalho põe em prática a proposta administrativa apresentada à CEG, rejeitada por César Augusto. Não é difícil perceber, nos cultos, a preponderância de uma estratégia centralizadora. Mesmo passando a maior parte do tempo na sede em Brasília, Robson Rodovalho e Lúcia Rodovalho são presenças constantes nas igrejas filiais. Para isso, utilizam largamente o sistema de teleconferência para mandar mensagens, ao vivo, aos frequentadores da SNT espalhados pelo Brasil e pelo mundo.

⁹⁹ Caio Fábio D’Araújo Filho é um pastor protestante, psicanalista e escritor . Foi um dos responsáveis pela fundação da Associação Evangélica Brasileira (AEVB). Nas décadas de 1980 e início da década de 1990, era um dos mais respeitados líderes protestantes brasileiros. No entanto, em 1998, viu seu prestígio desabar após de ter seu nome envolvido no escândalo político relacionado ao fraudulento Dossiê Cayman e, pouco tempo depois, ter confessado um caso extraconjugal, que resultou em divórcio. Em razão do adultério, foi suspenso, em 1999, pela Igreja Presbiteriana do Brasil, da qual se desligou totalmente, em 2003, ao pedir exoneração do cargo de ministro. Atualmente lidera o ministério “Caminho da Graça” em Brasília. O pastor se tornou um dos mais ferrenhos críticos do protestantismo brasileiro, em especial, das posturas fundamentalistas e do utilitarismo predominante em grande parte das igrejas. Para mais, ver: www.caiofabio.net.

¹⁰⁰ Vale mencionar que, embora tenha feito oposição ao modelo administrativo verticalizado e centralizador proposto pelo seu, então, parceiro de trabalho, Robson Rodovalho, César Augusto, que hoje se autodenomina apóstolo, organizou seu ministério seguindo o modelo ao qual se opôs.

Segundo dados da SNT (www.saranossaterra.com.br), o ministério já se faz presente nos Estados Unidos, em países da América do Sul, como Argentina, Chile e Peru, e em vários países europeus e do Norte da África, perfazendo 1.058 templos abertos, com 1,3 milhões de membros em todo o mundo. O templo de Brasília, conhecido como Embaixada Sara Nossa Terra, é a sede internacional da igreja. Trata-se de uma construção imponente, situada na QMSW 04, Lotes 7/8, Setor Sudoeste. O local, conforme informado por um pastor, comporta três mil pessoas sentadas.

Seu crescimento significativo é evidenciado também por meio do poder midiático que vem adquirindo. A denominação tem sua própria emissora TV, TV Gênesis, que alcança mais de vinte estados brasileiros, com sinal estendido para outros países; uma emissora de rádio, a Sara Brasil FM, presente em nove capitais; e um canal de internet, *saraonline*, que transmite cultos, clipes e outros programas. Possui também uma editora, a Sara Brasil Edições e Produções (SBE) e, em 2006, começou a investir na criação de sua própria gravadora, a Sara *Music*. No âmbito da assistência social, destaca-se o *Projeto Pequenin*os, que atende famílias carentes do Distrito Federal. Por meio dele são oferecidos cursos profissionalizantes, assistência jurídica e atendimento clínico-odontológico.

Diferentemente de outras igrejas neopentecostais, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra consagrou-se por atrair principalmente pessoas das classes A e B¹⁰¹. Entre elas, alguns artistas que se converteram na denominação, como Baby Consuelo (hoje, Baby do Brasil) e Rodolfo Abrantes, ex-vocalista da banda de *rock* “Raimundos”. Ambos ainda professam a fé evangélica, embora não sejam mais membros da SNT¹⁰².

A biografia do líder da igreja, Robson Rodovalho, pode elucidar a facilidade que este teve para se comunicar com as camadas mais altas da sociedade. Rodovalho nasceu em 1955 na cidade de Anápolis (GO), em uma família de classe média. Seu pai era um fazendeiro católico, não praticante, e sua mãe, kardecista. Seu primeiro contato com a religião foi por meio dos trabalhadores da fazenda, que faziam festas e giras de Umbanda.

¹⁰¹Vale citar, como um dos representantes dessas camadas mais altas da população, o empresário da construção civil e político Paulo Octávio (SANTOS; CAPARELLI, 2004). Paulo Otávio foi vice-governador do Distrito Federal e renunciou após envolvimento no episódio que ficou conhecido como “Escândalo do Mensalão do DF”, ocorrido em 2009.

¹⁰²Rodolfo Abrantes é hoje membro da Igreja Bola de Neve, em Balneário Camboriú –SC (ROLLING STONE, 2011). Baby do Brasil fundou sua própria denominação, Ministério do Espírito Santo de Deus em Nome de Jesus (www.babydobrasil.zip.net)

A aproximação com a religiosidade afro-brasileira, segundo ele, trouxe-lhe angústias e perturbações mentais (MARIANO, 1999, p. 104). A aproximação com o protestantismo ocorreu quando um grupo de evangélicos foi orar por sua irmã mais nova, que havia sofrido um grave acidente. De acordo com o testemunho do bispo, sua irmã melhorou depois da oração que fizeram (RODOVALHO, 1991, p. 12). Em sua página na internet o líder da SNT é assim apresentado:

Bispo Robson Rodovalho é Físico, com especialização em Ressonância Magnética Nuclear, Teólogo, Filósofo, pesquisador e conferencista internacional sobre temas relacionados à liderança, gestão e física quântica. Bacharel em Ciências da Saúde Natural, é autor de dezenas de livros, entre os quais os mais recentes são: *A Energia da Vida*, *Batalha Espiritual e Ciência e Fé – O Reencontro pela Física Quântica*. É Bispo fundador do Ministério Sara Nossa Terra. Atuou como deputado federal por um mandato (2007-2010), deixando relevante legado para a sociedade, por exemplo: as bases da legislação que concedeu isenção fiscal ao microimportador (“sacoleiros”); além da lei que reconhece eventos gospel como culturais, concedendo-lhes os benefícios da Lei Rouanet de financiamento mediante renúncia fiscal. (www.bisporodvalho.com.br).

A primeira plateia do bispo era composta por estudantes da Universidade Federal de Goiás, instituição em que atuou como docente durante quinze anos. Logo depois de sua conversão, tornou-se líder da Mocidade Para Cristo (MPC)¹⁰³, movimento que impulsionou o desenvolvimento da Comunidade Evangélica de Goiânia, primeira denominação fundada por ele.

Sobre as estratégias de crescimento da Sara Nossa Terra, além de fazer uso de recursos midiáticos, a igreja lança mão do modelo celular como um dos principais métodos de expansão e de controle. O protótipo da igreja organizada em células são os “pequenos

¹⁰³ A Mocidade Para Cristo, internacionalmente conhecida como *Youth For Christ*, nasceu nos Estados Unidos na década de 1940. À época, várias cruzadas evangelísticas estavam sendo realizadas em distintas cidades do país. Líderes espirituais dessas cidades resolveram se juntar para formar a MPC. O movimento chegou ao Brasil em 1952 por meio do trabalho missionário desenvolvido primeiramente em Campinas-SP. Na década de 1970, o trabalho ganhou expressividade nacional, sendo implantado principais cidades brasileiras. É importante ressaltar que se trata de um movimento evangélico interdenominacional, ou seja, não está ligado a uma igreja específica. Pessoas de diferentes denominações podem fazer parte da MPC. Para mais informações, ver: <http://www.jocum.org.br/>.

rebanhos” implementados pelo Pastor chinês Watchman Nee, na primeira metade do século passado. A solução encontrada por Nee para estar mais próximo dos seus liderados e, ao mesmo tempo, acelerar o processo de evangelização, ganhou diversas versões no decorrer das últimas décadas. Entre os seguidores mais exitosos do modelo desenvolvido pelo líder chinês está o pastor sul-coreano Paul Yonggi Cho.

Conforme relato de Cho, no início dos anos de 1960, sua igreja em Seul possuía cerca de mil e quinhentos membros. Decidiu, então, levar os frequentadores a fazer de suas casas pequenas extensões da igreja, dando início a um trabalho de cunho fundamentalmente evangelístico que ele chamou de grupos familiares e, posteriormente, consolidou-se como a igreja em células. A estratégia baseava-se na suposição, logo confirmada, de que era mais fácil atrair as pessoas – principalmente, vizinhos, amigos e parentes – à casa daquele que convida do que levá-las a um templo. Ademais, a divisão da igreja em pequenos grupos servia para fortalecer o sentimento de pertença e, ainda, para reforçar o controle sobre os liderados. Com a estratégia adotada, o crescimento da igreja foi exponencial e a congregação encabeçada por Cho tornou-se a maior igreja protestante do mundo, ou seja, a igreja com o maior número de pessoas congregando em um só lugar. Conforme informação fornecida pela instituição, são cerca de oitocentos mil fiéis.

O trabalho desenvolvido pelo pastor sul-coreano tornou-se referência para líderes pentecostais e neopentecostais em todos os continentes. Na América Latina, o grande *boom* da visão celular aconteceu em 1991, com a emergência do movimento G12 (Governo dos 12), tendo à sua frente o pastor colombiano César Castellanos. De acordo com o relato do pastor, ele trabalhava com o modelo celular desde 1983, seguindo os passos de Paul Yonggi Cho. Embora o trabalho tenha frutificado, o número de pessoas alcançadas estava aquém daquilo que almejava Castellanos. O grande salto ocorreu em 1991. Conforme o testemunho do líder e fundador da Missão Carismática Internacional (MCI):

Em 1991, sentimos que se aproximava um maior crescimento, mas algo impedia que o mesmo ocorresse em todas as dimensões. Estando em um dos meus prolongados períodos de oração, pedindo a direção de Deus para algumas decisões, clamando por uma estratégia que ajudasse na frutificação das setenta células que tínhamos até então, recebi a extraordinária revelação do modelo dos doze. Deus me tirou o véu. Foi então que tive a clareza do modelo que agora revoluciona o mundo quanto ao conceito mais eficaz para a multiplicação da igreja: os doze.

Nesta ocasião, ouvi o Senhor dizendo-me: vais reproduzir a visão que tenho te dado em doze homens, e estes devem fazê-lo em outros doze, e este, por sua vez, em outros doze. (CASTELLANOS, 1999, 59-60).

Com a implementação do modelo de trabalho desenvolvido pelo pastor colombiano, o ministério liderado por ele teve uma expansão surpreendente, chamando a atenção de renomadas lideranças do protestantismo brasileiro, especialmente do movimento neopentecostal, como Valnice Milhomens e Renê Terra Nova (citados na página 158). Estes, em 1999, foram os principais responsáveis pela difusão do G12 no Brasil. A chegada do movimento provocou grande rebuliço nas igrejas brasileiras e, apesar das controvérsias que suscitou, igrejas neopentecostais de grande expressão aderiram à visão celular, seguindo o modelo elaborado por Castellanos. Dentre elas, a Sara Nossa Terra.

O modelo celular elaborado por Castellanos tem como base uma arquitetura relativamente simplista, estruturada sobre quatro eixos de ação que ele denominou de *Escada do Sucesso*. A escada é composta de quatro degraus: Evangelização, Consolidação, Treinamento e Envio. O trabalho de evangelização tem início nas células, que podem ser realizadas em qualquer lugar, tais como local de trabalho, parques públicos, escolas, universidades e, claro, residências dos membros. As pessoas recém-atraídas são incentivadas a participarem do “Encontro”¹⁰⁴. Atualmente, na SNT, esse Encontro recebe o nome de “Revisão de Vidas”.

¹⁰⁴ Trata-se de um retiro espiritual, no qual as pessoas são submetidas, durante um final de semana inteiro, a palestras, quase que ininterruptas, sobre diversos temas espirituais. No início do movimento G12 no Brasil, esses retiros eram geridos quase que como um campo de concentração. No ano 2000, esta pesquisadora teve a oportunidade de participar de um na cidade de Goiânia. À época, os participantes eram proibidos de falar uns com os outros e todos os seus passos eram vigiados. Quando alguém precisava ir ao banheiro, uma pessoa do grupo de apoio – como eram chamados aqueles que ajudavam voluntariamente na organização do Encontro - encarregava-se de acompanhá-lo. A primeira palestra acontecia à noite, logo após a chegada ao local do retiro, normalmente uma chácara, e estendia-se até a madrugada. Nos dias seguintes, os trabalhos iniciavam bem cedo, com uma palestra antes do café. Vale ressaltar que os discursos dos pregadores enfatizavam a necessidade de os ouvintes deixarem-se levar pela fé, não pela razão e, com isso, começarem uma nova vida. Todas as pregações eram seguidas por momentos de intensa oração, com manifestações extáticas, tais como choro ou riso descontrolado e quedas provocadas por uma espécie de transe. Dentre as atividades desenvolvidas, uma em particular chama a atenção: a sessão de cura interior. Todo o movimento mostrou-se bastante heterodoxo, mas no momento da cura interior essa heterodoxia se revelou de forma mais explícita. Para a sessão, colchões foram dispostos no chão, um para cada participante. Depois que todos estavam acomodados em seus lugares, as luzes foram quase que totalmente apagadas. Com o ambiente em meia luz, a pastora líder da sessão guiou os ouvintes numa viagem de regressão, levando-os até o momento

A consolidação ocorre de forma mais efetiva no pós-encontro. Os recém-convertidos, ou convertidos reavivados por meio do Encontro, são colocados sob a responsabilidade de um líder de célula, tornando-se parte dos doze que cada líder deve treinar. Como parte desse treinamento, os membros são orientados, na SNT, a fazer parte do Instituto de Vencedores. Trata-se de um curso para formação de futuros líderes de célula. Depois de concluído o treinamento, estes estão prontos para serem enviados para fazer discípulos, constituindo, desse modo, seus próprios grupos de doze, e assim sucessivamente.

A princípio, o modelo parece caracterizar-se por uma descentralização do controle. Entretanto, com uma aproximação maior percebe-se que a forma de organização é, na verdade, bastante centralizadora. Os líderes são destituídos de autonomia. As pregações que fazem nas células devem reproduzir exatamente aquilo que ouviram nos cultos convencionais realizados no templo. Dessa forma, mesmo com inúmeros líderes, a denominação mantém a identidade que é ensejada pelo dirigente principal o qual, por sua vez, faz questão de ser, salvo ocasiões excepcionais, o preletor nos principais cultos da igreja.

Instrumentalizados com repertório litúrgico diversificado, os cultos celebrados nos templos são temáticos. Tal fato, de acordo com esclarecimento de um membro, faz com que a igreja alcance maior número de pessoas, pois, para cada necessidade, há um trabalho direcionado. Além disso, a diversificação faz com que distintos segmentos da população sejam contemplados, contribuindo, dessa maneira, para que permaneçam na igreja. Um exemplo típico é o culto dos jovens, denominado de Arena Jovem, que é celebrado aos sábados e possui características de uma grande festa. As reuniões ocorridas durante a semana, na sede internacional da STN em Brasília, são organizadas da seguinte forma:

da concepção, no qual, segundo ela, estava a raiz de todos os males emocionais que assombravam a vida de cada um dos presentes. Nesse ponto, todos eram induzidos a crer que eram filhos indesejados e que suas mães queriam abortá-los. Uma comoção coletiva gradativamente tomou conta do lugar, até explodir em soluços desesperados. Depois que a pastora narrou a suposta vida sofrida e cheia de abusos dos participantes, a sessão foi encerrada com liberação de perdão para todos aqueles que os maltrataram. Assim, finalmente, estes poderiam começar uma nova vida, livre de todas as dores e angústias do passado.

Quadro 4 - Cultos celebrados na SNT

Culto de Quebra de Maldições	Terça-feira	Das 20h às 21h30m
Culto da Bênção	Quarta-feira	Das 12h às 12h45m
Culto Conexão	Quinta-feira	Das 20h às 21h30m
Culto Sexta +	Sexta-feira	Das 20h às 22h
Arena Jovem	Sábado	Das 20h às 21h30m
Culto da Presença de Deus	Domingo	Das 10h às 11h30m
Culto da Família		Das 18h às 19h30m
Culto Profético		Das 20h às 22h

Embora todas as reuniões tenham sua relevância na constituição da identidade da igreja, as mais emblemáticas, e que atraem o maior número de participantes, são o Culto de Quebra de Maldições, a Arena Jovem e o Culto Profético. Desde o início do seu ministério na capital federal, as campanhas de quebra de maldições foram usadas por Robson Rodvalho como um dos carros chefes da STN. Em tais campanhas, o utilitarismo, próprio das religiões de magia, manifesta-se de forma explícita. As pessoas vão para serem libertas de algum mal que impede o progresso de suas vidas em áreas específicas.

Para receber a bênção, é preciso oferecer algumas contrapartidas a Deus como prova de fé. Assim, os fiéis são estimulados a dizimar e ofertar sem avareza¹⁰⁵, além de se comprometerem a participar, ininterruptamente, dos cultos por determinada quantidade de vezes, geralmente, sete. Na palavra pregada e nas orações, professadas com autoridade pelo líderes, enfermidades, distúrbios psíquicos, problemas financeiros, crises conjugais,

¹⁰⁵ Em todos os cultos são disponibilizadas máquinas de cartão para que aqueles que não têm dinheiro em mão possam contribuir.

todos os tipos de infortúnios são atribuídos à atuação de demônios, que desejam, acima de tudo, escravizar aqueles que foram criados à imagem e semelhança de Deus. Essa personificação do mal não deixa espaço para o acaso ou as contingências. Uma vez identificado, o mal pode ser objetivamente combatido.

A Arena Jovem, como enunciado pelo próprio nome, é um culto voltado para os jovens. Para que seja, de fato, algo atraente para a juventude, as reuniões ganham contornos festivos. As luzes do templo são apagadas e, em seu lugar, são ligados canhões de luzes. A iluminação fica semelhante à iluminação de uma boate. Ao som de bandas compostas por músicos da mesma faixa etária que o público, os participantes dançam, pulam, cantam e proclamam palavras de ordem.

O principal culto de domingo, denominado Culto Profético, é a celebração com maior número de pessoas. Aos domingos à noite o templo fica completamente lotado. A palavra pregada é geralmente a mesma que professada nos outros dois cultos que foram realizados no mesmo dia. Não há uma temática definida, podendo variar de domingo para domingo. É importante ressaltar que nos cultos principais, que são televisionados, são dirigidos, na maior parte das vezes, pelo próprio bispo Robson Rodovalho e/ou sua esposa, Maria Lúcia Rodovalho¹⁰⁶.

