

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Mariana de Almeida Pinto

Religião, ideologia e vida cotidiana: um estudo a partir do neopentecostalismo brasileiro

Juiz de Fora

2025

Mariana de Almeida Pinto

Religião, ideologia e vida cotidiana: um estudo a partir do neopentecostalismo brasileiro

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de
Fora como requisito parcial à obtenção do grau de
Doutora em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Santana De Paiva

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pinto, Mariana de Almeida.

Religião, ideologia e vida cotidiana: : um estudo a partir do neopentecostalismo brasileiro / Mariana de Almeida Pinto. -- 2025. 130 p.

Orientador: Fernando Santana de Paiva

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2025.

1. neopentecostalismo. 2. ideologia. 3. estranhamento religioso. 4. neoliberalismo. I. Paiva, Fernando Santana de , orient. II. Título.

Mariana de Almeida Pinto

Religião, ideologia e vida cotidiana: um estudo a partir do neopentecostalismo brasileiro

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Aprovada em 04 de dezembro de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fernando Santana de Paiva
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^ª. Dr^a. Joana de Souza Machado
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^ª. Dr^a. Isabel Maria Farias Fernandes de Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Filipe Milagres Boechat
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^a. Bruna Suruagy do Amaral Dantas
Universidade Mackenzie

AGRADECIMENTOS

À minha família, Suely, Luiz Carlos, Luiza e Lucas, por serem a base de tudo.

À banca avaliadora: Fernando, por me acompanhar durante o meu percurso acadêmico; Isa e Filipe, por compartilharem trincheiras na psicologia, na militância e no marxismo, por serem inspiração e impulso essenciais na minha caminhada acadêmica; Joana, parceira dentro e fora dos muros da Universidade, pela disposição e solicitude fundamentais para a conclusão dessa etapa; e Bruna, pela gentil disponibilidade de compor e enriquecer esse momento pessoalmente tão importante.

Às Camila's, duas grandes amigas que a pós-graduação me trouxe e que se tornaram não só um núcleo de apoio fundamental à pesquisa, como também companhias para todos os momentos. A conclusão dessa difícil jornada deve muito a vocês.

Às amigas com quem compartilho desde a graduação uma vida de muito afeto e boemia e que, nela, tanto me fortalecem: Júlia, Luísa, Monique, Milla, João, Vivi, Bia, Mariana, Amata e Nicole.

Aos numerosos e valiosos amigos e amigas que comigo trilham a vivência na música; lugar esse que me proporciona um sentido especial para a vida.

Aos igualmente numerosos e valiosos companheiros de militância, de partido, dos coletivos e movimentos sociais, por anos de dedicação coletiva em projetos e ferramentas para a construção de uma sociedade outra.

À UFJF, minha segunda casa durante os últimos 13 anos da minha trajetória. Por me enriquecer como pessoa, como militante, como pesquisadora e profissional.

Ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFJF, pela oportunidade e incentivo de me formar como psicóloga e pesquisadora.

À CAPES e à FAPEMIG, pelo apoio com as bolsas de pesquisa concedidas.

*Ele diz que tem, que tem como abrir o portão do céu
ele promete a salvação
ele chuta a imagem da santa, fica louco-pinel
mas não rasga dinheiro, não*

*Ele diz que faz, que faz tudo isso em nome de Deus
como um Papa na inquisição
nem se lembra do horror da noite de São Bartolomeu
não, não lembra de nada não*

*Não lembra de nada, é louco
mas não rasga dinheiro
promete a mansão no paraíso
contanto, que você pague primeiro
que você primeiro pague dinheiro
dê sua doação, e entre no céu
levado pelo bom ladrão*

*Ele pensa que faz do amor sua profissão de fé
só que faz da fé profissão
aliás em matéria de vender paz, amor e axé
ele não está sozinho não*

*Eu até compreendo os salvadores profissionais
sua feira de ilusões
só que o bom barraqueiro que quer vender seu peixe em paz
deixa o outro vender limões*

*Um vende limões, o outro
vende o peixe que quer
o nome de Deus pode ser Oxalá
Jeová, Tupã, Jesus, Maomé
Maomé, Jesus, Tupã, Jeová
Oxalá e tantos mais
sons diferentes, sim, para sonhos iguais*

(Guerra Santa – Gilberto Gil)

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar a função da religião como expressão ideológica na condução da vida cotidiana, tomando como objeto de investigação os principais elementos doutrinários do neopentecostalismo pregados a partir da chamada Teologia da Prosperidade. Partimos do materialismo histórico-dialético para apreender o fenômeno religioso em conexão com suas determinações socioeconômicas postas ao longo do desenvolvimento da humanidade, especialmente a partir das contribuições da ontologia lukacsiana. A religião é, portanto, compreendida como uma forma de estranhamento humano cuja origem se encontra na divisão social do trabalho, repercutindo, de modo contraditório, no processo de formação da personalidade humana. Na sociabilidade capitalista, a personalidade é determinada sobretudo pela reificação e mistificação do ser social, dando base para que a religião se ponha como condutora ideológica dos indivíduos frente ao modo como pensam, sentem, agem e organizam sua vida cotidiana. Nessa esteira, buscando, ainda, investigar o modo como as bases doutrinárias do neopentecostalismo servem de orientação prática para a formação de valores, comportamentos e pensamentos de seus fiéis, a pesquisa lançou mão da observação de cultos realizados na sede da Universal do Reino de Deus em Juiz de Fora – MG. Por meio da análise dos encontros denominados *Congresso para o Sucesso*, discutimos os principais elementos doutrinários da Teologia da Prosperidade que se ancoram nos ideários próprios do neoliberalismo, tais como o individualismo, o empreendedorismo e a satisfação pelo consumo como caminhos para a ascensão e libertação espiritual e social. Entendemos, assim, que a capacidade das igrejas neopentecostais de se porem como uma ideologia religiosa socialmente em ascensão se sustenta na assimilação de sua doutrina às principais determinações econômicas atuais do capitalismo, em conexão com as necessidades e aspirações postas na vida cotidiana dos indivíduos, marcadas, em última instância, pelo recrudescimento dos modos de exploração e reificação, bem como, e conseqüentemente, pela fetichização elevada da personalidade humana.

Palavras-chave: neopentecostalismo; ideologia; estranhamento religioso; neoliberalismo.

ABSTRACT

The present study aims to analyze the function of religion as an ideological expression in the conduct of everyday life, taking as its object of investigation the main doctrinal elements of Neopentecostalism preached through the so-called Prosperity Theology. The analysis is grounded in historical-dialectical materialism in order to apprehend the religious phenomenon in connection with its socioeconomic determinations throughout the development of humanity, especially drawing on the contributions of Lukácsian ontology. Religion is therefore understood as a form of human estrangement whose origin lies in the social division of labor, reverberating in a contradictory manner in the process of human personality formation. In capitalist sociability, personality is determined primarily by the reification and mystification of social being, providing the basis for religion to position itself as an ideological guide for individuals in relation to how they think, feel, act, and organize their everyday lives. In this context, and seeking further to investigate how the doctrinal foundations of Neopentecostalism serve as practical guidance for the formation of values, behaviors, and ways of thinking among its followers, the research employed observation of worship services held at the headquarters of the Universal Church of the Kingdom of God in Juiz de Fora, Minas Gerais. Through the analysis of meetings known as the *Congress for Success*, we discuss the main doctrinal elements of Prosperity Theology that are anchored in neoliberal ideals, such as individualism, entrepreneurship, and satisfaction through consumption as paths to spiritual and social ascension and liberation. Thus, we argue that the capacity of neopentecostal churches to establish themselves as a socially ascendant religious ideology is sustained by the assimilation of their doctrine to the prevailing economic determinations of contemporary capitalism, in connection with the needs and aspirations present in individuals' everyday lives, ultimately marked by the intensification of modes of exploitation and reification and, consequently, by the heightened fetishization of the human personality.

Keywords: neopentecostalism; ideology; religious estrangement; neoliberalism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fachada da Catedral da IURD em Juiz de Fora	73
Figura 2 – Culto “Noite da Alma”	75
Figura 3 – Folheto de Oração “Corrente do Bem”	78
Figura 4 – Panfleto de Divulgação do Culto “Terapia do Amor”	82
Figura 5 – Panfleto de Divulgação do Culto “Terapia do Amor”	83
Figura 6 – Panfleto “Não Vos Conformeis”	85
Figura 7 – Panfleto “Fogo não queima Fogo”	88

SUMÁRIO

Introdução	9
1 A Religião Como Fenômeno Histórico-Social	16
1.1 O complexo do estranhamento: premissas para compreender o fenômeno religioso	19
1.2 Estranhamento e ideologia: a religião como condutora da vida cotidiana	26
2 Do Geral ao Particular: o Neopentecostalismo Brasileiro	38
2.1 O desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil	38
2.2 Os Neopentecostais e a Igreja Universal do Reino de Deus	50
2.3 A Teologia da Prosperidade	63
3 Percurso Metodológico da Pesquisa	68
3.1 As condições da pesquisa	70
3.2 O campo e a produção de dados	71
3.3 A Universal em Juiz de Fora: dinâmica e direcionamentos gerais dos cultos	74
4 O Congresso Para o Sucesso: Prosperidade, Empreendedorismo e Ascensão social	90
5 A Universalização do <i>Éthos</i> Neopentecostal e a Fetichização da Personalidade Humana	104
Considerações Emergentes	120
Referências	125

Introdução

*Toda tristeza que havia, agora expulsei
Com a canção que chegou
E vou cantando alegre
A felicidade que Jesus mandou*

*Me lembro dos tempos de outrora
Que quase me roubam a esperança e a fé
E hoje me volto contente
Cantando pra Deus que tanto me ajudou*

(Cartola)

A religião se apresenta como uma força social que integra historicamente as sociedades desde sua formação cultural, sendo parte da constituição dos valores, costumes e dogmas que conduzem a vida social e cotidiana da população em diferentes esferas. Os simbolismos e crenças religiosas, em sua pluralidade, atravessam o modo como as pessoas significam a vida e para além dela, desde as vivências pessoais mais íntimas até as experiências coletivas que se expressam em caminhos tortuosos e embaralhados, cabendo habitualmente à religiosidade não apenas desvelá-los como também ser força motriz diante de uma realidade cujo desenrolar, por vezes e na visão de muitos, escapa da capacidade de compreensão e intervenção humanas. Na particularidade brasileira, são os santos e os orixás, nas catedrais, nos templos e nos terreiros, sob a orientação dos padres, pastores e/ou mães/pais de santo, que hoje e historicamente ocupam um lugar significativo ao alimentar esperanças, confortar dores e auxiliar na condução geral da vivência de pessoas para as quais a experiência da vida mundana não basta.

Nesse panorama, e entendendo que as experiências religiosas são múltiplas, com diferenças continentais e regionais, o Brasil, como reflexo do contexto geral de desenvolvimento colonial dos países da América Latina, tem como marca a relevância das religiões em sua formação, notadamente as de origem cristã, concentrando a maior população de católicos do mundo em seu território. Nas últimas décadas, no entanto, tem ganhado destaque nas pesquisas científicas e nos debates públicos o crescimento acelerado das igrejas evangélicas no contexto de pluralismo religioso, o que vem acompanhado pelo declínio do número de fiéis filiados à, ainda preponderante, Igreja Católica, especialmente quando se retrata os países periféricos do Ocidente (Almeida; Montero, 2001; Lowy, 2016; Mariano, 2004; Spyer, 2020).

No cenário brasileiro, o destaque das igrejas evangélicas tem sido explicitado nos dados levantados por pesquisas que acompanham seu desenvolvimento recente. O Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010 aponta que, se

na década de 1970 os católicos no Brasil representavam cerca de 90% da população local, estes atingiam a faixa de 65% em 2010, ao passo em que, nesse mesmo período, os evangélicos cresciam de 5% para cerca de 22% dos brasileiros. De acordo com o instituto, “em 2000, eles [evangélicos] representavam 15,4% da população. Em 2010, chegaram a 22,2%, um aumento de cerca de 16 milhões de pessoas (de 26,2 milhões para 42,3 milhões). Em 1991, este percentual era de 9,0% e em 1980, 6,6%” (IBGE, 2012)¹.

Segundo Alves *et al.* (2017, p. 237), no período entre 1991 e 2010, “os evangélicos aumentaram sua participação em 98,3% das cidades e os católicos avançaram em apenas 1,7% dos municípios brasileiros”, com destaque para a concentração evangélica nas regiões Norte, Centro-Oeste e Sudeste, em contraposição com a presença no Nordeste e no Sul do país. Considerando o Censo 2010, essa distribuição regional foi exposta numericamente da seguinte forma:

Esta redução no percentual de católicos ocorreu em todas as regiões, mantendo-se mais elevada no Nordeste (de 79,9% para 72,2% entre 2000 e 2010) e no Sul (de 77,4% para 70,1%). A maior redução ocorreu no Norte, de 71,3% para 60,6%, ao passo que os evangélicos, nessa região, aumentaram sua representatividade de 19,8% para 28,5%.

Entre os estados, o menor percentual de católicos foi encontrado no Rio de Janeiro, 45,8% em 2010. O maior percentual era no Piauí, 85,1%. Em relação aos evangélicos, a maior concentração estava em Rondônia (33,8%), e a menor no Piauí (9,7%) (IBGE, 2012).

Já nos últimos meses de finalização de nossa pesquisa, o IBGE divulgou os novos dados acerca do panorama religioso no Brasil, com base no Censo Demográfico realizado em 2022 (IBGE, 2025)². A nova pesquisa confirma a tendência traçada nas últimas décadas: a população católica decresceu para 56,7% (100,2 milhões) da população, enquanto os evangélicos passaram a representar 26,9% dos brasileiros, o equivalente a 47,4 milhões de pessoas. Em termos de distribuição regional, o instituto aponta que “o catolicismo foi a religião predominante em todas as grandes regiões do país, tendo sua maior concentração no Nordeste

¹ Fonte: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espíritas-e-sem-religiao>

² Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>

(63,9%), seguido da Região Sul (62,4%), e a menor proporção na Região Norte (50,5%)”, ao passo em que os evangélicos se concentram em 36,8%, na Região Norte, 31,4%, no Centro-Oeste, e 22,5%, no Nordeste, apresentando, respectivamente, 28% e 23,7% nas regiões Sudeste e Sul. Assim como no Censo 2010, Piauí permanece como o Estado brasileiro com maior percentual de católicos (77,4%), em contraposição a menor taxa de evangélicos (15,6%), que, por sua vez, tiveram a maior proporção registrada no Acre (44,4%). Além disso, os evangélicos se mostraram maioria da população em 58 municípios brasileiros, enquanto o catolicismo lidera em 4.881 localidades (Abdala, 2025)³.

O estudo revela, ainda, a disparidade em termos de idade, nível de instrução, raça e sexo (categorias elegidas pela instituição). No que tange à população evangélica, seu perfil é representado por uma maioria jovem (31,6% estão na idade entre 10 a 14 anos, cerca de 28% na faixa de 15 a 49 anos e 19% no grupo de 80 anos ou mais), sendo 35,2% do total com nível médio e superior incompleto e 34,9% sem instrução e com ensino fundamental incompleto. A taxa de analfabetismo alcançou 5,4% entre os evangélicos. Em relação à categoria “sexo”, as mulheres, que predominam em quase todos os grupos religiosos, correspondiam a 55,4% dos fiéis evangélicos. No que tange ao aspecto racial, os evangélicos estão entre 23,5% das pessoas que se declaram brancas, 30% entre pretos, 29,3% entre pardos e 32,2% entre os indígenas (Abdala, 2025; IBGE, 2025).

Os dados do novo Censo demonstram, ainda, que houve uma queda de ritmo em comparação às pesquisas anteriores, já que, entre os Censos 2000 e 2010, os evangélicos cresceram 6,8 pontos percentuais (p.p.), enquanto, no período de 2010 a 2022, o crescimento foi de 5,2 p.p. Havia, até então, uma projeção de que os evangélicos superassem a predominância de católicos no Brasil ainda na primeira metade deste século (Mariano, 2014; Spyer, 2020). Contudo, o retrato exibido pelo novo Censo sugere um retardo na concretização dessa virada de hegemonia do campo religioso, embora ela permaneça como tendência.

Cabe salientar que o processo de transição religiosa não se limita às religiões cristãs, embora optemos por destacar os dados referente às mesmas. O cenário é composto, ainda, pelo desenvolvimento de outras denominações como o espiritismo, o judaísmo, a Umbanda, o Candomblé ou até mesmo o número de pessoas sem qualquer religião. Em relação a esse contingente, o Censo 2022 descreve que, no Brasil,

³ Fonte: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2025-06/evangelicos-crescem-e-representam-mais-de-um-quarto-da-populacao>

a proporção de pessoas que se declararam sem religião teve um aumento de 1,3 p.p. entre 2010 e 2022, passando de 7,9% para 9,3%. Também houve aumento nas religiões de umbanda e candomblé (de 0,3% em 2010 para 1,0%, em 2022) e outras religiosidades (de 2,7% para 4,0%). Houve pequeno declínio na religião espírita (de 2,2% para 1,8%). As religiosidades de tradições indígenas representaram 0,1% das declarações.

Mesmo com a presença plural de outras manifestações religiosas brasileiras e com uma singela queda na taxa de crescimento da religião evangélica na última década, podemos reafirmar que esta, graças especialmente à crescente influência do movimento pentecostal, vem se mantendo como principal referência para a população brasileira, sobretudo aquela socialmente mais pauperizada e desassistida, como situa Mariano (2014, p. 12):

Com o propósito de superar precárias condições de existência, organizar a vida, encontrar sentido, alento e esperança diante da situação tão desesperadora, os estratos mais pobres, mais sofridos, mais escuros e menos escolarizados da população, isto é, os mais marginalizados – distantes do catolicismo oficial, alheios a sindicatos, desconfiados de partidos e abandonados à própria sorte pelos poderes públicos -, têm optado voluntária e preferencialmente pelas igrejas pentecostais. Nelas encontram receptividade, apoio terapêutico-espiritual e, em alguns casos, solidariedade material.

Diante desse complexo cenário, entre os pesquisadores que se debruçam sobre a temática, são variadas as explicações e hipóteses acerca das transformações religiosas ocorridas nas últimas décadas. As análises vão desde questões vinculadas ao terreno da moralidade, dos costumes e da forma de significar a espiritualidade, até problemáticas concernentes ao campo econômico e político mais amplo que afetam o cotidiano da população e a própria reorganização interna das denominações religiosas (Almeida, 1996; Almeida; Montero, 2001; Pew Research Center, 2014). Em todo o caso, considerando a pertinência dos possíveis determinantes ressaltados, a discussão ganha magnitude e complexificação quando se pondera a interligação dos mesmos.

No que tange à problemática do fenômeno evangélico em ascensão, sua própria categorização é feita sob controvérsias. Mariano (2004) explica que, na América Latina, o termo abrange as correntes provenientes da Reforma Protestante do século XVI, sendo comumente discriminadas em dois campos: os protestantes históricos (presbiterianos, metodistas, batistas etc.) e os pentecostais, cujo desenvolvimento, no Brasil, tem sido analisado por cientistas

sociais a partir de três ondas (Freston, 1993; Oro, 2001; Mariano, 2014), conforme descrevemos com mais detalhes no segundo capítulo. Lima (1987) destaca, ainda, o comum uso da conotação de “crente” designada, em diferentes regiões brasileiras, às pessoas ligadas ao pentecostalismo, pontuando o cuidado em não transpor a concepção de “evangélico”, comumente utilizada no Brasil de forma mais ampla, para o termo *evangelical*, adotado nos EUA para se referir particularmente ao movimento de avivamento fundamentalista⁴ protestante do qual se enraíza o movimento pentecostal, o que será apresentado, também, no capítulo 2.

Dentre as diferentes correntes evangélicas que se manifestam no Brasil, as igrejas pentecostais ocupam um significativo destaque no quadro de transição religiosa por representar o setor que mais cresce nas últimas décadas (de acordo com o Censo 2010, os pentecostais representavam cerca de 60% dos evangélicos em ascensão no país). Em nosso estudo, tomamos como foco o chamado neopentecostalismo (Mariano, 2014), que vem adquirindo força e destaque no cenário mundial e brasileiro, sobretudo a partir da década de 1970.

Conforme salientado, a definição e delimitação das correntes e igrejas do campo pentecostal tem se tornado uma tarefa cada vez mais complexa para os pesquisadores do tema. Sua rápida evolução é composta por uma série de mudanças e fragmentações constantes entre os agrupamentos, acarretando ora um distanciamento entre suas práticas e seus preceitos, ora uma relação de incorporação e renovação destes por parte das lideranças e igrejas. Dentre as características que designam o signo “neo” a um grupo específico do pentecostalismo brasileiro, voltamos nossa lente para a Teologia da Prosperidade (TP), corrente de pensamento de origem norte-americana cuja expansão contou com um papel crucial de igrejas oriundas do solo brasileiro.

Entendemos que o surgimento de tal doutrina, assim como na conformação de qualquer religião, não se dá no vazio. Nesse caso, em particular, se encontra enganchado nas transformações políticas e econômicas que marcam o estágio de desenvolvimento do capitalismo nas últimas décadas, contexto marcado, dentre os fatores, pela ascensão do neoliberalismo como resposta às sucessivas crises do capital (Almeida, 2020), trazendo, este, como principais preceitos, a política do Estado mínimo e da ampla concorrência no mercado,

⁴ Sinalizamos, de antemão, que Lima (1987, p. 17) define o fundamentalismo religioso “como uma corrente formada no seio das igrejas protestantes de reação à interpretação racionalista e liberal da Sagrada Escritura e, em geral, da fé cristã”, não se tratando “de um movimento unificado, mas de inclinações de certos setores que pretendem defender e conservar os elementos fundamentais do cristianismo. Por isso, o fundamentalismo é detectável dentro das mais diversas denominações. (...) É comparável, na Igreja Católica, ao integrismo.”

atrelada ao incentivo do individualismo e da competitividade como *modus operandi* da sociedade (Netto e Braz, 2008).

Dentre todas as nuances passíveis de serem analisadas dentro dos conflitos históricos que subsidiam o desenvolvimento da religião neopentecostal, considerando a inseparabilidade dos fenômenos ideológicos e econômicos da realidade, buscamos, aqui, dar ênfase a determinados elementos presentes na agenda neoliberal e na ideologia conservadora que a sustenta. Pois, antecipando a discussão traçada por Lima (1987, p. 18), “quando os fundamentalistas ganham terreno, o mesmo acontece com o neoconservadorismo, porque (...) o vínculo do matrimônio entre os dois é de feição indissolúvel”.

Assim, motivados pelo controverso protagonismo neopentecostal na atual conjuntura brasileira, buscamos partir das determinações mais gerais da sociedade para investigar a função da religião como expressão ideológica da condução da vida cotidiana. Nesse aspecto, levamos em consideração, especialmente, a orientação de Lukács (2013, p. 637) quando o mesmo afirma que “se a intenção for investigar um fenômeno ideológico em sua essência, em sua atualidade, em suas mudanças de orientação etc., não há como passar ao largo dos problemas da ontologia da vida cotidiana”. Conforme discutiremos no decorrer deste texto, a religião, essa peculiar e expressiva forma de ideologia, encontra sua fundamentação última no processo histórico de reificação das relações sociais cotidianas.

Para tanto, através de aportes da teoria marxiana, nos ocupamos em discutir o modo como as bases doutrinárias do neopentecostalismo servem de orientação prática para a formação de valores, comportamentos e pensamentos de seus fiéis. Isso porque partimos do pressuposto de que a religião representa uma força social que se configura historicamente como expressão da relação indivíduo-mundo; uma forma de significação do real criada pela própria humanidade mediante à intervenção prática sobre a natureza. Em outros termos, com o devido cuidado de não cair numa análise mecânica entre as cadeias causais que se autorreproduzem, a religião pode ser concebida como “uma das múltiplas formas da ideologia, ou seja, da produção espiritual de um povo, a produção de idéias, representações e formas de consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e pelas relações sociais correspondentes” (Lowy, 1998, p. 158).

Nos arriscamos, assim, no resgate de uma análise materialista histórico-dialética acerca do fenômeno religioso em sua fundamentação histórico-social, a fim de compreender sua relevância como um regulador da vida cotidiana da população, bem como sua persistência em

tempos de avanço da ciência e das formas sofisticadas de tecnologia que sustentam a racionalidade moderna, de modo a demonstrar que as contradições do modo de produção de vida no capital não só se fazem insuficientes para a superação da religião, como é intrínseco ao seu desenvolvimento. Elencamos, pois, uma das expressões religiosas de maior amplitude no cenário atual, o neopentecostalismo, demonstrando sua capacidade de se alinhar aos interesses econômicos mais gerais e repercutir no modo como uma parcela significativa dos brasileiros tem buscado construir seus sentidos e aspirações pessoais orientados, especialmente, por essa particular forma de estranhamento e ideologia.

Com esse propósito, desenvolvemos no primeiro capítulo alguns dos preceitos filosóficos do marxismo, especificamente de interpretação lukacsiana, a respeito da religião em sua origem, caráter e funcionalidade social adquiridos no decorrer da história da humanidade. A fundamentação marxista acerca do fenômeno religioso nos conduz para a discussão do problema na forma como se acentua nos tempos atuais: a religião neopentecostal. O segundo capítulo trata, por tanto, de elementos originários e característicos da doutrina neopentecostal, elegendo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como terreno para nossa investigação. Assim, prosseguimos com a apresentação do percurso metodológico da pesquisa, com a descrição do diário de campo fruto da observação de cultos da referida denominação no contexto de Juiz de Fora - MG, processo este fundamental para sustentar, não sem abalos, nossas escolhas e caminhos. Por meio deste, elegemos, portanto, os encontros denominados *Congresso para o Sucesso*, de modo a discutir elementos doutrinários da Teologia da Prosperidade que caminham na direção das principais determinações ideológico-econômicas hoje estimuladas pelo capitalismo neoliberal: como o empreendedorismo, a satisfação pelo consumo e pela ascensão financeira e social. Partimos, assim, de tais elementos para aprofundar, em termos marxianos, na maneira como o fetichismo da mercadoria se põe atualmente na sociedade, reificando as relações do âmbito mais geral ao cotidiano, o que repercute na (re)configuração do próprio estranhamento religioso.

1 A Religião Como Fenômeno Histórico-Social

*A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem
enquanto ele não gira em torno de si mesmo
(Karl Marx)*

Neste capítulo, pretendemos resgatar as contribuições do pensamento marxiano à luz, sobretudo, da interpretação madura de György Lukács contida na obra *Para Uma Ontologia do Ser Social* relacionadas à questão religiosa, no que diz respeito ao seu caráter estranhado e ideológico, recuperando, para tanto, reflexões publicadas em Pinto e Furtuoso (2023). A arguição de Lukács encontra sua fundamentação nos escritos marxianos, ainda que este não tenha sido um tema tratado com centralidade por Marx, emergindo de forma dispersa em meio a sua crítica geral à realidade social a partir da qual se produzem as relações estranhadas, em especial, na sociabilidade do capital (Lowy, 1998; Chagas, 2017). Na perspectiva ontológico-social, “isso de modo algum faz com que a religião deixe de ser uma das formas importantes de estranhamento humano; o que acontece é que ela é inserida dentro do contexto social global de todos os estranhamentos” (Lukács, 2013, p. 644).

Antes de adentrar nas especificidades da leitura lukácsiana que nos interessa, cabe salientar de antemão que, em Lukács (2013), o conceito de *estranhamento* (*Entfremdung*) possui um sentido distinto da categoria de *alienação* (*Entäusserung*), o que difere do modo como Marx concebe tais categorias, tão fundamentais para a análise do complexo religioso. O pensador húngaro apreende o fenômeno da alienação enquanto um processo constitutivo da objetivação dialética do ser social mediante o trabalho, não repercutindo necessariamente na perda do potencial humano, conforme comumente é assimilado das obras do filósofo alemão.

Com efeito, a alienação enquanto momento subjetivo relevante do trabalho e, irradiando a partir dele, de todas as atividades humanas necessariamente é, em correspondência a seu caráter existente, ao mesmo tempo um momento indispensável de toda atividade humana, um dos motores mais influentes que alçou a particularidade originalmente simples do homem gregário à condição de particularidade do individual, e, em toda a sua complexidade de forma e conteúdo, ela possui do começo ao fim um caráter social (Lukács, 2013, p. 812).

A questão é exposta junto aos embates travados frente aos limites do idealismo hegeliano e o modo como Marx buscou superá-los, complexa incursão filosófica que não nos atrevemos a reproduzir aqui. Recuperamos, ainda assim, outra passagem em que o autor expõe

o modo como diferencia ambas as categorias, que envolvem o movimento dialético do real na evolução gradativa da histórica da humanidade:

Como mostraram nossas exposições até aqui, aparece, nesse contexto, um momento fundamental do ser social, com cujo caráter geral devemos nos ocupar um pouco mais detalhadamente aqui a objetivação [*Vergegenständlichung*] do objeto e a alienação [*Entäußerung*] do sujeito, que como processo unitário compõem o fundamento da práxis e teoria humanas. Esse complexo de problemas ocupou um lugar central em parte da filosofia mais recente, ao ser tratado como fundamento do estranhamento [*Entfremdung*]. Existe aqui sem dúvida uma conexão até bem íntima: o estranhamento só pode se originar da alienação; onde a estrutura do ser não desloca esta para o centro, determinados tipos daquele nem sequer podem ocorrer. Contudo, quando se aborda esse problema, jamais se deve esquecer que ontologicamente a origem do estranhamento na alienação de modo algum significa uma afinidade evidente e incondicional desses dois complexos do ser: é fato que certas formas de estranhamento só podem surgir da alienação, mas esta pode perfeitamente existir e atuar sem produzir estranhamentos. A identificação das duas, tão difundida na filosofia moderna, provém de Hegel (Lukács, 2013, p. 417-418).