Todas as reuniões são marcadas pelo tom emocional, que alcança seu auge no momento musical, chamado de hora do louvor, e nas orações. O grande investimento na área musical é um dos traços mais marcantes da SNT. Segundo Mariano (2005), trata-se de algo que Rodovalho trouxe da época em que esteve envolvido com a Mocidade Para Cristo, movimento que tinha a música como principal estratégia para alcançar seu público-alvo. A MPC tornou-se conhecida em Goiânia por suas reuniões que se distanciavam da formalidade litúrgica das igrejas protestantes naquele período. Buscava-se, principalmente, uma linguagem que fizesse sentido para os jovens, mostrando-lhes que a alegria não precisava ser procurada fora da igreja.

¹⁰⁶É importante registrar que bispa Lúcia, como é chamada pelos membros, ocupa posição de destaque na direção do ministério Sara Nossa Terra. Casada com Rodovalho desde 1976, também é reconhecida como fundadora da SNT. É a idealizadora do Arena Jovem, projeto que está sob sua liderança. Em seu currículo, na página da igreja na internet, consta que a bispa é formada em Psicologia pela UCB, é especialista em Terapia Familiar e possui doutorado em Filosofia.

Em relação aos dogmas, à primeira vista, a SNT parece não se distanciar das doutrinas cristãs mais basilares. Na Declaração de Fé da igreja estão listadas as principais crenças:

1. cremos que a Bíblia é a palavra de Deus, inspirada e infalível (II Pe.1:21);
2. cremos que Deus se revelou como Pai, Filho e Espírito Santo (II Co 13:14);
3. cremos na divindade de Jesus, em seu nascimento virginal, em sua morte expiatória, em sua ressurreição corporal e em sua ascensão à destra do Pai (I Ts.4:14);
4. cremos que o homem foi criado bom e justo, mas perdeu essa natureza por cair voluntariamente no pecado (Gn.1:26-31);
5. cremos que a única esperança para a salvação do homem é através do sangue redentor de Cristo (Hb.9:27);
6. cremos que todos que se arrependam de seus pecados e creem em Jesus como seu Salvador e Senhor, são salvos pela graça por meio da fé (Ef.2:6-7);
7. cremos que a santificação e a vida vitoriosa são requisitos para a esposa de Cristo (Ef.5:25-27).¹⁰⁷

É possível perceber que, não obstante reforce, na sua Declaração, os alicerces doutrinários da fé cristã, a SNT, ao acrescentar, na confissão nº 7, a “vida vitoriosa”, como um requisitos para ser parte da Igreja¹⁰⁸, abre a brecha necessária para tentar legitimar o discurso da saúde e da prosperidade, característica elementar do neopentecostalismo.

5.1.2. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA EM BRASÍLIA: GÊNESE, ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA.

¹⁰⁷ Disponível em <http://www.saranossaterramacae.com/#!declarao-de-f/cfy5>. Acesso em 20 de agosto de 2014.

¹⁰⁸ Biblicamente, a Igreja recebe a alcunha simbólica de noiva de Cristo. Na Carta aos Efésios, capítulo 5: 25-27, o apóstolo Paulo faz alusão ao simbolismo.

De acordo com Campos (2005, p. 95-96), em 1972, a Renovação Carismática Católica chega à capital federal através do trabalho do Pe. Alfredo Hewert, pároco da Igreja Nossa Senhora das Dores, localizada no Cruzeiro Velho. Sob o comando do padre, algumas pessoas se reuniam para orar na casa de uma paroquiana. Contudo, foi somente a partir de 1973 que o movimento inseriu-se nominalmente na RCC, graças à influência do livro *Sereis Batizados no Espírito Santo*, de autoria do Padre Haroldo Hahn. Trata-se de um ano significativo para os católicos carismáticos brasileiros, com a formação de grupos de orações em diversas cidades. Ademais, 1973 ficou marcado como o ano em que o movimento deu seu primeiro grande passo rumo à consolidação, ao realizar o I Congresso Nacional da Renovação Carismática no Brasil.

Segundo informações veiculadas pelo movimento¹⁰⁹, atualmente a Renovação Carismática Católica no Distrito Federal conta com mais de duzentos Grupos de Oração, que se dividem em treze conselhos setoriais distintos, cada um com seu respectivo coordenador. Além do coordenador setorial, que se reporta ao Conselho Distrital, há o coordenador do Grupo de Oração, responsável por organizar o núcleo de serviço do grupo, com especial atenção para a função pastoral.

Os Grupos de Oração são definidos como a “célula básica e primordial” da RCC (RCC, *online*). Para seu funcionamento é imprescindível que haja anuência da autoridade eclesial da paróquia na qual congregam os membros que desejam fundar um grupo. Como forma de afirmação da unidade, uma vez estabelecido, o grupo recebe o mesmo nome da arquidiocese na qual funciona. A principal atividade do grupo ocorre uma vez por semana, quando os membros se reúnem para rezar, louvar com cânticos e ouvir a Palavra de Deus. Embora seja comum que as reuniões aconteçam no templo logo após a missa tradicional, cada grupo tem autonomia para decidir o lugar mais apropriado para realizá-las.

Assim, de forma similar ao que acontece na SNT, há grupos que funcionam em residências, universidades, ambiente de trabalho e em quaisquer locais que os membros

¹⁰⁹ Disponível em <http://rccdf.org.br/portal/historico-da-rcc-distrito-federal/>. Acesso em 20 de junho de 2014. Para maiores informações sobre a organização da RCC no Distrito Federal, recomenda-se a leitura do Estatuto do Movimento Eclesial da Renovação Carismática Católica do Distrito Federal. Disponível em http://www.rccbrasil.org.br/renovacaopdf/Estatuto_RCCDF.pdf. Acesso em 20 de junho de 2014.

considerem adequados. Além das reuniões semanais dos Grupos de Oração, ocorre, a cada dois meses, um grande encontro, denominado Cenáculo, do qual todos os carismáticos do Distrito devem participar. De acordo com esclarecimento feito por um membro, o encontro contribui para que os distintos conselhos setoriais mantenham-se integrados.

Para organizar as funções no interior dos Grupos de Oração, foram estabelecidos os ministérios. Dessa forma, os membros já consolidados desenvolvem trabalhos específicos, em conformidade com o ministério para o qual se sentem vocacionados. No portal do movimento na internet, explicam que:

O termo “ministério” é amplamente usado na Renovação Carismática Católica para designar, de uma maneira geral, os diversos serviços do Grupo de Oração. Um ministério é um serviço específico dentro do Grupo de Oração. É um trabalho para servir à comunidade cristã, uma maneira de exercitar o apostolado. Cada batizado é chamado a crescer, amadurecer continuamente, dar cada vez mais fruto na descoberta cada vez maior de sua vocação, para vivê-la no cumprimento da própria missão (RCC, *online*).

Os principais ministérios são: Pregação; Formação; Música e Artes; Intercessão, Oração por Cura e Libertação; Famílias, Crianças; Jovem; Fé e Política; Universidades Renovadas; Comunicação Social; Promoção Humana; Cristo Sacerdote; Seminaristas; e Religiosas e Consagradas. Cada um voltado para o desenvolvimento de um trabalho específico dentro da igreja.

Quadro 5 – Ministérios da RCC e sua definição pelo movimento

Ministérios da RCC	Objetivo
Pregação	Visa formar pregadores, quer seja aquela pessoa que jamais pregou, quer seja o pregador experiente que deseja aperfeiçoar-se a fim de atingir com eficácia os objetivos do carisma da pregação. Com os cursos de pregação os pregadores recebem capacitação para pregarem em todos os encontros (nas reuniões de oração realizadas nos grupos de oração, nos seminários, nos avivamentos, nos aprofundamentos etc.). Também são capacitados a ministrarem ensinamentos onde for necessário.

Formação	Visa à formação permanente daqueles que estão no serviço do Senhor dentro da RCC. O objetivo deste ministério é formar os líderes / servos para que atuem na RCC, capacitados e renovados em suas identidades, unidade e missão.
Música e Artes	Esse ministério fornece subsídios e formação para aqueles que estão trabalhando com a música, com o teatro, e outras expressões dentro dos grupos de oração e/ou outras atividades da Renovação Carismática Católica.
Oração por Cura e Libertação	Serviço prestado no grupo de oração, orientando seus participantes a buscar a cura e a libertação para si e para os seus, em Jesus, através da oração dos irmãos. O objetivo deste ministério é reacender a chama da fé no coração de todos, Jesus é o ontem, o hoje e sempre estará realizando seus milagres e derramando suas graças em cada um. Deus concede a seus filhos vida em plenitude em Jesus Cristo pelo poder de seu Espírito Santo.
Famílias	É o serviço, dentro do Grupo de Oração da Renovação Carismática Católica, responsável pela evangelização, acompanhamento e formação das famílias.
Crianças	Visa levar as crianças a conhecer Deus, através de orações, músicas, leitura da palavra de Deus, por meio de uma linguagem adequada à infância.
Jovem	É responsável por evangelizar a juventude. Ele busca proporcionar e incentivar momentos de evangelização dos jovens, apoiando os grupos de oração nestas atividades, produzindo material e ajudando na formação de outros jovens evangelizadores. Como parte desta formação, também são realizados encontros onde se trabalha questões desta faixa etária como afetividade, sexualidade e outros assuntos referentes à juventude.
Fé e Política	É o serviço dentro da Renovação Carismática Católica para a evangelização da política, a partir da experiência do Batismo no Espírito Santo. O objetivo não é formar partidos políticos ou realizar campanhas eleitorais, é conscientizar os cristãos a utilizarem o voto de modo justo, e apoiarem o candidato(s) conforme a consciência de cada um. A RCC também apoia e incentiva a participação na política daqueles que sentem chamados a este serviço.

<p>Universidades Renovadas</p>	<p>Tem como missão evangelizar nas instituições de ensino superior. O objetivo do Universidades Renovadas é levar a experiência de pentecostes a cada estudante professor e funcionário destas instituições para que a partir destas experiência se tornem um Profissional do Reino, que transformem a sociedade a partir da sua prática profissional cristã. O Ministério de Universidades Renovadas também trabalha com as pessoas que já são formados e que estão no mercado de trabalho.</p>
<p>Comunicação Social</p>	<p>É um ministério da RCC que tem o objetivo de dinamizar, organizar e efetivar a evangelização através dos meios de comunicação, bem como ser responsável por toda parte de divulgação e cobertura dos eventos, oferecendo suporte aos demais ministérios.</p>
<p>Promoção Humana</p>	<p>Tem a missão de trabalhar nas obras sociais, priorizando o atendimento aos excluídos, através da Renovação Carismática Católica. O ministério de Promoção Humana busca formar as pessoas a partir da Doutrina Social da Igreja, criando um compromisso com os mais carentes, além de levantar e participar da organização de todas as obras sociais que a Renovação tem através dos Grupos de Oração.</p>
<p>Cristo Sacerdote</p>	<p>Visa auxiliar os padres no reavivamento de sua vocação, do seu chamado e do Espírito Santo em seus corações, para que possam continuar sempre, com ardor renovado, a missão que lhe foi confiada por Deus, de conduzir o Seu rebanho e anunciar o evangelho a todas as criaturas.</p>
<p>Seminaristas</p>	<p>Busca manter viva a espiritualidade carismática nos seminaristas que sentiram seu chamado através da RCC ou das Novas Comunidades. Também atua de forma a quebrar preconceitos dentro do seminário quanto ao papel da RCC na Igreja. Isto é feito de duas formas: através de grupos de oração nos seminários, onde for possível; e através dos retiros de espiritualidade que acontecem nas férias de julho (regionais/estaduais) e janeiro (Renasem - Retiro Nacional de Seminaristas). Para participar do nacional, é preciso ter participado do regional/estadual.</p>
	<p>Reconhecendo a importância de cultivar a espiritualidade de Pentecostes que foi semeada na vida dos consagrados, criou-se um serviço às consagradas, que é o Ministério para Religiosas e Consagradas. O Ministério é formado por mulheres totalmente entregues a Deus. O objetivo é manter</p>

Religiosas e Consagradas	acesa a chama de Pentecostes no coração das consagradas e contribuindo para que viva a sua consagração mais plena. O Ministério, anualmente, realiza retiros para a renovação da experiência carismática, tendo partilhas em grupo, danças, formações, dentre outros.
---------------------------------	---

Fonte: RCC Brasil *online*.

Dentre todos os ministérios, os que mais possuem visibilidade na liturgia dos grupos são a Pregação, Música e Artes e a Oração por Cura e Libertação. O destaque que esses três ministérios recebem na RCC é um dos indicativos das similaridades existentes entre o movimento carismático católico e o neopentecostalismo, cujo foco também é posto nesses três eixos de trabalho.

Para melhor integração no Grupo de Oração, os recém-chegados são estimulados a participarem do Seminário de Vida no Espírito Santo (SVES). Trata-se de nove encontros, realizados dentro de um período de nove semanas, voltados para a pregação, oração, ensino doutrinário, comunhão entre os fiéis e busca de uma experiência pessoal com o Espírito Santo. O SVES é descrito pelos carismáticos como “[...] um momento para conhecer, recuperar, ou aprofundar o relacionamento com Jesus Cristo Salvador e Senhor” (Portal Carismático, *online*). Em cada um dos encontros é abordado um tema específico. O primeiro desses encontros é uma espécie de retiro com duração de três dias. Participar do SVES é, também, o primeiro passo para aqueles que desejam exercer algum ministério dentro da RCC, especialmente para aqueles que querem abrir um Grupo de Oração. Após participarem do SVES, os vocacionados vão para a Escola Permanente de Formação.

O processo de introdução dos novos membros no Grupo de Oração, através do SVES e da Escola Permanente de Formação, guarda muitas semelhanças com aquilo que é feito na SNT, com o Revisão de Vidas e o trabalho de treinamento posterior no Instituto de Vencedores. É válido registrar que nas entrevistas, tanto os adeptos da RCC quanto da SNT enfatizaram a importância de participar dos encontros. Estes se constituem como um tipo de marco simbólico por meio do qual vida é classificada em antes e depois.

5.1.2.1. GRUPO DE ORAÇÃO DO VERBO DIVINO

O Grupo de Oração do Verbo Divino, escolhido como *locus* para o trabalho de campo desta pesquisa¹¹⁰, faz parte da paróquia de mesmo nome, situada na SGAN 609, L2 Norte, Brasília. O grupo foi fundado em 1979 e, desde sua gênese, a liderança feminina se sobressai. Característica esta que ajuda a explicar o fato de a membresia ser composta, em sua maioria absoluta, por mulheres. A média de frequentadores em cada reunião é de cerca de quarenta pessoas. Deste total, aproximadamente noventa por cento são do sexo feminino. O perfil socioeconômico dos participantes revela certa homogeneidade. Trata-se de pessoas de classe média¹¹¹, casadas, com faixa etária entre quarenta e setenta anos de idade.

A principal atividade do grupo ocorre às segundas-feiras, com início por volta das 20h e encerramento às 21h30m. Logo após o término da missa, a porta principal do templo é fechada, mantendo-se aberta apenas uma porta lateral, que oferece acesso externo à sala onde os participantes se reúnem. É um cômodo funcional localizado atrás da nave do templo. Além das reuniões às segundas-feiras, costuma-se reunir também às quintas-feiras para as orações de intercessão, ou seja, para orar em prol de outras pessoas ou por causas específicas.

A liturgia pode ser dividida em três momentos principais. O primeiro momento vincula a RCC a uma das práticas mais populares do catolicismo tradicional: o Santo Rosário, ou como é mais comumente conhecido no Brasil, a Reza do Terço. De acordo com Vail (1998), trata-se de uma prática de devoção mariana, cujas raízes são encontradas

¹¹⁰ Embora o Grupo de Oração Verbo Divino tenha sido o *locus* principal do trabalho de campo, houve oportunidade de conhecer e conversar com membros da Renovação Carismática Católica em Aparecida de Goiânia/GO. Tal fato serviu para mostrar que a homogeneidade prevalece. Assim, os elementos que constituem a identidade do movimento recebem o mesmo destaque em regiões distintas.

¹¹¹ Não obstante o perfil socioeconômico do Grupo de Oração Verbo Divino reafirme a característica da RCC, desde seu surgimento, de atrair mais pessoas da classe média, em Aparecida de Goiânia, na região metropolitana de Goiânia/Go, verificou-se que o perfil socioeconômico dos membros é mais heterogêneo. No município, o movimento atrai pessoas de distintas classes, com certa prevalência de pessoas das camadas mais baixas. Isso evidencia que a condição social da localidade na qual o grupo está inserido é um dos fatores mais determinantes para a caracterização socioeconômica dos seus membros.

ao século VIII, mas que levou cerca de cinco séculos para se consolidar, até se tornar um dos rituais mais sedimentados da tradição católica.

Depois desse primeiro momento, que cumpre a função de reafirmar o vínculo da RCC com a Igreja Católica Romana, inicia-se o segundo momento litúrgico: o momento do louvor. Se, no primeiro momento, prevalecem os elementos tradicionais que buscam reforçar a ideia de continuidade, a partir do louvor os sinais de distanciamento dos carismáticos em relação à ortodoxia católica ficam mais evidentes. Apesar de haver um roteiro, este nem de longe se assemelha à sistematicidade da missa tradicional. A primeira impressão é de que a espontaneidade prevalece. Entretanto, com um olhar mais atento, percebe-se que se trata de uma espontaneidade conduzida. No louvor, todos são estimulados pelo ministrante a cantar, bater palmas e dançar quando são entoadas músicas mais animadas. Quando são cânticos voltados para adoração, prevalece o apelo emocional.

O terceiro e último momento é o momento da pregação da Palavra. O preletor geralmente é uma pessoa que ocupa posição de mais destaque dentro do grupo ou um convidado, que pode ser um pregador itinerante da RCC ou simplesmente membro de outro grupo. O sermão não segue um folheto litúrgico. Nas pregações, busca-se enfatizar a centralidade das Escrituras. A Bíblia, portanto, é utilizada como fonte direta das mensagens.

Com exceção do primeiro momento litúrgico e das referências feitas à Maria, ou a outros santos do panteão católico, vez ou outra no decorrer da reunião, as semelhanças com os cultos neopentecostais são inequívocas. Tais semelhanças explicitam-se nos gestos, na postura corporal, na forma de orar, nos jargões, no conteúdo dos cânticos e das pregações, no empenho proselitista e, principalmente, no protagonismo da terceira pessoa da Trindade: o Espírito Santo.

No decorrer do trabalho de campo não foi difícil perceber que os católicos carismáticos, a despeito do esforço que fazem para demonstrarem sua fidelidade à Igreja Romana e ao Papa, são bem críticos em relação ao formalismo do catolicismo tradicional. Prevalece, no discurso dos líderes e dos adeptos a crença de que na RCC encontra-se a “verdadeira espiritualidade”. O relato abaixo é um bom exemplo da percepção que os carismáticos têm de si mesmos:

No meu entendimento, as pessoas da Renovação Carismática Católica, que verdadeiramente estão inseridas no movimento, que conhecem o movimento, no meu entendimento, são os verdadeiros católicos. Conhecem a fé, conhecem a igreja, a doutrina da igreja, conhecem a Palavra de Deus, meditam diariamente na Palavra. As pessoas que estão verdadeiramente no movimento, elas vivem a fé católica. Porque a fé, eu aprendi isso na Renovação, não pode ser uma fé superficial (Homem, 58 anos, Servidor Público Aposentado, 25 anos de RCC).

Por outro lado, também não é difícil notar que o movimento é tratado pelos clérigos e membros mais conservadores como uma espécie de ameaça à unidade católica. Um acontecimento, em uma das reuniões do Grupo de Oração do Verbo Divino, pôs a lume o fato de que a RCC é, como afirma Mariz (2003), quase uma igreja dentro da Igreja. No episódio em questão, dois sacerdotes, recém-chegados à Paróquia para substituir o padre anterior, visitavam pela primeira vez o Grupo de Oração. A coordenadora do grupo, visivelmente emocionada com a presença dos clérigos, agradeceu a visita e ressaltou o fato de que, em seus trinta e anos de existência, o grupo jamais havia sido visitado pelos sacerdotes que estiveram à frente da Paróquia. Além do desabafo da coordenadora, à ocasião, chamou a atenção também a ênfase que um dos padres deu, no discurso feito para os membros, à necessidade de permanecerem ligados à Igreja e se conscientizarem que deveriam estar a serviço da fé católica, de modo geral, e não apenas da Renovação Carismática.

5.2. A TEODICEIA REVELADA NO DISCURSO DOS LÍDERES E DOS ADEPTOS

O neopentecostalismo e a RCC, como vertentes religiosas que emergem para atender aos anseios específicos deste contexto histórico-cultural, adotaram um discurso que subverte ensinamentos embrionários do cristianismo tradicional. Trata-se de um discurso enriquecido de inovações teológicas e, para dotá-lo de legitimidade, recorrem à Bíblia. Ao promover tais inovações teológicas, neopentecostais e católicos carismáticos mexem no

elemento primordial das narrativas religiosas, aquilo que constitui sua própria essência, a teodiceia.

Nesse sentido, propõem uma interpretação acerca da questão do mal e do sofrimento mais compatível com as expectativas dos indivíduos nesta sociedade culturalmente submersa em demandas forjadas a partir da primazia do mercado. Entre tais demandas, destaca-se o pretense direito de todos à felicidade imediata. Ser feliz torna-se um imperativo. Portanto, por um lado, reduz-se o espaço para as abordagens teológicas cristãs que sustentam que o mundo não é um lugar aprazível para os filhos de Deus. Por outro lado, as abordagens baseadas numa concepção vitalista da salvação¹¹² - ou seja, na crença de que não é preciso mais esperar a vida celestial para alcançar a felicidade - ganham protagonismo na disputa pela hegemonia no mercado religioso.

Algumas doutrinas, responsáveis por delimitar o que há de mais peculiar nas abordagens teológicas propagadas pelo neopentecostalismo e pela RCC, são bastante ilustrativas da acomodação desses movimentos às exigências do mundo atual. Tais doutrinas, encabeçadas pela Confissão Positiva, são amplamente difundidas nos escritos e nas pregações dos líderes e reproduzidas nas falas dos fiéis. Trata-se de ensinamentos capazes de evidenciar a vocação heterodoxa do cristianismo contemporâneo e os efeitos disso em sua teodiceia.

Vale ressaltar que os dados foram coletados por meio de observação participante nos cultos da SNT e nas reuniões do Grupo de Oração do Verbo Divino; de entrevistas semiestruturadas e de fontes documentais das instituições pesquisadas, tais como livros, artigos e material de áudio e vídeo disponível em sítios da internet. Foram entrevistadas

¹¹² Yamada (2004, p. 30) explica que “a concepção vitalista da salvação é uma ideia de consciência religiosa extraída das doutrinas das novas religiões japonesas. Uma característica dessa concepção é que ela prioriza a conquista da salvação neste mundo, divergindo profundamente do “aspecto transcendente ou de negação deste mundo que permanece característico às religiões tradicionalmente estabelecidas.” Isto é, enfatiza os benefícios mundanos (*genzeriyaku*) e demonstra pouca preocupação pela salvação da vida após a morte. O que reside no centro dessa consciência é o conceito de “Vida Original”, um conceito que, ao mesmo tempo, funciona como um resumo das doutrinas das novas religiões japonesas. De acordo com essa ideia, o cosmos é encarado como um corpo vivo ou uma força vital com fertilidade eterna, o qual, às vezes, é compreendido como uma divindade”. É considerado ser, a um só tempo, “a fonte de onde toda a vida emana e a fonte que nutre toda a vida”. A ideia que resulta disso é que “todas as coisas são harmoniosas, interdependentes, mutuamente solidárias, e em constante crescimento. Uma vez que cada ser humano é uma parte do universo, ele naturalmente julga ter uma existência originada e nutrida pela Vida Original. A natureza humana é interpretada como sendo “divina, despoluída, pura e perfeita, tornando possível, dessa forma, “retornar ou unir-se à Vida Original.”

doze pessoas no total, seis membros da Sara Nossa Terra e seis membros da RCC¹¹³. Quanto ao perfil social dos entrevistados da SNT, foram selecionados três homens e três mulheres, com idade entre 18 e 40 anos, pertencentes à classe média. Em relação ao estado civil, 50% dos entrevistados são casados. É importante sublinhar que a SNT é mais focada no público jovem, portanto, a faixa etária escolhida é representativa daquilo que constitui o público majoritário da igreja. Das seis pessoas entrevistadas, duas são líderes de célula.

Na RCC, foram entrevistados cinco mulheres e um homem, com idade entre 40 e 71 anos. Embora a movimento tenha um forte apelo entre os jovens, ressalta-se que o grupo escolhido é constituído por pessoas mais maduras, a maioria absoluta do sexo feminino. No que tange ao estado civil dos entrevistados, cinco membros são casados e um viúvo.

Quadro 6 - Informações básicas sobre os entrevistados da SNT

Sexo Feminino	Sexo Masculino
20 anos, solteira, estudante universitária, 6 meses na SNT.	18 anos, estudante universitário, solteiro, 1 ano na SNT.
34 anos, casada, designer de joias, 3 anos na SNT (líder de célula)	26 anos, casado, servidor público, 8 anos na SNT (líder de célula)
40 anos, solteira, comerciante, 7 anos na SNT.	32 anos, casado, servidor público, 3 anos na SNT.

¹¹³ É preciso ressaltar que as entrevistas realizadas foram abertas, algumas delas bem extensas. Todas foram gravadas e transcritas.

Quadro 7- Informações básicas sobre os entrevistados da RCC.

Sexo Feminino	Sexo Masculino
40 anos, casada, autônoma, 5 anos na RCC.	58 anos, casado, servidor público aposentado, 25 anos na RCC.
48 anos, casada, autônoma, 6 anos na RCC.	-
51 anos, casada, do lar, 35 anos na RCC.	-
55 anos, casada, servidora pública, 25 anos na RCC.	-
71 anos, viúva, servidora pública aposentada, 30 anos da RCC.	-

Tendo em vista o espectro doutrinário compartilhado por neopentecostais e católicos carismáticos, serão elencados, doravante, os ensinamentos - e sua explicitação no discurso dos líderes e dos adeptos - considerados mais pertinentes para a compreensão das mudanças promovidas na teodiceia cristã e a correlação que tais mudanças têm com o atual contexto histórico-cultural.

5.2.1. O PODER DO PENSAMENTO E DAS PALAVRAS: MISTICISMO E AUTOAJUDA

A crença de que a força do pensamento e das palavras pode produzir transformações no mundo material e alterar o curso dos acontecimentos é o fundamento da Confissão Positiva. Essa doutrina, como exposto no capítulo anterior, têm suas raízes fincadas nas experiências esotéricas, de cunho místico oriental, desenvolvidas em meados do século XIX por Phineas Parkhurst Quimby. A natureza esotérica de tal ensinamento, e das práticas que dele derivam, faz emergir um paradoxo no cristianismo contemporâneo em relação à forma como a divindade é concebida.

Dessa forma, não obstante Deus seja apresentado como um ser transcendente, com tamanha soberania que todas as vontades devem estar sujeitas à vontade d'Ele -“Rei dos

reis e Senhor dos senhores”- essa transcendentalidade e essa soberania são diluídas no misticismo subjacente à crença de que o indivíduo, pelo poder da mente e das decretações verbais, é capaz de intervir na realidade, fazendo com que as coisas confluam a seu favor. Afinal, tal crença é muito mais coerente com a concepção de divindade imanentista-monista, para a qual todas as coisas estão interconectadas - mundo material e espiritual numa influência mútua - do que com a noção de divindade da tradição judaico-cristã, que aliena o humano do divino, à exceção de Jesus, que na ortodoxia cristã é concebido como a única síntese possível entre essas duas naturezas.

Sob a prevalência do utilitarismo, que caracteriza o cristianismo contemporâneo, esse e outros paradoxos são ignorados no discurso dos líderes e dos fiéis. Nesse âmbito, o caso da Sara Nossa Terra é bastante representativo. Na bibliografia produzida pela denominação, que tem em Robson Rodovalho o principal autor, predominam os ensinamentos derivados da Confissão Positiva. Contudo, uma peculiaridade se sobressai em alguns livros do bispo: a busca por legitimidade científica a partir dos seus conhecimentos como Físico.

Desse modo, o fundador e líder da SNT produz uma literatura de autoajuda, na qual busca sustentar, usando as inovadoras teorias da Física Quântica, princípios espirituais heterodoxos. Embora essa relação entre Física Quântica e religião possa ser vista como novidade no contexto cristão, seja ele católico ou protestante, ela é bastante difundida entre grupos religiosos de cunho místico-esotérico que, por seu turno, têm no físico indiano Amit Goswami um dos seus principais porta-vozes. Cientista que, não por acaso, é citado por Rodovalho no seu livro *Ciência e Fé: o reencontro pela Física Quântica*. Segundo o bispo:

[...] ninguém contribuiu mais para a desmistificação do materialismo científico clássico do que Amit Goswami, doutor em Física Quântica, professor da Universidade do Oregon e autor de inúmeros livros como *A Física da alma*, *O universo autoconsciente*, *Criatividade quântica* e *Deus não está morto* [...] Goswami não tem medido esforços para proclamar, em todos os cantos, nações e continentes suas descobertas sobre a relação entre Deus e a ciência (RODOVALHO, 2013a, p. 140-141).

No contexto das ciências naturais, a Física Quântica é o que existe de mais próximo daquilo que é defendido pelas correntes filosófico-teológicas de caráter panteísta, inclusive da noção de Espírito Absoluto defendida por Hegel. Vale destacar, ainda, que a ideia, defendida por Goswami (2010, p. 9), de que a consciência é o fundamento de toda a existência, e não a matéria, aproxima o referido cientista do idealismo hegeliano.

Rodvalho (2013a, p. 221) coaduna com o pensamento do físico indiano sobre o primado da consciência e defende, com base nos pressupostos da Física Quântica, que todas as coisas estão conectadas. Essa interligação entre as coisas só é possível porque, em última instância, tudo é energia. É a partir desse pressuposto de que tudo é energia que Rodvalho afirma que não há uma realidade que seja absolutamente determinada, já que tudo que existe são possibilidades. O bispo explica:

Quando penetramos o mundo subatômico e descobrimos como funciona a indeterminação das partículas, podemos deduzir que, sem dúvida, a existência humana se estabelece através apenas de possibilidades. Será nossa escolha e nosso trabalho que destinarão o caminho que tomamos. Seremos totalmente responsáveis pelas escolhas que fizermos e suas consequências (RODOVALHO, 2013a, p. 75).

Ao defender a premissa de que a existência humana se estabelece unicamente por meio de possibilidades e colocar o controle total nas mãos do indivíduo, Rodvalho reafirma a tendência antropocêntrica do cristianismo contemporâneo. Sob essa perspectiva, Deus, destituído de sua posição de soberano, é, em última instância, visto como um ser a serviço dos homens. Sua principal atribuição é fazer com que seus “filhos” sejam felizes. Mas, para isso, Deus precisa ser movido, acessado. É a partir dessa lógica que a cultura da autoajuda se torna predominante nos discursos e práticas da SNT.

As pregações e os escritos de Robson Rodvalho estão recheados de fórmulas e preceitos para obter sucesso em todas as áreas da vida, todos construídos sobre a crença no poder do pensamento positivo. O líder espiritual afirma taxativamente que:

Todos os dias devemos acordar com pensamentos e palavras de vencedores. *Obrigado Senhor pelo dia que o Senhor fez para mim, um dia de vitórias!* Com isso, todo seu dia será vitorioso e abençoado. A

Bíblia nos ensina isso; não é uma autoajuda barata, é Palavra de Deus! [...] Se você tiver pensamentos e emoções erradas, a missão mais simples da sua vida será impossível de ser alcançada. Se o seu pensamento for errado, seu sentimento também será, e vice-versa. ***Se uma pessoa sem Cristo consegue mudar e vencer, imagine você que tem o Espírito Santo e que já resolveu em Jesus todos os seus conflitos*** (RODOVALHO, 2013b, p. 138,139, grifo do autor).

Rejeitando o fatalismo, característico da ideia de predestinação, o bispo sentencia: “O que você pensa ou imagina, é o que vai acontecer em sua vida” (RODOVALHO, 2011, p. 105). Conseguir controlar aquilo que está na mente, lançando por terra toda negatividade, é o primeiro passo para se tornar um vencedor. Entretanto, é preciso esclarecer que, embora seja imprescindível que a pessoa domine seus pensamentos e suas palavras, isso não é suficiente para ser bem sucedido. É preciso agir, buscar aprimoramento, desenvolver habilidades, adquirir conhecimentos. Segundo o fundador da SNT:

Você responderá a qualquer desafio, a qualquer problema da vida de acordo com o seus treinamentos, com aquilo que você aprendeu, com aquilo que está dentro de você. Você aprendeu a reagir à vida de que forma? Todos nós, diariamente, temos problemas pra resolver, gigantes para vencer. Somente 2% das pessoas atingem aquilo que sonham. E o que acontece com os outros? Os outros 98% passam a vida desejando, querendo, sonhando. Apenas 2% transformam desejos em anseios, esperança em crença, dão um passo a mais e buscam o crescimento. Apesar de não verem, acreditam que é possível, visualizam em fé e dão um passo além. [...] Somente 2% conseguem juntar a fé às atitudes, conseguem dar ação à sua fé e transformá-la em realização (RODOVALHO, 2013b, p. 139-140).

No universo católico brasileiro, os escritos e palestras do Padre Lauro Trevisan se sobressaem como os mais representativos desse amálgama entre fé cristã e os postulados místico-esotéricos da cultura da autoajuda. A natureza heterodoxa dos seus ensinamentos é tão explícita que suscitou a oposição veemente por representantes tanto dos setores conservadores como progressistas da Igreja Católica (CARMUÇA, 1998). Entre seus opositores, destaca-se o Padre João Carlos de Almeida, conhecido como Padre Joãozinho,

um dos mais renomados articuladores da Renovação Carismática no Brasil. Em seu Livro *Nova Era e Fé Cristã*, Padre Joãozinho denuncia que:

Usando e abusando do título de padre, Lauro Trevisan atrai e confunde muitos cristãos que não estão bastantes seguros da doutrina católica. É necessário esclarecer que Lauro Trevisan está totalmente à margem das atividades oficiais da Igreja Católica. Suas publicações não são autorizadas, foi advertido várias vezes, mas preferiu manter-se como bem-sucedido empresário da Nova Era (1997, p. 21).

Entretanto, a despeito das denúncias e oposição que Lauro Trevisan sofre por parte de distintos setores da Igreja, seus ensinamentos são compartilhados, não de forma tão explícita, por renomados representantes da Renovação Carismática Católica, entre os quais está o super *pop* Padre Marcelo Rossi. No primeiro capítulo de seu livro *O infinito do poder da mente*, Trevisan ensina:

Lembre-se que tudo o que é pensável é realizável. Tudo o que uma pessoa pode desejar, pode conseguir. Se os outros puderam, você também pode, porque as citou a leis do universo, do qual você faz parte, são justas, corretas, indiscriminatórias e infalíveis. Aquelas pessoas que alcançaram enorme sucesso na vida, aquelas pessoas que realizaram maravilhas, aquelas pessoas que obtiveram verdadeiros milagres, se tivessem usado a mente da forma errônea como você a usou, não seriam agora mais do que você (2011, p.11).

Não é difícil encontrar mensagens do Padre Marcelo Rossi ensinando a mesma coisa. No Programa Momento de Fé, do dia 04 de fevereiro de 2013, transmitido pela Rádio Globo, pode-se escutar a seguinte afirmação sua:

Amados, seus pensamentos têm uma força incrível! Pensem sempre no que é bom, afastem de si todos os pensamentos negativos. Evite atrair sobre seus corpos as dores, as doenças, os males, por força de tanto neles pensar. Aprenda a mudar certos rumos de sua vida, pensando firmemente em sua saúde, em sua felicidade, em sua prosperidade. E diga sempre: A

luz de Deus envolve o meu corpo e o sangue de Jesus me dá saúde, e envolve o meu espírito e me dá alegria¹¹⁴.