Ainda que tal acepção fuja do consenso entre os intérpretes e tradutores da obra lukacsiana e marxiana, optamos por utilizar o termo estranhamento, em conformidade com a orientação editorial da obra aqui referenciada, ao tratar do fenômeno religioso em sua constituição histórica, o que será desenvolvido a seguir. Dos enunciados de Marx que subsidiam a análise lukácsiana, importa extrair a chave para a compreensão dos fundamentos centrais do fenômeno religioso, na medida em que se toma a totalidade e a contraditoriedade do real como pilares de sua obra. Isso significa que os fenômenos sociais só podem ser estudados como complexos que se autodeterminam. Assim, desde os esboços traçados pelo filósofo alemão em diferentes momentos de sua obra, o complexo religioso comparece como produto (e produtor) da relação mercantil nas sociedades de classes que reifica as relações sociais em todas suas dimensões, dos aspectos mais gerais aos individuais, suposição essa aprofundada pela exposição de Lukács, especialmente em sua *Ontologia*.

No que cabe às elaborações próprias de Marx, recuperando sua densa e progressiva crítica acerca da sociabilidade capitalista, é possível encontrar passagens que relevam o papel da religião como uma das formas de produção espiritual da sociedade e que servem ao

desenvolvimento e sustentação do modo de produção geral da sociedade, como na estreita combinação apontada entre a Reforma Protestante e o processo de acumulação primitiva do capital. Em “Sobre a Questão Judaica” (1844), a exemplo, ao travar os embates contra o idealismo alemão na clássica polêmica entre o papel da emancipação política diante do processo de emancipação humana⁵, Marx afirma que a crítica à religião se sustenta, necessariamente, na crítica à cisão do indivíduo (*versus* cidadão) na sociabilidade burguesa, o que ilustra sua proposição histórico-dialética de se conceber o fenômeno religioso:

Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na *essência* do próprio Estado. Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. (...) Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história (Marx, 2010a, p. 38, grifos do autor).

Com esse mesmo propósito, na “Introdução à Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” (1844), Marx afirma que “a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do alguém*”, propondo como função da filosofia desmascarar o estranhamento nas “*suas formas não sagradas*” ao declarar que “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*” (Marx, 2010b, p. 146, grifos do autor).

O desenvolvimento da crítica marxiana, como veremos, permite superar as análises idealistas e meramente teóricas acerca do fenômeno religioso e situá-lo a partir de sua relação concreta com os demais complexos determinantes da sociedade, “visto que os estranhamentos decisivos constituem situações reais de vida, são resultados de processos socioeconômicos reais” (Lukács, 2013, p. 646). Partindo disso, ressaltamos as elaborações de Lukács por considerar autêntica sua leitura sobre os complexos sociais, em que se elenca a religião como uma das formas de reprodução das sociedades de classes, investigando sua particular expressão e função no modo de vida reificado da sociabilidade capitalista. Como introduz, à sua maneira,

⁵ Lukács (2013, p. 643) explica: “Enquanto Bruno Bauer ainda medita sobre uma questão estreitamente provinciana, composta de três quartos de teologia e, por isso, insolúvel do ponto de vista objetivamente social, a saber, como a emancipação política, a igualdade de direitos civis, dos judeus poderia ser filosoficamente coadunada com a sua própria emancipação interior (emancipação do envolvimento religioso no judaísmo, do estranhamento humano pela religião judaica), a compreensão histórico-política superior de Marx põe de lado todos os pseudoproblemas ligados a essa questão”.

Marx (2017, p. 697), “assim como na religião o homem é dominado pelo produto de sua própria cabeça, na produção capitalista ele o é pelo produto de suas próprias mãos”.

1.1 O complexo do estranhamento: premissas para compreensão do fenômeno religioso

No robusto desenvolvimento da *Ontologia* lukácsiana, em que o filósofo reflete acerca dos principais complexos que determinam a constituição histórica do ser social, a religião comparece como uma forma peculiar de estranhamento que coincide com seu caráter ideológico ao se firmar historicamente como um importante regulador da vida social em diferentes esferas e modelos societários. Para tanto, o autor investiga as bases materiais que sustentam a mistificação das relações sociais desde as manifestações mais primitivas⁶ até suas formas mais complexas erigidas sob o desenvolvimento das sociedades de classes, atentando-se para a dimensão cotidiana de reprodução da vida social (Pinto; Furtuoso, 2023).

O fenômeno do estranhamento, nesse percurso, é investigado à luz do complexo de posições teleológicas⁷, “relacionadas à prática social, que estão voltadas de modo peculiar à resolução de problema postos em certos níveis da vida social” (Vaisman, 2010, p. 46) e que conformam o ser social desde seu intercâmbio orgânico com a natureza até às formas crescentes de socialização. A exegese ontológico-social de Lukács parte dos processos que conferem à humanidade suas capacidades próprias de responder, de forma ativa e consciente (portanto, não mecanicamente), ao mundo objetivo, recuperando, assim, elementos históricos do desenvolvimento do ser que possibilitaram o que ele denomina de afastamento das barreiras naturais, perpassando os estágios primários até os mais avançados do ser social. Torna-se, dessa forma, imprescindível situar o modo como o ser social é apreendido pelo filósofo em sua origem prática e consciente, caracterizando-o como um ser que responde; “um ser prático que reage às

⁶ Fazemos um adendo ao conceito de “primitivo” frequentemente empregado na obra de Lukács. Este, aqui, se refere aos povos recuados no tempo histórico, sem conferir qualquer caráter valorativo/depreciativo às etapas originárias da humanidade, sobretudo porque, na concepção histórico-dialética em que as formações sociais ao mesmo tempo se transformam e se conservam, “o passado é ademais simultaneamente e até antes de tudo a continuidade dinâmica do próprio desenvolvimento social” (Lukács, 2013, p. 768), “e como marxistas sabemos também que, nesse processo, encontramos-nos ainda na pré-história do ser homem” (Lukács, 2013, p. 735).

⁷ “Todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. Pôr, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, como ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico. Em consequência, conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que ambas possuem um caráter de finalidade, que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente” (Lukács, 2013, p. 48).

demandas postas pela realidade objetiva, um ser prático que trabalha a natureza como resposta a necessidades determinadas” (Vaisman, 2010, p. 46).

Enquanto um ser particular que se desenvolve mediado pela atividade prática inserido num todo social, portanto, sua realização e enriquecimento se dá sob o processo de formular perguntas e respostas direcionadas a satisfazer carências provocadas pelas condições objetivas de existência, o que aprimora e complexifica de modo crescente sua capacidade dinâmica de abstração e generalização, modificando desse modo, a própria realidade social. É nesse sentido que complexo do trabalho surge, na perspectiva lukácsiana, como modelo fundante do ser social, representando o momento originário da transição do que o autor distingue entre ser meramente natural (os animais), regido através de uma causalidade espontânea, e ser social, com todo o desenvolvimento efetivado pelo avanço da capacidade de domínio e transformação da natureza. O ser social se constitui, assim, historicamente pelo processo unitário de apropriação das ferramentas dispostas na realidade material ancorada na capacidade de prévia-ideação aprimorada ao longo de sua evolução, o que permite o caráter consciente dos indivíduos em suas ações voltadas para uma determinada finalidade colocada. “Em outras palavras, o homem é um ser que responde ao seu ambiente e, ao fazê-lo, ele próprio elabora os problemas a serem respondidos e lhes dá as respostas possíveis naquele momento” (Vaisman, 2010, p. 46).

Isso significa considerar que, no plano ontológico, o momento ideal (consciência) e a realização material que eleva o ser social à sua condição enquanto tal não podem ser considerados de maneira isolada ou contraposta, mas sim a partir de uma determinação reflexiva, “de tal modo que tanto o conjunto de perguntas quanto o conjunto de respostas vão formando gradativamente os vários níveis de mediações que aprimoram e complexificam a atividade do homem, bem como enriquecem e transformam a sua existência” (Vaisman, 2010, p. 46). A referida autora explica que, para Lukács, é justamente essa dinâmica de perguntas e respostas formuladas pelos indivíduos na própria existência social que define e constrói toda a cultura humana em sua complexidade.

No entanto, não nos compete, aqui, examinar todo o pensamento do autor em sua incursão ontológica do desenvolvimento do ser social, nem mesmo expor sua profunda análise acerca da determinação (e não centralidade ou determinismo) do trabalho “como modelo de toda a práxis social” (Lukács, p. 47). O que está em perspectiva é a noção de totalidade que constitui a realidade, na qual o ser se objetiva na e pela natureza de forma integrada e dinâmica, inicialmente sob a mediação do complexo do trabalho, porém, que cada vez mais inclui a conformação de outros complexos no interior do grau crescente de desenvolvimento do ser

social. Markus (2015, p. 44, grifos do autor) elucida a questão ao discutir a dimensão ontológica do trabalho como elemento essencialmente constituinte do ser social:

Essa concepção filosófica do trabalho (...) não é redutível à ação meramente técnica, mas designa a atividade material da autotransformação humana existente sempre em alguma forma social. E é essa *forma social* em sua concretude histórica – ou seja, como algum tipo histórico de relações sociais de produção – que determina *o modo, o grau e os limites* da realização desta tendência para a universalidade em cada época histórica, dentro de uma dada formação socioeconômica.

Essa “forma social” a partir da qual se permite a materialização da ação concreta dos indivíduos é constituída, pois, por diferentes esferas que, de modo crescente, interagem dialeticamente com as determinações materiais, como é caso daquelas que compõem a chamada superestrutura social, a exemplo das ideologias formadas a partir dos conflitos emergidos nas sociedades de classes. Como reafirma Mészáros (2006, p. 108-109, grifos do autor), a concepção marxista da dialética traz como conceito-chave “a atividade humana produtiva”, que *nunca* significa simplesmente “produção econômica”, o que implica considerar que “as afirmações de Marx sobre a significação ontológica da economia só serão compreendidas se formos capazes de apreender a ideia marxiana das múltiplas *mediações* específicas”, as quais se assentam na economia, de modo a (re)ordená-la, “por intermédio de sua estrutura própria enormemente intrincada e relativamente autônoma”. Nas palavras de Lukács,

Quanto mais desenvolvida, quanto mais social for uma formação econômica, tanto mais complexos são os sistemas de mediação que ela precisa construir dentro e em torno de si, embora todos eles de algum modo se encontrem em interação com a autorreprodução do homem, como metabolismo com a natureza, permanecendo relacionados com ele e sendo constituídos de tal modo que em resposta o influenciem simultaneamente no sentido de promovê-lo ou inibi-lo. Nesses casos, está igualmente claro que partes importantes da superestrutura, bastando pensar no direito ou na política, estão intimamente ligadas a esse metabolismo, encontrando-se numa inter-relação íntima com ele (Lukács, 2013, p. 384).

Ao tratar dos diferentes pores teleológicos que, fundamentados no trabalho, integram o processo evolutivo da humanidade em conexão com as determinações gerais de cada etapa histórica, o autor da *Ontologia* se atenta especialmente ao desenvolvimento da individualidade — conformada na dinâmica relação de autoconstrução subjetiva/objetiva do ser social — frente

às questões provocadas na práxis social e que determinam a condução da vida cotidiana dos indivíduos.

Assim como a estrutura e o desenvolvimento econômicos da sociedade fornecem a base objetiva dos fenômenos, assim a ontologia da vida cotidiana fornece aquele *médium* versátil da imediatidade, que no caso da maioria dos homens é a forma que os coloca concretamente em comunicação com as tendências espirituais do seu tempo [...]. Por isso, jamais poderemos negligenciar esse campo de mediação (Lukács, 2013, p. 637–638, grifo do autor).

Mergulhando mais a fundo na ontologia marxiana, portanto, a conformação do indivíduo não pode ser desvinculada do que se toma como modo de produção econômico da sociedade; ambos se constituem mutuamente a partir das ações singulares concretas “de um homem concreto dentro de uma parte concreta de uma sociedade concreta” (Lukács, 2013, p. 248). Assim, quando se afirma que o indivíduo é tanto produto quanto produtor do seu meio, significa considerar, nas palavras de Vaisman (2009, p. 455), que

a individualidade não é mero reflexo passivo das assim chamadas condicionantes sociais, mas é algo que se forma e, nesse contínuo formar-se, é ressaltada a dimensão educacional, que ocorre, bem entendido, no interior das complexas vivências das “decisões alternativas”, ou seja, nas escolhas que se fazem nos vários planos da existência social, desde a vida cotidiana até as decisões de cunho ético e político.

Por isso, Vaisman (2010) aponta a importância de se considerar que as determinações secundárias ou não-econômicas da realidade, como os costumes, a tradição, os valores etc., que se põem rente aos indivíduos em suas escolhas e ações cotidianas, são tão fundamentais como engrenagem da sociedade quanto à estrutura econômica propriamente dita. Lukács (2013, p. 284-285) expõe de forma mais nítida essa autoconstrução dialética do ser em seu caráter social e pessoal - processo, a propósito, constitutivo da personalidade humana, de sua dimensão universal à singular - na seguinte exposição:

Assim como o ser social se constrói de encadeamentos dessas decisões alternativas que se cruzam de muitas maneiras, assim também a vida humana singular se constrói de sua sequência e de sua separação. Desde o primeiro trabalho enquanto gênese do devir homem do homem até as resoluções psíquico-espirituais mais sutis, o homem confere forma ao seu meio ambiente, contribui para construí-lo e aprimorá-lo e, concomitantemente com essas suas

ações bem próprias, partindo da condição de singularidade meramente natural, confere a si mesmo a forma de individualidade dentro de uma sociedade. (...)

(...) Como toda alternativa real é concreta, mesmo que conhecimentos, princípios e outras generalizações tenham um papel decisivo na resolução concreta, esta conserva tanto subjetiva como objetivamente o seu ser-propriadamente-assim concreto, atua também como tal sobre a realidade objetiva e, a partir daí, tem o seu peso e exerce a sua influência, antes de tudo, sobre o desenvolvimento do sujeito. Aquilo que chamamos de personalidade de um homem constitui tal ser-propriadamente-assim de suas decisões alternativas.

Obviamente, as escolhas e decisões tomadas pelos indivíduos não se elevam na simplicidade de um vazio autodeterminado, sendo menos ainda guiadas meramente por motivações místicas, conforme infere a própria ideologia religiosa. Elas são elaboradas a partir de um campo concreto de possibilidades que compõem o modo conflituoso a partir do qual ocorre o desenvolvimento do ser, em seu caráter consciente e social. Como afirma Lukács (2013, p. 518), “o campo de ação real em que aparece o fator subjetivo sempre está circunscrito pelo desenvolvimento socioeconômico”, portanto, “somente em virtude dessas interações emaranhadas de muitas formas entre homem singular e sociedade pode surgir a personalidade como realmente existente, isto é, existente como processo” (Lukács, 2013, p. 739).

O autor, nessa concepção, se ocupa da dimensão singular do ser ao analisar o fenômeno do estranhamento por compreender que ele se manifesta de forma privilegiada diante das questões pessoais postas pelas circunstâncias mais imediatas da vida, sem desconsiderar sua conexão frente aos conflitos gerais da humanidade enfrentados a partir de determinadas tendências e épocas históricas, que repercutem na vivência concreta dos indivíduos.

Portanto, o homem é pessoa ao fazer ele próprio a escolha entre essas possibilidades. (...) Quanto mais complexo, quanto mais ramificado for esse campo de ação, tanto mais desenvolvida será a sociedade; de modo correspondente, quanto maior for a parcela pessoal de quem responde, tanto mais desenvolvida pode ser sua personalidade (Lukács, 2013, p. 470).

Partindo, enfim, da postulação de que o todo social se forma a partir de inumeráveis interações determinadas, em uma unidade dinâmica ao longo da evolução histórico-social, Lukács situa o fenômeno do estranhamento como um conflito que emerge do movimento contraditório de objetivação da vida humana. Não como fenômeno inerente ao ser, mas como produto socialmente posto, “possuindo menos ainda qualquer universalidade cósmica”, afirma

categoricamente Lukács (2013, p. 577). Essa é uma constatação fundamental na crítica às abordagens reducionistas que ora absolutizam o fenômeno, atribuindo-lhe uma condição humana universal, conforme propõe a filosofia idealista alemã, ou que ora negligenciam ao assumi-lo como uma mera reflexão mecânica frente à esfera produtiva, tal como vulgarizado no interior de correntes do marxismo influenciadas, sobremaneira, pelo pensamento stalinista. Conforme explicita Netto (2018, p. 13), este último é considerado pela crítica lukacsiana como uma “invasão neopositivista” no interior do marxismo, responsável pela aniquilação da inspiração ontológica de Marx presente no modo ortodoxo e “petrificado” como seu pensamento vem sendo predominantemente difundido desde o último século. Para Lukács (2013, p. 686), “a ideologia stalinista realizou a façanha de reificar o próprio marxismo”, trazendo como consequência, em suas palavras,

os preconceitos mecanicistas vulgares dos seguidores de Marx. A maioria deles fez da legalidade objetiva da economia uma espécie de ciência natural especial, reificou e fetichizou as leis econômicas de tal maneira que o homem singular necessariamente se revelou como um objeto totalmente sem influência, à mercê de sua ação (Lukács, 2013, p. 278).

Preocupado em recuperar o sentido da dialética no materialismo histórico, ao esmiuçar diferentes complexos que, intrincados, conduzem o desenvolvimento dos fatos sociais, Lukács circunscreve a origem do estranhamento na divisão social do trabalho, inserida numa cadeia complexa de relações postas em condições históricas marcadas, em última instância, pelo descompasso entre o desenvolvimento das capacidades postas pelo gênero humano e sua repercussão positiva no plano da individualidade, como bem nos orienta Vaisman (2016). Nas palavras do filósofo marxista, “toda a história da humanidade a partir de certa altura da divisão do trabalho (provavelmente já daquela praticada na escravidão) já é também a história do estranhamento humano” (Lukács, 2013, p. 586). O autor qualifica, assim, o estranhamento como uma forma de objetivação específica e situada dentro do processo de desenvolvimento desigual dos pores teleológicos que constituem o ser em sua integralidade sócio-histórica. O caráter particular de produção do estranhamento é sintetizado por Lukács da seguinte forma:

O próprio fenômeno, claramente delineado por Marx nos enunciados citados por nós, pode ser assim formulado: o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo — e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia —, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana.

Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana (Lukács, 2013, p. 581).

Assim, contraditoriamente, o estranhamento se põe como complexo social no momento em que a personalidade humana surge “de um lado, como mera necessidade de reunir de forma unitária na práxis as capacidades humanas heterogêneas socialmente surgidas e, de outro lado e ao mesmo tempo, como configuração, como definição da polarização do ser social” (Lukács, 2013, p. 736), ou seja, como fruto do seu desenvolvimento desigualmente unitário como ser genérico e singular. Isso pois, ainda nas palavras do autor, tomamos como fundamento que “a universalidade e a singularidade também são determinações de reflexão, isto é, elas entram em cena de modo simultâneo e polarizado em cada constelação: todo e qualquer objeto sempre é simultaneamente um universal e um particular” (Lukács, 2013, p. 391).

Se faz importante ao menos mencionar, nesse aspecto, que o filósofo discorre acerca da fundamentação histórico-social do estranhamento elucidando o desenvolvimento da personalidade humana nos distintos modelos de sociedade existentes na história, desde a Antiguidade pautada pelo funcionamento da pólis, em que sujeito público e privado coincidem, até o nascimento da sociabilidade burguesa que possibilitou o avanço da individualidade, ainda que de forma profundamente contraditória e, portanto, fetichizada. Ao comentar a complexidade desse momento de transição histórica, o autor, assim, ressalta sua reverberação no campo religioso-transcendental:

Foi só com a dissolução da polis e da sua ética, em termos positivos com o despontar do cristianismo, que a personalidade, percebendo-se sem pátria e sem rumo, busca um suporte transcendente também para si mesma, para o conjunto da sua própria existência, e não somente para os seus atos singulares. (...) Desse modo, contrapõem-se de modo inconciliável duas concepções - mutuamente excludentes - da vida humana e da personalidade humana: o homem como produto da sua própria atividade e o homem como criado por Deus, cujo destino, em última análise, é conduzido pelas mãos de Deus” (Lukács, 2013, p. 735).

Conforme veremos adiante, o estranhamento, assim como a reificação e a fetichização, portanto, se tratam, sobretudo, de relações históricas e sociais (do eu com o outro, do eu consigo mesmo, do eu com o mundo), que, deformadas sob circunstâncias e processos específicos, assumem a *forma social* de *coisas*. Nessas condições, o estranhamento deve ser assimilado como um fenômeno heterogêneo que integra as sociedades de forma não linear, podendo ser

tanto eliminado em uma determinada forma, quanto modificado e/ou preservado em outra, dinâmica que expressa sua força decisiva (em maior ou menor grau, a depender das condições concretas) frente aos conflitos sociais do gênero, o que não pode ser desprezado diante dos dilemas colocados em meio à tarefa revolucionária da emancipação humana (Pinto; Furtuoso, 2023).

Ao tratar a relevância histórica do estranhamento enquanto um complexo socialmente posto no desenvolvimento da humanidade, portanto, Lukács se atem ao fenômeno religioso como uma das formas de estranhamento possíveis que, como nos demais casos, diz respeito à própria formação das personalidades humanas, ao modo como os indivíduos pensam, sentem, agem e organizam sua vida, conduzindo ideologicamente, em seu caso, para a mistificação das relações sociais. O interesse do autor, aqui reverberado, é justamente de investigar o “modo como dessa relação “sujeito-objeto” socialmente originada surge a representação de um motor transcendente de todos os atos tanto individuais como coletivos, de todas as tendências e situações resultantes na sociedade (incluindo o metabolismo com a natureza) como resposta dos homens a uma realidade assim constituída” (Lukács, 2013, p. 657).

1.2 Estranhamento e ideologia: a religião como condutora da vida cotidiana

[...] o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido* [...]. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, 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, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo (Marx, 2010b, p. 145, grifos do autor).

Como discutido em Pinto e Furtuoso (2023), essa conhecida passagem de Marx, também resgatada por Lukács, é comumente referenciada a fim de ilustrar a visão do autor acerca do complexo da religião, em especial, a alusão feita quanto à sua função entorpecedora da

realidade. No entanto, a afirmativa em evidência, inserida no conjunto de sua evolução teórica, se atém ao caráter histórico-dialético constitutivo do fenômeno, o que coloca para a religião não apenas um papel de assujeitamento passivo do ser social, o que seria estranho à análise marxiana. Ela representa, por outro lado, uma forma de expressar a insatisfação e os anseios dos indivíduos diante do “embrutecimento” da vida concreta, ainda que permeada por reificações que distorcem a origem histórica das questões postas socialmente.

A crítica lukacsiana, conforme já exposto, demonstra-se valiosa ao resgatar elementos centrais da formação da personalidade humana que perderam espaço na tradição marxista diante de leituras economicistas e revisionistas, e que também estreitaram a crítica do estranhamento religioso ao assumi-la como uma crítica meramente teórica da teologia. Negligenciou-se o que Lukács denominou como ontologia da vida cotidiana, isto é, “a relação social real da religião com o homem da sociedade atual, o seu fundamento ontológico, a sua relação com os complexos concretos do ser social e com os seus reflexos ideológicos” (Lukács, 2013, p. 649).

Nesse aspecto, ao analisar a ontologia lukácsiana, com base especialmente nas contribuições de Agnes Heller, Netto (2012) ressalta a cotidianidade como uma dimensão prática e insuprimível na reprodução social dos indivíduos, que se põe de diferentes maneiras, em sua estrutura, ritmos e regularidades, concernentes aos complexos determinantes de cada sociedade em desenvolvimento. A natureza historicamente determinada da vida cotidiana é o que delega, a propósito, a complexidade de seu funcionamento, caracterizado, a grosso modo, tanto pela *heterogeneidade* dos fenômenos que nela operam, quanto pela *imediatividade* posta nas ações e respostas espontâneas/automatizadas dos indivíduos frente às situações colocadas. Isso impõe, ainda, a tendência à *superficialidade* e ao *pragmatismo* na conduta e nas relações produzidas no âmbito da vida singular, já que “no plano da cotidianidade, o critério da utilidade confunde-se com o da verdade” (Netto, 2012, p. 69).

Essas determinações gerais são, portanto, as que fundamentam o modo como o ser se realiza e se efetiva na sociedade, o que, no plano ontológico, expressa uma totalidade complexa que se desenvolve de modo desigual e permeado por mediações que a determinam. Nesse sentido, Netto (2012) discute que, na dinâmica da vida cotidiana, penetram-se os necessários momentos de suspensão da cotidianidade, proporcionados tanto trabalho criativo, quanto pela arte e pela ciência, que incrementam e transformam a objetivação dialética do ser social nos níveis da singularidade e da genericidade. Níveis esses indissociáveis na vida social prática que mobiliza o indivíduo a elaborar e reelaborar respostas singulares frente às circunstâncias e inconstâncias vivenciadas concretamente; dinâmica, por sua vez, responsável por colocar em

movimento e em provação os pores econômicos e ideológicos determinantes. Afinal, nas palavras do filósofo, “não existe nenhum problema humano que não tenha sido, em última análise, desencadeado e que não se encontre profundamente determinado pela práxis real da vida social” (Lukács, 2013, p. 119).

Situar os preceitos e a primordialidade da vida cotidiana se torna, portanto, indispensável para o estudo dos fenômenos sociais na leitura madura de Lukács. Nesta, em meio à totalidade dos complexos que se autodeterminam, a religião emerge como uma forma peculiar de estranhamento que possui uma essência ideológica ao representar uma força social que, atrelada a outras esferas espirituais e morais da sociedade (como a política e o direito), tem significado o modo como os indivíduos agem e se conscientizam no mundo, sempre conectados ao campo de possibilidades com o qual se deparam em suas vidas concretas. A propósito do conceito de ideologia, na interpretação lukácsiana acerca da obra de Marx, a mesma não se limita ao papel de falseamento ou não da realidade, concepção clássica essa, segundo Vaisman (2010), tomada a partir do critério gnosiológico do conhecimento científico moderno que, preocupado com seu progresso e legitimação social, presume isolar qualquer fator que supostamente possa interferir na validação do conhecimento objetivo.

No campo do marxismo, a questão se apresenta também perspectivada de um modo geral pelo prisma gnosiológico, embora se possa reconhecer a existência de duas tendências distintas, mas que muitas vezes se entrecruzam: uma concebendo a ideologia enquanto superestrutura ideal e a outra tomando o fenômeno enquanto sinônimo de falsa consciência. De qualquer forma, esta última – com honrosas exceções, como é o caso de Antonio Gramsci – tem sido colocada como aquela que expressaria rigorosamente a perspectiva de Marx. Desde Althusser, a partir da noção de “corte epistemológico”, até outras interpretações distintas como a de Henri Lefebvre (1969), há uma tendência clara para a contraposição entre ciência e ideologia, ou seja, entre o que seria supostamente verdadeiro e falsidade (Vaisman, 2010, p. 42).

A perspectiva ontológica de Lukács é distinta da visão que restringe o pensamento marxiano ao campo epistemológico, o qual, como no caso de Althusser, define “ideologia” por sua função única de deformação do real e assujeitamento dos indivíduos à sociedade de classes; como expressão de “uma realidade indubitavelmente existente, como formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares” (Lukács, 2013, p. 464). Segundo o filósofo húngaro, as manifestações ideológicas, em contrapartida, representam instrumentos cuja finalidade está na resolubilidade dos conflitos travados na práxis humana em meio ao desenvolvimento

contraditório dos complexos sociais. Em suas palavras, “enquanto alguma ideia permanecer o produto do pensamento ou a alienação do pensamento de um indivíduo, por mais que seja dotada de valor ou de desvalor, ela não pode ser considerada como ideologia”, pois, “para que isso aconteça, é necessária uma função determinada com muita precisão” tal como se constituem determinadas “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas” (Lukács, 2013, p. 464), uma vez que “a ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir” (Lukács, 2013, p. 465).

O que faz de determinada ideia uma ideologia, portanto, são as circunstâncias concretas a partir das quais ela se desenvolve e sua capacidade de dar respostas às questões postas socialmente, já que, como afirma Lukács (2013, p. 480), “há muitas realizações da falsa consciência que jamais se converteram em ideologias”, do mesmo modo em que “aquilo que se converteu em ideologia de modo algum é necessária e simplesmente idêntico à falsa consciência”. E para identificar, assim, o caráter autêntico das ideologias em evidência em cada contexto histórico, ressalta o autor: “aquilo que chamamos de ontologia da vida cotidiana deve desempenhar um papel decisivo como mediação entre a condição econômica e a ideologia dela decorrente” (Lukács, 2013, p. 481).

Dando centralidade ao debate que aqui nos importa, ainda que os fenômenos da ideologia e do estranhamento possuam cada qual suas especificidades, não sendo, precisa e consequentemente, equivalentes, o primeiro exerce um impreterível papel de mediação para a manutenção do segundo. Nesse aspecto, o filósofo é categórico ao afirmar que “sem a mediação das formas ideológicas, nenhum estranhamento, por mais maciça que seja a determinação econômica de sua existência, jamais se desenvolverá adequadamente”, assim reforçando o processo contraditório dos pores teleológicos: “nunca se fala de uma separação asséptica de esferas, mas, pelo contrário, de muitos processos complexos de interação, nos quais o ser social, determinado precipuamente pela economia, leva os homens a resolverem com o auxílio da ideologia os conflitos que dela surgem” (Lukács, 2013, p. 749).

Ao diferenciar as ideologias existentes dadas as funções desempenhadas socialmente, portanto, a religião é destacada por apresentar como tendência, “em decorrência da necessária negação da imanência do próprio ser social”, “o estranhamento como base irrevogável”. Na leitura do autor, embora toda ideologia almeje igualmente a função de oferecer “enunciados de generalizações genéricas diretamente para a práxis social”, a religião se distingue das chamadas “formas mais puras da ideologia”, “pelo fato de, via de regra, serem capazes de pôr em

movimento meios de organização social, recursos do poder” (Lukács, 2013, p. 538-539), construindo, inclusive, seus próprios aparatos para tal. O autor, assim, reafirma o caráter reificante da ideologia religiosa mediante a fixação de determinada moral ou dogma que serve na condução das ações dos indivíduos em suas vivências e hábitos singulares, conservando-os, portanto, no campo da genericidade em si. A função ideológica exercida pela religião se encaixa, assim, no segundo tipo elucidado abaixo:

Na vida cotidiana, devido à conexão imediata entre teoria e práxis, são possíveis dois diferentes tipos de função das ideologias: ou elas operam puramente como ideologias, um dever-ser que dá direção e forma às decisões do homem na vida cotidiana, ou a concepção de ser que nelas está contida aparece às pessoas da vida cotidiana como o próprio ser, como aquela realidade diante da qual somente reagindo adequadamente elas serão capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações (Lukács, 2013, p. 688).

Considerado em sua particularidade um “tipo de estranhamento predominantemente ideológico”, o filósofo examina o surgimento do complexo religioso desde o regresso às sociedades ditas primitivas, destacando a forma de consciência mágica característica do escasso desenvolvimento das forças produtivas que determinava a mistificação da ação humana diante dos objetos provenientes da natureza. Nessa esteira, o marxista húngaro expõe o processo de apreensão do real na práxis cotidiana do ser social por meio da analogia, considerada “a primeira categoria da ordenação das ideias e do domínio sobre a realidade objetiva [...] o jeito natural e inerradicável de reagir a novos fenômenos e ordená-los no sistema daqueles já conhecidos” (Lukács, 2013, p. 659), de modo a explicitar como o desenvolvimento do trabalho humano possibilitou, num movimento demasiado contraditório, o avanço das formas mais primitivas de inferência transcendentais da experiência humana — caracterizada pela relação sujeito-objeto “em-si”/coisificada — em direção à formação mais complexas da objetivação “para-si”/dialética do ser social:

A genericidade humana se empenha constantemente por superar o mutismo animal, o que, em conformidade com a estatura originária desse ser, está fundado no fato de que a adaptação humana ativa ao ambiente, isto é, a transformação deste através do trabalho cada vez mais eficiente, cujo órgão é o crescimento quantitativo da divisão do trabalho, cria pela transformação da natureza, fazendo recuar as barreiras naturais, um mundo cada vez mais

determinado socialmente, isto é, direcionado para o homem (Lukács, 2013, p. 736).

Isso significa, conforme já salientado, que o processo evolutivo da humanidade e das forças produtivas possibilitou ao ser social avançar do simples modo de reação imediata perante a natureza no sentido da apropriação consciente da realidade em seu entorno. De maneira intensamente conflituosa, visto a heterogeneidade dos fatores determinantes da objetivação, o indivíduo passa a se reconhecer no mundo face ao que Lukács nomeia de tendência antropomorfizante que encontra, no complexo do trabalho, o principal modelo de conceituação analógica dos processos naturais até então desconhecidos, o que serve, a propósito, de fundamento para o fenômeno religioso. As primeiras manifestações da religiosidade, permeadas por traços da magia primitiva, surgem justamente no momento histórico em que o gênero conquista, gradativa e relativamente, a capacidade de autoconhecimento e domínio do mundo objetivo (Pinto; Furtuoso, 2023).

Nessa explanação acerca do processo de transição histórica da magia para a religião, em meios às condições objetivas que marcaram a passagem do modelo primitivo para as sociedades de classes, a religião emerge, segundo o autor, como resposta ao desenvolvimento das relações reificadas e cindidas entre ser individual e genérico, o que transforma o ser singular em um objeto em-si e, como vimos, engendra contraditoriamente o modo estranhado com que este se concretiza em sua atividade cotidiana, atribuindo a uma força alheia (Deus ou demais entidades) virtudes que são próprias do gênero humano. Em decorrência do processo de analogia próprio da objetivação do ser social, portanto, “as concepções religiosas acerca de divindades criadoras têm como modelo, em última análise, o trabalho humano” (Lukács, 2013, p. 134), de modo, contudo, a mistificá-lo. Isso porque, em sua essência e consequência, elas “falsificam a existência do homem por meio de uma separação metafísica de corpo e alma” (Lukács, 2013, p. 352).

Não surpreende, então, que o terreno da atividade propriamente dita do homem, ou seja, o seu metabolismo com a natureza, do qual ele provém, mas que domina cada vez mais mediante a sua práxis e, em particular, mediante o seu trabalho, perca sempre mais valor e que a única atividade considerada autenticamente humana caia ontologicamente do céu pronta e acabada, sendo representada como “supratemporal”, “atemporal”, como mundo do dever-ser contraposto ao ser (Lukács, 2013, p. 61-62).

Há, nesse percurso ontológico, o interesse em evidenciar o modo como o surgimento da religião se conecta com o processo de reificação da práxis humana própria da sociedade de classes, expressando-se como um tipo específico de reificação que “começa, portanto, com o fenômeno do intercâmbio de mercadorias analisado por Marx” (Lukács, 2013, p. 670). Em sua extensa análise sobre os diferentes determinantes que compõem a realidade em seu desenvolvimento desigual e contraditório, o autor discorre sobre o modo como a sociabilidade capitalista reifica as relações em seus diferentes campos sociais, incluindo o científico, uma vez que este, assim como outras formas de reificações, toma como fundamento a visão dualista do ser humano (em sua separação metafísica), o que dá origem à teoria, por ele, identificada como da mitologização da gênese.

Por essa razão, toda tentativa de compreender o desenvolvimento ideológico deve ter com o ponto de partida a sua desigualdade contraditória. Com efeito, se de um lado o desdobramento crescente do trabalho, o contínuo aperfeiçoamento da ciência daí decorrente e que paralelamente a ela se torna autônoma multiplicam e aprofundam a compreensão dos homens também quanto à sua própria práxis social, de outro lado é igualmente indubitável que o mesmo desenvolvimento econômico amplifica as reificações sociais na mesma proporção em que as ancora na vida ideal e emotiva do homem (Lukács, 2013, p. 673).

Em função das contradições do processo histórico do qual decorre a mistificação do trabalho humano, e que amplia as formas de reificação na vida social, “a pura representação daquele que cria parece estar acima da sua realização material, o criador acima daquilo que ele criou”, afirma Lukács (2013, p. 551). O autor, desse modo, não se propõe a fazer uma filosofia ou crítica da religião, mas se ocupa em explicitar, em última instância, a relação desta última com a vida cotidiana, com o modo a partir do qual os indivíduos se apropriam de suas próprias capacidades e se realizam frente à realidade objetiva: “a questão que nos importa tratar, pelo contrário, é o interesse cotidiano e vital de todo homem em relação à imagem espiritual que ele tem de si mesmo” (Lukács, 2013, p. 132).

Em sua *Ontologia*, o filósofo húngaro aprofunda na compreensão desse processo contraditório que, permeado por um conjunto de fatores (auto)determinantes, marca a evolução do ser social ao descrever como, sob determinadas condições materiais, os ganhos universais obtidos por meio do trabalho tornaram-se reificados em seu sentido estranhado através da

cristalização/coisificação dos necessários automatismos espontâneos (chamados de reificações inocentes) que integram as reações e operações do indivíduo em sua prática cotidiana e social⁸.

Com efeito, quanto mais a vida cotidiana dos homens produzir modos e situações de vida coisificados - por enquanto ainda no sentido até aqui indicado -, tanto mais facilmente o homem da vida cotidiana se adaptará espiritualmente a elas enquanto “fatos da natureza” sem oferecer-lhes resistência espiritual-moral (...) (Lukács, 2013, p. 664).

O complexo — portanto, não absoluto e bastante dinâmico — processo de habituação mecânica frente à realidade cotidiana, em que o sujeito não se enxerga como parte dialeticamente constitutiva da vida objetiva, particularmente convertido pela reificação propriamente dita, “a reificação socialmente relevante” advinda das relações mercantis, configura, para o autor, “as marcas essenciais do estranhamento religioso” (Lukács, 2013, p. 666). Nessa direção, a conexão dialética entre a imediatidade própria da práxis cotidiana, as bases econômicas e a dimensão ideológica do real sustentam a capilaridade da religião nas relações e circunstâncias concretas a partir das quais os indivíduos se reproduzem socialmente, “da linguagem aos motivos das ações”, gerando “todo dia e toda hora reificações em massa” (Lukács, 2013, p. 683–685). Isso porque, desde as elaborações de Marx, o caráter reificante da religião, que se materializa no cotidiano de cada ser singular sob formas específicas e variadas, se (re)produz no complexo social que estrutura a sociabilidade de classes em seus diferentes estágios (Chagas, 2017).

A esse respeito, no texto que se tornou sua principal obra, o filósofo alemão descreve de forma extensa o caráter fetichista do mundo das mercadorias, que transforma as relações sociais entre pessoas em relações entre coisas, traçando, assim, paralelos com a função socialmente desempenhada pela religião na economia capitalista, conforme exemplificado no trecho abaixo:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como

⁸ “Usa-se, por exemplo, uma lâmpada elétrica apertando um botão ao ligá-la ou ao desligá-la e normalmente a ninguém nem de longe ocorreria pensar que estaria pondo em movimento ou interrompendo um processo. O processo elétrico tornou-se uma coisa no quadro do ser cotidiano. E claro que a vida cotidiana está repleta de tais reificações espontâneas que não se tornam conscientes, e isso não em níveis altamente desenvolvidos. Poderíamos talvez dizer, generalizando: sempre que a reação a um processo, seja na produção ou no comércio ou no consumo, já não for mais consciente, mas for efetuada mediante reflexos condicionados, os processos que entram em cogitação são espontaneamente coisificados. As reações ao mundo exterior que daí surgem naturalmente também se referem à natureza; na vida cotidiana, o rio via de regra é tão coisificado quanto o barco que nele navega” (Lukács, 2013, p. 663-664).

propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. (...) É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana (Marx, 2017, p. 147-148).

O resgate dos escritos de Marx acerca da reificação em sua forma-mercadoria nos auxilia sobremaneira no entendimento do modo como determinadas formas de produção espiritual-moral “efetivam-se”, numa simultaneidade dialética com o modo de produção econômico, ao penetrar no terreno da vida cotidiana, considerada a “vida prática do trabalho”, dando sentido à vivência imediata do ser singular. A obra lukacsiana aprofunda rigorosamente essa análise ao defender os pressupostos ontológicos do ser social, apresentando como o surgimento e manutenção da religião em seu papel de regulador social se desenvolveu em circunstâncias históricas variadas, desde o surgimento do cristianismo na época decadente da Antiguidade até as transformações no campo religioso imersas no contexto de desenvolvimento do capitalismo (a Reforma Protestante é um clássico exemplo de estudo), o que demonstra a força histórica e engenhosa dessa forma peculiar de estranhamento.

A vida social real das religiões consiste, portanto, nessa sua universalidade, que está direcionada para dominar a totalidade da vida de cada homem singular da população total, de alto a baixo, das questões mais elevadas relativas à visão de mundo até as mais singelas relações cotidianas. E essa universalidade se exprime em um sistema — potencialmente — universal de enunciados sobre a realidade (incluindo a transcendência, é claro) e passa a fornecer, desse modo, as coordenadas coerentes que dela resultam para toda a práxis de cada homem singular, inclusive os pensamentos e sentimentos que a determinam e acompanham (Lukács, 2013, p. 695).

Na esteira de Marx, o autor expõe como a universalidade da religião se justifica frente a função de dar sentido a uma vida sem sentido, de preencher o vazio estabelecido diante de um indivíduo que se encontra desprovido do gênero humano no estranhamento das relações sociais, desde as — e especialmente nas — situações mais imediatas e corriqueiras da vida cotidiana,

reificando, portanto, “o seu comportamento para com a realidade, para com a natureza e (de modo crescente) para com a sociedade, acabando por estranhar a sua própria atividade por intermédio dessas reificações” (Lukács, 2013, p. 734). Essa atividade estranhada e estranhadora mediada essencialmente pela ideologia é o que determina “a função social primária da religião”, ou seja, “a de regular a vida cotidiana da sociedade ou das sociedades, nas quais ela obtém o domínio (...) de conciliar a práxis cotidiana de cada homem singular com os interesses gerais” (Lukács, 2013, p. 692).

Em última instância, como vimos, a necessidade social da religião atravessa a constituição histórica do caráter particular-privado do ser cindido na e pela sociedade estranhada, o que, alicerçado nas condições materiais degradantes de existência, emana conflitos subjetivos reproduzidos na vivência imediata do ser social, tendo em vista o movimento de autorrealização imanente do gênero humano.

A salvação da alma como objetivo geral e único precisa omitir justamente essas mediações concretas da generidade e fazer uma ligação direta e, por isso, irrevogavelmente contraditória entre a consumação da vida individual e uma redenção — transcendente — do gênero humano em geral. [...] A essência do homem se torna transcendente para ele próprio, ou seja, uma proclamação oriunda do além da vida humana (social); pois ele procura justamente no além a realização plena, a elevação acima da sua própria particularidade, que o seu próprio ser social, em consequência da reificação, não tem como lhe mostrar nem mesmo como possibilidade (Lukács, 2013, p. 678).

Conceber o campo religioso enquanto um regulador social, um elo que conecta a práxis cotidiana aos interesses mais gerais da sociedade, significa apreender o fenômeno como expressão do ser em sua integralidade ontológica, desde a produção de emoções (como a angústia, o medo, a esperança, a felicidade etc.) e sentidos pessoais na vivência de cada ser singular, até as formações ideológicas, morais e universais (como a economia, o Estado e a igreja), cuja persistência histórica atravessa a cristalização de ritos, dogmas, valores e normas guiados pela falsa perspectiva de libertação humana supra terrena. Nas palavras de Lukács (2013, p. 695), historicamente, “toda religião comporta, portanto, todos os conteúdos que, numa sociedade normal, estão frequentemente presentes no sistema global da superestrutura, que costuma conter todas as ideologias”. É nesse sentido, em particular, que as igrejas se firmam como instituições atreladas aos interesses gerais da classe dominante, adaptando-se ampla e especialmente, “mediante manipulação política, ao novo estado da cotidianidade humana”

(Lukács, 2013, p. 747), de modo a influir sobre os indivíduos no sentido de mantê-lo fixado aos processos de reificação que determinam e estranham o seu ser.

Daí decorre diretamente a necessidade social da religião. Porém, a consequência disso é que nenhuma religião autenticamente ativa no plano social jamais poderá ser uma ideologia isolada e interiormente bem diferenciada, como são, por exemplo, o direito e a moral. Ela deverá constituir-se em uma configuração complexa, extraordinariamente articulada e multiforme, para lançar uma ponte entre os mais particulares interesses singulares dos homens do cotidiano e as grandes necessidades ideais daquela dada sociedade na totalidade do seu ser-em-si (Lukács, 2013, p. 693).

Em meio ao seu caráter mistificador, no entanto, o sentido estranhado e ideológico da religião, bem como sua repercussão na vida cotidiana do ser social só podem ser explicados face à busca por resolução dos problemas concretamente enfrentados na realidade mundana, afinal: “ninguém desejaria pôr em movimento poderes transcendentos (isto é, não acreditaria na sua existência) se não esperasse receber delas uma ajuda para as suas finalidades terrenas e materiais” (Lukács, 2013, p. 694). Aqui sinalizamos novamente o caráter histórico-dialético do fenômeno religioso que se fundamenta nos conflitos sociais, estes últimos notadamente permeados por interesses de classe, fazendo da religião, essa “forma de estranhamento tão universal e influente” (Lukács, 2013, p. 661), concomitantemente, *expressão* e *protesto* diante das condições materiais de vida.

Nesse sentido, a extensa exposição teórica de Lukács acerca da constituição do ser social, cujas ideias gerais buscamos aqui apresentar, traz importantes elucidações ao recuperar em Marx os esboços para a compreensão do estranhamento religioso em sua raiz histórico-social, demonstrando como seu desenvolvimento ao longo da história da humanidade, em suas variadas formas e conteúdos, se manteve atrelado às necessidades gerais dos indivíduos em sociedade. Determinado, portanto, pelas condições materiais e econômicas, o estranhamento na sociedade capitalista se coloca especialmente como “um fenômeno social universal, que predomina entre os opressores assim como entre os oprimidos, entre os exploradores assim como entre os explorados”, o que torna ainda mais limitadas, embora não inexistentes, as possibilidades de escapar, de romper dialeticamente com o modo de vida limitante imposto pela ordem social (Lukács, 2013, p. 754).

No caso da condução do pôr religioso, nos atesta ainda Lukács (2013, p. 654), que sua força se comprova quanto mais condicionado ele estiver ao “patamar do desenvolvimento

socioeconômico de uma sociedade, dependendo do estado, das formas, dos conteúdos etc. das lutas de classe”. Partindo de tais pressupostos, ficamos agora com o desafio de extrair pistas para investigar o fenômeno religioso da maneira como se expressa em nossa atualidade, a partir das bases materiais que o sustentam e o fazem repercutir na vida cotidiana. Em meio à pluralidade de manifestações religiosas típicas de nosso tempo, tem sido a vertente neopentecostal aquela capaz de predominar nas diferentes esferas e aparatos sociais, o que nos provoca a investigação. Cometeremos, inevitavelmente, deslizes semelhantes a quem se aventura a encarar um terreno desconhecido e, ainda, pouco explorado por outros habitantes.

2 Do Geral ao Particular: o Neopentecostalismo Brasileiro

*O velho mundo está morrendo, um novo mundo tarda
a nascer, e, nesse claro-escuro, surgem os monstros*
(Antonio Gramsci)

O fenômeno religioso, como vimos, se constitui em relação com os múltiplos complexos determinantes da realidade social, o que o faz diverso quanto às suas formas e características historicamente apresentadas. Nesse capítulo, pretendemos percorrer pelo desenvolvimento do movimento pentecostal no contexto brasileiro, com foco no que alguns pesquisadores, seguindo a análise proposta por Freston (1993), denominam de “terceira onda”, período que marca a entrada dos neopentecostais na dinâmica de evolução das religiões evangélicas no último meio século (Oro; 2001; Mariano, 2014). Tal evolução, permeada por tensões e cisões, acontece de maneira nada homogênea, como uma “onda que se quebra em várias direções”, conforme caracterizado, ainda, por Almeida (1996).

As mutações, dissidências e capacidade de desenvolvimento das religiões em nosso tempo, como aqui defendemos, não podem ser explicadas apartadas das transformações observadas na sociedade em seu conjunto. Os períodos de guerras e as disputas econômicas e ideológicas na cena mundial (e seus reflexos em contextos regionais), o processo de industrialização e urbanização e as transformações no campo do trabalho, bem como seus impactos no modo de vida das populações, em termos não só materiais como também de formação de novos hábitos, costumes, necessidades e aspirações individuais, pavimentam as intensas renovações observadas no campo religioso desde o último século. Torna-se, assim, inviável apresentar uma única e simples explicação para o crescimento pentecostal nas últimas décadas.

Entretanto, consideramos não apenas possível como necessário traçar algumas conexões entre as determinações econômicas e as ideológicas das quais a religião dialeticamente se fundamenta. Dentre os possíveis condicionantes históricos que atravessam a constituição do pentecostalismo em suas diferentes feições, pretendemos situar dois pontos que, interligados, consideramos de extrema validade: a ascensão do neoliberalismo (e sua face conservadora) e do neopentecostalismo nas últimas cinco décadas. De antemão, situamos brevemente o cenário em que se deu a emergência do movimento pentecostal e sua trajetória no Brasil desde sua chegada no início do século XX.

2.1 O desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil

O pentecostalismo é considerado uma corrente religiosa cuja fonte se encontra no movimento de avivamento que penetrou no protestantismo norte-americano nas últimas décadas do século XIX, período marcado pelo cenário de guerra civil, pelo desenvolvimento urbano e industrial e por tensões raciais vinculadas à luta pela abolição da escravidão nos EUA. Desde sua origem, portanto, o pentecostalismo apresenta-se teologicamente como uma perspectiva fundamentalista da fé cristã, apegando-se “ao dogma da inerrância das escrituras sagradas, à interpretação literal e a-histórica da *Bíblia*, à crença no pré-milenarismo, ao conservadorismo teológico e político, à rejeição do evangelho social, da secularização e do secularismo” (Mariano; Gerardi, 2019, p. 65). Acrescido pelas palavras de Lima (1987, p. 26),

o fundamentalismo, na interpretação bíblica, dá origem ao individualismo e repudia todo critério de unificação. O comum, então, é a salvação pessoal, sem intermediários. Nisso, justamente, está centrada toda a intensa atividade de proselitismo das seitas, iniciada, via de regra, com perseverante trabalho de doutrinação individual de porta a porta. As seitas oferecem proteção e segurança aos convertidos nas diversas situações de crise individual. Têm respostas prontas e objetivas para todas as necessidades imediatas, detendo-se minuciosamente nas questões particulares de cada um. (...) E exercitam isso com extrema convicção, pois consideram-se o único caminho de esperança nesse mundo caótico, os verdadeiros olhos de Deus para conduzir a humanidade aflita e sôfrega de salvação eterna.

Inicialmente conformadas como seitas religiosas, baseada no movimento de santidade (*Holiness*) e na experiência do batismo com o Espírito Santo, a missão pentecostal, assim consagrada em 1901, logo conquistou sua infiltração em meio às massas populares norte-americanas que enfrentavam traumas, frustrações e inseguranças perante aos conflitos sociais acompanhados pelo processo de migração às cidades, espalhando-se sobretudo na área urbana e industrial. Desde seu momento inicial, na visão de Campos (2005, p. 106-107), “a religião cristã tornava-se prática, colada aos problemas da vida cotidiana, aos quais procurava apresentar soluções espirituais”, engajada não tanto pelo irracionalismo da mística religiosa (embora não a descartasse), mas “pela sua capacidade de oferecer certezas”.

Dentre as principais características que compõem o dinâmico e complexo desenvolvimento do pentecostalismo e que os diferencia do protestantismo histórico, dada sua interpretação própria da bíblia, baseada no evento de Pentecostes, são consideradas, ainda nas palavras de Campos (2005, p. 109), “a necessidade de conversão/novo nascimento;

santificação; cura divina; volta de Jesus à Terra para inaugurar o milênio; retorno do Espírito Santo na forma de um “batismo de fogo”; coisas que provocariam sinais físicos, particularmente, o falar em línguas desconhecidas⁹”, bem como a realização de milagres e a expulsão dos demônios (Mariano, 2014). Em meio a suas características particulares, assim como qualquer religiosidade em desenvolvimento, o pentecostalismo, em paralelo ao seu sectarismo fundante, recompôs contraditoriamente as crenças e práticas cristãs em seu *modus operandi* a partir da influência de outras religiosidades populares típicas dos contextos em que ia se inserindo, como a cultura africana, católica e indígena. Como forma de exemplificar esse aspecto, Campos (2005, p. 112) põe em relevo traços da tradição negra que se fazem presentes na experiência pentecostal desde suas raízes norte-americanas, tais como a “oralidade da liturgia; teologia e testemunhos oralmente apresentados; inclusão de êxtase, sonhos e visões nas formas públicas de adoração; holismo quanto às relações corpo-alma; ênfase nos aspectos xamânicos da religião; uso de coreografias e de muita música no culto”.

Tais atributos fizeram-se presentes na introdução do movimento pentecostal na América Latina, já nas primeiras décadas do último século. Parte das características de seu desenvolvimento no continente conta com a incorporação de ritos e práticas de outras religiosidades populares. Lima (1987, p. 26) recorre ao relatório do Conselho Episcopal Latino-americano, de 1984, para descrever o modo como as seitas fundamentalistas, dentre elas as pentecostais, foram conquistando terreno no caminho de sua evolução e institucionalização no sul da América, o que ilustra, por um lado, a qualidade viva e sensível e, por outro, rigorosa de suas práticas e rituais religiosos:

A música e os cantos populares ocupam lugar de destaque na criação de uma atmosfera de confraternização. Ali todos se consideram à vontade, realizados, alvo de atenção. Recebem dons espirituais, não raro algum "ministério" que dá prestígio e um posto representativo na hierarquia. O canto em coro, a oração coletiva em voz alta, as aclamações, as exclamações e os testemunhos vibrantes de salvação e bênção de Deus completam o clima de exaltação e êxtase.

⁹ “Dom de língua ou glossolalia é um fenômeno em que a pessoa profere sons ininteligíveis e palavras sem nexo, que se tornariam compreensíveis apenas para quem possua o carisma da interpretação. O dom de línguas ou glossolalia foi narrado pela primeira vez na Bíblia, no livro dos Atos dos Apóstolos capítulo 2. A glossolalia é admitida pelas correntes pentecostais e neopentecostais. No catolicismo, pela corrente renovação carismática.” (Almeida, 2020, p. 58).

A maioria das seitas é bem recebida no meio popular porque oferece aos crentes alternativas terapêuticas que resolvem inúmeros problemas de saúde física e psíquica. Exercem esse dom de "cura divina" como missão de caridade, mas também o utilizam como meio de pressão e intimidação, sobretudo sobre as pessoas menos esclarecidas, que são ameaçadas de possessão diabólica e maldição, caso discrepem das normas da seita. Aos convertidos, ao contrário, é dada a possibilidade de três importantes experiências: o arrependimento de uma vida pecaminosa e mundana; a conversão, seguida do ritual do "batismo nas águas", o qual marca a regeneração e a consciência plena de estar salvo em Cristo; a santificação completa, alcançada através do batismo com o Espírito Santo.

No Brasil, com suas devidas particularidades, as primeiras denominações pentecostais surgem ainda na década de 1910 pela ação de missionários europeus que, formados no seio do pentecostalismo estadunidense, fundaram a Congregação Cristã no Brasil, em São Paulo, através do italiano Louis Franciscon, seguida da criação da Assembleia de Deus (inicialmente denominada Missão da Fé Apostólica), em Belém do Pará (1911), com a chegada dos suecos Gunnar Wingren e Daniel Berg (Almeida, 1996; Campos, 2005; Mariano, 2014). Seguindo a já mencionada proposta de análise que caracteriza a trajetória do pentecostalismo brasileiro a partir de três fases ou ondas (Freston, 1993), as primeiras igrejas a se formarem no país, denominadas “clássicas”, são geralmente caracterizadas por “um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta imanente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior” (Mariano, 2014, p. 29). A respeito da desvalorização do mundo profano, o pesquisador Ricardo Mariano, em outro texto, complementa:

Contra ele, suas tentações e a corrupção da matéria, [os pentecostais] propuseram condutas ascéticas, procedentes da matriz puritana, como meio de assegurar costumes e hábitos que os conduzissem à salvação ou à certeza de estarem salvos no outro mundo, libertando-os do sofrimento de uma vida cheia de privações. Até então, suas promessas redentoras, excetuando-se a cura física, se concretizariam no além (Mariano, 1996, p. 26).

Como discutido pela ótica lukacsiana, tal conduta sectária e fechada se coloca como elemento socialmente característico da formação das seitas, o que se faz guiado pelo movimento de uma minoria no sentido de irromper radicalmente com tradições e preceitos de determinada doutrina religiosa a qual se contesta. Por essa razão, “as seitas se atêm à imediatidade, ao efeito

permanente e profundo das suas doutrinas e das consequências destas para a vida, só reconhecendo como seus adeptos as pessoas que aceitam essas doutrinas sem reservas como fio condutor da sua própria vida” (Lukács, 2013, p. 696). No caso das denominações pentecostais, a fé sectária acompanhou sua instauração em solo brasileiro, tendo como base a experiência evangelizadora de seus fundadores fundamentada nas bases teológicas norte-americanas, o que é exposto por Lima (1987, p. 37):

Gunner Vingren e Daniel Berg impuseram rapidamente aos primeiros convertidos de Belém do Pará o rígido modelo que caracteriza o pentecostalismo dos Estados Unidos. A austeridade, com a condenação dos padrões de tolerância usuais nas demais igrejas, foi o traço marcante da expectativa estabelecida para a conduta dos crentes, enfatizando-lhes sempre a condição de pecadores e apontando-se-lhes o caminho da santificação pela conversão completa através da fiel obediência aos princípios da Bíblia. A ordem era combater as tentações de Satanás, fosse qual fosse o sacrifício exigido, vivendo uma existência simples e ascética, despojada de todos os prazeres mundanos. Assim, proibiam-se aos crentes o uso de bebidas alcoólicas, o fumo, os bailes, o cinema, enfim, tudo que significasse futilidade e alienação à realidade a serviço de Deus. Esse comportamento de absoluta sobriedade estendia-se à postura social, como o modo de falar e vestir, inclusive proibição de maquiagem às mulheres. Era a submissão total do crente à religião.