E, embora negue a influência da Confissão Positiva no que ensina, Marcelo Rossi, no livro *Kairós*, chama a atenção dos seus leitores para que fiquem atentos ao poder das palavras:

Durante minha trajetória como cristão e como padre, aprendi o poder que as palavras têm em nossas vidas. Depressão, ansiedade, medo e sentimento de derrota muitas vezes vêm do que pensamos e dizemos para nós mesmos em nosso dia a dia. Para mudar isso, devemos pronunciar palavras abençoadas, que ressoem dentro de nós trazendo o bem e despertando nossas melhores emoções. Não se trata de sugestão ou pensamento positivo, mas apenas da constatação de que as palavras têm poder. Elas são capazes de nos aproximar ou de nos afastar de Deus. Podem nos levar ao *Kairós* ou não. A escolha é nossa. Por isso, a partir de hoje, mude sua maneira de pensar e tenha mais cuidado com o que diz a você mesmo. Leia em voz alta os versículos da Bíblia. Reze ouvindo o som de cada palavra da oração. Mantenha as boas palavras em seus lábios o maior tempo possível. (ROSSI, 2013, p. 29-30).

A crença de que o pensamento e as palavras podem determinar o êxito ou o fracasso do indivíduo é bastante assimilada pelos frequentadores. Nas conversas e entrevistas, quando questionados se acreditavam que o pensamento e as palavras têm poder para transformar a realidade de uma pessoa, os adeptos da SNT e da RCC mostraram-se convictos quanto à validade do ensinamento. As respostas transcritas abaixo ilustram bem o que pensam a esse respeito:

Eu acredito, porque se eu for uma pessoa negativa, se eu penso tudo negativo na minha mente, conseqüentemente, os acontecimentos ao meu redor serão negativos, porque eu atraí. Isso é... eu acho que isso é a mais pura verdade! Você pode perceber, quando você projeta algo na sua vida, mas fica pensando que aquilo não vai dar certo, acaba não dando certo mesmo! Porque você pensou negativo. Quando você profetiza: Isso vai acontecer, e eu quero que aconteça! Então, isso acontece da forma que

¹¹⁴ Disponível em <http://radioglobo.globo.com/momento-de-fe/2013/02/04/FORCA-FE-EM-DEUS-E-PENSAMENTO-POSITIVO.htm>. Acesso em 01 de Julho de 2014.

você pensa. Agora tem gente que fala assim “Ah eu nunca vou conseguir comprar minha casa, nunca! Porque é difícil, tá muito caro, eu ganho pouco!” Aquilo ali vai criando... é...vai criando vida. Ela não consegue mesmo! Eu tive a experiência pela minha filha mais velha.... porque nós moramos onze anos no fundo da casa da minha sogra, gostava demais, porque minha sogra foi minha mãe. Como eu perdi minha mãe com nove anos, minha sogra foi minha mãe. E quando minhas filhas começaram a crescer, a mais velha começou... assim... a entender, a falar, ela falava assim, com três aninhos ela falava assim “Mãe esta casa aqui é nossa?” Eu falava assim “Não, é da vovó, a gente tá morando aqui no barracão da vovó”. Ela falava assim, “Mãe, eu quero que a gente tenha a nossa casa própria.” Isso não saía da boca dela, essa frase, “Mãe, nós vamos ter a nossa casa própria!” Eu falei, “Nós vamos, se Deus quiser a gente vai ter”. E ela falava isso para todo mundo. Ela falava para a tia dela, “Tia, eu quero ir para minha casa própria!” Quando ela completou oito anos, nós mudamos para cá, para a nossa casa própria. Então, eu falo que isso é muito importante... você profetizar aquilo na sua vida, e aquilo vai ganhando vida. Porque, antes, a casa própria dela era só um sonho, hoje, é realidade! Hoje ela está dentro da casa própria dela... então, isso é muito importante. Os pensamentos positivos contam muito na vida do ser humano. E a todo instante da nossa vida, nós temos que pensar positivo. Eles ensinam isso na Renovação. Isso é muito trabalhado no ser humano dentro da Renovação. Você não proferir palavras de maldição, você não pode proferir palavras maldosas sobre a sua família. Eles ensinam muito isso pra gente. Nos momentos de pregação, o pregador fala muito nisso. Eles até, assim, visualizam naquele momento, “Ó tô visualizando aqui uma mãe amaldiçoando seu filho, se é você, apodere dessa graça agora, Deus já está quebrando essa maldição, essa maldição que você jogou em cima da sua família.” Então, isso é muito trabalhado dentro dos grupos de oração. Por isso que eu gosto!! Eu gostei muito de estar na Renovação por isso! Porque todo esse englobado de coisas que o ser humano pode aderir para a vida dele, de negativo, é ruim, é péssimo! O de positivo é maravilhoso para construção do ser humano! (Mulher, 48 anos, autônoma, seis anos na RCC).

Eu acredito que palavras erradas, palavras que não devemos falar, atraem coisas ruins. Então, temos falar só coisas boas e deixar as ruins de lado. Eu acredito muito em palavras. Na igreja eles nos ensinam isso. (Mulher, 71 anos, aposentada, 30 anos de RCC).

Um pai e uma mãe jamais devem falar coisas que amaldiçoem os seus filhos. Eu sei de casos concretos de um pai, ou uma mãe, que num momento de raiva fala uma bobagem para o filho e acontece uma tragédia. Eu sei de casos, não estou lembrando especificamente agora. A palavra tem um poder, assim, para destruir e também para construir. Eu não tenho dúvida disso (Homem, 58 anos, servidor público aposentado, 25 anos na RCC).

Eu acredito sim, que o que a gente diz, que o que a gente profetiza, pode, sim, trazer bons fluídos, pode trazer libertação, através da palavra profetizada. Da mesma forma, pelo lado mal. Quando você abre a sua boca para falar algo de ruim, palavras feias, que você acha que é insignificante, mas, na verdade, você está jogando uma maldição na vida do seu filho, e aquilo pode, sim, vir a trazer consequências no futuro. Em se tratando de filho, quando falam assim: “Esse menino é danado!” É o que chamam de “Moleque”. Moleque é um demônio, entendeu? Só que as pessoas não têm conhecimento. Quando elas falam assim, elas estão chamando, é a mesma coisa do xingamento. Você fala palavrões, esses nomes feios, na verdade, são nomes de demônios que você está chamando para sua vida, para o ambiente que você está. Então, da mesma forma que a palavra, ela tem o poder de abençoar, ela tem o poder de amaldiçoar. Então, a gente tem que tá vigiando mesmo, estar muito atento ao que a gente fala (Mulher, 34 anos, designer de joias, 3 anos na SNT).

Sim, se eu tiver pensamentos positivos, se eu crer que vai dar certo, a minha atitude se transforma. O concurso público é o maior exemplo disso. No concurso público, você tem que acreditar que vai passar, tem que ter fé de que você vai passar, porque se você não acreditar você não se motiva nos estudos. O que Deus fala no meu coração e na mente é: tenha fé nos seus estudos, tenha fé que você vai passar. Aí eu tinha fé, trincava os dentes e me esforçava. (Homem, 26 anos, servidor público, oito anos na SNT).

As palavras têm poder, principalmente, as palavras de um cristão. Certa vez, eu trabalho na sanduicharia do meu pai, por raiva, deixei o Espírito sair de mim e falei: “Esse motoqueiro podia cair... e *puft!* Ele foi para o chão. As palavras têm poder. Por causa disso aí. Isso eu aprendi no Instituto de Vencedores, a palavra tem poder! Até minha professora do Instituto, ela deu um exemplo e, nesse exemplo, ela nem percebeu que usou a palavra. Ela estava passando em um certo lugar e no *outdoor* tinha um foguinho e ela falou: “Nossa, isso vai pegar fogo é em tudo, se não vierem apagar, vai pegar foto ao redor tudo!”E ela nem percebeu que falou isso. Quando ela voltou estava pegando fogo em tudo. Isso é um exemplo de que palavra tem poder. (Homem, 18 anos, estudante universitário, 1 ano na SNT).

Vale registrar que, embora os adeptos das duas vertentes defendam com convicção a crença no poder das mente e das palavras, nos cultos da SNT, a doutrina aparece de forma mais recorrente do que nas reuniões do Grupo de Oração da RCC. A impressão que se tem é que o ensinamento encontra-se mais cristalizado entre os neopentecostais do que entre os carismáticos católicos. É provável que a explicação para isso resida no fato de que a assimilação, pela RCC, de doutrinas e práticas do neopentecostalismo, ocorreu de forma

mais efetiva em meados da década de 1990, na fase denominada por Carranza (2009) de neopentecostalização do catolicismo. Por conseguinte, é de se esperar que ensinamentos já consolidados no movimento neopentecostal estejam ainda em processo de consolidação na RCC.

No entanto, mesmo que o ensino sobre o poder da mente e das palavras não seja tão recorrente na RCC como é no neopentecostalismo, o movimento carismático católico não está menos imerso na cultura de autoajuda do que o movimento neopentecostal. Na imensa bibliografia produzida pelas duas vertentes, nos encontros que promovem, nos programas de rádio e TV, não faltam aconselhamentos, receitas e fórmulas indicando o percurso rumo a uma vida financeira, sentimental e espiritualmente bem sucedida. Uma vez que o caminho já foi mostrado, somente os incompetentes, os indivíduos de pouca fé e de pouca coragem não conseguem chegar lá.

5.2.2. O EVANGELHO DA SAÚDE E DA PROSPERIDADE: HEDONISMO E CONSUMO

No âmbito da Teologia da Prosperidade, o neopentecostalismo solapa o tradicional discurso cristão acerca da salvação cujo fundamento é a antinomia mundo/céu característica do cristianismo originário, que foi preservada no catolicismo medieval e na ortodoxia das primeiras igrejas protestantes. No lugar dessa tradicional contraposição, sob a qual o mundo é concebido como lugar das aflições e o céu como o lugar no qual “Deus enxugará dos olhos todas as lágrimas” (Ap. 21:4), o neopentecostalismo oferece uma concepção vitalista da salvação, ou seja, a salvação é imediata para aqueles que recebem Cristo. Isso significa que o cristão pode, aqui e agora, ser liberto de todos os males e viver uma vida plena em todos os aspectos. Nessa direção, o bispo ensina:

O cristianismo tem posto muita ênfase sobre o propósito de Deus em salvar nossas vidas. Isto é preciso, mas não é o fim. Ele quer fazer isso, mas quer ir muito além; não nos salva para a vida eterna apenas, mas nos salva nesta vida também. Sua provisão é completa para nós, isso inclui os aspectos da vida vindoura e desta também... Não é necessário que carreguemos o sofrimento, enfermidades e dores, se Jesus o fez por nós.

Ele não as levou no calvário apenas, Ele as levou durante seu viver. Sua expiação foi total (RODOVALHO, 2004, p.29).

O primeiro sinal externo de uma vida vitoriosa é o êxito financeiro. Afinal, Deus criou um mundo de coisas maravilhosas para que seus filhos desfrutem e se não o fazem ainda é porque não aprenderam a tomar posse das bênçãos divinas. O direito a tais bênçãos já foi conquistado na cruz por Cristo, mas algumas coisas dificultam o acesso a elas, como a falta de fé e as brechas que as pessoas abrem para que o Diabo e seus demônios atuem. O mal e o sofrimento não decorrem de Deus, que trabalha sempre para a felicidade plena daqueles que foram criados à sua imagem e semelhança (MARIANO, 1996, p. 30).

Para legitimar o discurso da prosperidade, os neopentecostais propõem a desconstrução da imagem de Jesus Cristo como um humilde filho de carpinteiro. Imagem essa perpetuada pelo catolicismo romano. Em entrevista à revista *Eclésia*, Robson Rodovalho faz a seguinte afirmação:

Jesus tinha uma roupa tão bonita, tão cara, que os soldados disputaram para ver quem ficaria com ela. Outra coisa, Jesus era acompanhado por mulheres ricas que o serviam. Ele tinha seus doze discípulos e mais um grupo de 20 a 30 pessoas para alimentar diariamente. Quanto custa isso? A casa de Lázaro e outras residências onde ele se hospedava eram de classe média na época, ou até mesmo média-alta. Portanto, eu não consigo enxergar na Bíblia Jesus como uma pessoa paupérrima. Ele viveu como um rabi, que era um mestre. Eu não vejo Jesus pobre, mas vejo que ele demonstrava no seu estilo de vida excelência, tinha uma vida abençoada – multiplicou pães, proveu boa pescaria aos seus discípulos. Como Senhor e Deus, ele tinha acesso às riquezas (RODOVALHO, *online*)¹¹⁵.

Na mesma entrevista o bispo declara que ensinar a uma pessoa que ela deve ser feliz ganhando um salário mínimo é uma heresia. Com esse discurso, o líder da Sara Nossa Terra dá o seu aval à associação existente entre consumo e felicidade, forjada sob a primazia dos interesses econômicos. Nessa lógica, que supervaloriza a inclusão no

¹¹⁵ Disponível em <http://www.jornallivre.com.br/248202/bate-papo-com-o-bispo.html>. Acesso em 13 de maio de 2014.

mercado de consumo, não há espaço para o ascetismo que, conforme Weber (2004), caracterizava o *ethos* dos primeiros cristãos reformados. Contudo, apesar desse distanciamento em relação à postura ascética, os líderes neopentecostais, à semelhança dos protestantes investigados por Weber, também estimulam a busca de crescimento econômico por meio do trabalho incansável e disciplinado. Há um incentivo constante para que os membros se qualifiquem profissionalmente, sejam empreendedores, almejem posições de destaque e que lutem por elas. Nesse âmbito, Robson Rodovalho fornece inúmeros exemplos. Segundo o bispo:

Quando Deus pôs Adão e Eva no jardim, deu-lhes a responsabilidade de cuidar do mesmo, de administrá-lo. As ervas daninhas vieram depois da queda; Deus as fez crescer em todo o jardim. A maldição veio para a terra e, então, começou o trabalho com suor. Mas temos impregnado em nós, na nossa essência, em nosso DNA, que não precisamos fazer nenhum esforço. Pensamos que tudo é automático, que não precisamos fazer nada, só sonhar. [...] **Se desejamos ser bem-sucedidos financeiramente, temos que buscar especialização, trabalhar, fazer a nossa parte** (RODOVALHO, 2013b, p. 79-80, grifo do autor).

Você vai trabalhar e vai sonhar até chegar numa posição que o Senhor Deus preparou para você. Deus vai te levar para a terra do sucesso. Se Deus te mandou subir, creia que tem um anjo à sua frente. O anjo vai à frente para lançar fora os teus adversários. Ele vai à frente para restituir o que é seu, mas que ainda não está em suas mãos. O anjo do Senhor trabalha para nos dar a vitória (ROVALHO, 2010, p. 42).

Não comece seu negócio ou empresa sem receber habilidade para administrá-lo com excelência (RODOVALHO, 2000, p. 63).

O povo de Deus levanta cedo, mas cedo que seus adversários, semeia pela manhã, para poder colher à tarde; ainda à tarde não cruza os braços e trabalha de novo na plantação; pensa na vida como tempo de trabalho-dádiva dada por Deus- e na eternidade como tempo de descansar (RODOVALHO, 2006, p. 63).

Na mesma direção, a esposa de Rodovalho, bispa Lúcia Rodovalho, ensina:

Nossa caminhada na vida somente irá até o limite do nosso conhecimento; a partir daí dependerá de quanto estamos dispostos a continuar aprendendo. Seu crescimento determina quem você é. Quem

you are determining who you attract. Who you attract determines the success of your organization. Your knowledge must be proportional to the size of your mission, for the opposite, you will fail. Understand that the best process for growth is to assume your own mission or task, for, when you assume it, you will focus, commit, passion and experience. A teachable heart is to be constantly recycling, evolving and open to the new, seeking new challenges, qualifications and specializations, being ready to start new things. A teachable heart is to learn to listen (not to hear), for the act of listening demonstrates a willingness to open one's hand to what is for growth and to recognize those who teach us. A teachable heart is to admit mistakes and react positively, to face the challenges that provoke changes for the better, to continue to grow in areas that we are and that we are not specialists, never allowing ourselves to be exhausted! (RODOVALHO, *online*)¹¹⁶

It is worth remembering that personal effort is only one of the elements of the formula for success. The Theology of Prosperity is essentially retributivist. Not by chance, its propagators commonly resort to passages from the Old Testament to biblically ground the promises they make in the name of God¹¹⁷. Under the logic of retributivism in neopentecostalism, divine gifts are conditioned by the faithfulness of Christians in relation to tithes and offerings. In one of his sermons, Rodovalho defines this relationship of exchange as a kind of spiritual law of which God himself is the subject. With the authority of one who wishes to leave the impression of being proclaiming a truth that is irrefutable, the bishop cries out:

Isaías 61:7, “Em lugar da vossa vergonha, haveis de ter dupla honra”. Daqui para o final do ano, Deus vai tirar toda a vergonha, todas as dívidas, todos os protestos, Deus vai tirar você da dependência do cheque especial, dos juros, dos agiotas, Deus vai tirar qualquer situação embaraçosa da sua vida! Sabe o que quer dizer a palavra ‘vergonha’? Situações embaraçosas!

¹¹⁶ RODOVALHO, Lúcia. *Seu crescimento determina quem você é*. Disponível em <http://www.saranossaterra.com.br/mensagens/seu-crescimento-determina-quem-voce-e/>. Acesso em 15 de agosto de 2014.

¹¹⁷ Como explicado no primeiro capítulo deste trabalho, a teologia veterotestamentária, fundamentada na Torá, é essencialmente retributivista, baseada em promessas terrenas. Como contrapartida à fidelidade aos mandamentos, esperava-se que Deus derramasse suas bênçãos, tais como: exaltar o seu povo sobre todas as outras nações, conceder-lhe a vitória sobre os inimigos e fazê-lo prosperar materialmente. Por outro lado, a desobediência aos mandamentos fazia com que Deus retirasse suas mãos abençoadoras e, com isso, sobreviessem maldições, tais como pragas nas plantações. Para mais, ver Livro de Deuteronômio, capítulo 28.