Ao comentar sobre a complexidade do desenvolvimento das seitas pentecostais na América Latina como um todo, Lowy (2016, p. 189) afirma que “o apelo do crescimento pessoal é, por si só, um motivo importante nas conversões ao evangelismo”. Ainda que tais preceitos morais, como veremos, foram relativa e gradativamente se modificando em adequação às próprias transformações socioeconômicas, o autor comenta como as possíveis implicações da doutrina rigorosa e conservadora pentecostal fincaram suas raízes na vida prática de seus seguidores, estes que buscavam caminhos para se desvencilhar dos males e infortúnios sociais.

Não há dúvida de que um certo tipo de ética puritana pode ter consequências práticas na vida cotidiana das famílias pobres: ao proibir bebida, drogas, o jogo e sexo com prostitutas, indivíduos do sexo masculino que “renasceram” podem melhorar sua condição econômica, sua saúde e o relacionamento com sua esposa e filhos de forma significativa. Não é de surpreender, portanto, que muitas mulheres pobres promovam ativamente as conversões evangélicas, que

levam consigo a promessa de uma mudança no comportamento boêmio de seus companheiros (Lowy, 2016, p. 189).

Ainda assim, o crescimento das seitas pentecostais se mostrou mais vagaroso nessa primeira fase de desenvolvimento. Almeida (1996) explica que, diferente do pentecostalismo norte-americano que se enraizou na população negra recém liberta da escravidão, os primeiros pentecostais trouxeram, para o Brasil, uma forma e conteúdo marcados por sua expressão racial branca, mesmo que, como no caso da Assembleia de Deus, tenham conquistado adeptos nas camadas socioeconômicas mais baixas e enegrecidas entre os brasileiros (a Congregação Cristã, por sua vez, inicialmente se manteve restrita a imigrantes italianos). Na visão do autor, isso, em partes, justificou a contenção da difusão pentecostal nas primeiras décadas, dado afastamento das questões sócio-políticas apresentadas nas regiões em que se desenvolveram, como a pobreza da região norte e as lutas operárias que marcavam forte presença na capital paulista no início do século.

Em suma, tanto a Assembleia de Deus quanto a Congregação Cristã do Brasil marcaram a pregação com um forte espiritualismo e a necessidade de um “afastamento do mundo”, em especial, da atividade política. E como se não bastasse, o apoliticismo não era resultado de uma indiferença em relação às “coisas do mundo”, mas apresentou-se como uma concordância, por vezes convivência, com o *status quo* (Almeida, 1996, p. 15).

Através, portanto, de sua controversa postura ascética e sectária e “pregando a condenação dos cultos aos santos e suas imagens, em especial do culto a Maria, o pentecostalismo inseriu-se no campo religioso brasileiro, em contraposição à hegemonia da Igreja Católica” (Almeida, 1996, p. 16). Consideradas as duas igrejas pentecostais de maior impacto à época, a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus firmaram-se adotando estratégias particulares de imersão no solo brasileiro. Enquanto esta última se destacou por sua ostensiva ação proselitista nas décadas seguintes, o que a consagrou como a maior denominação evangélica presente no Brasil (com cerca de 12 milhões de fiéis, conforme o Censo do IBGE de 2010), a primeira se manteve pouco aberta a mudanças ou adaptações de seus preceitos e práticas fundamentais, preservando uma estrutura interna pouco sofisticada, bem como a transmissão oral como principal caminho de propaganda doutrinária, em detrimento de meios publicitários como a mídia impressa, televisa ou digital (Lima, 1987; Mariano, 2014).

A partir da década de 50, o pentecostalismo foi se expandindo e ramificando no solo brasileiro, processo esse que caracteriza a “segunda onda” com a fundação de inúmeras igrejas,

com destaque para a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). Iniciada por missionários norte-americanos com o mote da Cruzada Nacional de Evangelização, o movimento trouxe “para o Brasil o evangelismo de massa centrado na mensagem da cura divina”, ainda segundo Mariano (2014, p. 30), fazendo do uso de rádios e outros meios de comunicação de massa parte de seu proselitismo religioso, estes até então rejeitados e demonizados pelos seus antecessores¹⁰. Nessa fase, o movimento pentecostal foi, então, se desenvolvendo e se diversificando através da combinação entre o aumento numérico de fiéis com a dissidência e o fracionamento entre agrupamentos e igrejas que, com grau cada vez maior de liberdade e autonomia, iam se formando e se inserindo em diferentes regiões e camadas sociais da população.

Existente há décadas nos Estados Unidos antes de sua fundação no Brasil, essa empreendida pelo missionário Harold Willians, a Igreja Quadrangular é considerada por Almeida (1996, p. 18) “a primeira denominação pentecostal de origem inteiramente norte-americana a se instalar no Brasil”¹¹, estando à frente da cruzada que impulsionou o crescimento do pentecostalismo brasileiro. O referido autor considera como uma das principais contribuições da Quadrangular ao desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro, nesse período, a mencionada ênfase dada à cura (enquanto os primeiros pentecostais exaltavam o dom de línguas) e aos milagres em suas práticas evangelistas, o que “podia ser visto nas grandes tendas que eram improvisadas nos templos”, tornando “possível levar a mensagem pentecostal a inúmeras cidades do país” (Almeida, 1996, p. 20).

Tal denominação apresentou, desde sua origem norte-americana, algumas curiosidades ressaltantes, como o fato de ter como fundadora uma mulher, a Aimee Semple McPherson, e contrariar a posição tradicional das igrejas cristãs ao estimular a participação de lideranças femininas em suas atividades pastorais, mesmo que preservando uma visão conservadora de família que delega à mulher uma posição de submissão frente ao homem. Como citado a seguir, estas e outras qualidades próprias da Quadrangular expressam algumas das características que

¹⁰ Conforme pontua Mariano (2014, p. 30), “a Assembleia de Deus, desde 1989, cindida em duas denominações, mostra-se mais flexível e disposta a acompanhar certas mudanças que estão se processando no movimento pentecostal e, apesar de defasagem, na sociedade. Seu recente e deliberado ingresso na vida partidária e na TV, em busca de poder, visibilidade pública e respeitabilidade social, ao lado de outras transformações internas, sinaliza de modo irrefutável sua tendência à acomodação social”.

¹¹ Nesse tocante, Lima (1987) discute a origem e subordinação norteamericana da Quadrangular, vinculada à “International Church of the Foursquare Gospel”, de Los Angeles.

ora diferenciam, ora aproximam as igrejas brasileiras emergidas na segunda onda daquelas consideradas “clássicas” dentro do pentecostalismo brasileiro:

Apesar de ser extremamente inovadora no que diz respeito ao papel da mulher na igreja e além de não compartilhar da rigidez no comportamento e nos costumes, como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã, o Evangelho Quadrangular acentuou ainda mais o caráter apolítico do movimento pentecostal brasileiro. E quando se lançou na atividade política, durante os anos 80, a igreja demonstrou um perfil conservador, fornecendo parlamentares para aquilo que ficou conhecido como a “Bancada Evangélica”, no período da Assembleia Nacional Constituinte (Almeida, 1996, p. 19).

A localização do movimento pentecostal frente à arena política brasileira, permeada por controvérsias, também passou por alterações ao longo do seu desenvolvimento histórico (Freston, 1993). Se inicialmente o discurso era de radical rejeição e afastamento de tudo aquilo considerado como expressão dos males mundanos, ausentando-se da atuação parlamentar, com o passar das décadas, os pentecostais foram se acomodando a determinados valores e aparatos sociais. Este processo de “adaptação social dos meios de uma práxis política”, a propósito, tal como posto por Lukács (2013, p. 539), representa um dos elementos que compõem historicamente a transformação das seitas em religiões institucionalizadas: “socialmente as seitas se diferenciam das igrejas justamente nesse aspecto; aquelas acham que tais aparatos, equivalendo a ir além da influência puramente moral, são contraditórios à essência da religiosidade”¹².

No percurso específico no qual aqui nos detemos, fundado sobre uma perspectiva conservadora da fé cristã, o pentecostalismo, mesmo nos momentos em que se afirmava apolítico, foi se consolidando por meio da convergência majoritária com os interesses de setores ideologicamente posicionados mais à direita da política partidária e institucional, seja a nível

¹² Lukács traça uma discussão interessante a respeito das diferenças entre seitas e igrejas verificadas historicamente no processo de conformação das religiões e sua capacidade de se porem como ideologia. Destacamos, aqui, a seguinte passagem: “Toda igreja - assim como a maior parte dos movimentos de massa seculares - surge “de modo sectário”, da revolta de uma minoria particularmente sensível no plano sociomoral em relação às contradições que existem no interior da sua própria formação. (...) mas, de outro, a vitalidade histórico-social de tal tendência só pode manter-se e desenvolver-se mediante a adequação às reais necessidades de vida da sua época, assim como estas se exprimem na vida cotidiana real das pessoas cotidianas, cujas aspirações mais relevantes são por ela transformadas em conteúdo essencial da própria renovação, do renascimento religioso, o que em geral é impossível sem pôr de lado - ou, melhor dizendo, sem diluí-los em compromissos sociais - exatamente os conteúdos da revelação que originalmente constituíram o conteúdo imediatamente arrebatador da renovação religiosa” (Lukács, 2013, p. 695-696).

global ou regional¹³. Uma estreita e polêmica relação que se conformou em diferentes conjunturas históricas. No caso do Brasil,

maior expressão dessa postura política foi a posição adotada pela quase totalidade dos pentecostais durante o regime militar no Brasil. Valendo-se do ensinamento paulino (Romanos 13:11), que exorta os fiéis sobre a necessidade de obediência às autoridades instituídas, os pregadores pentecostais não fizeram nenhum tipo de oposição ao golpe, nem à ditadura militar. A omissão em relação ao regime, por vezes o apoio a este, caracterizou a posição política pentecostal. E, como contrapartida, os pentecostais, e mesmo os protestantes históricos, acabaram recebendo apoio explícito do regime militar (Almeida, 1996, p. 15).

Atestando a afinidade entre os pentecostais e os governos brasileiros nos anos de chumbo, o estudo de Lima (1987) é valioso ao demonstrar como o desenvolvimento das diferentes seitas fundamentalistas na região latino-americana contou diretamente com o forte incentivo dos governos norte-americanos alinhados à sustentação dos regimes ditatoriais no continente. Tal estratégia política foi lançada sob o princípio do combate à “ameaça comunista” que supostamente colocava em risco a democracia e a ordem social dos países dependentes, o que, na prática, representava a disputa pela manutenção do controle imperialista estadunidense na região. A manipulação política e ideológica do vasto terreno popularmente ocupado pela religião, dominada até então pela Igreja Católica, tornava-se, pois, indispensável.

A ajuda externa, justamente, representa um dos pontos delicados de qualquer estudo com o propósito de redesenhar o panorama religioso brasileiro nos últimos decênios. (...) Esse crescimento repentino não pode ser explicado somente pelo resultado da força de doutrinação proselitista dos novos pregadores ou pelo preenchimento dos anseios dos desiludidos com suas crenças originais. Razões puramente subjetivas podem até justificar grande parte das conversões ou substituições de valores espirituais. Mas não podem, evidentemente, ser subestimadas a velocidade e as características peculiares

¹³ Acerca da aproximação histórica entre o fundamentalismo evangélico e os partidos de direita a nível mundial, Mariano e Gerardi (2019, p. 65) apontam: “Há um século, a tradição cristã antipluralista concentra-se na família, na defesa da autoridade masculina e do criacionismo, na contenção da sexualidade, da autonomia e dos direitos das mulheres, na oposição radical às demandas feministas (acusadas de corroer o patriarcado, afeminar os homens e masculinizar as mulheres), ao aborto, à homossexualidade, à educação sexual nas escolas. Esses grupos robusteceram a direita econômica com larga base social, códigos morais absolutos e forte apelo passional. Na luta pelo controle da moral privada e da vida pública, não titubearam em instrumentalizar o governo para desatar cruzadas contra adversários, defender valores cristãos e familiares como fundamento moral da nação e tentar impor padrões morais radicados em suas verdades bíblicas.”

com que se operam as súbitas transformações em causa. Não há dúvida quanto à ingerência de um fator acelerador em todo o processo (Lima, 1897, p. 6).

Foi seguindo essa toada que, no decorrer das décadas de 1960 a 1980, o apelo ao conservadorismo religioso característico das seitas pentecostais¹⁴ expressou uma importante ferramenta política para “neutralizar a influência do clero progressista e resistente à ditadura sobre o operariado e campesinato”:

É correto admitir também que, eleitos para cargos políticos, aqueles pastores procurem reforçar na massa de crentes uma obediência conformista à situação dominante. (...) Nada de rebeldias ou reivindicações temporais. A participação política é sistematicamente negada e, em contrapartida, valorizada a resignação, o sacrifício. O crente é um escolhido, um eleito de Deus, e, por isso, deve manter-se à margem das fricções sociais e da luta de classes. Importa-lhes apenas a salvação da alma, o exercício de uma vida plena de dons espirituais enquanto aguardam a próxima vinda de Jesus Cristo (Lima, 1987, p. 47).

A respeito do papel do pentecostalismo na situação política brasileira em meio ao regime ditatorial, Lowy (2016) corrobora com a tese de que sua ascensão se deu no marco do avanço dos movimentos burgueses contrarrevolucionários que visavam a derrota dos processos insurgentes pela América Latina, estes que influenciaram, inclusive e sobretudo, fortes disputas internas na imperante Igreja Católica. Nesse âmbito, destacamos, por um lado, o impacto da Teologia da Libertação no pensamento social e nos movimentos de resistência à ditadura à época (estes que se vinculavam, ainda, ao desenvolvimento da teoria marxista da dependência), e, por outro, o surgimento da Renovação Carismática na década de 70, identificada como uma forma de “pentecostalização” da Igreja Católica (Lima, 1987; Lowy, 1998).

No campo da psicologia social, por sua vez, os conflitos próprios desse momento histórico e o papel das seitas fundamentalistas foram abarcados pelas pesquisas e escritos de Ignacio Martin-Baró, um psicólogo e padre jesuíta vinculado às correntes da Libertação que se

¹⁴ Acerca das incongruências presentes no posicionamento histórico assumido pelas seitas fundamentalistas no contexto tratado, Lima (1986, p. 26) ainda observa: “politicamente, as seitas são, em geral, excessivamente submissas à lei, à ordem e às autoridades em todos os níveis. Não criam problemas. (...) Não sendo politizadas, não querendo transformar a sociedade, mas apenas salvar o homem, suas postulações surgem mais dóceis, mais controláveis, portanto, pela situação dominante. Sem consciência revolucionária, as seitas não representam perigo para o status quo, que as manipula à vontade. Por isso, certos governos estão sempre empenhados em infiltrá-las em áreas críticas, a fim de contrapor a sua passividade política ao ativismo religioso em favor da solução de questões sociais, como ocorre freqüentemente com a Igreja Católica.”

voltou para as problemáticas sociais vivenciadas no contexto latino-americano, especialmente, entre as décadas de 1960 e 1980. Ao analisar os diferentes condicionantes para a expansão das seitas no contexto particular de El Salvador, o pesquisador se atém para a dimensão política do fenômeno, reafirmando a existência de “uma profunda imbricação entre o proselitismo missionário dos grupos evangélicos e a política de contrainsurgência norte-americana”, ao citar o chamado “documento de Santa Fé”, complementando em sequência:

No caso dos pentecostais e fundamentalistas, seu espiritualismo extremo os leva ao afastamento de todo o que concerne à política, quando não uma postura de submissão frente às autoridades constituídas (já que, em última instância, “só Deus pode consertar as coisas”), o que lhes faz objetos muito convenientes para o sistema estabelecido (Martín-Baró, 1989, p. 5, tradução nossa).

Preocupado em compreender o modo como determinadas ideologias servem ao controle social e subjetivo das classes populares, em termos gerais, o pesquisador investigou o caráter reacionário do pentecostalismo na (re)produção do que ele chamou de ideologia fatalista, de modo a discutir como a moral conservadora e a prática individualista da fé cristã fomentava o fortalecimento de uma consciência conformista e resignada diante dos conflitos sociais emergentes na América Latina (Martín-Baró, 1985; 2017). Com base em seus próprios fundamentos e conceitos, que, a propósito, destoam da apropriação estruturalista do marxismo presente, em certa medida, na obra de Martín-Baró, Lukács discute como a reificação da vida cotidiana “com frequência desenvolve representações da constituição "fatal" insuperável do estranhamento”, assim, reafirmando: “é óbvio que as ideologias das classes dominantes estão interessadas na fixação psicológica dos estranhamentos como "dados da natureza" (Lukács, 2013, 631-632), o que se reflete na função conservadora das religiões predominantes na atualidade.

Destarte, similar à análise baroniana sobre como tais determinantes ressoam na ascensão pentecostal verificada na história latino-americana recente, Lowy (2016, p. 188-189) sustenta:

Mais geralmente, poderíamos dizer que os evangélicos conservadores atraem uma certa cultura popular tradicional de resignação, fatalismo e aceitação da ordem dada das coisas, uma tradição contra a qual a Teologia da Libertação tentou lutar em suas atividades comunitárias de “conscientização”. Depois de uma séria derrota, e face ao terror militar, o antigo sentimento de que “as coisas não mudam nunca” pode uma vez mais predominar em setores significativos da população, alguns dos quais se afastam da Igreja Católica e

são atraídos para a proposta evangélica de melhoria pessoal, “entregando-se a Cristo” – e à segurança de Igrejas consideradas respeitáveis e sagradas pelas autoridades no poder.

Ao mesmo tempo, ao aconselhar latino-americanos que se concentrem em melhorar a si próprios através de uma nova conduta moral, e não através de mudanças estruturais, as Igrejas evangélicas estão também desencorajando a ação coletiva e promovendo estratégias individuais de mobilidade ascendente. Esse tipo de “ética protestante”, sem dúvida, tem uma forte afinidade com o “espírito capitalista” de competição individual e acumulação privada (...).

Integrando-se, portanto, aos interesses econômicos em disputa na gerência do capital, a participação política do pentecostalismo brasileiro tornou-se ainda mais ofensiva a partir do período de redemocratização do país, momento que marca a entrada de candidatos oficiais das igrejas na disputa pela representação parlamentar. Embora o notável giro pentecostal à sua politização possa ser explicado a partir de diferentes óticas, Freston (1993) discute que esse paulatino movimento pentecostal se deu como uma necessidade de se firmar como uma religião socialmente reconhecida, organizada e fortalecida. Ou, descrito por outros termos, pelo impulso de se conformar como um “complexo social paralelo ao Estado”, mas conectado a ele, o que expressa “todos os esforços da igreja no sentido de fixar os posicionamentos (...) e torná-los funcionais por meio de generalizações ideais (ou seja, de dogmas, de sua interpretação e fundamentação teológicas etc.)” como tentativa “de controlar a vida cotidiana e não o inverso” (Lukács, 2013, p. 706). Isso porque, explica o marxista húngaro,

toda religião que tenha se tornado igreja está voltada para sua difusão universal; por essa razão, ela precisa, por um lado, institucionalizar o pertencimento de modo objetivamente organizado, mas é forçada, por outro lado, no âmbito dessa universalidade, a continuamente fazer grandes concessões aos próprios adeptos no campo da fé e sobretudo no da conduta de vida (Lukács, 2013, p. 696).

Em sua particular trajetória, a inserção na política brasileira possibilitou às igrejas pentecostais expandirem seus interesses corporativos e seus ideais conservadores de sociedade não apenas aos setores populares que compunham majoritariamente sua base social como também promovendo o alargamento desta, de modo a reforçar o prestígio que o televangelismo já vinha oportunizando. Além do mais,

a irrupção pentecostal na política reflete a concorrência religiosa. Com o lema de liberdade religiosa ameaçada, os líderes pentecostais deram início a uma concorrência com o catolicismo para espaço na religião civil. Tendo quase igualdade de praticantes, o pentecostalismo reivindica a igualdade de *status* na vida pública. A *seita* começa a ver-se como *igreja* de amanhã. Busca, também, recursos públicos como um direito justificado pelo tamanho numérico, como meio de levar adiante a expansão pentecostal (Freston, 1993, p. 181, grifos do autor).

Em meio à reabertura política do país, o que favoreceu a ampliação de legendas partidárias e a participação política da sociedade civil organizada, o evangelismo pentecostal, cada vez mais plural, ramificado e institucionalizado, “ampliou qualitativamente os espaços de atuação na sociedade a fim de viabilizar seus objetivos religiosos” (Almeida, 1996, p. 29). Dentre estes, “a politização pentecostal visa fortalecer lideranças internas, proteger as fronteiras da reprodução sectária, captar recursos para a expansão religiosa e disputar espaços na religião civil”, destaca ainda Freston (1993, p. 181). Justamente nesse contexto “de redemocratização do país, de euforia, de plano cruzado, de aumento do poder aquisitivo dos brasileiros, do consumo e principalmente da implementação das ideias neoliberais” (Almeida, 2020, p. 64), emerge “uma nova fase do pentecostalismo, que alguns autores passaram recentemente a denominar como “pentecostalismo autônomo”, “terceira onda” ou ainda “neopentecostalismo” (Almeida, 1996, p. 27).

2.2 Os Neopentecostais e a Igreja Universal do Reino de Deus

Antes de adentrar no processo de formação dos neopentecostais brasileiros e, em particular, no caso da Igreja Universal, retomaremos, nesse ponto, uma discussão previamente sinalizada. Trata-se da concomitância histórica entre a emergência da doutrina neopentecostal e o processo de implementação do programa neoliberal na agenda do capitalismo avançado, o que se desenvolve, na nossa visão, numa relação de assimilação mútua; não como obra de um mero acaso, e, sim, como um fato determinado pelas circunstâncias históricas. Em termos gerais, o neoliberalismo é concebido como uma concepção filosófico-econômica originada dos escritos de Friedrich Hayek e desenvolvida na Europa e América do Norte após a II Guerra Mundial, como uma reação ao Estado intervencionista e de bem-estar, adquirindo maior relevo no auge da crise e recessão econômica do modo de produção capitalista dos anos 70 (Anderson, 1995; Netto & Braz, 2008).

Embora se tenha interpretações diferentes no campo do marxismo acerca do caráter estrutural da crise que marca o capitalismo contemporâneo, considerada por alguns como uma crise terminal e autodestrutiva do capital (Mészáros, 2000), entende-se que as crises compõem o funcionamento cíclico do sistema em vigência, ou seja, são fruto de suas próprias contradições fundantes, “da superprodução de capital (superacumulação) e da redução da taxa de lucro, que nada mais é do que a consequência do valor-capital ter sido produzido em excesso” (Carcanholo, 2011, p. 73), ainda que cada situação de crise apresente suas particularidades históricas. Para os neoliberais, contudo, o contexto inflacionário e de baixas taxas de crescimento econômico dos anos 70 encontravam sua origem na concessão por parte do Estado de poder e conquistas, sociais e trabalhistas, ao movimento sindical, motivo pelo qual era defendida a implementação de um Estado agente no controle e na contenção de gastos sociais, mas comedido frente ao curso normal de acumulação desigual da riqueza e do livre mercado (Anderson, 1995). Se concebia, portanto, uma alternativa na ordem da democracia burguesa às experiências recentes, à época, enquadradas por tais ideólogos como igualmente totalitárias e nefastas à liberdade e ao progresso socioeconômico (no caso, o fascismo e o socialismo), de modo a conservar preceitos básicos do liberalismo e o funcionamento normal do sistema capitalista, nesse caso, em sua nova fase de expansão imperialista.

O desenvolvimento do neoliberalismo, em sua etapa inicial, ocorreu de maneiras distintas e com suas incongruências no Norte Ocidental. De acordo com Lukács (2013), com os resultados da Segunda Guerra Mundial, o governo americano impulsionou-se na disputa por hegemonia mundial sob o lema da defesa da liberdade econômica e da democracia política. Assim,

essa nova forma da dominação democrática deveria colocar todos os povos mais ou menos atrasados no rumo da civilização. O único inimigo pareceu ser a "obsessão conquistadora" da União Soviética; o monopólio atômico inicial deveria servir para rechazar de modo aniquilador a agressão tida como certa, para assim estabelecer a "*pax americana*" que traria felicidade a todos na forma de império mundial pacífico e livre. Não é preciso descrever aqui quando, onde e como essa concepção se evidenciou faticamente como *slogan* publicitário de uma monumental manipulação imperialista (Lukács, 2013, p. 809, grifo do autor).

Marcado pela ideologia anticomunista em meio à Guerra Fria, Anderson (1995, p. 4) concorda que, nos Estados Unidos (onde inexistia a experiência do modelo europeu de estado

de bem-estar), “a prioridade neoliberal era mais a competição militar com a União Soviética, concebida como uma estratégia para quebrar a economia soviética e, por esta via, derrubar o regime comunista na Rússia”. Nos anos 80, portanto, com Reagan à frente da presidência, a política neoliberal norte-americana, ainda segundo o autor, “lançou-se numa corrida armamentista sem precedentes, envolvendo gastos militares enormes, que criaram um déficit público muito maior do que qualquer outro presidente da história norte-americana” (Anderson, 1995, p. 4).

Como discutido por Lima (1987), a empreitada imperialista e sangrenta encabeçada pelo governo Reagan, que teve como marco histórico a intervenção militar norte-americana no Vietnã, conquistou, a partir de uma forte disputa ideológica do governo, diferentes setores da população norte-americana, incluindo os movimentos conservadores e fundamentalistas que, como apresentamos anteriormente, ganhavam espaço dentro do cristianismo, em especial, das correntes protestantes:

Os dois terços da população que compõem o multifacetado perfil do protestantismo dos Estados Unidos estão tomados de um misto de excitação patriótica e religiosa com características de uma onda de neoconservadorismo nunca observada antes dos dois períodos do governo Reagan. (...) O estigma de uma intervenção militar desastrosa passou a ser considerado como uma cruzada para a defesa dos ideais mais nobres da democracia em perigo. (...) Tudo isso bem temperado com a apologia do cristianismo salvador numa conjuntura ameaçada por ideologias esdrúxulas, procedentes de um mundo ateu e materialista (Lima, 1987, p. 16).

Embora não tenhamos condições de resgatar todos os aspectos fundamentados em sua análise a respeito desse contexto, cabe ao menos mencionar a discussão erguida por Lukács (2013) acerca das tendências ideológicas da burguesia na renovação de suas formas de dominação mundial no período pós-Segunda Guerra, dentre elas, o individualismo liberal acentuado pelo que chamou de “fetiche da liberdade”¹⁵, que teve como forte expressão a

¹⁵ “Esse conceito - sumamente ideológico - da liberdade, precisamente por causa dessa sua função de resolver problemas universalmente, significa ao mesmo tempo tudo e nada. Toda manipulação do imperialismo dos EUA, como o império de um governo marionete totalmente desenraizado no Vietnã do Sul, é defendido em nome dessa liberdade: a liberdade interna dos EUA estaria correndo perigo, caso o povo do Vietnã não queira saber desse seu governo.(...) Mas o fetiche da liberdade se transforma numa divindade com poder real: é a CIA que, valendo-se de tal manto ideológico-desideologizado, dirige *de facto* esse imperialismo mundial neocolonial dos EUA, defendendo essas tendências também na política interna, e atua como poder, se necessário também como poder brutal, quando a simples ideologia se mostra incapaz de levar a um tal dirimir de conflitos” (Lukács, 2013, p. 794, grifos do autor).

expansão do “imperialismo mundial neocolonial dos EUA”. Destarte, como consequência do processo de renovação dos valores liberais e seus aparatos ideológicos de poder, Lima (1997) expõe que, dentre os pilares de sustentação da popularidade da agenda conservadora e neoliberal do governo estadunidense nos anos 80, a mútua relação estabelecida entre a política de Reagan e as seitas fundamentalistas que cresciam no seio do protestantismo tradicional obteve um incontestável êxito:

Aspecto marcante desse revigoramento dos antigos valores ético-políticos americanos é sua estreita cooperação com o fundamentalismo protestante. Crescendo assustadoramente nos Estados Unidos desde o princípio deste século, aquela tendência religiosa soube, a partir do início da década 80, celebrar com o neoconservadorismo em ascensão uma aliança altamente proveitosa aos interesses recíprocos. Um penetrava nas brechas abertas pelo outro e os dois ocupavam espaços novos em progressão geométrica. O casamento perfeito (Lima, 1987, p. 17).

Com a direta interferência estadunidense na política latino-americana afim de expandir seu domínio e deter as influências dos ideários socialistas na região, reservadas as suas particularidades locais, o neoliberalismo se desenvolveu em meio à ofensiva contrarrevolucionária da burguesia e à instauração de regimes militares ditatoriais que marcaram, com sangue e resistência, a história recente do continente, o que, como vimos a partir do contexto brasileiro, contou com o protagonismo dos evangélicos pentecostais ascendentes em diferentes campos sociais. A dominação do imperialismo norte-americano nos países latinos fortalecia-se também pela via da dependência econômica estabelecida “através da imposição aos países periféricos de acordos políticos e econômicos extremamente rígidos” para o pagamento das dívidas externas acrescidos exorbitantemente dos juros impostos pelo capital financeiro internacional (Almeida, 2020, p. 45), o que resultou numa crise inflacionária generalizada no continente.

Com o debilitamento fiscal, estados latinoamericanos foram, gradativamente, perdendo sua força enquanto gestores de um desenvolvimento nacional (...), que se traduziria mais tarde no Brasil, na denominada "década perdida", desencadeada após o período do "milagre" (Almeida, 2020, p. 46).

No contexto brasileiro, desde os anos 70, o ideário neoliberal começou a ser ventilado junto à propaganda do “milagre econômico” impulsionada pelos governos militares, momento em que se estimulava o consumo às classes mais favorecidas ao passo em que alargava a

concentração de renda e a desigualdade social no país. No processo de transição “lenta, gradual e segura” à reabertura democrática no país, conforme classificado pelo próprio regime militar, a política neoliberal começou a ser implementada nos anos 90, com o Governo Collor, o que representou a “adequação nacional às atuais demandas das formas produtivas do capital nos países centrais e às alternativas criadas para a superação temporária da crise” (Almeida, 2020, p. 46)¹⁶. As reformas neoliberais ali iniciadas foram alavancadas com a eleição de Fernando Henrique Cardoso (FHC), em 1995, a partir do programa de privatização e desregulamentação das empresas nacionais, favorecendo o incentivo ao mercado consumidor em detrimento do investimento nas áreas sociais. As consequências, assim, são descritas por Almeida (2020, p. 49): “o desemprego em massa; formas variadas de flexibilização do contrato de trabalho; terceirização; subcontratação; miséria crescente; aumento de todas as formas de desigualdade e de exclusão”.

Não tão à margem desse cenário, portanto, o movimento pentecostal foi atravessado por uma nova fase de crescimento e transformações significativas que demarcaram a chamada terceira onda. Dado o momento histórico e as características peculiares de sua formação, as denominações fundadas sob essa fase receberam o mencionado signo de *neopentecostais*, como proposto pelos cientistas sociais brasileiros Ricardo Mariano e Ari Pedro Oro. Entre tais igrejas, evidenciam-se a Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977), Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976) e Renascer em Cristo (São Paulo, 1986). Nesse contexto em que se alavancava à implementação progressiva da agenda neoliberal, diferente das décadas precedentes,

o país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças: o aprofundamento da industrialização o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que no final dos anos 70 já alcança quase toda a população, a crise católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80 (Freston, 1993, p. 95).

¹⁶ Almeida (2020, p. 46-47) destaca algumas das medidas de “inclinação neoconservadora” implementadas na agenda governamental naquele momento, a saber: “o combate à inflação; a política inicial de flexibilização das relações de trabalho; a reformulação dos mercados cambiais, incluindo a criação do “dólar livre”, para as operações de exportação, importação e demais transações comerciais; o programa de privatização de empresas estatais; a política de total abertura ao capital externo; a instituição dos certificados de privatização, mecanismos através do qual o setor privado poderia comprar empresas estatais; o programa de reforma administrativa, no bojo da reforma do Estado; etc.”

Atrelado a isso, Mariano (1996, p. 27) comenta como as transformações econômicas ocorridas a partir desse período impactaram, ainda, na recomposição social de uma parcela do público evangélico, possibilitando a expansão de seus adeptos, o que, dentre outros fatores, pressionou as igrejas a abandonarem do “fardo tradicionalista de suas denominações de origem”, visto o contexto de “drásticas mudanças sociais de cuja influência nem as seitas mais severas e fechadas conseguem escapar”. De acordo com sua análise, se antes o ascetismo das, então, seitas pentecostais encontrava menor resistência frente ao modo de vida predominante de seus fiéis, estes economicamente empobrecidos e privados de diferentes tipos de bens materiais e culturais, o processo de institucionalização do pentecostalismo, atravessado por sua inserção na classe média brasileira, determinou mudanças significativas em sua base teológica – e, por outro viés, ideológica:

Pois, diante da mobilidade social de parte dos fiéis, das promessas da sociedade de consumo, dos serviços de crédito ao consumidor, dos sedutores apelos do lazer e das opções de entretenimento criadas e exploradas competentemente pela indústria cultural, esta religião ou se mantinha sectária e ascética, aumentando sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais e materiais dos crentes, ou fazia concessões (Mariano, 1996, p. 27).

Conforme discute Lukács (2013, p. 654), esse movimento de penetrar diretamente na condução do modo de vida da sociedade, a propósito, é o que “produz em toda religião certa tendência para a universalidade dos meios de influência”. Isso porque, “da tradição até o direito, a moral, a política etc., não há nenhum campo ideológico socialmente influente que a religião não tenha tentado dominar”. E justamente sob essa nova fase de crescimento pentecostal qualificada por sua integração aos diferentes determinantes sociais e econômicos, com o surgimento das instituições neopentecostais, o Brasil ultrapassou a condição de importador para se efetivar como um impactante exportador de religiões a nível global. E para atingir esse patamar, a presença da Igreja Universal foi determinante (Almeida, 1996).

Partindo, assim, de análises acerca das características próprias de tal denominação, uma das mais expressivas hoje no país e mundo afora, Mariano (2014, p. 36) sintetiza os principais pontos que considera diferencial do neopentecostalismo brasileiro: “1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”, além de possuir uma estrutura institucional nos moldes empresariais, com fins lucrativos. Freston (1993) acrescenta, ainda, a ênfase na libertação através do exorcismo como elemento diferenciador do

neopentecostalismo frente às práticas realçadas nas igrejas de primeira e segunda onda, como, respectivamente, o dom de línguas e a cura.

Oro (2001, p. 73), por sua vez, explica que os rituais emocionais voltados para a realização de milagres e curas mediados pela igreja não são descartados na conduta neopentecostal, adicionando, nesta, a “combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política” e a “sensibilidade para captar os desejos dos fiéis”, mesmo com sua diversificação social, intensificando a utilização dos meios de comunicação de massa. Almeida (1996, p. 103), nessa mesma direção, destaca que a prática da cura já incorporada no pentecostalismo desde os anos 50 ganha uma dimensão específica no seio da Universal, uma vez que a mesma “em pregação, promete desde a cura da dor de cabeça, da depressão, do desmaio, do nervosismo; em suma, dos infortúnios que atingem o cotidiano de qualquer pessoa”, complementando:

De forma mágica, através do contato com “óleos santos”, “sal abençoado”, “roupas ungidas”, a cura é prometida a todos que tem fé. (...) A igreja Universal promete mais do que o Estado e a medicina podem proporcionar. A cura milagrosa da AIDS, a cura do câncer sem sofrimento, e a cura dos males são respostas oferecidas ao fiel frente à dor e à morte. Tudo isso é alardeado de forma espetacular nos jornais, templos, rádio e televisão. Com tamanha divulgação, essas promessas fazem dos cultos destinados à cura um dos mais frequentados (Almeida, 1996, p. 103).

Adentrando, portanto, em sua recente trajetória, iniciada com sua fundação, no Rio de Janeiro, no final da década de 70 por Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares e Roberto Augusto¹⁷, a IURD tem surpreendido por sua capilaridade em diferentes campos da sociedade. Como destaque, percebemos o espaço ocupado na mídia eletrônica e impressa (TV, jornal, gravadora, website), cujo marco foi o investimento milionário na compra da Rede Record em 1990, bem como na política institucional, a partir da disputa de pleitos e da eleição de representantes parlamentares por todo o país, fortalecida com a fundação de sua própria legenda partidária, o Republicanos, em 2005. Seu poderio conta, ainda, “com uma construtora para erguer templos; uma fábrica de móveis para mobiliá-los; e um pequeno banco para facilitar as transações financeiras, inclusive para o exterior” (Freston, 1993, p. 103). Imersa em uma

¹⁷ Por divergências com Edir Macedo, quem consolidou incontestável poder dentro da Universal, os demais bispos se afastaram da igreja na década de 80. Enquanto R.R. Soares partiu para a fundação da Igreja Internacional da Graça de Deus, Roberto Augusto retornou para a Igreja Nova Vida (Almeida, 1996).

trajetória controversa e polêmica, permeada por escândalos de corrupção que envolvem figuras públicas como seu principal fundador, Macedo - acusado e preso, em 1992, por crimes de charlatanismo, curandeirismo e estelionato -, a Universal possui, hoje, milhares de templos espalhados em dezenas de países (desde América Latina, Ásia e África até EUA e Europa), com arrecadações financeiras e movimentações bancárias que, só nos últimos anos, alcançou a casa de bilhões de reais (Nascimento, 2022)¹⁸.

Ao longo dessa decisiva e conturbada ocupação do chamado “*locus profano*”, o eficiente projeto de expansão da Universal foi se consolidando por meio de ostensiva desqualificação de seus concebidos rivais religiosos, o que se deu não sem reação por parte dos declarados oponentes. De acordo com Almeida (1996), enquanto a Igreja Católica partiu para o contra-ataque questionando a legitimidade da ética cristã pregada pela Universal - ainda que sendo parcialmente influenciada por ela, como o caso do fortalecimento de movimentos fundamentalistas internos -, os próprios evangélicos protestantes passaram a questionar “em que medida a igreja estava identificada com este meio”. No entanto, conclui o autor, “nenhum dos ataques demonstrou ser capaz de intimidar o firme propósito de crescimento da igreja. Ao contrário, hoje sua presença é percebida em todo território nacional” (Almeida, 1996, p. 101).

Essa característica demonstra, ainda, como o mote de guerra aos inimigos, denunciados como formas específicas de representação das ações do Diabo na terra, compõe enfaticamente o discurso da Universal desde sua origem, expressando-se no modo como os cultos e encontros da igreja são praticados, a exemplo dos momentos de exorcismo que simbolizam a libertação espiritual de seus fiéis. Nesse cenário, entra em cena o racismo religioso que fundamenta a intolerância pregada frente às religiões afro-brasileiras.

O exorcismo tornou-se peça central na dinâmica dos cultos, na medida em que os males da vida mostram sua origem em Satanás e seus demônios. O desemprego, a miséria, a crise familiar – novamente, os problemas que afligem o cotidiano das pessoas, principalmente as camadas mais desfavorecidas da população – são quase sempre de origem maligna. Além disso, segunda sua interpretação, o diabo é cultuado por outras religiosidades, mais especificamente pelas afrobrasileiras. O desemprego, por exemplo, não é o resultado de uma estrutura social injusta, como afirmaria a Teologia da Libertação, e sim, da possessão de alguma entidade, no caso os Exus Tranca-

¹⁸ Fonte: <https://theintercept.com/2022/07/20/universal-embolsa-33-bilhoes-em-doacoes-bancarias/>

Rua e Sete-Encruzilhadas – assim prega o bispo Macedo, autor do livro *Libertação da Teologia*” (Almeida, 1996, 104).

A chamada “Guerra Santa”, portanto, acompanha, decisiva e contraditoriamente, o crescimento da Universal, com a ressalva de que, como comenta Almeida (1996, p. 91), “ninguém sai ileso de uma guerra”. Parte do seu sucesso proselitista se deu justamente por seu “enorme poder de assimilação da cultura católica e das religiões mediúnicas” (Campos, 2005, p. 103), o que, por um lado, gerou um relativo distanciamento entre os ideais pregados pela IURD e os preceitos originários não só da Reforma Protestante, como do próprio pentecostalismo (como, nesse caso, a negação absoluta do sincretismo própria da conduta sectária). Assim, do mesmo modo em que ela nega e demoniza certos significados e práticas mágicas de outras religiosidades populares, como a Umbanda e o Candomblé, ela simultânea e paradoxalmente os incorpora em seu funcionamento.

No caso dos rituais apropriados e praticados pela IURD, para tanto, descreve Mariano (2014, p. 86): “asperge galhos de arruda nos fiéis para fazer “descarrego”, abre os “caminhos fechados”, realiza “corrente de mesa branca”, distribui em troca de ofertas, objetos benzidos dotados de poderes divinos, como rosas sabonetes, chaves, água fluidificada, saquinhos de sal”. Diante desse sincretismo pouco amistoso, marcado pela intolerância ou pela “antropofagia da fé inimiga”, “a Igreja Universal elaborou uma inusitada relação que, além de admitir a veracidade do fenômeno religioso produzido nas cresças inimigas, necessita da sua existência para o próprio crescimento e validação de sua mensagem” (Almeida, 1996, p. 98). O avanço, ainda que minoritário, das religiões brasileiras de matriz africana em paralelo à hegemônica expansão das igrejas pentecostais nas últimas décadas serve, a propósito, de constatação.

No entanto, esse inflamado espírito de guerra, sustentado em um discurso persecutório por parte das lideranças da IURD, não se restringe ao campo espiritual e teológico, fazendo-se necessário legitimar seus ideais e interesses na ocupação de outros campos – e, com ela, na delegação de novos inimigos. Na imprensa, a instituição apresenta um histórico de intensas batalhas contra a Rede Globo, consolidando-se como uma de suas principais concorrentes midiáticas a partir do financiamento e crescimento da Rede Record. Na arena política, a qual disputa com candidaturas próprias de forma ascendente, desde as eleições de 1982, a Universal nunca escondeu suas principais motivações: a “conquista de poder e atendimento dos interesses corporativos da denominação e das causas evangélicas” (Mariano, 2014, p. 91), estas que, em diferentes conjuntas brasileiras, mantiveram-se majoritariamente atreladas às pautas moralistas

e conservadoras acerca dos costumes, como os embates contra a legalização do aborto, a pornografia, a união civil homoafetiva, a educação sexual nas escolas e a descriminalização das drogas, entre outras (Freston, 1993; Almeida, 1996; Dantas, 2011).

A estratégia de universalização de suas ideologias é sustentada, pois, na interpretação teológica empregada pela Universal em suas doutrinas, como a chamada Teologia do Domínio que vem sendo apropriada para justificar seu movimento de ocupação nos diferentes instrumentos de poder e legitimação social. A esse respeito, Dantas (2013, p. 496) explica:

Ao fiel que crer no poder de Deus, estão reservadas gratificações de toda ordem: prosperidade material, saúde física e mental, relacionamentos saudáveis, felicidade conjugal e harmonia familiar. Além da Teologia da Prosperidade, prega-se na Universal a Teologia do Domínio, de acordo com a qual os crentes só vencerão a guerra contra o diabo se, associado aos procedimentos exorcísticos, adotarem estratégias políticas de ocupação do espaço público. A política, portanto, é o palco da disputa espiritual entre o bem e o mal, cuja vitória é destinada aos que ocupam posições privilegiadas na sociedade e conseguem promover uma espécie de dominação sócio-política. Caso os cristãos assumam cargos políticos de peso e adquiram notoriedade pública, terão mais condições de evangelizar e cristianizar a sociedade por meio da atividade político-partidária, o que representa no mundo espiritual a derrota do demônio.

Alavancada de modo polêmico sob tais signos, a Universal vem conquistando seu espaço na política brasileira. A título de exemplificação, a denominação somou, junto à Assembleia de Deus, 58% dos parlamentares ligados a igrejas evangélicas na atual legislatura (2023-2027) da Câmara dos Deputados, sendo 14 deles vinculados à IURD (Agência Pública, 2023)¹⁹. Ao todo, o seu partido, o Republicanos, possui 44 deputados federais, 4 senadores e 433 prefeitos eleitos (Nascimento, 2025)²⁰, embora nem todos tenham vinculação direta com a igreja. Nesse cenário, o apoio histórico ou o impulso de candidaturas conservadoras sempre esteve vinculado a uma radical e declarada posição antiesquerda da IURD, uma vez que os ideários progressistas e os governos de esquerda são vistos como ameaças para a construção do

¹⁹ Fonte: <https://apublica.org/2023/02/as-igrejas-que-dominam-a-nova-ala-evangelica-na-camara/>

²⁰ Fonte: <https://www.intercept.com.br/2025/07/09/universal-assembleia-deus-eleicao-2026-bolsonaro-poder-congresso/>

seu império empresarial²¹ e ideológico (Freston, 1993), sustentado, como sugerimos, no *modus operandi* próprio do mercado capitalista. Não coincidentemente, discute Lukács (2013) que a ideia de oposição inconciliável entre religião e socialismo foi historicamente manipulada a favor da concepção de mundo burguesa na tentativa de refutar projetos de ruptura com o *status quo*. Na visão um tanto distorcida da Universal, portanto, ser cristão e de esquerda é uma incoerência indefensável:

Há duas razões para justificar o fato de um cristão ser de esquerda: ou ele não entende o que é ser esquerda ou não sabe o que é ser cristão. Isso porque países que adotam políticas de esquerda vivem sob regime absolutista, que tem como um de seus objetivos cercear a liberdade dos indivíduos, inclusive, a religiosa. (Universal, 2020)²².

Na atual conjuntura política brasileira, marcada pela ascensão de partidos e figuras de extrema-direita ao poder nas últimas disputas eleitorais, o ativismo conservador predominante entre os evangélicos pentecostais segue cumprindo um papel significativo. Temos como auge as eleições presidenciais de 2018 que consagrou a vitória de Jair Bolsonaro, à época como representante do extinto Partido Social Liberal (PSL – que se fundiu com o Democratas para formar, em 2021, o União Brasil) contra a candidatura de Fernando Haddad, do Partido dos Trabalhadores (PT). Dentre os diversos fatores que, à época, favoreceram Bolsonaro na disputa eleitoral, destacamos alguns elencados por Mariano e Gerardi (2019, p. 68-69, grifos dos autores), como o aumento no índice de desemprego, da pobreza e da violência no contexto de crise econômica, bem como, no campo político,

a Operação Lava Jato, o *impeachment*, a impopularidade do governo Temer (denunciado por corrupção e organização criminosa), o revigoramento da extrema-direita, o descrédito nas instituições políticas, a prisão de Lula e a difusão maciça de *fake news*, boatos e teorias conspiratórias nas redes sociais. Cada qual colaborou para acirrar a polarização política, recrudescer o antipetismo, ressuscitar velhos ranços e temores anticomunistas, produzir pânico morais, radicalizar o repúdio à classe política e aos partidos tradicionais, desidratar as candidaturas de centro e centro-direita, tornar a disputa presidencial uma espécie de plebiscito sobre o PT e suas lideranças e

²¹ Ainda de acordo com a reportagem de Nascimento (2025) publicada pela Intercept Brasil, a estrutura organizacional da Universal conta, atualmente, com mais de 100 empresas.

²² Fonte: <https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-de-esquerda/>

ampliar espaços para a extrema-direita arregimentar grande parte dos votos antipetistas, anticorrupção e antissistema político.

Não nos cabe, aqui, elaborar um balanço político sobre os acontecimentos que antecederam e prosseguiram à eleição presidencial de um representante da extrema-direita no Brasil, o que certamente extrapola o cenário nacional. Ainda assim, convém destacar o fato de que metade de seu mandato, contexto em que se ancorou nossa pesquisa, foi atravessado por um cenário pandêmico particular, revelando, dentre outros elementos, a política desastrosa e ineficiente de contenção dos graves efeitos à saúde, aos direitos básicos e à vida da população, baseada no negacionismo científico e na suposta precedência da tão cultuada economia. Após quatro anos de um governo sustentado não tanto por medidas favoráveis à melhoria da qualidade de vida da classe trabalhadora, e sim por inúmeras controvérsias (as quais não nos deteremos), em 2022, acompanhamos a derrota de Jair Bolsonaro no pleito que concedeu ao atual presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT) uma apertada, mas marcante vitória com 50,90% dos votos.

Atentando-se ao fenômeno aqui estudado, o voto evangélico vem sendo um fator evidenciado, com certo grau de latência, nesse cenário ainda recente. Consideramos que a posição eleitoral do público evangélico não pode ser tratada de forma homogênea, dado não só as diferentes vertentes e denominações desse campo, mas também possíveis variáveis que influenciam na escolha pessoal dos fiéis, como: gênero, raça, classe social, envolvimento nos cultos e atividades da igreja, o papel das lideranças religiosas e outros fatores discutidos por Ferreira (2022) e Telles e Oliveira (2024). Ainda assim, não é incorreto afirmar que exista um predomínio do peso do voto evangélico na eleição de parlamentares conservadores e de direita, especialmente entre os setores pentecostais, como se repete historicamente em sua evolução. Como afirmam Telles e Oliveira (2024, p. 4), “a dinâmica do voto confessional é absorvida ideologicamente pela lógica do “irmão vota em irmão”, o que é corroborado pela pesquisa do Datafolha realizada no último semestre de 2022, a qual “detectou que 16% dos evangélicos afirmaram terem sido orientados, pelos pastores de suas igrejas, a votar em Bolsonaro – ao passo que menos de 1% reportaram ter recebido recomendação para votar em Lula”.

No caso da IURD, ainda que não tenhamos o levantamento desses dados em específico, essa afinidade política e ideológica se torna incontestável dada a localização do partido Republicanos como base aliada do Partido Liberal (PL) de Bolsonaro, integrando a coligação do então candidato em 2022, bem como a posição pública, não sem estremecimentos, de Edir

Macedo e outras lideranças religiosas que elenca a figura, nas disputas decisivas que protagonizou até então, como representante dos interesses da igreja e de toda a comunidade evangélica. No entanto, embora tenha tecido críticas à campanha de Lula no último período eleitoral, a posição da Universal vem sendo considerada escorregadia, mas não menos estratégica diante de seu terceiro mandato. “Agora, pragmaticamente, se mantém em silêncio e tenta ficar bem com o governo do petista”, afirma Nascimento (2025), justificando-se:

A intenção, na análise de observadores no meio evangélico, é procurar manter uma boa relação com o governo e, assim, obter benefícios, como verbas publicitárias polpudas para a TV Record. O histórico também pesa: a Universal sempre participa ativamente das eleições presidenciais, mas costuma anunciar suas escolhas apenas na reta final, de acordo com o quadro político do momento e a opção que avaliar ser a mais conveniente.

Vale destacar que o partido mantém um representante no ministério de Lula: Silvio Costa Filho, que comanda a pasta de Portos e Aeroportos. O partido alega, no entanto, que a nomeação de Costa Filho teria sido uma indicação pessoal do presidente da República.

Em meio às controvérsias de seu posicionamento político-eleitoreiro, direcionado para a manutenção de seu poderio conquistado no mercado religioso, tais elementos, aqui brevemente situados, demonstram a complexidade e as marcas do neopentecostalismo conforme expusemos. Sua entrada categórica na estrutura política partidária condiz com todas as mudanças de caráter doutrinário e comportamental assumidas pelas igrejas neopentecostais, sendo, portanto, o que as define como tal. Com forte incursão da Igreja Universal, tal conduta reflete seu processo de adaptação social e seu ideário de afirmação do mundo, coadunando particularmente com os interesses do capitalismo moderno. Nas palavras de Mariano (2014, p. 37, grifo do autor), “quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais)”, mais próxima determinada igreja “estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal”; ética esta que, conforme complementa Oro (2001), tende cada vez mais a romper e recriar fronteiras entre o religioso e o secular (o que, por vez, apresenta uma relação contraditória em sua própria gênese²³). Partindo desses direcionamentos, em suma, os neopentecostais

²³ A esse respeito, tendo em vista a autodeterminação dialética e, portanto, conflituosa das superestruturas sociais, comenta Lukács (2013, p. 655): “essa diferença entre regulações religiosas e regulações “seculares” das ações humanas não pode ser vulgarizada nem simplificada, não pode ser reduzida ao antagonismo abstrato entre

contrariam frontalmente a velha posição pentecostal (forjada quando os crentes não contavam em seu meio segmentos de classe média e muito menos empresários, políticos, artistas e atletas de renome) de que a existência terrena do verdadeiro cristão seria dominada pela pobreza material e pelo sofrimento da carne. Invertem a postura pentecostal tradicional de rejeição à busca da riqueza, ao livre gozo do dinheiro, de status social e dos prazeres deste “mundo”. Em seu lugar, pregam a Teologia da Prosperidade, doutrina que, grosso modo, defende que o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo. E, com isso, em vez de rejeitar o mundo, os neopentecostais passaram a afirmá-lo (Mariano, 2014, p. 44).

2.3 A Teologia da Prosperidade

Conforme discutido, as significativas mudanças doutrinárias percebidas no pentecostalismo, sobretudo desde a década de 60, possuem interferência e conexão com diferentes fatores históricos. Dos períodos iniciais do processo (desigual) de industrialização dos países ocidentais à implementação das políticas neoliberais no capitalismo tardio, as igrejas pentecostais foram se firmando na sociedade a partir da concessão cada vez maior às aspirações e interesses materiais de seus fiéis, que, por sua vez, foram sendo forjados pelas demandas crescentes do mercado e pelas promessas da sociedade de consumo nas últimas cinco décadas (Mariano, 2014). Justamente nesse marco histórico, com o intuito de se adaptar ao modo de vida cotidiano do público evangélico, parte dele em ascensão social, veio ganhando força e consistência em uma parcela relevante do movimento pentecostal a doutrina de que “o mundo seria *locus* de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas”.

[...] Para isso, entretanto, primeiro era preciso substituir suas concepções teológicas, que diziam que os verdadeiros cristãos seriam, senão materialmente pobres, ao menos desinteressados de coisas e valores terrenos. [...] Essa doutrina, reinterpretando ensinamentos e mandamentos do Evangelho, encaixou-se como uma luva tanto para a demanda imediatista de resolução ritual de problemas financeiros e de satisfação de desejo de consumo dos fiéis mais pobres, a grande maioria, como para a demanda (infinitamente menor) dos que almejavam legitimar seu modo de vida, sua fortuna e felicidade [...] em vez de terem de recorrer, para seu tormento, à teologia (cf. Mateus 19,24;

elaborado diretamente e construído idealmente”, mas sim investigado com base nas circunstâncias postas, em cada caso concreto, pela luta de classes.

Marcos 10,25 e Lucas 18,25) que discorria a respeito da impossibilidade de o rico entrar no reino dos céus tal como a de o camelo atravessar o buraco de uma agulha (Mariano, 2014, p. 149).

A assim chamada Teologia da Prosperidade (ou, em inglês, *Health and Wealth Gospel*) tem sua origem em preceitos da Confissão Positiva, movimento emergente na década de 1940 nos EUA e liderado por Kenneth Hagin, cuja pregação voltava-se para a cura divina, a prosperidade e o poder da palavra proferida com fé na criação da realidade material. De acordo com a doutrina, os cristãos detêm o direito de posse de todas as bênçãos divinas, como a cura das enfermidades e a saúde plena, a felicidade, as conquistas e prosperidade espiritual e terrena etc. E para obtê-las, os crentes devem tomar consciência de seus direitos e confessá-los, por meio da palavra, o que não condiz com a atitude, considerada reprovável, de súplica passiva a Deus. “Em vez de implorar, devem decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus, como Deus prescrevera, para “tomar posse das bênçãos a quem tem direito” (Mariano, 2014, p. 154).

Sua disseminação nas correntes evangélicas norte-americanas, desse modo, se deu a partir dos anos 70 com o trabalho do televangelista, Oral Roberts, “quem criou a noção de ‘Vida Abundante’ e deu início à propagação da doutrina da prosperidade, prometendo retorno financeiro sete vezes maior do que o valor ofertado” (Mariano, 2014, p. 152). A propósito, o sociólogo citado explica que o crescimento das doutrinas sobre prosperidade tem intrínseca relação com a expansão do televangelismo norte-americano, uma vez que os altos custos demandados pelo competitivo trabalho televisivo exigiam dos pregadores o aumento de sua arrecadação financeira. Uma das formas encontradas foi, oportunamente, o apelo à teologia. “Não é à toa que a Teologia da Prosperidade ingressou no Brasil e se espalhou em diversos segmentos evangélicos por meio dos neopentecostais, justamente os mais ativos difusores do televangelismo entre nós”, prossegue o autor.

Dentre as diferentes igrejas neopentecostais brasileiras que pregam a Teologia da Prosperidade (ou são, em algum nível, influenciadas por ela), a Universal tem se destacado, de modo controverso, pela ênfase no progresso financeiro de seus fiéis como um dos principais caminhos para libertação espiritual.

Esses pregadores afirmam que só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que diz a Bíblia a respeito das promessas divinas e está envolvido, direta ou indiretamente, com o Diabo.

A posse, a aquisição e exibição de bens, a saúde em boas condições e a vida sem maiores problemas ou aflições são apresentadas como provas da espiritualidade do fiel (Mariano, 2014, p. 157).

Essa base teológica, que tem se mostrado o ponto forte para o crescimento de igrejas como a Universal (cujo patrimônio bilionário a faz uma das maiores instituições empresariais do país), se apresenta, também, como principal alvo de crítica e denúncia de seus opositores, que acusam sua postura antiética ao deturbar ou inverter o sistema doutrinário cristão, incluindo o próprio pentecostalismo, para explorar a fé e o desespero de pessoas mais empobrecidas, quem representam a maioria de seus seguidores. Nessa perspectiva, a TP

faz isso ao enfatizar quase que exclusivamente o retorno da fé nesta vida, pouco versando acerca da mais grandiosa promessa das religiões de salvação: a redenção após a morte. Além de que, em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto-sacrifício, isto é, “a mensagem da cruz” – que apregoa o ascetismo (negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo) e a perseverança dos justos no caminho estreito da salvação, apesar do sofrimento, das injustiças e perseguições promovidas pelos ímpios contra os servos de Deus – a Teologia da Prosperidade valoriza a fé em Deus como **meio** de obter saúde, riqueza, felicidade, sucesso e poder terrenos (Mariano, 2014, p. 158, grifo do autor).