Você não precisa disso. Você não precisa viver situações que de alguma maneira possam te embaraçar, constranger você! Em lugar do vosso constrangimento, tereis dupla honra. Aí ele diz: “Em lugar do opróbrio, exultareis na vossa porção.” Levanta a mão e diga: “Eu tenho direito a uma porção”! Ela é sacudida, transbordante! [...] Sua porção é algo que vai sobrar pra você, vai sobejar. Todas as vezes que Deus fez milagre, todas as vezes que Deus abençoou, todas as vezes que teve sobra [...] No vosso território, tereis porção dobrada. Deus te tirou do Egito e está te levando para um território aonde Ele terá legalidade. Aonde você vai dar a Ele, legalidade! Quando você obedece o dízimo, quando você obedece a oferta, quando você obedece o *Parceiros de Deus*, quando você obedece os pastores e os líderes, quando você entra nessa harmonia, você dá legalidade ao mundo espiritual e Deus despeja as bênçãos, porção dobrada na sua vida (Culto de quebra de maldições, 10 de dezembro de 2013).

É interessante notar que o líder da SNT não foca apenas nas abundantes bênçãos materiais que Deus derramará como contrapartida à fidelidade nas doações. Para o bispo, tão importante quanto ser próspero financeiramente é receber reconhecimento, é ocupar posição de destaque; daí a ênfase na ideia de que o crente fiel receberá “dupla honra”. O discurso de Rodovalho é bem sintomático desta sociedade em que, conforme diagnosticou Dufour (2005), não basta ter, é preciso mostrar que tem. No neopentecostalismo não há lugar para a modéstia e para a discrição comedida ensinada pelos líderes da Reforma Protestante, sobretudo os puritanos. O bom representante de Deus, segundo os pregadores da prosperidade, é aquele que age como um vencedor, que não anda de cabeça baixa. Afinal, sua postura deve expressar sempre sua condição de filho do Rei. Nesse sentido, Rodovalho vocifera:

O Senhor faz questão que a sua atitude seja de alguém que representa o exército d’Ele. Quem é filho do Rei é príncipe, é herdeiro de um trono. Mesmo que as pessoas lhe diminuam, não tire a coroa da sua cabeça. Você foi ungido por Deus! A Palavra, o nome do Senhor está sobre sua vida. Não baixe sua cabeça! (2011, p. 53).

Dessa forma, o neopentecostalismo assume, à sua maneira, a ética hedônica que viceja sob o imperativo do consumo na atual configuração histórico-cultural. O hedonismo se manifesta, sobretudo, na recusa em adiar qualquer recompensa. O cristão deve, desde

já, tomar posse de sua herança e, acima de tudo, aprender a dominar, pois esse é o propósito de Deus para sua vida:

Felicidade segue o sucesso, que segue o propósito, que segue a missão de vida... Felicidade é o prazer do sucesso... Sucesso é cumprir o seu propósito de vida. E o propósito é ter domínio. (RODOVALHO, 2005, p. 11).

É necessário ressaltar que a Teologia da Prosperidade não tem como mote apenas a questão econômico-social. Especialmente nos cultos de libertação, as orações dos pastores são bem abrangentes, elencando problemas que são comuns a todas as pessoas, com ênfase nas enfermidades do corpo e da alma.

Os católicos carismáticos, por sua vez, ainda não se dobraram totalmente ao discurso da prosperidade, tal qual é apresentado pelos neopentecostais. Carranza (2005, p. 346) esclarece que, diferentemente do movimento neopentecostal, o movimento carismático católico brasileiro não se afastou radicalmente do conformismo social disseminado pela teologia católica de herança ibérica. Nesse sentido, a pobreza, nas pregações da RCC, possui ainda um valor propedêutico. No entanto, é preciso atentar para o fato de que se trata de um movimento forjado, gerido e difundido por pessoas das classes médias. A adesão de pessoas das camadas mais baixas é um fenômeno relativamente recente, fruto do investimento massivo em recursos midiáticos que teve início na década de 1990. Sobre esse novo contingente de adeptos, o discurso da prosperidade tende a exercer maior poder de atração.

Não sem razão, o carismático Padre Marcelo Rossi, principal expoente do catolicismo midiático, no seu programa diário *Terço Bizantino*, transmitido pela Rede Vida, segue um roteiro bem semelhante à estratégia dos cultos temáticos usada pelos neopentecostais. Os cultos temáticos, como já foi dito, são utilizados para contemplar diferentes demandas. No programa *Terço Bizantino*, cada dia da semana é dedicado a uma demanda específica, conforme exposto no quadro abaixo:

Quadro 8: Terço Bizantino rezado pelo Padre Marcelo Rossi

DIA	DEMANDA	ORAÇÃO DE LIBERTAÇÃO
Segunda-feira	Renovação	Senhor Jesus Cristo, Senhor Jesus Cristo, liberta-me do desânimo e do mau humor; Senhor Jesus Cristo, abençoa-me nesta segunda-feira; Senhor Jesus Cristo, abençoa-me e alegra-me nesta segunda-feira. Obrigado, Senhor Jesus Cristo!
Terça-feira	Depressão	Senhor Jesus Cristo; Senhor Jesus Cristo, nesta terça-feira, liberta-me da depressão; Senhor Jesus Cristo, preencha todas as áreas da minha mente com seu amor; Senhor Jesus Cristo, equilibra minha mente. Obrigado, Senhor Jesus Cristo!
Quarta-feira	Angústia	Senhor Jesus Cristo; Senhor Jesus Cristo, nesta quarta-feira, liberta-me de toda angústia; Senhor Jesus Cristo, preencha todas as áreas do meu ser com paz; Senhor Jesus Cristo, equilibra-me com seu amor. Obrigado, Senhor Jesus Cristo!
Quinta-feira	Enfermidade	Senhor Jesus Cristo; Senhor Jesus Cristo, nesta quinta-feira, liberta-me de toda e qualquer enfermidade; Senhor Jesus Cristo, visita o mais íntimo de mim e, no seu amor, cura-me; Senhor Jesus Cristo, equilibra-me fisicamente. Obrigado, Senhor Jesus Cristo!
Sexta-feira	Trabalho	Senhor Jesus Cristo; Senhor Jesus Cristo, nesta sexta-feira abençoa o meu trabalho e os meus empreendimentos; Senhor Jesus Cristo, que eu

		possa me realizar no meu trabalho; Senhor Jesus Cristo, pelo teu amor, que eu possa prosperar. Obrigado, Senhor Jesus Cristo.
Sábado	Estresse	Senhor Jesus Cristo; Senhor Jesus Cristo, neste sábado, liberta-me do esgotamento e do estresse; Senhor Jesus Cristo, que eu possa descansar neste final de semana; Senhor Jesus Cristo, reanima-me com seu amor. Obrigado, Senhor Jesus Cristo.
Domingo	Família	Senhor Jesus Cristo; Senhor Jesus Cristo, neste domingo, tem misericórdia de minha família; Senhor Jesus Cristo, salva a minha família; Senhor Jesus Cristo, que minha família cresça no seu amor. Obrigado, Senhor Jesus Cristo.

A batalha espiritual é uma das práticas mais comuns dos adeptos do discurso da prosperidade. Ela é fruto da objetivação do mal, derivada da perspectiva dualista difundida pelo neopentecostalismo. Sob tal perspectiva, as coisas ruins que acontecem a uma pessoa, geralmente, têm origem na atuação de forças demoníacas. Então, basta que as forças malignas sejam expulsas para que os problemas sejam sanados. Na página de internet de Marcelo Rossi e no seu programa “Momento de Fé”, transmitido pela Rádio Globo, pode-se perceber que as orações de libertação realizadas pelo Padre, à exceção da evocação de santos católicos, têm o tom e o teor muito próximos aos que os pastores neopentecostais empregam:

Querido São José Operário, neste Momento de Fé em que me encontro no Colo de Jesus, eu me ligo ao poder de Deus para prosperar. Por sua intercessão: “Senhor Jesus Cristo, creio que Tu és o Filho de Deus e o

único caminho para Deus, que morreste na cruz por meus pecados e por mim foste ressuscitado dos mortos. Com fundamento no que fizestes por mim, eu creio que as reivindicações de Satanás contra mim estão canceladas em tua cruz. E assim, Senhor Jesus Cristo, eu me submeto a Ti e me comprometo a servir-Te e a obedecer-Te. Nesta base, eu tomo posição contra qualquer força maligna das trevas que, de alguma forma, tenha vindo à minha vida - quer por meus próprios atos, quer por atos de minha família ou de meus antepassados, ou de alguma coisa mais que eu não esteja a par. Onde quer que haja sombra na minha vida, quaisquer forças malignas, eu renuncio a elas agora, Senhor. Recuso-me a submeter-me a elas por mais tempo, e no Nome poderoso de Jesus, o Filho de Deus, tomo autoridade sobre todas as forças do mal que me atormentam, desligo-me delas e liberto-me totalmente do seu poder. Eu invoco o Espírito Santo de Deus a invadir o meu ser e a fazer minha libertação e desligamento do mal, inteira e realmente, como somente o Espírito de Deus pode fazer. Em nome de Jesus Cristo. Amém!¹¹⁸

Espírito Santo, Espírito da Santíssima Trindade, Deus Pai, Filho e Espírito Santo, Virgem Imaculada, Anjos, Arcanjos, Santos do Paraíso, intercedam por mim, nesse momento de fé, no colo de Jesus, nos pés (sic), fortalecei-me Senhor, formai-me, enchei-me, servi-vos de mim e expulsai todas as forças do mal! Aniquilai-as, destruí-as, para que fique bem e possa praticar o bem. Afastai de mim os malefícios, o mal olhado, as amarrações, as maldições, a infestação diabólica, a possessão diabólica, tudo que é mal, pecado, ódio, inveja. E aqui, de modo especial, Senhor, colocamos a inveja, a perfídia, a doença física, psíquica, moral, espiritual e diabólica. Jesus, no teu colo bendito, queimai todos esses males do inferno! Para que nunca mais possam me prejudicar, nem a nenhuma outra criatura no mundo, com a força de Deus, todo-poderoso, em nome do Senhor Jesus Cristo, redentor, no sangue do Senhor Jesus Cristo, redentor, por intercessão da Virgem Imaculada. De modo muito especial, Senhor, eu ordeno a toda inveja [...] a todos os espíritos malignos, impuros, que nos deixem para nunca mais voltar, que vão para o fogo eterno, esmagados pelos pés da santíssima Imaculada [...] e acorrentados pelo arcanjo São Miguel, pelo arcanjo Gabriel, arcanjo Rafael e pelos nossos santos anjos da guarda.¹¹⁹

No que se refere ao consumo, enquanto os neopentecostais enfatizam o direito que os cristãos têm de desfrutar do melhor desta terra, os católicos carismáticos focam no

¹¹⁸ Disponível em <https://www.facebook.com/OracaoDoPadreMarceloRosssi?sk=timeline&ref=stream>. Acesso em 15 de agosto de 2014.

¹¹⁹ Disponível em <http://radioglobo.globo.com/momento-de-fe/2013/09/04/CONTRA-TODOS-OS-MALES.htm>. Acesso em 15 de agosto de 2014.

estímulo ao consumo de artigos religiosos, produzidos e ofertados pelo movimento, utilizando, particularmente, os meios de comunicação para comercializar livros, CDs, medalhas, imagens e uma série de outras mercadorias. Nas reuniões do Grupo de Oração, nas quais foram feitas as observações de campo, não eram raras as ocasiões em algum produto era comercializado. Conforme Carranza (2005), com o fomento ao consumo de bens religiosos, o movimento carismático católico realiza sua acomodação à realidade social contemporânea - que se constitui sob a precedência do mercado - e, ao mesmo tempo, procura demarcar a distinção com outras modalidades de consumo, enfatizando que a aquisição de seus produtos e serviços tem como fim último o investimento no Reino de Deus e, portanto, não tem nada a ver com o consumismo hedonista da sociedade secular. Ao contrário, é uma forma de consumo abençoado:

Consumo tido como bom, “sadio” e desejado porque o fiel ajuda as obras de evangelização e, ao mesmo tempo, porque está em sintonia com as expressões culturais contemporâneas; dessa forma, rejuvenesce a imagem das igrejas. Ambas as expressões vêm ao encontro das aspirações de consumo dos fiéis, incentivando, promovendo e organizando um consumo de bens religiosos sem culpa. (CARRANZA, 2005, p. 46).

Nas narrativas dos entrevistados, todas essas questões relativas ao êxito financeiro, ao reconhecimento social, à saúde física e emocional recebem uma significação a partir de uma concepção vitalista da salvação. A preocupação maior é sempre com as necessidades mais imediatas. Nesse aspecto, as falas abaixo são bem representativas:

Pela minha experiência, nesses oito anos, existem dois tipos de salvação. A salvação terrena e a salvação eterna. Pra mim, a salvação terrena é a salvação de como andar aqui na terra, na vida que nós temos. Por exemplo, eu não acreditava em mim mesmo, não me achava uma pessoa boa no que faz, mesmo estando na igreja. Enfim, eu era refém dessa crença de que eu não conseguiria construir a minha vida, que eu não conseguiria avançar. Mesmo com as palavras de fé de Deus, eu me achava incapaz. E muitas pessoas se acham assim, muitas pessoas vivem suas vidas com esse senso: “eu não sou nada”. Isso mesmo estando na igreja. Mas Deus quer nos mostrar que somos capazes. Então existe uma salvação nesse sentido, uma salvação terrena. Quando a pessoa vai lá, acredita na palavra de Jesus e luta, ele conquista. No sentido de conquistar uma posição na sua vida, de como construir ela. No meu caso foi, por exemplo, passar num concurso, em um bom concurso! Ali eu vi

que tinha outra passagem, que dava para acreditar nas palavras de Jesus, pegar aquelas palavras e lutar. Aí salvei a minha vida desse grilhão de incapacidade, ou seja, desde então, minha vida é outra. Agora sou muito mais agradecido, feliz. Ele quer nos salvar das nossas limitações, para construir uma história vencedora. Fora essa salvação, tem a salvação eterna, também. Não existe uma vida apenas aqui, existe uma eternidade depois da nossa morte, no céu ou no inferno. Salvação eterna é passar a eternidade junto a Deus. (Homem, 26 anos, servidor público, oito anos de SNT).¹²⁰

Ser próspero é ser uma pessoa realizada, ser uma pessoa abençoada, uma pessoa que conquista, ainda que nos mínimos detalhes. Porque, às vezes, a gente pensa que ser próspero é conquistar coisas altas, tipo isso. Eu acho que, dentro do que eu faço, o que vem acrescentar para mim, é prosperidade, é benção de Deus sobre a minha vida, em todos os sentidos, é ser próspero em tudo, em todas as áreas...profissional, se o meu trabalho está saindo bem, se está fluindo, estou sendo próspera, não é só ligado ao financeiro. Muitas vezes as pessoas relacionam só a isso. Às vezes, as pessoas costumam dizer que as igrejas só pregam a prosperidade, só que, na verdade, tá relacionado ao contexto em geral. Tudo que você faz, tudo que você conquista, são benções. É também o seu grau de intimidade com Deus, se você está bem, se você está evoluindo em sua autoridade em Deus, isso também é prosperidade (Mulher, 34 anos, designer de joias, 3 anos na SNT).

A salvação nossa é para a vida eterna, a vida eterna após a morte, só que o Reino de Deus ele tem que acontecer é aqui, porque se eu não vivo, se não tento proclamar esse Reino de Deus, criar um Reino de Deus na minha vida, a minha salvação para a vida eterna vai ficar comprometida. Eu tenho que tentar viver isso aqui. Hoje eu me sinto uma pessoa mais feliz [...] Na parte material, eu sou uma pessoa assim, o que eu sonhei em toda minha vida, eu tenho hoje, tenho minha casa, tenho minha casa própria, não está ainda como eu quero, porque eu quero terminar, minha casa não está terminada ainda. Eu não tenho muito o que pedir mais não, eu não peço muito mais não, hoje eu sou uma pessoa realizada. Eu tenho minha casa, eu amo tudo que eu tenho. Tenho uma família linda, duas filhas maravilhosas. Tenho meu trabalho, dentro da minha casa. (Mulher, 40 anos, autônoma, 5 anos na RCC).

Filha, eu fico tão contente quando eu passo numa casa que tem dois, três carros. Eu falo “Graças a Deus!” Se aqueles carros estão ali é porque eles merecem. Eu me sinto bem quando vejo as pessoas limpas, bem

¹²⁰ Nas oportunidades que houve de participar de cultos em igrejas neopentecostais de Goiânia, sobretudo durante a pesquisa para o trabalho de mestrado, realizado naquela cidade, observou-se que o empreendedorismo é mais incentivado lá do que na Capital Federal. Nesta, tanto a participação nos cultos como em um grupo celular da SNT mostrou que a noção de sucesso profissional aparece recorrentemente vinculada à possibilidade de passar em um bom concurso público.

alimentadas, como se fosse eu. Então, eu gosto assim. Graças a Deus meus filhos, todos têm faculdade! Todos estudados! Eu tenho um que é advogado (Mulher, 71 anos, servidora pública aposentada, 30 anos na RCC).

5.2.3. MALDIÇÕES HEREDITÁRIAS E DESCULPABILIZAÇÃO DO SUJEITO

A doutrina das maldições hereditárias constitui-se como um desdobramento do peculiar dualismo neopentecostal. Essa peculiaridade decorre de duas características evidenciadas por Mariano (2005, p. 112-113). Primeira, porque se trata de um dualismo assimétrico, hierárquico. Bem e mal, representados por Deus e Diabo, não são concebidos como antagonistas equivalentes em poder. Deus é visto como um ser infinitamente mais poderoso do que seu opositor. E, segunda, porque ocorre um superdimensionamento da guerra entre eles. Esse superdimensionamento serve para reforçar o papel da igreja como instrumento divino capaz de lutar contra as forças malignas e, por conseguinte, libertar aqueles que são oprimidos por elas.