Assim, como já mencionado, os neopentecostais rompem com a tradicional posição cristã de glorificar o sofrimento terreno ao tomar como propósito o bem-estar do cristão nesse mundo, ao mesmo tempo em que se afastam da visão clássica do pentecostalismo de rejeição dos males mundanos, enaltecendo a busca pela riqueza material e outros valores cultuados pela sociabilidade capitalista. Desse modo, para alcançar as bênçãos prometidas, no presente, e “garantir a salvação e afastar os demônios de sua vida, basta o cristão ter fé incondicional e inabalável em Deus, exigir seus direitos em alta voz e em nome de Jesus e ser obediente e fiel a Ele no pagamento dos dízimos” (Mariano, 2014, p. 160).

Regida pela doutrina da prosperidade, um dos pontos mais controversos na conduta neopentecostal e bastante evidente na atuação iurdiana diz respeito ao apelo à oferta financeira como parte indispensável do sacrifício feito pelo fiel para a conquista de seus anseios confessados (Oro, 2001). Ancorando-se na relação de troca e oferta (seja ela financeira ou não) como comprovação e compensação da fé, historicamente comum e socialmente aceitável em diferentes vertentes da religiosidade popular, os pregadores da TP elevam o significado do

dízimo como componente central de sua teologia. Na lógica do “é dando que se recebe”, ser dizimista, portanto, torna-se um dever de todo cristão esperançado por mudanças e vitórias em sua vida. E para convencer os fiéis da importância da doação financeira, o discurso persuasivo torna-se explícito (e em muitos casos, moralmente condenáveis) nos cultos e atividades realizadas nos templos, ocupando o testemunho um papel chave em sua efetuação (Santos; Biar, 2018). Para além dos significados teológicos tomados como justificativa e indução da entrega dos fiéis, a ideologia propagada pela Teologia da Prosperidade encontra forma e completude em diferentes determinações sociais e econômicas vigentes em nosso tempo. Freston (1993, p. 106-107) introduz a respeito:

No contexto do capitalismo selvagem, a IURD proclama a sobrevivência dos mais fiéis. Quem tiver fé, progredirá; os outros serão empregados a vida toda. (...) Como disse um pastor: “Tem que abrir um negócio qualquer. Como empregado você nunca vai ficar rico”. A valorização do trabalho autônomo coincide com a cultura popular, no desejo de “não dar o tempo para ninguém” (Caldeira 1984:187).

O ideal da IURD, porém, não é ser autônomo mas tornar-se empregador. As revistas da IURD contêm sugestões práticas de ramos de atividades e o capital inicial necessário. O fato de que esse modelo poderia ser vivido por uma minoria da população não prejudica sua plausibilidade. Há múltiplas explicações pelo fracasso, as quais legitimariam a continuação de uma classe de empregados. Da mesma forma da magia azande estudada por Evans-Pritchard, o próprio sistema prevê os casos desviantes e os explica. Como disse um obreiro que lamentou seu próprio fracasso econômico: “o erro não está na palavra de Deus mas na própria pessoa”.

Assim, ao apresentar orientações práticas, ainda que na ordem do misticismo, aos problemas socioeconômicos vivenciados em massa pela população, a doutrina da prosperidade logo se espalhou por diversos países. Apesar das diferentes estratégias e problemáticas que permeiam as formas de expansão da IURD, em específico, nos atentamos para o modo como a mesma se guia em direção aos interesses e demandas próprias do mercado capitalista em sua etapa neoliberal para, a partir deles, oferecer respostas para a suposta libertação espiritual e material dos anseios, angústias e problemas enfrentados no cotidiano da população, alcançando, de modo particular, a classe trabalhadora precarizada e empobrecida. Tais elementos serão discutidos, a seguir, com base na pesquisa de campo realizada em nosso estudo. Antecipamos,

neste aspecto, a asserção de Almeida (2020, p. 85): “o discurso da IURD, um discurso ideológico, segue a trajetória de culto ao individualismo, fazendo do fiel o único responsável pelas mudanças em sua própria vida através da tomada de um posicionamento ativo em relação a Deus e a vida”.

3 Percorso Metodológico da Pesquisa

A presente pesquisa tem como objetivo principal analisar a função da religião como expressão ideológica na condução da vida cotidiana. Como objetivos específicos, temos: a) investigar o protagonismo da Teologia da Prosperidade na atual conjuntura brasileira, a luz dos conceitos de ideologia e estranhamento; b) discutir o modo como as bases doutrinárias do neopentecostalismo servem de orientação prática para a formação de valores, comportamentos e pensamentos de seus fiéis.

Partindo de tais objetivos, adotamos preceitos do materialismo histórico-dialético como guia teórico-metodológico, desde o processo de escolha do tema, da coleta, análise e tratamento dos dados levantados, considerando aqui algumas das provocações de Martins (2019). Essa concepção, conforme a compreendemos e a utilizamos em nossas investigações, busca analisar o real a partir de sua complexidade e sua contextualização histórica, indo além da mera descrição e do esvaziamento tecnicista; da tentativa de manipulação mecânica e da generalização abstrata dos fatos sociais e da aparência imediata do empírico. Isso significa apreender as particularidades do fenômeno posto à lupa sem desconectá-lo das múltiplas determinações que o compõem e o fazem se reproduzir socialmente. Como vimos, parte dessa acepção se encontra na crítica lukácsiana acerca dos limites do método neopositivista que, considerado base de apoio para o sistema de manipulação ideológico-econômico vigente, se faz ainda hoje muito difundido no fazer científico, exercendo influência sobre o próprio marxismo (Netto, 2018).

Conforme brevemente já situamos, Lukács (2013) explicita essa problemática ao discutir como as ciências particulares desenvolvidas mediante a sociedade moderna sustentam-se na cisão do ser social entre corpo e alma, entre consciência e matéria, presumindo ora a autonomia do espírito, ora a determinação material como condutor de via única da existência humana, o que pressupõe, ainda, “a eliminação do simples conceito do ser, (...) visto que o único critério de verdade que resta é o da utilidade no interior de um complexo de conhecimento concreto e verificável na prática” (Lukács, 2013, p. 719). O autor, assim, complementa:

Ora, assim que a realidade é colocada entre parênteses, desaparecem justamente a complexidade, o processo, a interação etc. de todo grupo fenomênico, e até o próprio procedimento significa essencialmente uma reificação que isola o próprio fenômeno. E por isso que o "colocar entre parênteses" se tornou um método gnosiológico tão popular e moderno: não só

para transformar o não existente em existente, mas também para, dependendo das circunstâncias - como ocorre diariamente tanto no existencialismo como no estruturalismo -, fazer do não existente um existente próprio e essencial (Lukács, 2013, p. 695).

Não é difícil perceber, portanto, que tal fundamentação se atrela à própria solidificação da necessidade religiosa em nosso tempo, visto que ambas se originam e se desenvolvem mutuamente a partir do processo de reificação e fragmentação do ser social. A gnosiologia científica, ao se opor aos fundamentos ontológicos e, portanto, firmar-se como uma falsa consciência (manipulada) sobre o real, fixada na aparência imediata dos fenômenos²⁴, abriu brechas para que a religião oferecesse suas próprias respostas transcendentais para questões cruciais do ser as quais a lógica científica buscou escamotear em base à sua suposta neutralidade objetiva.

Para a formação dessa infraestrutura muito contribui o método manipulatório presente nas ciências, uma vez que ele destrói o senso crítico perante o ser real, abrindo assim o caminho para uma necessidade religiosa que permanece subjetiva e, além disso, na medida em que determinadas teorias científicas modernas, influenciadas pelo neopositivismo, por exemplo, sobre o espaço e o tempo, sobre o cosmos etc., favorecem uma reconciliação intelectual com as empalidecidas categorias ontológicas das religiões (Lukács, 2013, p. 97).

Tal problemática explicita, em certa medida, porque as transformações no campo religioso ao longo do desenvolvimento social, sua força crucial e mesmo seu recrudescimento, estão presentes ainda diante de um avanço sem precedentes da ciência moderna. Para Lukács, confiar que o processo civilizatório que “produz ininterruptamente novos conhecimentos sobre a natureza e a sociedade” seja suficiente para opor “armas espirituais contra os estranhamentos em geral, inclusive contra os religiosos” é recair “nas ilusões do Iluminismo” (Lukács, 2013, p. 664). Isso porque, nessa concepção, são só se exclui a noção da práxis que fundamenta o caráter processual e dinâmico da realidade, como também, em consequência disso, apoia-se a-histórica e acriticamente nas legalidades econômicas próprias do capitalismo (Pinto; Furtuoso, 2023). A esse propósito, comenta Vaisman (2010, p. 45):

a recuperação da ontologia na perspectiva lukacsiana é a afirmação de que o real existe, o real tem uma natureza e esta existência e esta natureza são

²⁴ Tomando as próprias letras de Lukács (2013, p. 490), vale reafirmar que, “na perspectiva ontológica, essência e fenômeno constituem, também no âmbito do ser social, um complexo unitário, mas que consiste de complexos reais, que se modificam e se preservam em sua interação”.

capturáveis intelectualmente. E, na medida em que é capturável, pode ser modificada pela ação cientificamente instruída, ideológica e conscientemente conduzida pelo homem. Postular, desse modo, a ontologia é resgatar a possibilidade de entendimento e transformação da realidade humana.

Sem nos delongarmos nesse complexo debate, amparados nas provocações do materialismo histórico-dialético, cabe reafirmar que, diferente do modo como o idealismo e o materialismo mecanicista adentram na análise da questão religiosa, não nos ocupamos, aqui, em realizar uma análise crítica do fenômeno - nesse caso, sua vertente neopentecostal – em seu sentido teológico, mas, sim, de investigar os elementos ideológicos nele presentes e que, determinados pelo atual modo de sociabilidade predominante, orientam a vida cotidiana de pessoas que encontram, na religiosidade, saídas e respostas para as problemáticas e circunstâncias enfrentadas.

3.1 As condições da pesquisa

O projeto inicial da pesquisa foi pensado em 2019 após a conclusão da dissertação de mestrado, momento esse precedente ao conturbado cenário que rapidamente se consagrou como uma pandemia mundial, provocada pela proliferação do coronavírus. Sabe-se que no contexto brasileiro, em particular, os efeitos provocados pela COVID-19 foram agravados mediante o desastre da política governamental adotada à época, que, sustentada na desinformação (como o discurso antivacina), se comprovou não apenas insuficiente como gravemente contrária à preservação das condições básicas de saúde e de vida da população, resultando em cerca de 700 mil mortes registradas, para além de todos os outros impactos econômicos e sociais provocados.

Esse - ainda recente e reverberado - contexto impactou, inegavelmente, o desenvolvimento de nossa pesquisa desde o retardo na inserção do campo, tendo em vista que, até meados de 2021, enfrentávamos o ápice da crise sanitária no Brasil, com o maior índice de mortes até então registrado, o que preconizou, dentre as medidas cautelares, a prática do isolamento social e a restrição de atividades coletivas presenciais consideradas de alto risco, como (não sem polêmicas) cultos e missas. Apesar da flexibilização na implementação de tais medidas, o alerta frente à situação pandêmica perdurou por cerca de dois anos, quando enfim o Ministério da Saúde (MS) decretou o fim do estado de Emergência em Saúde Pública de

Importância Nacional (ESPIN), em maio de 2022. A nível mundial, a Organização Mundial de Saúde (OMS) manteve em vigência o estado de alerta sanitário até maio de 2023²⁵.

Do nosso ponto de vista pessoal e subjetivo, se já havia grandes receios e inseguranças em estudar, de primeira viagem, um fenômeno circunscrito de modo tão complexo e polêmico em nossa realidade, todo esse contexto pandêmico contribuiu para a reorientação do projeto de pesquisa. A proposta inicial era a de realizar entrevistas semiestruturadas com o público fiel e participante dos cultos da Universal em Juiz de Fora, afim de enriquecer a tese a partir de relatos e reflexões próprias de quem experiencia a religião na vida prática. Contudo, o contato com o campo de pesquisa acabou ocorrendo de forma tardia, em 2022, e, por se tratar de uma temática de estudo totalmente nova para a pesquisadora, optamos por trabalhar apenas com os dados levantados no processo de observação de campo, o que já nos trouxe elementos significativos para análise e discussão.

3.2 O campo e a produção de dados

Com base no exposto acima, a presente pesquisa parte de um estudo de natureza exploratória que lança mão da pesquisa teórica associada à observação e construção do diário de campo. Para isso, entre os anos de 2022 e 2024, foram acompanhados dezenas de cultos realizados na sede regional da IURD em Juiz de Fora, com foco nos encontros denominados “Congresso para o Sucesso” que ocorrem às segundas-feiras, cuja pregação se direciona para a prosperidade financeira e espiritual do público ouvinte. Como forma de sustentar e validar os aspectos levantados por meio da observação, para além do uso de referências contemporâneas e consolidadas a respeito do tema, foram trabalhados materiais jornalísticos próprios da Universal que abordassem questões discutidas no processo de análise, estes devidamente referenciados ao longo do texto. Cabe, ademais, ressaltar que a identidade dos membros da igreja que protagonizaram falas ou ações nos cultos, aqui, descritos, a despeito de seu caráter público, foi preservada a fim de garantir o anonimato dos envolvidos.

Em termos gerais, para além das características que integram as igrejas neopentecostais já descritas no capítulo concernente, a Universal é conhecida por sua estrutura organizacional forte e hierárquica, com forte centralização de poder nas mãos de seu fundador e empresário, Edir Macedo, quem possui ainda o auxílio de bispos que compõem o Conselho Episcopal, órgão

²⁵ Fonte: <https://site.mppr.mp.br/saude/Noticia/OMS-declarou-o-fim-do-Estado-de-Emergencia-Sanitaria-para-Covid-19>

responsável pela tomada das decisões mais importantes da igreja. De acordo com Almeida (2020, p. 71),

alguns destes bispos são responsáveis pelos trabalhos da IURD em um determinado continente, outros administram de maneira direta ou, pelo menos, supervisionam organizações adquiridas pela IURD inclusive uma rede hospitalar, uma gravadora, uma *holding*, um banco, a rede de televisão *Record*, estações de rádio e outros meios de comunicação, uma agência de viagens, indústria de móveis, estratégias políticas e, obviamente, pastores e igrejas filiadas.

Nesse sistema hierárquico de controle, subordinados aos bispos nomeados no conselho mundial, há os bispos estaduais que supervisionam os pastores e igrejas de suas respectivas regiões, o que tem favorecido o acelerado crescimento da IURD, visto ainda que “a aplicação de táticas empresariais resultou na capacidade da liderança gerenciar, globalmente, várias subsidiárias, continuar a expansão de suas igrejas afiliadas e evitar tipos de divisões que são conhecidas entre os grupos pentecostais” (Almeida, 2020, p. 72).

Nas igrejas locais, a Universal conta com o trabalho de bispos ou pastores (titulares e auxiliares) responsáveis por sua administração e pela condução dos cultos, assim como com a participação dos obreiros, cuja principal função é a de auxiliar os pastores nas atividades de evangelização, seja recepcionando os fiéis ou executando outras tarefas que lhes são delegadas no decorrer dos eventos²⁶, conforme presenciado em nosso trabalho de campo. A respeito do trabalho voluntário dos obreiros, Freston (1993, p. 104) descreve: “vestindo um uniforme que lembram o de comissionários(as) de bordo, recepcionam as pessoas, expulsam os demônios, cuidam das crianças e limpam o templo”. Por sua vez, Almeida (1996, p. 35) acrescenta que “nem todos os obreiros e pastores ficam restritos a essas funções. Aqueles que eventualmente possuem alguma qualificação profissional acabam se dedicando a outras áreas de atuação da igreja, como a rádio, o jornal, a gravador, a televisão etc.” Dessa forma, “esse sistema eclesiástico permite que os líderes do alto escalão enfatizem a eficiência e promovam decisões que acarretem o máximo de benefícios para os objetivos da organização” (Almeida, 2020, p. 72).

No que tange ao contexto de Juiz de Fora, de acordo com as informações disponíveis no site da própria instituição, os quais foram comparados com os resultados obtidos de uma busca

²⁶ Como exemplo da importância dos obreiros, os “Heróis da Universal”, na vida orgânica da instituição, ver: <https://www.universal.org/obreiros/post/por-que-ser-obreiro/>

feita na plataforma do “Google Maps”, a IURD se apresenta no município com aproximadamente 15 templos, espalhados por todas as regiões do mapa local, estando a sede regional localizada na avenida Francisco Bernardino, 273, Centro²⁷. A Figura 1 apresenta a fachada da sede local iurdiana a partir da fotografia retirada da página oficial da instituição na plataforma social *Facebook*. Não foram encontrados maiores dados a respeito da trajetória da Universal no município, como ano de inauguração, taxa de crescimento ao longo das últimas décadas, estimativa do número de fiéis, entre outros dados. Com base em uma breve reportagem sobre a história da denominação no Brasil, no entanto, se pôde constatar que ao menos desde 1981 a igreja realiza atividades pela cidade mineira²⁸. Uma outra matéria da Assembleia Legislativa de Minas Gerais apenas menciona, por sua vez, que Juiz de Fora foi a cidade pioneira na atuação da Universal no Estado²⁹, embora não tenhamos identificado outras fontes que corroborem essa informação.

Figura 1 – Fachada da Catedral da IURD em Juiz de Fora



Fonte: imagem de capa usada na página oficial da Igreja Universal de Juiz de Fora no *Facebook*, postada em dezembro de 2024.

²⁷ Retirado de: <https://www.universal.org/endereco/minas-gerais-juiz-de-fora-10989>

²⁸ Fonte: <https://www.universal.org/noticias/post/brasil/>

²⁹

Fonte: https://www.almg.gov.br/acompanhe/noticias/arquivos/2022/07/07_release_reuniao_especial_igreja_universal

Em relação a sua atual inserção parlamentar na cidade, considerando essa frente como relevante na expansão neopentecostal, a Universal é representada na Câmara Municipal pelo pastor André Luiz (Republicanos), que foi reeleito para seu segundo mandato de vereador no ano de 2024, com 3.525 votos (no contexto total de 308mil votantes). Durante esse último período eleitoral, sendo vedada por lei a propaganda em locais de uso comum (que inclui igrejas), um banner de sua candidatura foi estrategicamente posicionado na calçada de entrada da Catedral, enquanto, em horários programados para os cultos, panfleteiros distribuíam materiais de campanha impressos para o público que ali transitava.

Na seguinte sessão, serão expostas as impressões gerais acerca da organização da Universal com base na dinâmica dos cultos observados, apreendendo, assim, as temáticas e os conteúdos das pregações em suas variedades e similitudes, que se unificam de modo a estruturar o corpo doutrinário da Teologia da Prosperidade. Optamos por redigir na primeira pessoa do singular as partes que contém relatos do diário de campo, dada a natureza particular da experiência da pesquisadora, nele, inserida.

3.3 A Universal em Juiz de Fora: dinâmica e direcionamentos gerais dos cultos

Inicialmente, por desconhecer a dinâmica e a programação da Igreja, acompanhei de forma esporádica, encontros realizados em diferentes dias da semana e horários, no período citado entre meados de 2022 e final de 2024. Esse movimento foi fundamental para maior aproximação e posterior delimitação do objeto, bem como para a construção dos dados da pesquisa.

De acordo com o funcionamento de Catedral da IURD em Juiz de Fora, para cada dia da semana há cultos com temáticas específicas destinadas. Em geral, essa estruturação é comum em diferentes templos e regiões, sofrendo, aparentemente, poucas alterações ao longo de suas décadas de desenvolvimento, conforme se pode identificar por meio da leitura de estudos precursores (Freston, 1993; Almeida, 1996; Mariano, 2014). Nas segundas-feiras, portanto, são realizados os encontros do *Congresso para o Sucesso*; nas terças-feiras, os cultos são voltados para a cura da saúde física e espiritual; nas quartas-feiras, à época da pesquisa de campo, se destacavam os notáveis encontros denominados “Noite da Alma”, responsáveis por abarrotar o templo de centenas de fiéis; nas quintas-feiras, observamos os encontros da Terapia do Amor e, nas sextas-feiras, as sessões de descarrego (ou de “libertação total”). Dentro dessa organização, são oferecidos seis encontros diários, com início às 06h30 da manhã, seguido de cultos praticados às 08h, 10h, 12h, 15h e, por fim, às 19h. Cada encontro tem duração média de

uma hora, com exceção dos cultos noturnos, que pode abranger até quase duas horas. Aos sábados e domingos também são realizados cultos ao longo do dia, com horários reduzidos e propósitos que variam de acordo com datas e eventos celebrados pela igreja. Tais informações podem ser encontradas no site da instituição, já disponibilizado anteriormente. Além deste canal virtual, algumas das atividades realizadas localmente, como as ações sociais e os cultos de maior impacto, são frequentemente divulgadas por meio do perfil oficial “Universal Juiz de Fora - MG” inserido em redes sociais como *Facebook* e *Instagram*.

O primeiro culto assistido, no contexto da pesquisa, ocorreu em junho de 2022, numa noite de quarta-feira, quando ocorre o já mencionado encontro da “Noite da Alma”. Antes de minha estreia em uma atividade da Universal, no entanto, fiz uma eventual visita à catedral na tarde de uma outra quarta-feira, na busca por informações a respeito dos eventos realizados. Fui recepcionada por um dos obreiros, curiosamente de nome bíblico, que não apenas me explicou sobre o funcionamento das atividades, como também me perguntou sobre minha residência na cidade e meu contato com a Universal, me convidando para aguardar pelo culto que logo menos se iniciaria. A igreja estava vazia e, ainda enfrentando inseguranças e receios com os caminhos da pesquisa, optei por não permanecer naquele momento. Retornei na referida ocasião de quarta-feira à noite, me deparando com a igreja consideravelmente cheia; um cenário nitidamente contrastante com o da visita anterior. A Figura 2 permite a retratação do espaço interno da Catedral, bem como a ilustração da presença do público nos encontros noturnos de quarta-feira, realizados à época da pesquisa de campo. Os rostos em maior evidência foram devidamente borrados afim de evitar a exposição das pessoas.

Figura 2 – Culto “Noite da Alma”



Fonte: Imagem retirada da página oficial da Igreja Universal do Reino de Deus de Juiz de Fora no *Facebook*, postada em 27 de janeiro de 2022.

No momento de espera do culto, os obreiros circulavam agitados pela igreja para recepcionar e acomodar os fiéis que instantaneamente chegavam. Alguns eram abordados e convidados a se sentarem mais a frente, perto do altar. Pude escutar a abordagem de um obreiro a um casal de jovens que, aparentemente, chamou sua atenção em uma ocasião anterior. A mulher estava com sua bíblia por debaixo dos braços e ambos aparentavam empolgados com o reconhecimento do obreiro, quem ressaltou a importância da participação de pessoas engajadas nas ações de evangelização, como os grupos de estudos mencionados naquele breve diálogo.

Optei por sentar nas fileiras finais para que eu pudesse ter uma visão mais panorâmica do ambiente. Embora mais esvaziada, a localização escolhida contava com a presença bastante viva do público. Enquanto aguardávamos o início da reunião, uma música instrumental de melodia suave e, ao mesmo tempo, comovente ressoava por todo o salão. Todos se levantaram no momento em que as luzes do altar se acenderam e o pastor surgiu de uma das portas laterais do púlpito. De início, eu não sabia exatamente como deveria me comportar estando no papel de uma pesquisadora anônima, sobretudo, preocupada em preservar os requisitos éticos do fazer

científico. Era algo que já me suscitava dúvidas e desconfortos prévios, mas que, mesmo referenciada por pesquisas de campo desenvolvidas (Mariano, 2014; Spyer, 2020), só pude ter a dimensão real ali, presente. Decidi me levantar junto aos demais na tentativa de me passar despercebida, o que se sustentou apenas nos primeiros instantes, visto que, motivada pela pregação do pastor, a presença dos fiéis ao longo do culto é extremamente entusiasmada, interativa e emocionada. O que me deixou um pouco mais confortável em permanecer como mera observadora foi perceber a presença de outros ouvintes mais comedidos e aquietados por perto. Não seria, assim, a única a destoar dos demais.

Logo nos momentos iniciais, um pastor convidado a uma fala breve no culto fez, em sua abertura, um discurso direcionado para indissociabilidade entre a religião e a política, o que, conforme exposto no segundo capítulo, é uma característica assumida da Universal, que tem acirrado a disputa pelo domínio de seus interesses e sua visão de mundo no parlamento, buscando fazer de seus fiéis, um fiel eleitorado (Oro, 2001; Mariano, 2014). Segundo o pronunciamento do pastor, a comum ideia de que “religião e política não se misturam” provém das intenções do Diabo, pois, em suas palavras, antes de ser religioso, o povo brasileiro é um cidadão, devendo este se engajar na eleição de representantes no Congresso, espaço onde as leis são decididas no país. Esse aspecto pode ser sustentado na observação de Dantas (2013, p. 499),

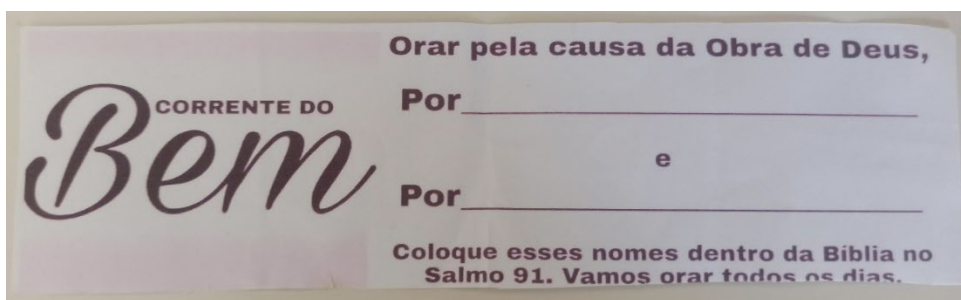
No discurso iurdiano, o individualismo como solução de problemas pessoais e sociais convive paradoxalmente com a ideia de que o “povo de Deus” precisa participar do processo democrático para eleger políticos evangélicos que, de fato, contribuam para transformar a sociedade e moralizar a política. Nesse sentido, a participação política e o exercício da cidadania por meio do voto são compreendidos como formas legítimas e eficazes de modificação da realidade social.

A “pregação” em questão, no culto, teve como mote um suposto projeto de lei em circulação que regulamenta o tempo da programação religiosa nos canais de TV abertos (“inclusive, na Record” - disse o pastor). Não encontrei, à época, maiores informações que comprovassem a veracidade desse projeto, o que não provoca surpresa, visto que uma das estratégias de ascensão da Universal é justamente inflar os fiéis a partir de um infundado discurso persecutório, “com o propósito de garantir a união dos crentes em defesa da igreja “mais discriminada, marginalizada e perseguida do país” (Dantas, 2013, p. 501).

Na mesma oportunidade, o pastor ressaltou a necessidade de os fiéis orarem por aqueles que levantam os interesses dos evangélicos na política institucional, momento em que os obreiros distribuíram um folheto de oração com um espaço vazio destinado ao preenchimento de dois nomes pessoais para serem abençoados, a escolha de cada fiel (Figura 3). O pastor, no entanto, não hesitou em sugerir dois nomes para os ouvintes: os de Gilberto Abramo e Charles Santos, ambos deputados mineiros (federal e estadual, respectivamente) filiados ao Republicanos, partido político cujo presidente nacional, Marcos Pereira, é também bispo licenciado da IURD.

Apesar de ser amplamente discutido na mídia, na academia e em outros espaços, foi intrigante me deparar com um discurso de natureza político-eleitoreira tão escancarado e logo no meu primeiro contato com um culto evangélico. Não por acaso, era ano eleitoral e, como sabido, os trabalhos de pré-campanha ocupam os partidos e os espaços públicos já no primeiro semestre da temporada. Ainda assim, a impressão que tive foi de uma reação um pouco mais tímida do público quando comparada a outros momentos de interação com a pregação do pastor. Pude perceber uma mulher negra e idosa preenchendo o folheto de oração quando o pastor mencionou os nomes das figuras políticas, embora sem a devida certeza de para quem iam os votos de bênção da fiel. Ambos, que viriam a se tornar oficialmente candidatos poucos meses depois, foram reeleitos a seus respectivos cargos legislativos nesse ano.

Figura 3 – Folheto de Oração “Corrente do Bem”



Fonte: Material distribuído no culto da Universal, em junho de 2022. Fotografia de autoria própria.

Ao longo do encontro, o discurso do pastor atravessou muitos dos aspectos já discutidos por pesquisadores. A luta contra as tentações do diabo, seja na política, na vida cotidiana, nos vícios e no sofrimento, foi o que norteou as “palavras de salvação” propagadas pelo ministrante. A saída para os problemas espirituais e mundanos, claro, apontava para a importância de exercer a fé e de se engajar no projeto de evangelização da igreja. Os fiéis foram convidados a participar dos diferentes grupos de ação desenvolvidos pela Universal, apresentados através de um longo

vídeo exposto nos telões da igreja que ocupam as laterais do púlpito (conforme ilustrado na Figura 2 anteriormente indicada). Eram grupos voltados para diferentes frentes de atuação social (na saúde, com usuários de drogas, ações assistencialistas etc.). Uma pausa na execução do vídeo foi feita para que um outro pastor, responsável pela condução dos encontros da “Terapia do Amor”, que ocorrem nas quintas-feiras, pudesse convidar as pessoas, casadas e solteiras, a lidarem com problemas da vida amorosa e conjugal. Com destaque para os de ordem financeira, pois, parafraseando o referido pastor, “casal inteligente, é casal que prospera unido”.

Prosseguindo e finalizando a exposição do vídeo, o pastor que conduzia o encontro presente convocou os fiéis a participarem ativamente, doarem seu tempo para a igreja, fazendo o esforço necessário diante dos afazeres e tentações postas pelo imediatismo da vida cotidiana que disputam o fiel contra o caminho para a salvação. Esse foi o tom que permeou toda a “Noite da Alma”, com cantigas de louvor, orações, leituras de passagens bíblicas e um envolvimento forte e comovente do público. Esse, que enchia as longas fileiras da igreja, era maioria esmagadora de negros, entre mulheres e homens, jovens, adultos e idosos, e aparentemente de classe socioeconômica baixa, representando o perfil geral do público praticante das religiões pentecostais. Era exatamente para esse setor da população que se direcionava, majoritariamente, o discurso do pastor ao resgatar os problemas do cotidiano relacionados à rotina exaustiva de trabalho (ou da busca por uma ocupação e estabilidade laboral), processos de ordem judicial, e tentações mundanas como as drogas, as traições, as doenças físicas e mentais, o sofrimento e o pessimismo que atuam como bloqueios para a prosperidade dos ouvintes.

Como discutido previamente, na contramão da clássica concepção cristã de exaltação dos pobres, lida como necessitados, e de refutação dos valores mundanos, a teologia da IURD se sustenta na valorização do acúmulo de riquezas e na acomodação ao *modus operandi* da sociedade capitalista (Mariano, 1996; Oro, 2001). Tal concepção ressoa na pregação do então pastor, que, nessa direção, incentiva os fiéis a travarem a batalha contra as investidas do diabo que recaem no comodismo diante dos problemas e misérias sociais vivenciados, visualizando o alcance da prosperidade terrena. O pastor trouxe à tona a inviabilidade desse processo de “purificação” espiritual ser conduzido senão por meio dos ensinamentos do Senhor. Curiosamente, nesse instante, o pregador, ao exaltar o papel da fé como transformadora da realidade, desqualificou o papel da ciência na figura do “psicólogo”, considerado aquele que “só escuta” e “quer dar conselho” sem sequer estar próximo da “verdadeira Palavra”.

O encontro teve cerca de duas horas de duração, terminando por volta de nove horas da noite. Mais do que as falas inflamadas dos pastores sobre a política, a fé, os desastres mundanos e os caminhos da salvação, a interação dos fiéis, com suas expressões de dor e esperança; com suas cantigas, gestos e palavras de fé, foi o que mais me provocou. Na cena, centenas de braços estendidos para receber a benção e o chamado do pastor; vozes ressoando por toda a igreja, uníssonas, algumas em tom alto, outras em sussurros mais íntimos de oração e confissão pessoal. Eram vozes de súplica que, entrelaçadas, se faziam incompreensíveis e transmitiam a contagiante emoção que regia o público presente. O culto, portanto, me pareceu representar um espaço quase que catártico ou de “pseudocatarse”, como pode ser elencada a religião, dado o seu caráter mistificador e estranhado que não permite a efetivação do gênero humano, embora não entraremos no mérito dessa complexa discussão. Antes do término desse encontro, no entanto, veio o momento da oferta do dízimo, que, conforme mais à frente discutiremos, representa uma forte base de sustentação da teologia (e do mercado) neopentecostal.

Um vídeo com um testemunho foi transmitido nos telões. No relato, uma mulher de meia idade conta sobre a superação dos vícios e pecados que a impunham no ciclo da miséria. Ressaltando o papel fundamental da igreja nesse processo de cura, como de praxe na dinâmica neopentecostal, seu testemunho descrevia as conquistas pessoais obtidas a partir da entrega e dedicação à evangelização e ao compromisso com o dízimo: da trajetória no cotidiano do uso abusivo das drogas e da criminalidade para o sucesso no empreendedorismo no ramo da beleza, que permitiu a aquisição da casa própria, de quatro automóveis particulares, além de um matrimônio afortunado. Com a ascensão social, conforme projetado em ampla tela, a condição de dizimista também se qualificou através do aumento do valor oferecido à igreja.

A experiência de acompanhar o culto com a igreja lotada na Noite da Alma contrastou com a maioria dos encontros observados em outras datas e ocasiões, que contam com uma participação mais baixa de ouvintes, embora não insignificante. Ainda que os dias e horários, os ministrantes e as temáticas se diversifiquem, a meu ver, a dinâmica geral dos cultos muito se assemelha. Identificamos um cenário bastante próximo ao que detalha sensivelmente Almeida (1996, p. 49-50):

De forma condensada, a primeira oração explicita os problemas, a infelicidade, o sofrimento, o fracasso, em suma, as motivações que levaram pessoas àquele lugar. O drama de cada um dos presentes já está problematizado. A exteriorização da esperança de vitória sobre os males da vida - que pode chegar a se tornar pública em caso de posseção do fiel - lança

no culto os sofrimentos que só encontrarão solução ao seu término. O desenrolar do culto, portanto, com todas as atribuições e inversões de sentido, tentará resolver esta questão; afinal, as palavras do pastor afirmam a possibilidade de vitória de tais tormentos. (...)

O momento posterior à oração ainda fala do sofrimento e da possibilidade da vitória; mas, agora, esta fase do culto é realizada através de cânticos alegres. Um novo estado de espírito é produzido. Todos em pé, ora batendo palmas ora balançando os braços e fazendo gestos, cantam várias músicas que falam do sofrimento e da oferta de ajuda dada por Jesus (...)

Esse teor eufórico que resgata e alimenta a esperança de salvação do público é arrematado com o incentivo à ação capaz de efetivar as mudanças desejadas: o compromisso com o dízimo. Em uma outra quarta-feira, porém à tarde, o culto teve já início com a palavra sobre o dízimo e o momento destinado para a oferta dos fiéis. Nesse dia, ainda que o templo estivesse relativamente vazio, o espaço foi preenchido com as intervenções de louvor, purificação da alma e confissão. Era dia de Santa Ceia, considerado pela Universal como “um momento em que você pode estabelecer uma aliança com Deus por meio do corpo e do sangue do Senhor Jesus, representados pelo pedaço de pão e o suco de uva” (Universal, 2023a).³⁰

Na ocasião, as obreiras distribuíram para cada ouvinte ali presente um pedaço miúdo de pão embalado em um saquinho plástico, acompanhado de um líquido contido em um copo descartável de 50ml. Por compreender o significado e a importância daquela cerimônia para os cristãos, de imediato recusei a oferta, ainda que com receio de gerar algum tipo de estranhamento nas funcionárias da igreja. Em meio à hesitação, enquanto os fiéis eram orientados ao consumo da oferta, a fala do pastor, porventura, se direcionou para aqueles que recusaram a ceia, no sentido de respeitar o momento dos que ainda não se sentiam preparados para a entrega ao Senhor.

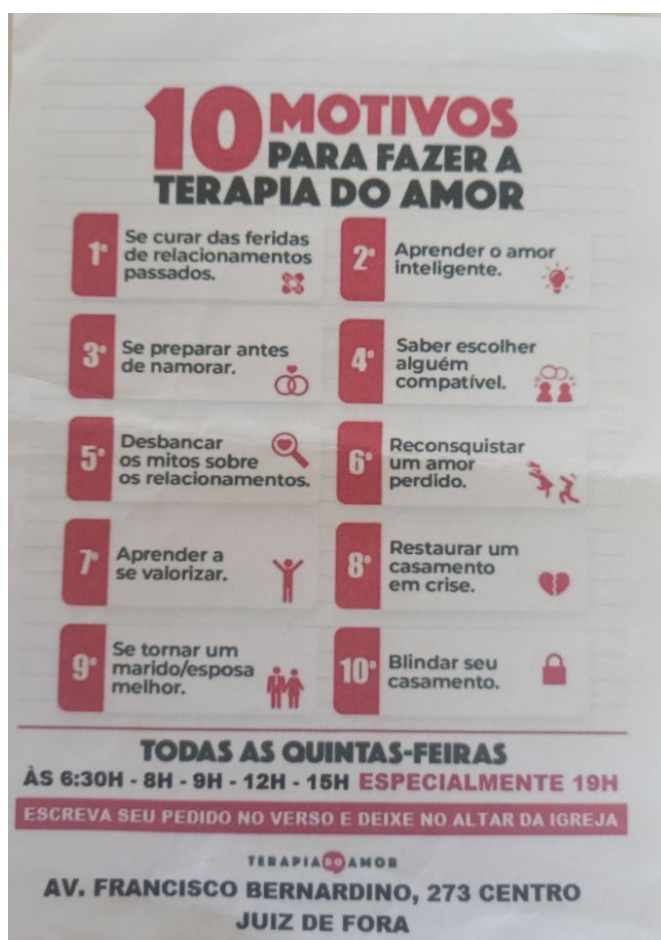
Ainda nesse mesmo culto, ocorrido nos últimos dias de setembro de 2022, a temática das eleições se fez presente. Nele, o pastor enfatizou a importância de os ouvintes conhecerem a ideologia dos seus candidatos, conceituando “ideologia” como uma crença, uma visão de mundo, e de se contraporem a projetos políticos que atacam os valores da família por defenderem, em suas palavras, a maconha, a pedofilia e o aborto. Já mencionamos a ligação das igrejas evangélicas neopentecostais com pautas fundamentalistas e de extrema-direita que

³⁰ Extraído de: <https://www.universal.org/noticias/post/nesta-quarta-feira-13-participe-da-santa-ceia/>

recaem no conservadorismo exacerbado como projeto de poder, o que se intensificou nos últimos anos, refletindo nas disputas eleitorais (Dantas, 2011; Almeida, 2017; Mariano; Gerardi, 2019).

No geral, conforme apresentado, os encontros que ocorrem nos períodos diurno e vespertino possuem uma hora de duração e contam com uma palestra, conduzida pelo pastor então responsável, sobre assuntos relacionados à temática do dia. Pude, ainda, observar alguns cultos da Terapia do Amor. Nesses, surgiram questões como a mentira e a lealdade, com ênfase na importância da luta contra as tentações do diabo nos relacionamentos conjugais. A pregação e bênçãos se voltavam tanto para os casais quanto para os solteiros, sendo a defesa e manutenção do matrimônio, com conselhos para a resolução dos conflitos, um dos aspectos ressaltados durante as palestras ministradas. As figuras 4 e 5 contêm panfletos distribuídos nos cultos e que se fazem demonstrativos da intencionalidade e benefícios oferecidos pelos encontros de quinta-feira aos fiéis, sendo destacados, especificamente na figura 4, testemunhos de sucesso na vida amorosa.

Figura 4 – Panfleto de Divulgação do Culto “Terapia do Amor”



Fonte: Distribuído em culto realizado em abril de 2022. Fotografia de autoria própria.

Figura 5 – Panfleto de Divulgação do Culto “Terapia do Amor”

TOP 10 PROBLEMAS NO AMOR

ALGUM DESTES 10 PROBLEMAS TÊM AFETADO SUA VIDA AMOROSA?

1 TRAIÇÃO Foi traído ou traiu	6 AMOR Não correspondido
2 CARÊNCIA Parceiro não dá atenção	7 INCOMPATIBILIDADE De gênios
3 BRIGAS Constantes	8 NÃO HÁ DIÁLOGO Só silêncio ou brigas
4 CIÚMES Parceiro não dá segurança	9 NÃO DOU SORTE Com ninguém
5 FRIEZA SEXUAL Quase não temos	10 FRUSTRAÇÃO Vários fracassos no amor

MILHARES DE PESSOAS JÁ CONQUISTARAM A VIDA AMOROSA COMPLETA

MALU E MARCELO

Após 15 anos de casados, ele a abandonou para ficar com outra pessoa. Ela chegou a Terapia do Amor pensando em suicídio, perseverando nas palestras descobriu seu verdadeiro valor e reataram a união, hoje, desfrutam de uma vida amorosa completa.

CARLOS E EDNA

Ele tinha nove amantes, ela fez uma carta dizendo que ia se matar e que ele seria o culpado. Após participarem das palestras, passaram de inimigos a companheiros leais. Aprenderam a usar a fé no amor inteligente.

FAÇA UMA ESCOLHA INTELIGENTE

TODAS AS QUINTAS-FEIRAS
Às 6:30, 8h, 10h, 12h, 15h
ESPECIALMENTE ÀS 19:00

Marque um atendimento com os conselheiros do amor:
32 99122-3585
AV. FRANCISCO BERNARDINO, 273
CENTRO - JUIZ DE FORA

TERAPIA DO AMOR

Fonte: Material distribuído em culto realizado no primeiro semestre de 2022. Fotografia de autoria própria.

Seguindo essa mesma proposição de dar sentido e orientação prática à vida dos ouvintes, nos cultos relacionados à temática da saúde, por sua vez, o foco se volta para a cura física e espiritual, com testemunhos de quem pode superar feridas e traumas físicos a partir da fé, perseverança e comprometimento com as atividades da igreja. Presenciei um caso apresentado como possessão demoníaca de uma mulher que acompanhava o culto das primeiras fileiras da catedral. A situação foi logo “controlada” pelo pastor num breve ritual típico de exorcismo, seguida de um momento destinado para oração íntima e pessoal de cada ouvinte ali presente.

As obreiras circulavam a igreja com o objetivo de auxiliar alguns fiéis em suas bênçãos de purificação. De forma inusitada, eu, quem estava alheia àquele ritual, fui escolhida por uma das obreiras para receber uma oração em prol da expurgação de males que poderiam estar me acometendo. Segui as orientações da obreira e recebi, de forma respeitosa, o gesto de acolhimento da mesma.

Já nos consecutivos cultos do *Congresso Para o Sucesso* observados em nossa pesquisa, a tônica que se repete é a do combate ao comodismo e ao conformismo como meio para se alcançar a vitória espiritual e material. A disciplina e o compromisso com a fé são sacralizados no pacto da Aliança ou Pacto com Deus, propósito feito pela Universal aos fiéis e simbolizado, no ano de 2023, com a distribuição gratuita de anéis no decorrer de tais cultos, conforme sugere a instituição mediante a explicação de um de seus bispos:

“Ela [aliança] não é um elemento de sorte, mas um símbolo do Pacto com Deus. O objetivo é que, nos momentos de dificuldade, a pessoa olhe para ela e se lembre que não está sozinha, já que o Todo-Poderoso está com ela. Então, não se trata de um amuleto, pois o que mudará a situação que a pessoa está vivendo será a sua Fé na Palavra e ela verá, assim, o poder de Deus se manifestar em sua vida financeira” (...).

Na prática, o Pacto com Deus não se resume a colocar uma aliança no dedo, afinal, o pactuante “precisa estar todas as segundas-feiras no Congresso para o Sucesso e obedecer e praticar o que é ensinado à luz da Palavra de Deus nas reuniões. É necessário também que tenha coragem para tomar novas decisões em sua vida, pois, como sempre ensinamos no Congresso, atitudes diferentes geram resultados diferentes”, lembra o Bispo Misael (...) (Universal, 2023b)³¹.

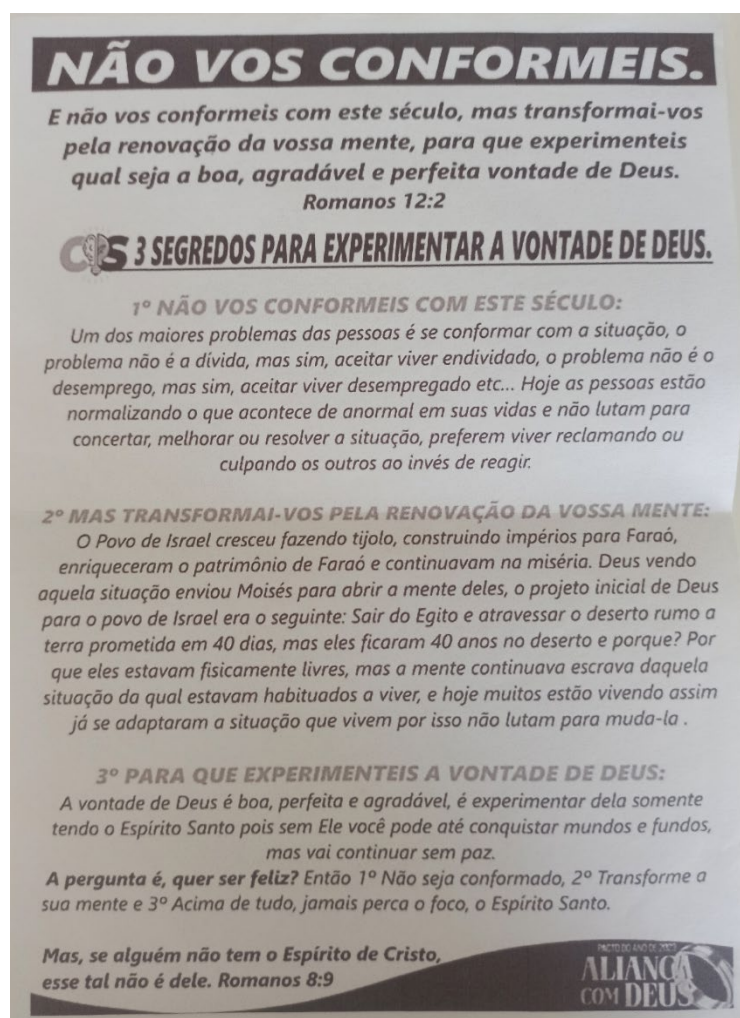
Os encontros observados em nosso município mineiro caminham nessa mesma direção apontada pelo referido bispo, atuante na região de Curitiba/PR. Ao longo do ano, a entrega de anéis ao público foi realizada semanalmente às segundas-feiras na catedral juiz-forana, sendo reafirmada pelos pastores responsáveis a importância do compromisso com os encontros e com a oferta do dízimo, forma essa de selar o denominado “Pacto com Deus”. Em um dos cultos observados, uma obreira oferecia passar o óleo ungido nas alianças de quem entrava na igreja.

³¹ Extraído de: <https://www.universal.org/noticias/post/pacto-da-alianca-um-compromisso-com-deus/>, em 25 de maio de 2024.

Fui, inclusive, abordada, mas respondi que estava ali apenas para acompanhar o encontro, recebendo de volta um gesto sincero e simpático de “boas-vindas”.

O teor das pregações sugere que o milagre divino representa metade do caminho para a prosperidade, sendo a outra parte guiada pelo esforço próprio do fiel em conquistar sua meta, o que coaduna com o destaque dado nas palestras à batalha contra o pessimismo, a descrença e o imobilismo. A indispensabilidade da fé se une à força de vontade da pessoa que busca sucesso e bem-estar. O panfleto representado na Figura 6 demonstra como a Universal trata tais normas de conduta orientada aos fiéis, como a refuta à postura conformista diante dos infortúnios da vida, a partir de seus próprios fundamentos bíblicos.

Figura 6 – Panfleto “Não Vos Conformeis”



Fonte: Material distribuído em culto realizado em março de 2023. Fotografia de autoria própria.

Consideramos, ainda, que as palestras ocupam um lugar valioso dentre as estratégias de atração do público adotadas pela igreja. Elas ocorrem, dentro do observado no campo, já nos

momentos finais de cada culto, o que de nada retira sua importância, uma vez que, com o intuito de instruir e aconselhar os ouvintes no enfrentamento das situações do cotidiano, prende visível e consideravelmente a atenção dos ouvintes. De acordo com a própria denominação:

As palestras transmitem ensinamentos práticos, que fogem das crenças comuns, e mostram a cada pessoa o senso de responsabilidade que ela deve ter para mudar a sua própria condição por meio da Fé. “Muitas pessoas relatam em seus testemunhos que o Congresso é como se fosse uma faculdade da Fé, que ensina o que elas nunca aprenderam em toda a sua vida (Universal, 2023b).

A despeito de tal afirmativa “pecar” por demasia, é inegável que, para muitos, os cultos podem significar um espaço de reflexão sobre aspectos da vida que não é experienciado em outros momentos do cotidiano, reafirmando o lugar privilegiado da religião e do misticismo na formação de valores e sentidos pessoais de quem busca nada mais do que respostas para as experiências e questões postas em suas realidades, conforme previamente discutido a partir de Lukács (2013). Ouvi de um dos pastores, em sua pregação pública, a ideia de que “se não tem problema, ninguém procuraria pela religião”, constatando curiosamente a base material que a torna socialmente necessária, ainda que valendo-se de sua distorção dado o próprio caráter ideológico da teologia transmitida. Nos parece que esse lugar ocupado pela religião é não apenas reconhecido, como bem manipulado pelo *modus operandi* da IURD. Lukács (2013, p. 710-711) pode, assim, nos elucidar a respeito dessa função histórica assumida pelo estranhamento religioso:

a pregação religiosa, o apelo religioso à superação do homem particular, omite - na maior parte dos casos, conscientemente - o momento social desse movimento, entendendo o processo que assim surge como puramente interior à alma (eventualmente com um pano de fundo cósmico), como vitória do princípio transcendente, divino, presente no homem sobre os seus momentos meramente criaturais, terrenos, carnavais-sociais.

Essa discussão, no entanto, será aprofundada mais à frente. Desviando, momentaneamente, desse pontual comentário e partindo dos ensinamentos baseados na doutrina da Teologia da Prosperidade, observamos que o conteúdo das palestras ministradas na igreja, em geral, se volta para o engajamento dos fiéis na resolução de seus problemas e alcance do sucesso na vida terrena, recaindo no combate ao conformismo por meio da disciplina pessoal e da vivência da fé. Por vezes, são distribuídos panfletos que sistematizam as ideias pregadas

pelo pastor e que, como de costume, são transmitidas nos dois telões alocados nas laterais do púlpito. As palestras, assim, concentram-se no incentivo ao engajamento pessoal como primeiro passo para a mudança, sendo a fé um meio indispensável nesse processo. De modo curioso, em meio à palestra sintetizada na Figura 6, ocorrida nos momentos finais do culto, dois homens, ambos negros, entraram na igreja e se sentaram ao meu entorno. Com latas de cerveja apanhadas em suas mãos, escutaram poucos minutos das palavras do pastor e logo se levantaram para ir embora, quando um deles retrucou ao colega que incentivava a retirada: “mas é importante ouvir essas coisas”.

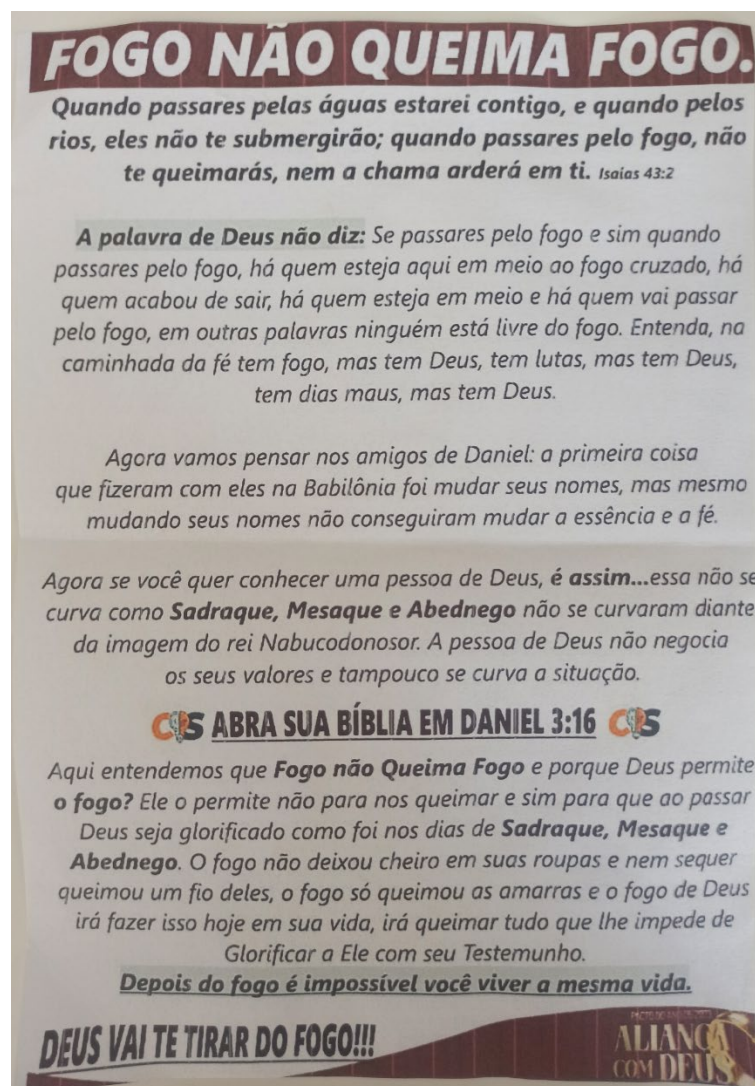
Entre as estratégias de mobilização e encorajamento dos fiéis, os testemunhos marcam presença em alguns cultos como forma de incentivar e alimentar a perseverança no público presente, a partir de experiências concretas de pessoas concretas que conquistaram seus objetivos por meio da fé e do esforço próprio. Em um dos cultos que observei, enquanto o pastor pregava sobre o enfrentamento à miséria, à situação de dívida, desemprego e instabilidade econômica, uma mulher subiu no altar para testemunhar o seu sucesso conquistado mediante a fé, relatando ter superado uma situação de dívida financeira após retornar aos encontros e cumprir com sua “Aliança com Deus”.

Em uma outra ocasião, duas mulheres se ofereceram para testemunhar suas vitórias. A primeira, mulher negra de meia idade, crê e compartilha sobre a melhora de vida depois de retornar à Universal, se dedicar aos cultos e fazer o pacto da Aliança com Deus. Ela havia se afastado das práticas religiosas e, desde 2020, vinha passando por inúmeras dificuldades na vida. Há três meses, voltou a frequentar a igreja e, segundo seu relato, pode perceber desde então avanços na sua empresa de pequeno porte, como a expansão de funcionários, do imóvel etc. O segundo testemunho veio de uma mulher branca, que estava acompanhada de sua neta, uma criança. Ela relatou que orava pelos seus dois filhos e destacou, dentre as quatro vitórias que dizia comemorar, o retorno de sua filha à faculdade depois de sete anos de curso trancado. O curso era de Psicologia. A conquista foi comemorada por todos e agraciada pelo bispo.

Em outro encontro, por sua vez, o bispo convocou a presença de um testemunho e recebeu em troca o silêncio do público. Em geral, nos cultos evangélicos, o testemunho surge tanto de forma voluntária, quanto previamente combinada (Santos; Biar, 2018). O pastor auxiliar foi acionado para mobilizar os fiéis a deporem suas conquistas, mas ninguém se destacou naquele momento e o culto seguiu com sua programação, que incluiu a palestra, com base na leitura própria de passagens bíblicas, sobre superação das adversidades postas em

determinadas circunstâncias da vida, cujo mote era “fogo não queima fogo”, conforme ilustrado na Figura 7.

Figura 7 – Panfleto “Fogo Não Queima Fogo”



Fonte: Material distribuído em culto realizado em abril de 2023. Fotografia de autoria própria.

O que buscamos demonstrar, com o relato da observação do campo, é o modo como os diferentes cultos da Universal conseguem apresentar, com uma certa coesão e integração, sua perspectiva de cura e resolução para os problemas cotidianos enfrentados pelas pessoas que procuram alento e respostas nos espaços da igreja, sejam eles de ordem financeira, matrimonial, física ou emocional, tais como elencados de forma prioritária nas temáticas que norteiam os cultos. A propósito, somado à sua conexão com os interesses eminentes do mercado capitalista, o que dá liga e sustentação ao poderio conquistado pela Universal em suas quase cinco décadas de crescimento é, especialmente, a adesão, ainda que flutuante, de milhares de pessoas à

doutrina pregada, o que lhe confere a capacidade de se pôr, hoje, como uma forte ideologia em destaque no cenário nacional e mundial.

Portanto, englobando a dinâmica geral apreendida no processo da pesquisa, podemos constatar tanto aquilo que o sociólogo Almeida (1996) sintetizou como tripé de sustentação do neopentecostalismo, a “cura-exorcismo-prosperidade financeira”, quanto o eixo, para nós, complementar, do “dízimo-empreendedorismo-prosperidade” formulado por Bertani (2016). Conforme será discutido adiante, com foco na observação dos cultos do *Congresso para o Sucesso*, elencamos alguns dos aspectos ideológicos da Teologia da Prosperidade que, mediados pelo dinheiro/dízimo, refletem o culto ao individualismo fomentado, a exemplo, pela lógica do empreendedorismo, do consumo e da ascensão social como processo de cura e libertação espiritual dos fiéis. Pretendemos traçar explicações acerca da ascensão e domínio de tal fenômeno religioso em conexão com os múltiplos fatores que o determinam, resgatando, assim, elementos pertinentes analisados no seio da ontologia lukácsiana que nos servem de aportes para investigar as principais tendências e dilemas do tempo presente.