Em 1991, Robson Rodovalho lançou um de seus livros mais conhecidos no meio evangélico, *Quebrando maldições hereditárias*. A importância da obra não tem a ver apenas com o êxito nas vendas, mas também com a centralidade que o tema passou a ocupar no ministério que o bispo fundaria em Brasília, um ano depois do lançamento do livro. Na SNT, a doutrina recebeu tamanha ênfase que se constituiu como um dos aspectos mais sobressalentes na construção da identidade da denominação. Segundo tal doutrina, se alguém faz, mesmo de forma não consciente, uma aliança com espíritos malignos ou comete determinados atos pecaminosos, concede autorização para que demônios ajam em sua vida e/ou na vida de seus descendentes. De acordo com Rodovalho:

[...] más ações dos antepassados podem ter um efeito mortal em nossas vidas. Existe uma transmissão de heranças espirituais das gerações passadas para nós. [...] Deus tão somente entrega aquela família ou indivíduo, a sofrer as ações dos espíritos familiares que induziam seu antepassados àquelas práticas pecaminosas. Desta forma, as heranças espirituais são transmitidas de geração a geração e é por isso

que se cumpre o provérbio popular: Tal pai... tal filho. Há um acompanhamento, por parte destes demônios, sobre as famílias. E eles transmitem os mesmos vícios, comportamentos e atitudes de que temos falado (1991, p. 10, 62-63).

Para iniciar o processo de libertação, o bispo sugere que a pessoa que se encontra sob maldição faça a árvore genealógica da família, até a geração passada mais distante que conseguir, atentando para detalhes específicos do comportamento dos seus antepassados - vícios, imoralidades, idolatrias - pois lá pode estar a origem dos males que a afligem.

A crença de que o mal ou o sofrimento experimentado no tempo presente é algo herdado dos antepassados promove, de certo modo, uma desculpabilização do indivíduo. Para isso, traz para o centro da teodiceia cristã um tipo de determinismo similar àquele difundido pela teodiceia do carma. Se, nesta, os infortúnios são explicados a partir das escolhas feitas pelo indivíduo em suas vidas passadas, sob a perspectiva da crença nas maldições hereditárias, os filhos sofrem as consequências das escolhas feitas por seus pais, avós, bisavós e assim por diante.

A tendência à desculpabilização, evidenciada pela doutrina das maldições hereditárias, está presente em toda elaboração discursiva da SNT acerca do Diabo. Sobre este, e todos os seus subservientes demônios, é lançada a responsabilidade por todos os erros e sentimentos reprováveis dos indivíduos (PRANDI, 2007, p.11). Tal tendência fica patente nas longas orações de quebra de maldições realizadas pelos dirigentes nos cultos de terça-feira, conforme pode ser observado no exemplo abaixo:

[...]Espírito de agressão, espírito de discórdia, espírito de dissensão e guerra, espírito de homicídio, de morte, de ódio, de rancor, de superioridade, de violência, de orgulho, em nome de Jesus, saia do meu passado, saia da história da minha vida, saia do meu futuro, saia dos meus caminhos, em nome de Jesus! Saia dos meus ascendentes e dos meus descendentes, no nome de Jesus! [...] Espírito de solidão, de isolamento, de orgulho, de mentira, rejeição, resistência, ressentimento, ruína, tristeza, miséria, preguiça, embriaguez, vícios e ganância, diga, em nome de Jesus, saia da história da minha vida, saia do meu passado, saia do meu futuro, saia dos meus caminhos, saia dos meus ascendentes e dos meus descendentes, em nome de Jesus! [...] Espírito de abusos, de adultério, de fornicção, de glotonaria, de homossexualismo, de lascívia, lesbianismo, prostituição, seduções, sexo ilícito e vício, diga, em nome de

Jesus, saia da minha vida, saia dos meus familiares, saia do meu passado, saia da história da minha vida, saia do meu futuro, saia dos meus caminhos, saia dos ascendentes e descendentes, em nome de Jesus! (Rodvalho, Culto de quebra de maldições, 03 de junho de 2014).

Sob essa perspectiva, a noção de pecado, não obstante ainda se faça presente, recebe uma interpretação distinta daquela predominante na teologia cristã tradicional, seja ela de cunho católico ou protestante. No âmbito da teologia cristã tradicional, aquele que cometeu o pecado deve se responsabilizar por ele, assumir a culpa e buscar sua expiação em Cristo. Na heterodoxa composição doutrinária do neopentecostalismo, para cada pecado que o indivíduo comete, há um demônio que o induz a fazê-lo.

Assim como os demais ensinamentos, acima expostos, a doutrina das maldições hereditárias tem encontrado terreno fértil no movimento carismático católico. Entre os que propagam a doutrina no universo do catolicismo brasileiro está o padre Jonas Abib, um dos fundadores da Comunidade Canção Nova (CCN). Em seu livro, intitulado *Sim, sim! Não, não!*, Abib assevera:

Recebemos uma herança espiritual dos nossos pais, uma herança de hábitos e costumes que eles nos transmitiram por palavras e atitudes. Adquirimos essa herança por causa daquilo que falavam e viviam. Acabamos recebendo deles uma herança de desunião, de desconfiança, de ódio, de rancor, de desavenças, por causa de terras, de propriedades, de negócios... situações mal resolvidas que recebemos de pai e avós (ABIB, 2005, p. 20).

A afirmativa é seguida por uma oração de libertação:

Estou proclamando, Senhor, o poder de Teu Sangue sobre os nossos antepassados. Que o Teu Sangue alcance agora os nossos pais, os nossos avós. É na autoridade de sacerdote de Cristo Jesus, que invoco agora o Sangue de Jesus sobre nossos antepassados: nossos pais, avós, tios, parentes próximos, da segunda, terceira, quarta, quinta geração. Que sejamos agora livres de toda herança negativa de vingança, de desavenças, de divisões, de separações. Que sejamos libertos de toda contaminação (ABIB, 2005, p. 132).

Na RCC, o Pe. Marcelo Rossi também se destaca em relação ao tema. Nos seus sermões e preces, a doutrina é apresentada da mesma forma como é apresentada no neopentecostalismo. Em seu programa “Momento de Fé” na Rádio Globo, o Padre recorrentemente faz orações de quebra de maldição, tal como a que está abaixo transcrita:

Com o poder do Sangue de Jesus (sinal da cruz), eu quebro os padrões de doença mental e insanidade codificadas em meu sistema ancestral. Venho contra todo comportamento anormal, antissocial, paranoia, esquizofrenia, padrões de agressividade e passividade, desordens da personalidade e hábitos nervosos. No poder do Seu Nome, Jesus (sinal da cruz), venho contra toda inflexibilidade, perfeccionismo, padrões maníaco depressivos e modos estranhos. Senhor, entre nestas áreas com Vosso perdão e Vossa paz. Pai, que a saúde e a integridade mental sejam cravadas na minha linha de família. Que cada um tenha a mente de Cristo. Que tenhamos o pensamento claro, o equilíbrio emocional e padrões sadios de relacionamento. Clamo o Sangue de Jesus a nos lavar e a nos libertar de todos os sombrios padrões de opressões emocionais e espirituais e também a incapacidade de brincar, se divertir e expressar alegria. Eu vos peço, Jesus, que no poder do Espírito Santo a alegria e o equilíbrio emocional se levante em minha linha de família. Senhor, eu Te louvo e Te agradeço desde já na certeza de me atender. Amém! (ROSSI, 2013, *online*)¹²¹

Nos depoimentos dos membros das vertentes cristãs pesquisadas é possível observar que, ainda busquem, nos seus discursos, repassar o ensinamento tal qual é exposto pelos líderes, a crença de que as escolhas e comportamento dos antepassados têm relação direta com as dificuldades que enfrentam no presente manifesta-se de forma mais consolidada entre os neopentecostais do que entre os católicos carismáticos:

Você me perguntou da questão da salvação, há também a questão espiritual do céu e do inferno, ou seja, de anjos e demônios. De luta entre

¹²¹ Disponível em: <http://radioglobo.globoradio.globo.com/momento-de-fe/2013/03/07/ORACAO-DE-CURA-MENTAL.htm>. Acesso em 15 de junho de 2014.

Deus e o diabo. Então existe essa influência negativa sobre os homens. Jesus também falou sobre isso muitas vezes. Jesus uma história na qual ele atravessa o mar da Galileia e chega na região dos gerasenos. Quando Ele chega lá, havia um homem que vivia nu e era atormentado, com demônios, quando esses demônios veem Jesus, eles falam que Ele era o Cristo, que não mandassem eles para o inferno, isso é interessante (risos), os demônios pedindo para não serem mandados para o inferno. Aí eles pedem para Ele para entrarem nos porcos, porque havia uma manada de porcos próxima. E aí Jesus fala “Então vão para manada de porcos”. Eles vão para a manada de porcos, saem do homem e os porcos se jogam precipício abaixo. As pessoas que estavam cuidando dos porcos veem a cena e vão falar na cidade, relatam na cidade o que aconteceu e as pessoas vão lá ver e quando chegam veem um homem são, sentado aos pés de Jesus, com roupas. Essa história mostra que existe uma influência negativa, ou seja, tanto positiva como também negativa. Então existem pessoas que são atormentadas por conta de demônios. Aquelas maldições é isso (sic), pessoas que, de alguma forma, são atormentadas por demônios, né?! A igreja também relaciona a essa questão de que, muitas vezes, o avô fez uma coisa e carregou isso, em termos espirituais, até o neto. Mas, daí Deus quebra isso, Jesus quebra. Não é necessariamente apenas uma atuação maligna, atuação da pessoa que abre o espaço para o demônio agir, tem a ver com o livre-arbítrio. Ela precisa quebrar esse vínculo, essa maldição. (Homem, 26 anos, servidor público, 8 anos na SNT).

Nós trabalhamos com isso. No Encontro, nós vamos, e tudo aquilo que é maldição é quebrada. Eu acredito. Hereditariedade é algo que sua família vem trazendo a muito tempo, do avô, do pai, tem que ser quebrado, tipo, algum vício de bebida que meu avô tinha, passou para o meu pai e do meu pai passou para mim, ou alguma doença, tipo, câncer. Meu bisavô morreu de câncer, aí meu pai morre de câncer. Isso é uma hereditariedade, isso que vem a ser uma maldição. O problema tem sido o mesmo na sua família, nas pessoas que te antecedem, eu acredito que seja uma maldição. (Homem, 32 anos servidor público, 3 anos na SNT).

No caso dos adeptos da RCC, alguns depoimentos deixam transparecer que a doutrina das maldições hereditárias constitui-se, ainda, como uma novidade entre eles, outros, no entanto, revelam forte convicção ao discorrerem sobre tema:

Tem hora que acredito em maldição hereditária, tem hora que penso “será que isso é verdade?” Sei não, fico.. .assim... indecisa. Sobre isso, eu tenho dúvida. Muitos falam... é igual uma doença... muitos falam, “é hereditária”, porque vem lá de trás. Mas, nessa parte aí eu tenho dúvida. Na mesma hora que eu penso que pode ser verdade, eu me pergunto “mas

será que é?” Eu gostaria de saber. (Mulher, 71 anos, aposentada, 28 anos de RCC).

Na Renovação tem um trabalho que chama “Árvore Genealógica”. Então ali vai trabalhando a vida da pessoa desde que ela estava no útero da mãe. Eu não sei te explicar a fundo como é que funciona, mas eu sei que funciona, esse trabalho de árvore genealógica. Você faz toda sua árvore genealógica e as pessoas lá vão orando para sua geração passada, aí eles vão descobrindo o que você viveu no passado, desde sua concepção até hoje. Então, tem orações de quebra de maldições. Eles fazem todo esse trabalho na sua árvore genealógica. Porque também acontece isso assim, você está passando por uma dificuldade hoje... é consequência da sua geração lá... três gerações passadas. Assim, por exemplo, depois de bisavô, né?! Então, esse processo acontece... dentro da Renovação trabalha isso na pessoa e a pessoa é curada. Talvez a pessoa tem síndrome do Pânico, muita depressão... tudo isso é trabalho dentro desse processo da árvore genealógica. [...] É muito importante, é muito bonito! Eu não sei te explicar a fundo, mas têm pessoas dentro da Renovação que pode te explicar como que funciona. Eu sei que é isso. Você coloca a sua geração até três graus atrás, se você souber, e lá eles vão orar em cima daquilo. É um trabalho em cima dessas pessoas passadas da sua vida, aí eles vão descobrir o que aconteceu. (Mulher, 48 anos, autônoma, 6 anos na RCC).

Por exemplo, eu conheço um cara, ele hoje é líder lá em São Paulo de uma comunidade e ele se considera alcoólatra. Hoje ele é um cara que tem programa de televisão, mas ele bebia de rolar. Aí, depois, ele descobriu que o avô, ou bisavô, bebia. Eu tenho na família, tenho um sobrinho, filho de uma irmã que é falecida, faleceu há dois anos atrás, que o pai dele era alcoólatra, morreu com quarenta e um anos. O álcool matou ele. E o filho dele, agora, o mais novo está no mesmo caminho. A gente luta com ele. Isso é uma maldição, uma coisa hereditária, traz uma maldição hereditária e a gente tem que quebrar a corrente. Só com o poder da oração, o poder de Deus. Nos momentos chamados “experiência de oração”. Tem encontros específicos para isso. Eu vou te dar um exemplo concreto. Nos seminários têm momentos lá que você ora pelas pessoas. Eu fiz um seminário um vez, eu nunca tinha visto a pessoa, e teve um momento de a gente orar um pelo outro, eu orei por ela e depois ela orou por mim. Depois, a gente fez um momento de silêncio, e eu escutei uma voz dentro de mim, ela falava assim: “Mãe, mãe, mãe, mãe! Gritando por mãe”. Ela (a pessoa que orava com ele) me confirmou o que tinha acontecido. Ela disse: “O que saiu para mim, dentro do meu coração, foi alguém falando assim: “Mãe, mãe, mãe...” Ela confirmou tudo que tinha acontecido. Ela me falou: “Você um dia foi num centro espírita não é? “ Aí eu falei: Eu fui sem querer”(Homem, 58 anos, servidor público aposentado, 25 anos na RCC).

A hesitação contida nas repostas de alguns dos católicos carismáticos entrevistados corrobora a tese, defendida por Carranza (2005), de que a RCC encontra-se em processo de neopentecostalização. Nesse sentido, suas mudanças se processam na esteira das transformações que atingem o movimento neopentecostal.

Se, por um lado, a tendência à desculpabilização se manifesta claramente na perspectiva dualista adotada por neopentecostais e católicos carismáticos, por outro lado, a culpa individual é exacerbada no que tange à fé e à competência para superar os obstáculos e se tornar a pessoa vitoriosa e feliz que todo cristão deve ser. Nesse aspecto, ao serem questionados especificamente sobre o sofrimento, a tendência que se sobressai, de forma equivalente nos dois grupos religiosos, é a de isentar Deus de qualquer responsabilidade em relação às adversidades que enfrentam, conforme pode ser verificado nas respostas abaixo:

Muitas pessoas dizem assim que o sofrimento é “querer” de Deus. Eu não acredito! Eu acredito que o sofrimento são (sic) as consequências das nossas atitudes. Se eu sofro hoje, talvez eu causei esse sofrimento ontem...e hoje eu estou colhendo esse sofrimento, esse mal. Então, se hoje as pessoas sofrem algum mal, não porque Deus tá querendo, porque Deus é um pai misericordioso, Deus é bom demais! Deus não quer isso pra ninguém... pra nenhum de seus filhos. Imagina... você é mãe? Imagina uma mãe humana que quer o bem do seu filho... imagina Deus, o que Deus quer para seus filhos?! Deus só quer o bem pra nós. Então, o mal hoje são (sic) consequências das nossas atitudes erradas. (Mulher, 51 anos, do lar, 35 anos na RCC).

Muitas pessoas falam assim “a culpa é Deus” ou “se Deus existe porque que isso aconteceu?” O sofrimento acontece por causa das escolhas dos seres humanos. Eu não faço essa associação com Deus. Por exemplo, existe uma guerra na Síria e têm milhares de pessoas ali refugiadas e numa situação de extrema miséria. Não tem nada a ver com Deus, isso. Isso tem a ver com as escolhas do Assad (Bashar Al-Assad) e da oposição. A luta pelo poder. Acho que Deus fica extremamente triste com essa situação, mas são escolhas dos homens. O mal decorre do livre-arbítrio. É exatamente isso que eu acho. Deus, Ele nos ama, mas Ele quer que façamos nossas escolhas, que nosso amor por Ele seja decorrente da nossa decisão. Se o ser humano se relacionar com Deus, clamar a Deus, Deus tira o mal. A pessoa tem que plantar para colher, mas quando você, no seu livre-arbítrio, recorre a Deus, Ele te ajuda nesse plantio, te dá esperança. O mal decorre das escolhas dos seres humanos, Deus quer

ajudar, mas temos que dar o primeiro passo. (Homem, 26 anos, servidor público, oito anos na SNT).

Ao assumir a culpa por não conseguir alcançar as promessas divinas que lhe garantirão uma existência livre de sofrimento, o crente, além de isentar Deus, isenta também a igreja que, embora se coloque como um canal de bênçãos, deixa claro que o êxito, rumo a uma existência plena e feliz, depende exclusivamente da fé do fiel, que deve ser efetivamente comprovada, sobretudo, por meio das ofertas. A primazia da contribuição financeira é justificada com o argumento de que o dinheiro é o principal concorrente de Jesus nos corações dos homens. Logo, se o fiel demonstra sinal de desprendimento, doando, quando conclamado, até mesmo tudo que tem, testifica para os seres do mundo físico e espiritual que confia totalmente em Deus. Este, por sua vez, retribuirá essa confiança dando, ao seu servo, infinitamente mais do que aquilo que foi doado. Caso isso não aconteça, é o fiel que deve se autoavaliar para descobrir os erros que cometeu que se tornaram empecilhos para o recebimento das dádivas prometidas.

Essa lógica de autoculpabilização constitui-se, como já mencionado no capítulo três deste trabalho, como um dos desdobramentos da prevalência dos valores liberais-individualistas, os quais têm como uma de suas principais bases de sustentação a ideia de justiça construída a partir da noção de mérito. Dessa forma, mesmo antes de isentar Deus e a igreja, o crente isenta a sociedade, com suas estruturas e instituições sociais.

CONCLUSÃO

A aproximação com as vertentes religiosas que foram objeto desta investigação pôs em relevo, desde o primeiro momento, o imenso desafio que estava pela frente. Isso porque, não obstante ficasse cada vez mais evidente a pertinência das suposições que nortearam este trabalho, a complexidade encontrada no campo mostrou que qualquer estudo, por mais rico que seja, conseguiria, no máximo, um vislumbre daquilo que são, e o que representam no atual contexto histórico-cultural brasileiro, o neopentecostalismo e a Renovação Carismática Católica.

Trata-se de movimentos religiosos que, para construir suas bases doutrinárias, promovem a coexistência de posturas teológicas contraditórias. Isso não resulta, todavia, na formação de uma síntese. A ideia de um mosaico, no qual diferentes peças se juntam sem, contudo, se misturarem, parece ser mais adequada para ilustrar a heterodoxia neopentecostal e carismática católica. Cada uma das doutrinas elencadas no último capítulo desta tese conflita, de algum modo, com dogmas centrais da teodiceia cristã tradicional, embora não os negue de forma radical.

A crença no poder do pensamento e das palavras, como foi dito, deriva diretamente das formulações teológicas de cunho imanentista-monista. Nesse sentido, a tradicional concepção judaico-cristã de divindade sofre um abalo. Isso não significa, porém, que ela não conserve um lugar na heterodoxa composição doutrinária dos neopentecostais e católicos carismáticos. Todavia, a tendência que se verifica é que, cada vez mais, a noção de Deus como ser transcendente - volitivo, soberano e moralmente exigente - se dilua nesta sociedade marcadamente antropocêntrica.

Não deve ser por acaso que o cristianismo contemporâneo coloca-se sob a égide do Espírito Santo, a mais despersonalizada, enigmática e imanente pessoa da Trindade. A supervalorização do Espírito não representa apenas a diluição da imagem do Deus exigente e punitivo do judeu-cristianismo, mas representa, sobretudo, o empoderamento do homem, numa espécie de “autodeificação” que, segundo D’Andreia (2000), só é possível no imanentismo. Afinal, para os cristãos pentecostais, o Espírito se faz presente, não apenas habitando entre os seres humanos, mas nos próprios seres humanos que aceitam, de bom grado, ser sua morada e receber os seus dons.

Essa nova forma de conceber Deus, destituindo-o da imagem de Senhor autoritário e pronto a castigar os transgressores, reflete no modo como os cristãos se relacionam com Ele e, conseqüentemente, na ética que é construída a partir da crença. A crença em uma divindade absolutamente poderosa, dotada de personalidade e transcendente, tende a produzir padrões morais mais inflexíveis, ou seja, uma ética derivada do temor do juízo e do desejo de salvação eterna. Ao desconstruir essa imagem, enfatizando a natureza mais despersonalizada e imanente de Deus, a tendência é que os preceitos e normas se tornem mais plásticos, à semelhança das vertentes religiosas inerentemente heterodoxas, como as religiosidades místico-esotéricas.

Essa plasticidade pode não ser percebida de imediato, sobretudo na Renovação Carismática Católica que, com uma série de princípios, normas e orientações, busca reconquistar o poder de normatização que a Igreja Católica vem perdendo no decorrer da sua história. No entanto, a própria emergência do movimento, que surge graças à atuação do laicato, reflete o progressivo enfraquecimento da heteronomia, tão característica do catolicismo medieval, e, como consequência, uma vivência religiosa menos mediada se fortalece. Em outros termos, mesmo pertencendo formalmente à instituição, o fiel tem a possibilidade de exercer sua fé de forma mais individualizada.

O arrefecimento da heteronomia pode ser percebido também na forma como a RCC responde às derrapadas dos membros. Se o catolicismo tradicional buscava por freios às transgressões com a perspectiva sombria do inferno, a RCC enfatiza a natureza amorosa e perdoadora de Deus. É notório o empenho dos líderes para fazer com que os adeptos permaneçam no movimento.

O neopentecostalismo, por sua vez, quando comparado ao pentecostalismo clássico, tende a ser visto, no contexto protestante e fora dele, como um movimento moralmente relativista (PIERUCCI, 1999). Ainda que o relativismo exista de fato, é preciso considerar que, no emaranhado de paradoxos que constitui o movimento, se sobressai também o esforço para impor determinados padrões de conduta. Entretanto, esse esforço coercitivo esbarra na própria constituição antropocêntrica da teologia neopentecostal. Os resultados que os líderes alcançam parecem ser, na maior parte das vezes, apenas temporários. Para lidar com os deslizamentos dos membros, sem correr o risco de perdê-los, a ênfase sempre é posta na ideia de perdão e recomeço.

Se a crença no poder da mente e das palavras, base da cultura da autoajuda, reafirma a posição de centralidade do homem na contemporaneidade, o evangelho da saúde e da prosperidade, por sua vez, evidencia a natureza hedonista das demandas dos cristãos das duas vertentes investigadas e, com isso, ajuda a legitimar o vínculo entre consumo e felicidade, forjado sob o imperativo do capital. Dessa forma, a expectativa salvífica volta-se para este mundo. Diante da exigência de salvação aqui e agora, a antiga dicotomia terra/céu, sistematizada por Santo Agostinho em *A cidade de Deus*, perde, paulatinamente, o seu sentido. Essa ânsia por salvação imediata deve ser analisada à luz das transformações sociais que caracterizam a modernidade tardia, tais como a exacerbação do medo diante dos riscos produzidos pelo desenvolvimento técnico-científico, a instabilidade econômica, acentuada com a globalização, e o intensificado processo de individualização.

Ao mesmo tempo em que o mundo se apresenta como um lugar repleto de ameaças, gerando insegurança, é hedonicamente concebido como o reino das possibilidades. Ocorre uma valorização do temporal. Nesse sentido, o indivíduo deseja, sobretudo, ser salvo da condição de vulnerabilidade diante das pressões e vicissitudes da vida, e elevado a um novo patamar, no qual o mundo se apresenta, antes de qualquer coisa, como um lugar para ser desfrutado. Esse é o tipo de salvação oferecido pelo neopentecostalismo e pela RCC, por meio de uma teodiceia da felicidade. Nesta, o problema do mal e do sofrimento é respondido por meio de uma rejeição da perspectiva fatalista, predominante na ortodoxia cristã, tanto do catolicismo quanto do protestantismo, e tão bem expressa na sentença: “O mundo jaz no maligno” (I JOÃO, 5:19).

Desse modo, na contemporaneidade, a reformulação da teodiceia cristã traz como principal implicação uma nova perspectiva acerca do sofrimento, que deixa de ser visto como uma realidade inevitável. O mal pode ser expulso, as maldições podem ser quebradas e o caminho para a vida abundante estará livre. O resto depende exclusivamente do indivíduo e de suas escolhas. Assim, o neopentecostalismo e, na sua esteira, a RCC resolvem a questão do mal e do sofrimento lançando mão de uma peculiar cosmovisão dualista, especialmente manifesta na doutrina das maldições hereditárias, e da noção arminiana¹²² de livre-arbítrio, contrapondo-se veementemente à doutrina da

¹²² O Arminianismo é o sistema teológico formulado por Jacobus Arminius (1560-1609), teólogo holandês que se contrapôs à doutrina da predestinação defendida por Calvino. O sistema de Armínio (o Armínio) é

predestinação, defendida pelos protestantes calvinistas. Com isso, ao mesmo tempo em que promove uma desculpabilização do sujeito, ao responsabilizar o Diabo e seus demônios pelos acontecimentos ruins e pelos erros cometidos, o culpabiliza, caso este não consiga viver a vida abundante e cheia de regozijo que Deus planejou para ele.

A objetivação do mal, identificado como espíritos demoníacos, cumpre o propósito de reforçar o papel da instituição religiosa como instrumento de Deus para libertar os seres humanos. Na Idade Média, o dualismo, sob o qual se funda essa objetivação do mal, vinculava-se, particularmente, à noção de Inferno. A Igreja se colocava como a representante de Deus capaz de livrar as pessoas da danação eterna. No cristianismo contemporâneo, com sua tendência de valorização da vida temporal, a questão do Inferno se torna secundária. Nesse sentido, as igrejas se colocam como as representantes de Deus que podem livrar as pessoas de uma vida miserável e infeliz aqui e agora.

Em um contexto em que os laços institucionais se tornam cada vez mais frágeis, diante das modernas reivindicações dos indivíduos por autonomia e emancipação, os indivíduos precisam ser constantemente convencidos de que fazer parte da igreja é imprescindível. Estar fora é ficar longe da proteção divina e, portanto, estar suscetível aos ataques malignos. Todavia, quando a vida do fiel não melhora e sua realidade continua difícil, a igreja se isenta de qualquer responsabilidade, sob o argumento de que as melhorias dependem unicamente da fé do converso e da sua fidelidade na observação dos preceitos que são ensinados pelos líderes.

Vale lembrar que o receituário neopentecostal e carismático segue a cartilha do liberalismo, com sua prerrogativa de culpabilizar o próprio indivíduo pelos fracassos de sua vida. Dissemina-se a ideia de que todos podem ser financeiramente bem sucedidos, fisicamente saudáveis e sentimentalmente realizados. Afinal, o que Deus mais quer - e

sintetizado por meio de cinco premissas: 1) Livre-arbítrio: Todos os homens, ainda que sejam pecadores, são livres para aceitar ou recusar a salvação que Deus oferece; 2) Eleição condicional: Deus elegeu os homens que ele previu que teriam fé em Cristo; 3) Expição ilimitada: Cristo morreu por todos os homens e não somente pelos eleitos; 4) Graça resistível: Os homens podem resistir à graça de Deus para não serem salvos; 5) Decair da graça: Homens salvos podem perder a salvação caso não perseverem na fé até o fim. Para mais, ver: SANTOS, V. S. A Teologia Racional: suas conexões com o teísmo aberto e implicações para a Igreja Contemporânea. In: *Fides Reformata*, XII, n. 1, p. 27-55, 2007. Disponível em http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII_2007_1/valdeci.pdf. Acesso em 20 de agosto de 2014.

trabalha incessantemente para que isso aconteça - é que aqueles que foram criados à sua imagem e semelhança sejam plenamente felizes. Assim, se a felicidade está igualmente disponível a todos, cabe somente responsabilizar a cada um pela incompetência de não alcançá-la.

É necessário ter em vista, ainda, que, nesta configuração histórico-social, em que o processo de individualização se acentua, o sentimento de pertença que o indivíduo adquire ao se inserir em um grupo no qual se sente acolhido, não é um fator que deve ser desconsiderado na tentativa de compreender porque ele permanece, mesmo quando sua condição de vida, de modo geral, não muda. Nas entrevistas com os adeptos, ao serem questionados sobre o motivo pelo qual permanecem na igreja ou Grupo de Oração, as respostas foram muito semelhantes, sobressaindo, em todas, a noção de acolhimento.

Na SNT, esse sentimento de pertença fica mais evidente nas reuniões das células. Em uma dessas reuniões, os membros foram conclamados a se apresentarem. Deviam falar o nome, de onde tinham vindo e o que mais gostavam de fazer. A esta última questão, a resposta recorrente foi: “O que mais gosto de fazer é estar aqui, na célula, com vocês.” Embora não tenha havido, no Grupo de Oração da RCC, nenhum momento semelhante ao ocorrido na célula da SNT, nas conversas informais com os membros, faziam questão de testemunhar sobre a alegria de estarem ali, em comunhão com os outros fiéis.

Por fim, é importante considerar que, não obstante o catolicismo carismático esteja assimilando, de forma evidente, as principais inovações teológicas do movimento neopentecostal, podem ser detectados também, na constituição heterodoxa do neopentecostalismo brasileiro, alguns sinais de influência católica, não circunscrita apenas ao viés magicista que os neopentecostais adotam, remetendo às práticas do catolicismo popular. Muitas denominações - entre elas a Sara Nossa Terra, como foi exposto no último capítulo - utilizam o modelo episcopal de organização eclesiástica, que remete à hierarquia do catolicismo romano, centralizando o poder nas mãos do bispo, apóstolo, ou qualquer outro título capaz de conferir distinção à principal liderança da igreja. Essa é uma característica que distancia, ainda mais, o neopentecostalismo do protestantismo dos primeiros reformadores que, especialmente com a concepção da doutrina do sacerdócio universal, criticavam a organização vertical imposta pelo Vaticano. Esse aparente caminho inverso, feito pelo neopentecostalismo brasileiro, que o leva para longe das propostas dos

primeiros protestantes e o aproxima da forma de organização eclesiástica católica, merece ser objeto de outra investigação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIB, Pe. Jonas. *Sim, sim! Não, não!*. Cachoeira Paulista: Editora Canção Nova; 2005.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *A Cidade de Deus*. Tomo I. Petrópolis. Vozes, 1999.
- _____. *A cidade de Deus* (contra os pagãos). Tomo II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ALMEIDA JR, Jair. Um panorama do fenômeno religioso brasileiro: neopentecostalismo ou pentecostalismo. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, vol. 6, n.2, p. 146-177, 2008.
- ALVES, Rubens. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- ALVES, Vera Lúcia. *Receitas para a conjugalidade: uma análise da literatura de autoajuda*. Campinas, 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Sociologia, Universidade de Campinas.
- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. 5ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- ANDRETA. Ocir, P. *Éthike e hedoné: reflexões à interiorização da ética e prazer*. In: PERETTI, Clélia (Org.) *Congresso de Teologia da PUCPR*, 10, 2011, Curitiba. Anais eletrônicos... Curitiba: Champagnat, 2011. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011>. Acesso em 20 de setembro de 2013.
- AQUINO, Felipe. *O catecismo da Igreja responde de A a Z*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, Rubim S. L. de. *História das Sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais*, 1982.
- ASSMANN, Selvino J. Estoicismo e helenização do cristianismo. In: *Revista de Ciências Humanas*, UFCS, v. 11, n. 15, p. 24-38, 1994.
- BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. Balancin. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

- BATAILLE, Georges. (1945) *Sobre Nietzsche*. Voluntad de suerte. Madrid: Taurus, 1986.
- BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do socialismo e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Sociedade de Consumo* – Lisboa. Edições 70, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *Globalização: As consequências humanas*. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. *Vida à crédito*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2010.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS, A; BECK, U; LASH S. *Modernização Reflexiva*. São Paulo: UNESP, 1997, p.11-71.
- _____. *O que é Globalização? Equívocos do globalismo: respostas à Globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BEGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BEGER, Peter. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 4 ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- _____. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr., 2001.
- BELL, D. *O Advento da Sociedade Pós-Industrial*. São Paulo: Cultrix. 1974.
- BÍBLIA SAGRADA, Edição Revista e Atualizada, Trad. João Ferreira de Almeida. 2ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BORGES, Thiago A. *Jan Hus: as cartas de um educador e seu legado imortal*. São Paulo, 2010. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRÉHIER, Émile. *História da filosofia. Período helenístico e Romano*, Tomo I, Fascículo II, Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1978.

BROWN, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

_____. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1996.

BURCKHARDT, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

CALDEIRA, R. Coppe. Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano III: possibilidades de análise. In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 3, p. 1-13, 2008.

CAMARGO, Cândido P. F., *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPBELL, Colin. A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. In: *Religião & Sociedade*. Vol. 18. Número 1- p. 5-22, Ano 1997.

_____. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno. In BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (Org.). *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, p. 47-64.

CAMPOS, Tânia Mara de A. *Identidade da renovação Carismática Católica em Brasília e em Santiago do Chile*. Brasília, 2005. Tese de Doutorado em Estudos Comparados Sobre as Américas, Universidade de Brasília.

CAMPOS, L.S. *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*. São Paulo: USP-CCS, p. 100-155, set-nov. 2005.

_____. Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, J. A.; MACHADO, M. D. C. *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.

CAMURÇA, Marcelo. Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. In: *Numen*, v. 1, n. 1, p. 65-80, 1998.

CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica*. Origens, mudanças e tendências, Aparecida: Santuário, 2000.

_____. *Movimentos do Catolicismo Brasileiro: cultura, mídia e instituição*. Campinas, 2005. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.

_____. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: B. Carranza; C. Mariz; e M. Camurça. *Novas comunidades católicas*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 33-58.

CARVALHO, M. M. *Paidéia e retórica no século IV d.C*. A construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. São Paulo: Annablume, 2010.

CASTELLANOS, César. *Sonha e Ganharás o Mundo*. São Paulo, SP: Palavra da Fé Produções LTDA, 1999.

CATROGA, Fernando. Secularização e Laicidade: uma perspectiva histórica e conceitual. In: *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v.25, p. 51-127, 2004.

CHO, Paul Yonggi, *A quarta dimensão*. 17ª Ed. São Paulo: Vida, 1989.

CLEMENTE, D. Manuel. *A Igreja no tempo – História breve da Igreja Católica*. Lisboa: Secretariado Diocesano do Ensino Religioso, 1978.

CUNHA, Magali do Nascimento. O crescimento do marketing evangélico no Brasil como resultado da inserção da doutrina neoliberal no discurso das igrejas evangélicas. Trabalho apresentado no XXII Congresso Brasileiro da Comunicação. Rio de Janeiro, INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação), 1999. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/b57e18b2bd2e05a4e0850685493aafff.PDF>. Acesso em 15 de junho de 2014.

_____. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauá/Instituto Mysterium, 2007.

DALEY, Brian E. *Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva*. São Paulo: Paulus, 1994.

D'ANDREA, Anthony. *O self perfeito e a Nova Era* - individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.

DRAWIN, Carlos Roberto. A transcendência da culpa. In: *Culpa e laço social: possibilidade e limites*. (org.) ROSÁRIO, Ângela Buciano; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Barbacena: EdUEMG, 2013, p. 13-36.

DREHER, Martin N. *A crise e renovação da Igreja no período da Reforma*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1996.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

_____. O divino mercado. In: *Cadernos de Psicanálise*, CPRJ, Rio de Janeiro, ano 32, n. 23, p. 55-66, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As Formas elementares da vida religiosa*, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ESPINOSA, Fernanda. *Antologia de textos históricos medievais*. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

ESTRADA, J. A. *A Impossível Teodiceia: A crise da Fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

_____. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. *Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem religião nas cidades*. São Paulo: CERIS-Promocat, 2009.

FERRAZ, Carlos Adriano. *Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas,SP: Papyrus, 1988.

FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne et La Reconquête Chrétienne*. Paris: Bloud et Gay, 1940.

FONSECA, Alexandre B. Nova Era evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem religião. Trabalho apresentado nas *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, 1998.

FORTES, Isabel. A psicanálise face ao hedonismo contemporâneo. In: *Revista Mal-estar e subjetividade*, vol. IX – Nº 4, Fortaleza, p. 1123-1144, dez/2009.

FRAILE, Guillermo. San Agustín (354-430). In: *Historia de la Filosofía - El Cristianismo y la Filosofía Patrística*. Primera Escolástica. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 191-231.

FRANCO JR, Hilário. *História da Idade Média - o nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FREITAS, Renan Springer de. *Judaísmo, racionalismo e teologia cristã da superação: um diálogo com Max Weber*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994 .

FREUD, S. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas De Sigmund Freud, v. 21).

_____. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 21).

_____. (1913). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Edição Standard Brasileira Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 13).

FREYNE, Sean. *A Galileia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo: Loyola, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 34ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões, *Folha de São Paulo*, 14/05/2006. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1405200614.htm>. Acesso 20 de março 2014.

GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. Max Weber. In: GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright (Org.). *Ensaio de Sociologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 64-68.

GIBBON, Edard. *Declínio e Queda do Império Romano*. Edição Abreviada. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GOLDENBERG, Fernanda; PEIXOTO JÚNIOR, Carlos A. É possível uma sociedade sem culpa? O lugar da culpabilidade nos processos de subjetivação. In: *Cadernos de Psicanálise*. Rio de Janeiro: CRPJ, v. 33, n. 24, p. 105-118, 2011.

GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. *A vida na Idade Média*. Brasília: UNB, 1997, p. 33-60.

_____. Monaquismo e Cristandade ocidental do século VI a VIII. Textos de História. *Revista de Pós-graduação em História*. v. 9, n. 1/2, p. 85-97, 2001.

_____. A cristandade medieval entre o mito e a utopia. *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 221-231, dezembro 2002.

GONDIM, Ricardo. *O evangelho da nova era: uma análise e refutação da chamada teologia da prosperidade*. São Paulo: Press Abba, 1994.

GOSWAMI A. *O ativista quântico: princípios da física quântica para mudar o mundo e a nós mesmos*. São Paulo: Aleph, 2010.

GUIZOT, François. *História da civilização na Europa*. Lisboa: Livraria Editora e Oficinas Typographicas e de Encadernação, 1907.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: A crise do Estado de Bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: *Cadernos CEBRAP*. Nº. 18, p 103- 114, São Paulo, Set/1987.

_____. *Direito e Democracia*. Entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HAGIN, Kenneth E. *Fui ao Inferno*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Historia de Jesus*. Madrid: Taurus, 1975.

_____. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 1992.

_____. *A razão na História*. Ediouro: Rio de Janeiro, 2004.

SAUVAGE, Pierre. Viver a Bíblia hoje. A teologia da Libertação de Gustavo Gutierrez. In: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (Orgs). *Bíblia e História: Escritura, interpretação e ação no tempo*. São Paulo: Loyola, 2006.

HERÓDOTO. *História*. Tradução J. B. Broca. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2001.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. J.A.A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

HOORNAERT, Eduardo. O padroado português. In: *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, Tomo II, 1979.

IBGE. *Censo de 2010*. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 20 de junho de 2014.

INÁCIO DE LOYOLA (Santo). *Autobiografia de Inácio de Loyola*. São Paulo: Loyola, 1997.

IPEA, Petróleo: da crise aos carros flex. *Revista Desafios do Desenvolvimento*. Ano 7 . Edição 59, 2010. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2321:catid=28&Itemid=23. Acesso em 20 de maio de 2014.

JENKINS, Philip. *A Próxima Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

JOÃOZINHO, SCJ, Pe. *Nova Era e Fé Cristã*. São Paulo: Loyola, 1997.

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Trad. Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias: Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. trad. Artur Mourão, Lisboa: Ed. 70, 1992.

KOSLOWSKI, A. A problemática da religião. *Philosophos*, Goiânia, V.18, N. 1, p. 103-126, JAN./JUN. 2013.

KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* [séc. IV] (trad. José Pereira Silva), *Revista Philologus*, ano 1, n. 3, disponível em [http://.filologia.org.br/revista/artigo/1\(3\)19-52.html](http://.filologia.org.br/revista/artigo/1(3)19-52.html). Acessado em 20 de setembro de 2013.

- LAERCIO, Diogenes. *Vidas de los filosofos mas ilustres*. Madrid : Espasa-Calpe, 1949.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Tradução portuguesa. Lisboa: Estampa, 1993.
- _____. *A Bolsa e a Vida*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad. int. e notas William de Siqueira Piauú e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.
- LENZENWEGER, Josef et. al. *História da Igreja Católica*, 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. In: *Cadernos Teologia Pública*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, nº16, p.5-36, 2005.
- LIMA, D. Trabalho, mudança de vida e prosperidade entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. In: *Religião & Sociedade*, v. 27, p. 132-155, 2007.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- LLULL, Ramon. *Doutrina para crianças (1274-1276)*. Disponível em <http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/doutrina.pdf>. Acesso em 15 de janeiro de 2014.
- LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão, 1520. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia 1989.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução: Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- MACHADO, Maria das Dores. *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- MAGNANI, José G. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MAGNANI, J. G. C. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- MANSFIELD, Patti Gallagher. *Como um novo Pentecostes: relato histórico e testemunhal do dramático início da Renovação Carismática Católica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Louva-a-Deus, 1995.

MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. In: *História: Questões & Debates*. n. 43, Curitiba: Ed. UFPR, p. 33-53, 2004.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os Pentecostais estão mudando*. São Paulo, USP, FFLCH/ PPGS. Dissertação de Mestrado, 1995.

_____. Os Neopentecostais e a teologia da prosperidade. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 44, p. 24-44, março de 1996.

_____. O futuro não será protestante In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, vol.18, n.52, p. 121-138, 2004.

_____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. In: *Rever*, ano 8, dezembro de 2008, p. 68-95.

_____. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, p. 238-258, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, nº 25-40, 2001.

_____. A Renovação Carismática Católica No Brasil: uma revisão da bibliografia. In.: RODRIGUES, Donizete (org.). *Em Nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea*. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p. 169-183.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

MARX, Karl. Prefácio de Para a Crítica da Economia Política. Os pensadores. Nova Cultural, São Paulo 1987.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Boitempo. 2010.

MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: A Renovação Carismática na Igreja Católica (1969-1998)*. 2002. 164f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP. Campinas. 2002.

MCCONNELL, D.R. *A Different Gospel*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1981.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Protestantismo no Brasil: um caso de religião e cultura. In: *Revista Usp*. São Paulo, n.74, junho/agosto 2007, p. 160-173.

MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NEE, Watchman. *A vida cristã normal*. São José dos Campos: Editora Fiel, 1957.

_____. *O poder latente da alma*. Alfenas: Editora dos clássicos, 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Intervenção. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 130-135.

_____. Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado. In: *Religião & Sociedade*, 18(2), p. 64-74, 1997.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem "jardim encantado", nem "clubes dos intelectuais desencantados". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20, n.59, p.23-36, 2005.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. O anticristo. In: LEBRUN, Gérard. *Os Pensadores – Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

OFFE, Claus. Advanced capitalism and the Welfare State. In: *Politics and Society*, v. 4, 1972, p. 479-488.

OLIVEIRA, Luciane Cristina de. Renovação católica: renovação dos ares tradicionais In: *Cad. CERU*, v.20 n. 2, São Paulo, dez. 2009.

PARKER, Cristián G. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, Ari P e STEIL, Carlos Alberto, (orgs). *Globalização e Religião*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

PASCHOAL, A. E. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, jan./jun 2011, p. 201-221.

PAULA, João Antônio de. A modernidade aprisionada. In: *Anais Encontros Nacionais da Anpur*. v.5, p. 3-14, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião. In: *VII Jornadas sobre alternativas religiosas em latinoamérica*, Nov/1997. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/religion/11.htm>> Acesso em 25 de março de 2013.

_____. *A desmoralização das religiões no Brasil*. Comunicação apresentada no IX Congresso Brasileiro de Sociologia. Porto Alegre, setembro de 1999.

_____. *Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000*, São Paulo: Estudos Avançados, vol. 18, no. 52, 2004.

_____. Religião como solvente. In: *Novos Estudos CEBRAP*, 75, Julho de 2006.

PORTELLA, Pentecostalismo clássico e valores de autonomia: *sobre o poder simbólico das representações pentecostais*. In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico*. Vol. 6, n. 10, p. 3-15, jul/dez, 2012.

POSSENTI, Vittorio. Transcendência Imanente: sobre a relação entre Deus e o mundo. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007, pp. 311-334. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/161/285> Acesso em 20 de novembro 2013.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 63-70.

_____. *Um sopro do espírito: A renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo, Edusp/Fapcsp, 1998.

_____. Entrevista. 15. In: *Último Andar*, São Paulo, (16), 13-31, jun., 2007. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/viewFile/13261/9776>. Acesso 15 de junho de 2014.

RCC. *Estatuto*. Disponível em http://www.rccbrasil.org.br/renovacaopdf/Estatuto_RCCDF.pdf. Acesso em 20 de junho de 2014.

RCC. *Histórico RCC – Distrito Federal*. Disponível em <http://rccdf.org.br/portal/historico-da-rcc-distrito-federal/>. Acesso em 20 de junho de 2014.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Aste, 2003.

RENAN, Ernest. *Vida de Jesus (Origens do Cristianismo)*. Trad. Eliana Maria de A. Martins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

RIBEIRO, Daniel V. A Igreja nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R. (Org). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu, Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RODOVALHO, Robson. *Quebrando as Maldições Hereditárias*. Goiânia: Koinonia, 1991.

_____. *O caminho do sucesso*. São Paulo: Reino, 2000.

_____. *Você nasceu para reinar*. São Paulo: Reino, 2004.

_____. *O líder que faz a diferença*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2005.

_____. *Maximizando a existência: como administrar o propósito, a paixão e sua posição neste mundo*. Brasília: Sara Produções, 2006.

_____. *Favor ou Competência?* Brasília: Sara Brasil, 2010.

_____. *Por que sofremos?* Brasília: Sara Brasil, 2011.

_____. *Ciência e Fé: o reencontro pela Física Quântica*. Rio de Janeiro: Leya, 2013a.

RODOVALHO, Robson. *As leis fundamentais para o crescimento na vida*. Brasília: Sara Brasil, 2013b.

_____. *Currículo*. Disponível em: <http://bisporodovalho.com.br/>. Acesso em 15 de março de 2014.

_____. *Bate-papo com o Bispo*. Disponível em: <http://www.jornallivre.com.br/248202/bate-papo-com-o-bispo.html>. Acesso em 13 de maio de 2014.

ROMEIRO, Paulo. *Super Crentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

_____. *Evangélicos em crise: decadência doutrinária na igreja brasileira*. São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

ROSSI, Marcelo. *Kairós: o tempo de Deus*. Londrina: Principium Editora, 2013.

_____. *Contra todos os males*. Programa Momento de fé. Disponível em <http://radioglobo.globo.com/momento-de-fe/2013/09/04/CONTRA-TODOS-OS-MALES.htm>. Acesso em 15 de agosto de 2014.

_____. *Força, fé em Deus e pensamento positivo*. Programa Momento de fé. Disponível em: <http://radioglobo.globo.com/momento-de-fe/2013/02/04/FORCA-FE-EM-DEUS-E-PENSAMENTO-POSITIVO.htm>. Acesso em 01 de Julho de 2014.

_____. *O Terço Bizantino*. Disponível em <http://www.redevida.com.br/programa/o-terco-bizantino/> Acesso em 21 de maio de 2014.

_____. *Oração de cura mental*. Programa Momento de fé. Disponível em <http://radioglobo.globo.com/momento-de-fe/2013/03/07/ORACAO-DE-CURA-MENTAL.htm>. Acesso em 15 de junho de 2014.

_____. *Orações do Padre Marcelo Rossi*. Disponível em <https://www.facebook.com/OracaoDoPadreMarceloRosssi?sk=timeline&ref=stream>. Acesso em 15 de agosto de 2014.

ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROVIGHI, S. V. *História da filosofia moderna*. São Paulo: Loyola, 2002.

RÜDIGER, Francisco. *Literatura de auto-ajuda e individualismo: contribuição ao estudo da subjetividade na cultura de massa contemporânea*. Porto Alegre: Gattopardo, 2010.

RUSSELL, J.B. *Lúcifer: o diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa, D. Quixote, 1983.

SANTOS, E. A. Política e magia no Distrito Federal. In: Eurico A. G. C. dos santos; Caetano Ernesto Pereira de Araújo; Maria Francisca Pinheiro Coelho; Jessé Souza. (Orgs.). *Política e Valores*. 1 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, v. 1, p. 78-117.

SANTOS, Suzy dos; CAPARELLI, Sérgio. Crescei e multiplicai-vos: a explosão religiosa na televisão brasileira. In: *Intexto*, Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 11, p. 1-24, jul/dez. 2004.

SANTOS, Valdeci Silva. A Teologia Racional: suas conexões com o teísmo aberto e implicações para a Igreja Contemporânea. In: *Fides Reformata*, XII, n. 1, p. 27-55, 2007. Disponível em http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII_2007_1/valdeci.pdf. Acesso em 20 de agosto de 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

SCARDELAI, Donizete. *O escriba Esdras e o judaísmo: um estudo sobre Esdras na tradição judaica*. São Paulo: Paulus, 2012.

SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, São Paulo: Paulinas, 1985.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil. In: *Estudos teológicos*, ano 37, nº 1 (IECLB). P.47-61, 1997.

SIGNORE, Mario. Ética religiosa e racionalidade moderna. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na filosofia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

SILVA, A. W.C. Panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o helenismo. In: *Revista de Cultura Teológica* - v. 18 - n. 72, p. 23-53, Out/Dez. 2010.

SILVA, Gilvan V. A relação Estado/Igreja no Império Romano, in: SILVA, Gilvan; MENDES, Norma Musco (Orgs.). *Repensando o Império Romano*. RJ: Mauad, Vitória: EDUFES, p. 241-263.2006.

SILVA, Sandra R. C. Guimarães. Protestantismo: surgimento, subdivisões, crescimento no Brasil e sua relação com a política, economia e educação In: *Revista da Católica*, Uberlândia, v. 1, n. 2, p. 3-22, 2009. Disponível em <http://www.catolicaonline.com.br/revistadacatolica/artigosv1n2/01-CIENCIAS-DA-RELIGIAO-01.pdf>. Acesso em 25 de fev. 2011.

SILVESTRE, D. A obrigação de ser feliz. In A. Quinet (Org.), *Extravios do desejo: Depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Marca D'Água, 1999.

SIMMEL, G. *Essays on Religion*. Yale: Yale University Press - Durham, 1997.

SIQUEIRA, Deis, *As novas religiosidades no Ocidente*. Brasília, cidade mística. Brasília: UnB, 2003.

_____. LIMA, Ricardo Barbosa (Orgs.). *Sociologia das Adesões: Novas religiosidades e busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Gramond e Vieira, 2003.

_____. Religiosidade contemporânea brasileira: estilo de vida e reflexividade. In: *Sociedade e Cultura*, v. 9, n. 1, Goiânia: Editora da UFG, p. 13-26, 2006.

SOUSA, Rodrigo F. de. O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo: diversidade e coerência. In: *Revista USP*, São Paulo, USP, p. 9-15, 2009.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de Souza. Os pentecostais: entre a fé e a política. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n.43, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.com.br>> Acesso em 25 de fev. 2011.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: _____. (org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999, p. 17-54.

_____. Elias, Weber e a Singularidade Cultural Brasileira. In: WAIZBORT (org.), *Dossiê Norbert Elias*, São Paulo: EDUSP, 2001, p. 63-87.

STEGMANN, Ekkehard W.; STEGMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo*, São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS). *XXVI Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu/MG, outubro de 2003.

STEIN, S. I. A. O movimento dialético do conceito em Hegel: uma reflexão sobre a Ciência da Lógica. In: *Revista Philótopos 7*. Goiânia: ed. da UFG, p. 73-86, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

TERRIN, A. *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*. Trad. de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1996.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2000.

TREVISAN, Lauro. *O poder infinito da mente*. Santa Maria: Editora da Mente, 2011.

TROELSTCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 1979.

ULLOA, Bóris A. N. O Método Deráshico no Judaísmo. In: *Revista de Cultura teológica* - v. 18 - n. 70 - abr/Jun 2010.

VAIL, Anne. *A História do Rosário*. São Paulo: Loyola, 1998.

VALLE, João Edênio Reis. Psicologia e energias da mente: teorias alternativas. In: *Seminário: A Igreja católica diante do pluralismo religioso*, 1994, Brasília: Coleção Estudos da CNBB, 1994. p. 155-202.

_____. *A renovação carismática católica*. Algumas observações. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 97-108, 2004.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade*. Martin Fontes, São Paulo, 1996.

_____. Estamos perdendo a razão? In: *Café philo: as grandes indagações da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. O vestígio do vestígio. In DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs). *A Religião: o seminário de Capri*. [1996]. Trad. port. Guilherme João de Freitas Teixeira, Roberta Barni, Cláudia Cavalcanti e Tadeu Mazzola Verza, São Paulo: Estação liberdade, 2000.

_____. RORTY, Richard; ZABALA, Santiago. *O futuro da religião: Solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Reluma Dumará, 2006.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (Século VIII a XIII)*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari P e STEIL, Carlos Alberto, (orgs). *Globalização e Religião*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIANNA, A. M. Religião e ligação entre súditos e poderes soberanos I: Martinho Lutero, paradoxo humano e autoridade secular. *Espaço Acadêmico*, v. 10, n. 117, 2011, p. 62-82. Disponível em <http://eduem.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11691/6544> . Acesso em 03 de novembro de 2013.

VILLA, Mariano. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH. H. H.; MILLS, C. Wright (Org.). *Ensaio de Sociologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p.371-408.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. I. Brasília: Ed UnB, 2009.

YAMADA, M. A concepção vitalista da salvação no Brasil: as novas religiões japonesas e o pentecostalismo. In: *Revistas de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, p. 29-49, 2004.

ZILBERMAN, Regina. Do estigma à liberação: representações dos judeus na literatura brasileira. In: *Revista Iberoamericana*, v. LXXVI, n. 230, , 63-79, Enero-Marzo 2010.