4 O Congresso Para o Sucesso: Prosperidade, Empreendedorismo e Ascensão Social

Muito mais do que dinheiro, o ser humano anseia pela prosperidade, pela abundância e pela realização naquilo a que se propõe a fazer. Só que o que poucos sabem é que para alcançar a verdadeira satisfação e mantê-la, mesmo em meio às adversidades, é preciso contar com o poder sobrenatural da fé. Esse tipo de assunto não é tratado em nenhuma instituição de ensino, mas é o tema principal do Congresso para o Sucesso. (...)

“O Congresso para o Sucesso é um encontro de fé em que, à luz da Palavra de Deus, as pessoas recebem a direção para que possam ver o cumprimento das promessas do Altíssimo em suas vidas, sendo que uma delas é que Ele veio para nos dar vida em abundância”, explica o Bispo Leandro Zangarini, palestrante que realiza o Congresso para o Sucesso no Templo de Salomão, em São Paulo (...) (Universal, 2021).³²

Com o mote da vida próspera e abundante, às segundas-feiras, se reúnem na catedral da IURD em Juiz de Fora centenas de pessoas, em sua maioria evidentemente negra, entre mulheres e homens, jovens e adultos. A presença enérgica do pastor e a participação ativa dos ouvintes compõem o cenário do culto que, em sua dinâmica interna, não contrasta significativamente com os demais encontros realizados ao longo da semana. O trabalhador precarizado, que vive no desemprego ou na instabilidade laboral e se vê desalentado, ganha destaque e visibilidade nas palavras de louvor que anunciam, do púlpito, esperança e salvação.

A doutrina iurdiana, conforme apresentamos, se alinha a alguns dos principais direcionamentos ideológicos propelidos hoje pela economia capitalista, o que, por sua vez se conecta com a intensificação e impregnação do individualismo em diferentes esferas da sociedade, conforme aprofundaremos no capítulo seguinte ao retomarmos a análise lukácsiana. Desde sua conduta moral conservadora até os moldes e ideários empresariais-liberais, a IURD vem se estabelecendo social e efetivamente como uma religião universal, em disputa por sua hegemonia não apenas no campo religioso, mas alargando, a partir dele, sua influência e poderio na política, no Estado e em diferentes ramos do mercado. O “Congresso Para o Sucesso”, como o próprio nome já sugere, condensa de forma particular determinados ideários neoliberais, no que tange à formação de valores e ensinamentos práticos direcionados para o sucesso

³² Extraído de: <https://www.universal.org/noticias/post/congresso-para-o-sucesso-a-reuniao-para-quem-quer-conquistar-prosperidade/>

financeiro, “sobretudo pela fé, depois pela coragem, pelo planejamento e pela dedicação do empreendedor” (Almeida, 2020, p. 93).

Esse aspecto pode ser visualizado, conforme já apresentado, na mudança de concepção acerca do caminho prescrito para a salvação espiritual, que, no caso do neopentecostalismo, caminha junto com a obtenção e acúmulo de capital para uma vida material abundante, destino esse (re)ordenado pelos mandamentos bíblicos. Como vimos, essa concepção marca presença nas bases doutrinárias da Teologia da Prosperidade, uma vez que a mesma

promete prosperidade material, poder terreno, redenção da pobreza nesta vida. Ademais, segundo ela, a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação. Seus defensores dizem que Jesus veio ao mundo pregar o evangelho aos pobres justamente para que eles deixassem de ser pobres (Mariano, 2014, p. 160).

Ainda que não tenhamos, nesse estudo, aprofundado no diálogo com as pesquisas e reflexões pertinentes de Ignacio Martín-Baró, o debate acerca de como os indivíduos encaram o modo de vida precário a partir da condução da fé nos suscita algumas de suas indagações, a exemplo do que o pesquisador identificou enquanto ideologia fatalista fortalecida pela fé cristã conservadora, já introduzida anteriormente. Podemos considerar que a IURD se distancia, em certo nível, do que se cunhou como “cultura da pobreza” expressa em fundamentos como o de “quem nasce pobre, está fadado a viver sempre pobre”, o que repercute na vida cotidiana das pessoas, especialmente as mais afetadas pela precarização e pauperização, de modo a naturalizá-la como se fosse esse um destino inescapável. Na visão da Universal, ao contrário, aceitar o caminho da pobreza e do sofrimento mundano significa se entregar à derrota na luta espiritual contra o mal diabólico.

Assim, o indivíduo em sofrimento, pobre, desempregado, em dívidas etc., a beira do fracasso/conformismo só precisa se aliar adequadamente a obra divina de vencer o mal e evitar o conformismo e, começar a agir de forma proativa, para superar todo o tipo de sofrimento e conquistar tudo que almeja. (Almeida, 2020, p. 81).

Contudo, essa visão se diferencia dos fundamentos da mencionada lógica de naturalizar os problemas sociais apenas na aparência, e cabe isso sublinhar, pois, em última instância, o mesmo princípio de culpabilizar e responsabilizar exclusivamente os indivíduos pelas circunstâncias enfrentadas se encontra no modo como os neopentecostais apresentam a resolução para a desigualdade social vigente. Ou seja, a conduta de exigir a postura ativa dos

fiéis no caminho instruído para a prosperidade em nada se afasta do individualismo conservador que sustenta de modo ascendente a ética reificada do capitalismo. Portanto, o que mudou foi a forma de conduzir, com significados transcendentais, para a adaptação e resignação dos indivíduos aos ditames e valores sociais dominantes.

Denunciam-se as injustiças sociais e critica-se de forma contumaz a miséria que atinge grandes parcelas da população. Contudo, diferentemente das Comunidades Eclesiais de Base que estimulam ações coletivas com vistas à transformação social, a Universal, já instalada no poder, adota uma política de resultados, que visa à resolução pontual de problemas sociais, em conformidade com a lógica pragmática, imediatista e individualista de sua doutrina religiosa (Dantas, 2013, p. 500).

Essa mudança de atitude comportamental pregada soma-se ao propósito de estimular a ascensão social de seu público fiel, adaptando-se às necessidades dos que já atingiram um padrão de vida das classes média/alta, mas aderindo, sobretudo, aos desejos dos menos abastados - o seu público predominante - de ampliarem seu poder de consumo e, assim, possibilitar a superação das condições de vida marcadas por instabilidades, escassez e desamparo social. Para tanto, entra em cena um dos elementos bastante presentes nos cultos da Universal e que possui uma centralidade na Teologia da Prosperidade propagada pelas correntes neopentecostais: o dízimo.

Pode-se considerar que a base de sustentação dos testemunhos, das promessas de prosperidade e cura, das bênçãos e realizações, em última instância, está na entrega da pessoa às suas obrigações para com os ensinamentos de Deus, estes mediados pela interpretação bíblica específica de cada igreja, sendo a oferta financeira um dever indispensável do fiel. Como afirma, Mariano (1996, p. 37), na ótica neopentecostal, “colocada incessantemente à prova, a fé existe apenas e quando se manifesta concretamente em ação, quando é exercida, no caso, através do pagamento do dízimo e no ato da oferta”.

Embora a relação de troca mediada pelo dinheiro não seja um elemento específico das igrejas neopentecostais, estando presente também, a exemplo, no protestantismo e no cristianismo clássico, o chamado à oferta e ao dízimo ocupa um espaço significativo nos direcionamentos da Universal, marcando presença do início ao fim dos cultos diários. Essa ofensiva sobre o dízimo, como esclarece Almeida (1996, p. 105), carrega um significado particular pela Igreja Universal, pois nela

o dízimo não é visto como sinal de gratidão pelo que foi proporcionado por Deus, como pregam algumas igrejas, mas é um sinal de investimento na obra divina do qual o fiel espera o retorno de bons rendimentos. (...) Longe do trabalho “vacionado”, como ensinou Lutero, e distante da doutrina em que a riqueza era sinal da condição de predestinado, como pregou Calvino (Weber, 1987), a Igreja Universal proclama uma relação com Deus baseada na certeza de um bom investimento.

Na dinâmica dos cultos observados, em determinamos momentos, o público é convidado a se aproximar do altar para entregar sua oferta e, assim, receber a bênção divina. Por meio apenas da observação do nosso campo de pesquisa, torna-se difícil ter dimensão exata do volume de contribuintes e dizimistas em cada encontro, uma vez que todos os presentes são convocados a se levantar e caminhar em direção ao púlpito para a unção, independente de terem ou não o que ofertar na ocasião, sendo exceção aqueles que não atendem ao chamado. Ainda assim, recuperando um estudo do Novo Nascimento do Instituto de Estudos da Religião (ISER) realizado em 1994, Mariano (2014, p. 165) comenta que, dentre as denominações evangélicas, o discurso da Universal vem se mostrando o mais convincente na consolidação de seus fiéis dizimistas, sendo estes “os que mais contribuíram com valores acima do dízimo, os que menos fizeram doações inferiores ao dízimo e, apesar da baixíssima renda da maioria deles, os que menos deixaram de contribuir”. Nesse cenário, destaca o autor que os fiéis com menor renda foram “os que mais doaram quantias superiores ao dízimo: 35% contra 20% da média dos evangélicos”.

Não por mera casualidade, o teor da pregação observados nos cultos da Universal, com base nos prescritos pela Teologia da Prosperidade, é explícito: quanto mais se doa, mais chances de alcançar a graça divina. A entrega não se limita ao fator monetário, como já sugerido, se dá na constância da participação dos cultos, na perseverança e engajamento e na fé incondicional, o que, no contexto de nossa pesquisa, era firmado pelo já descrito “pacto” ou “aliança com Deus”. Contudo, é inegável que o dinheiro ocupe um lugar central, o que, associado a outras práticas da Universal (como a distribuição de brindes, a estipulação de metas e desafios aos fiéis etc., além dos crescentes investimentos da instituição em diferentes ramos do mercado) abre brechas para críticas e denúncias direcionadas à mercantilização e manipulação da crença religiosa a favor dos interesses econômicos da instituição.

Como alega Bertani (2016, p. 111, grifos da autora), “os testemunhos de fiéis *abençoados* após a prática a doação proliferam nas mídias e incorporam o *marketing* das igrejas. A

arrecadação financeira segue a lógica da Teologia da Prosperidade e é feita a partir da persuasão”. Ademais, alguns pesquisadores comentam que a maneira, por vezes, constrangedora a partir da qual é feita a investida sob o dízimo nas igrejas neopentecostais acaba por afastar pessoas de seus círculos, comprometendo a captação e consolidação de fiéis por gerar desconfiança em quem busca nas igrejas, sobretudo, um espaço de acolhimento e rede de apoio emocional e espiritual (Mariano, 2014; Spyer, 2020). Na concepção de Lukács (2013, p. 701), a propósito, “quanto mais o capitalismo impregna toda a sociedade, submetendo toda a sua vida cotidiana às suas leis, tanto maior se torna a distância entre a fé religiosa subjetivamente sincera e o pertencimento à igreja”.

Esse espaço historicamente ocupado pelas religiões na canalização de necessidades e afetos, contudo, não deixa de ser ofertado mediante suas próprias contradições. A IURD é eficaz ao cumprir sua função religiosa de se pôr como rede de segurança e conforto aos fiéis, seja nas pregações comoventes e conectadas aos anseios mais subjetivos e coletivos, seja nas ações e programas assistencialistas providas pela instituição que mobilizam fiéis voluntários na intenção de amparar, em diferentes frentes, os mais desfavorecidos, o que, por sua vez, se faz apropriado à doutrina da prosperidade (Rosas, 2012).³³

Ainda assim, as acusações, óbvio, são contestadas pelos integrantes da igreja. Foi possível, na pesquisa de campo, presenciar um dos pastores rebater a crítica comumente feita de que seu papel se resume a retirar dinheiro dos que não tem, afirmando que a oferta é feita a Deus e não à Igreja, ainda que os gastos com a manutenção da mesma tenham sido ressaltados, em um determinado momento, para justificar a necessidade das doações. Nessa ocasião, foi citado, como exemplo, o valor médio de R\$5.000,00 arcado apenas com o consumo de energia elétrica da sede. Em outras situações, por sua vez, as pregações buscavam diminuir o lugar do dinheiro no caminho pela prosperidade, considerando que “o dinheiro é servo e não o senhor”, parafraseando um outro pastor que ministra na catedral juiz-forana. A tentativa de contornar a visão que se consolida sobre a ambição das igrejas neopentecostais em construir seu império econômico se choca com sua prática de valorização do dinheiro, isso porque “aquelas igrejas assumiram o seu interesse por ele; conferiam-lhe sentidos positivos, e nos seus templos

³³ No âmbito das ações de caridade da IURD, a autora resgata o estudo de Eva Lenita Scheliga para discutir o modo como, em suas palavras, “o ideal da prosperidade estaria sendo enfatizado pelo reforço de que os prósperos são bem sucedidos porque se dispõem a doar. As noções de “desafio” e “sacrifício” conciliariam prosperidade e assistência através da doação dos voluntários”. Dessa forma, a mesma complementa que “as ações sociais da IURD endossam a confiança pessoal e em Deus, e assim como localizam e combatem os demônios que atuam nas comunidades inviabilizando o sucesso, também evocam códigos de gratuidade, universalidade, prosperidade e justiça” (Rosas, 2012, p. 33).

circulam mensalmente milhões, e mesmo bilhões, de reais” (Oro, 2001, p. 76). Gabatz (2013, p. 4), nessa mesma direção, comenta:

O neopentecostalismo através da *Teologia da Prosperidade* efetua uma nova concepção do dinheiro no campo religioso. Antes visto como algo impuro, capaz de ser responsabilizado por muitos males e vícios da sociedade contemporânea, hoje, por outro lado, o dinheiro assume um sentido positivo, como símbolo que realiza a mediação privilegiada com o sagrado em espaços de troca através de rituais mediados pela igreja.

Ao conceber o dinheiro através de sua sacralização, o que, por sua vez, pouco se distancia do modo como o mesmo é cultuado no capitalismo, parte significativa dos encontros realizados na catedral enfatiza a importância das ofertas financeiras. O público é sempre estimulado a doar o maior valor em posse no momento, sendo prometido, muitas vezes, um retorno proporcional ao valor doado. Valores de R\$1000 a R\$2, quase sempre elencados de forma decrescente, como observado em campo, são postos como exemplos de doação, abrindo possibilidade para pagamento em cartão ou em espécie.

As bênçãos prometidas, desejadas e reivindicadas são sempre atreladas à oferta. (...) no âmbito da Teologia da Prosperidade, pagar o dízimo e dar ofertas constituem duas das principais formas pelas quais o crente prova a sua fé. (...) Deus prometeu bênçãos, mas para recebê-las, o fiel precisa doar dinheiro para demonstrar sua fé, canal exclusivo para restabelecer a sociedade com o Todo-Poderoso e afastar os demônios de sua vida (...) (Mariano, 2014, p. 168-169).

A oferta financeira faz, portanto, parte do sacrifício do fiel para conquistar seus anseios, seja na superação de uma dívida ou de um processo judicial, no sucesso em um determinado empreendimento, na superação de um problema de saúde ou conjugal, entre outros exemplos sempre mencionados nos cultos e que, aparentemente, coincidem com as demandas imediatas forjadas no cotidiano daqueles aos quais as palavras do pastor se destinam. Não à toa, comumente, diferentes profissionais autônomos, como os do ramo da beleza e motoristas, são exaltados em especial menção no púlpito a fim de receberem uma bênção por todos os esforços despendidos para o alcance de uma vida financeira estável e de sucesso.

Tal cenário corrobora com a discussão trazida por Mariano (2014, p. 163) de que a mensagem de prosperidade entregue nos cultos da Universal vai no sentido de ressaltar o propósito de ascensão social dos ouvintes e fiéis por meio do estímulo ao empreendedorismo:

“[os fiéis] recebem incentivos para abrir negócios e se tornar patrões, desejo da maioria dos que vendem a sua força de trabalho no mercado.” Isso se tornou ainda evidente em diversos momentos captados em nossa pesquisa de campo, dentre os quais destacamos a palestra nomeada de “O dia de cessar da mesmice”, cujo foco foi a investida sob o comodismo pessoal que, denunciado como uma das vicissitudes mundanas coordenadas pelo Diabo, compromete a inovação no campo do trabalho e dificulta a carreira de quem busca empreender em determinado ramo profissional.

A palestra em questão possuía um teor motivacional acerca da organização e planejamento financeiro, em semelhança ao serviço geralmente prestado por um “coach”, embora o próprio pastor tenha se desvinculado desse papel em sua fala no púlpito. Um direcionamento similar a esse pode ser observado na pregação do Bispo Misael Silva relatada na versão *online* da Folha Universal (2022), em que o mesmo parte de um exemplo bíblico para ensinar os fiéis a prosperarem financeiramente assumindo, nos dizeres da matéria, “uma mente milionária”. Assim, proclama-se ao leitor: “talvez você se conformou com o pouco, com a humilhação. Saiba que Deus respeita sua posição, mas, se quer uma virada financeira de sucesso, a primeira coisa que precisa mudar é sua cabeça”³⁴.

Como discute também Spyer (2020, p. 135), no lugar de promover a dedicação metódica e resignada no trabalho nos moldes do protestantismo clássico, “o neopentecostal é estimulado a atuar de maneira empreendedora para enfrentar as adversidades da vida”. Nos termos de Almeida (2020), transforma-se a perspectiva da construção da “sociedade de empregados”³⁵ para consolidar a “sociedade de empreendedores”, que privilegia o lucro, o consumo e a concorrência desenfreados para a conquista da ascensão social. Ao discutir os dilemas e possíveis implicações práticas da teologia neopentecostal na vida de fiéis dizimistas, Spyer (2020) argumenta que o incentivo à disciplina e resiliência na promoção de mudanças no âmbito da vida pessoal, como no trabalho, nos estudos, no convívio em família, no cuidado em saúde, na restrição ao uso de drogas etc. pode elevar concretamente a condição de bem-estar daqueles

³⁴ Fonte: <https://www.universal.org/noticias/post/aprenda-com-a-historia-de-jose-como-alcancar-o-sucesso-financeiro/>

³⁵ A autora esclarece que, no período de acumulação primitiva, “junto à valorização positiva do trabalho está também presente no espírito calvinista uma valorização positiva da riqueza criada por esse trabalho. Todavia, essa riqueza criada não deve ser consumida nem gozada e, tampouco, deve ser economizada no sentido de haver entesouramento. A riqueza criada deve ser reinvestida, deve servir de estímulo para que sejam criadas novas formas de trabalho. Uma ética protestante marcada pela postura ascética e racionalidade utilitarista que condenava o uso “irracional” das riquezas. Temos então a “sociedade de empregados” (Almeida, 2020, p. 54).

que creem e buscam motivações para lidar com as frustrações diárias com apoio da fé cristã, influenciando positivamente, inclusive, na vida financeira.

No entanto, ainda que o poder de influência da Teologia da Prosperidade possa contribuir, em alguma medida (difícil de ser quantificada dada a interposição de outros complexos), na elevação do padrão de vida e conforto dos fiéis, ela o faz em base à busca pela adequação do indivíduo às determinações do capitalismo atual, mediada por uma série de reificações, sem deixar, contudo, de proporcionar conflitos materiais e subjetivos frente às circunstâncias concretamente vivenciadas. Citamos, a exemplo, o caso daqueles que, por não corresponderem às expectativas criadas, a despeito de seus esforços, são acometidos por sentimento de culpa, angústia e frustração. Entretanto, sabemos que a pregação neopentecostal consegue reverter até mesmo essas situações por meio da promessa incessante da recompensa divina àqueles que não desistem de seus objetivos. Caminho esse que, por sua vez, alimenta historicamente a ideologia religiosa nos anseios e ações mais particulares, uma vez que o indivíduo “que não consegue vislumbrar, ou pelo menos não consegue vislumbrar completamente, as possibilidades de desfecho do seu fazer apela para o auxílio desses poderes transcendentais visando garantir seu êxito” (Lukács, 2013, p. 734).

Nessa esteira, mesmo que a almejada vida próspera e afortunada se encontre distante de se materializar na vida preponderante dos fiéis, no geral, a organização dos cultos nas igrejas neopentecostais, em particular na IURD, com os testemunhos, pregações e palestras, ainda que permeada por distorções ideológicas, se volta para uma realidade pouco destoante da vivida por parte da classe trabalhadora menos favorecida, porém, mais expressiva socialmente. A intenção ao expor os problemas sociais mais expressivos não é, portanto, a de resguardá-los das possibilidades de redenção ainda na vida presente; e sim, a de apresentar soluções práticas que caminham na direção das principais demandas estimuladas pela economia moderna. Assim, os testemunhos, em geral, mencionam “alguém que galgou um novo posto, foi promovido, conseguiu um emprego, obteve lucro em determinada transação, realizou ou abriu algum negócio” (Mariano, 2014, p. 163). Partindo disso, como discute, ainda, Bertani (2016, p. 122), “o empreendedorismo cristão preconiza uma aceitação ideológica do mercado e da economia capitalista e liberal, com valorização da competência individual e corporativa face à crescente concorrência”.

De acordo com Corten (1996 *apud* Oro, 2001, p. 76), “a Teologia da Prosperidade cumpre entre nós a função de dar aos neopentecostais uma identidade e um lugar nas classes

médias”, o que encontra ressonância no modo de vida de uma classe que se vê cada vez mais complexificada, fragmentada, heterogênea (Almeida, 2020) e que, mesmo diante de uma escassez crescente de alternativas verdadeiramente satisfatórias para a garantia de subsistência e bem-estar, é colocada à mercê das promessas de prestígio social por meio do consumo e enriquecimento tão propagandeadas por diferentes meios e ferramentas na atualidade dominada pela dinâmica empresarial. Essa atual forma de manipulação ideológica, nos termos de Lukács (2013), encontra sustentação subjetiva justa e contraditoriamente na medida em que as condições concretas de vida das pessoas configuram-se cada vez mais precárias e sem subsídios do poder estatal, este que, aliás, tem crescentemente priorizado a formulação de políticas e o direcionamento de recursos na perspectiva do fortalecimento da iniciativa privada e da grande indústria. Nessa estreita conexão entre os aspectos ideológicos sustentados na visão teológica da Universal, bem como em sua própria estrutura organizativa empresarial, e as demandas e necessidades criadas pelo atual estágio de desenvolvimento do capitalismo, o estímulo à lógica empreendedora articulada ao mercado (neo)liberal contido nas pregações, como vimos, tem sido destacado.

Como discutido por Almeida (2020), com o desincentivo às políticas sociais estatais e sua crescente privatização, somado à reestruturação produtiva e a precarização do mercado de trabalho, o incentivo às iniciativas de empreendimento privado vem sendo preconizados pelos governos neoliberais como modelo de desenvolvimento econômico, especialmente desde sua expansão na década de 90. No cenário nacional, políticas como o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas – SEBRAE atuam desde a década de 70 com o intuito de fortalecer o espírito e a prática empreendedora na economia nacional e torná-la o principal meio de geração de emprego e renda no país. De acordo com o próprio órgão, em 2024, o país alcançou a maior taxa de empreendedorismo registrado nos últimos quatro anos, alcançando 33,4% da população, o que representa 47 bilhões de brasileiros envolvidos com um negócio, seja de natureza formal ou informal (SEBRAE, 2025)³⁶. Nesse cenário, contudo, o estímulo ao crédito e o consequente endividamento crescente dos brasileiros³⁷ compõem a engrenagem do atual capitalismo financeiro especulativo.

³⁶ Fonte: <https://agenciasebrae.com.br/dados/brasil-tem-maior-taxa-de-empreendedorismo-dos-ultimos-anos/>

³⁷ A significativa taxa atual de brasileiros endividados pode ser verificada em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2025/08/07/inadimplencia-cresce-e-atinge-maior-patamar-em-quase-dois-anos-aponta-cnc.ghhtml>

Ainda de acordo com Almeida (2020, p. 51), “a nova ética empresarial do trabalho constrói a imagem do empreendedor como o herói provedor de desenvolvimento, e delega ao sujeito um poder autônomo e a responsabilidade de assumir individualmente a percepção de novos negócios”. A realidade brasileira, no entanto, se destoa dessa ótica quando visualizada a disparidade social entre os que vendem e os que comprem a força de trabalho no país, uma vez que a concentração de renda se mantém firme e em expansão: o 0,1% mais rico, composto por 160 mil pessoas, “deixou de deter 9,1% da renda do Brasil, em 2017, para concentrar 12,5%, em 2023”, renda essa mensal de R\$516 mil, cujo ritmo de crescimento foi cinco vezes maior que a do conjunto da população nesse período, aponta os dados do IBGE publicados na reportagem de Moura (2025)³⁸. Nesse quadro, a renda média mensal dos brasileiros adultos gira em torno de R\$3,4 mil a 3,9 mil, embora 59 milhões de brasileiros sobrevivam, ainda, na condição abaixo da pobreza, o que expressa ainda discrepâncias em termos de raça, gênero, idade e regionalidade.

Isso ilustra, dentre outras problemáticas, que a ideologia neoliberal se desenvolve de maneira ainda mais controversa, precária e austera na periferia do capitalismo, isso porque os padrões de desenvolvimento econômico por ela preconizada

em países como o Brasil têm imposto um desmonte do parque industrial esgotando possibilidades de emprego, têm expandido um setor de serviços cujos salários não são suficientes para a manutenção de um cotidiano satisfatório, têm provocado o desmonte da estrutura de assistência pública como saúde, moradia e educação. As consequências deste tipo de padronização política e econômica acabam por afetar as condições subjetivas de muitos que vão buscar na religião algum alento e orientação (Almeida, 2020, p. 93).

A pesquisadora nos mostra, a partir da análise sistemática do jornal “Folha Universal”, em particular da seção denominada “Sucesso Financeiro” nele contida, como a IURD tem se manifestado nitidamente em consonância com as tendências atuais do mercado brasileiro e mundial. Os ensinamentos principais da igreja, destacados no “Congresso Para o Sucesso”, vão desde sugestões acerca do planejamento prático para se iniciar determinado empreendimento até dicas de gestão e orientações comportamentais, estas voltadas para a “resolução de

³⁸ Outros dados referentes à concentração de renda podem ser verificados por meio da fonte: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2025-08/renda-do-01-mais-rico-cresce-cinco-vezes-mais-que-media-geral>

problemas de caráter psicológico através dos recursos do próprio indivíduo, tais como coragem, motivação, comprometimento, clareza de objetivos, capacidade de comunicação e autocrítica” (Almeida, 2020, p. 96). Da mesma forma, são prescritas competências profissionais para que o fiel assuma com excelência seu papel de empreendedor “predestinado” na sociedade moderna, tais como: “flexibilidade, atitude protagonista, abertura, resiliência, inteligência emocional e não parar de estudar” (Almeida, 2020, p. 104). A capacidade de “aliar a fé inteligente ao trabalho” para prosperar em contextos de crise econômica e desemprego estruturantes, portanto, é sustentada pela análise político-econômica que considera o papel do governo flexibilizar as leis trabalhistas sem controlar a economia, “pois ela caminha sozinha. O seu papel é estabelecer regulamentos, orientar o mercado, mas não o guiar”, conforme defendido na Universal (2018).³⁹

Temos, portanto, o domínio da lógica empresarial sobre a construção desse novo ideário de indivíduo cultuado na etapa neoliberal, tornando esse o principal responsável não apenas pelo seu próprio sucesso ou fracasso, como também de toda a economia em desenvolvimento. Assim como o mercado deve supostamente desenvolver-se livre das amarras da burocracia estatal, o indivíduo tem o direito (seja natural, seja delegado por Deus, seja na junção de ambos) de usufruir de sua (falsa) liberdade e autonomia proporcionados pela economia. Incorporando, todavia, a ressalva de Carcanholo (2011, p. 80),

por mais que o discurso ideológico neoliberal seja dado para a finalidade de liberdade de atuação dos mercados, em nenhum momento suas políticas efetivas significaram redução do papel do Estado na economia. Ao contrário, essa atuação só aumentou. O que se modificou foi a forma de atuação.

O teor manipulado dessa nova-velha ideologia ocorre, portanto, quando nem a economia capitalista pode funcionar desamparada da superestrutura estatal (seja por seu caráter repressivo, seja por outras estratégias de manutenção da propriedade privada) e nem o indivíduo pode desenvolver-se plenamente em uma sociedade determinada economicamente pela reificação e exploração humanas, em que a dinâmica crescente do trabalho mais aprisiona e degrada do que engrandece as relações em sociedade. Antecipando a discussão que será na próxima sessão elaborada, esse fator expressa, em certa medida, o que Lukács define como “verdadeiro caráter estranhador dessa manipulação universal”, a saber: “a formação humana mediante a redução econômica e ideológica organizacional, se possível, de todos os homens

³⁹ Com base na entrevista do cientista político Ricardo Caldas, disponibilizada em: <https://www.universal.org/noticias/post/o-desemprego-e-a-economia-do-pais/>

singulares ao limite da particularidade que lhes parece irrevogável é, ao mesmo tempo, fim e consequência do sistema dominante” (Lukács, 2013, p. 794).

Ancorada nessa nova forma social, ainda mais ostensiva, de acumulação e expansão do capital sobre todos os campos sociais, coube a religião se reinventar em sua condução espiritual-transcendental da população e, para isso,

com a Igreja Universal, temos a própria instituição relacionando-se com o mercado, impulsionada pela missão evangelizadora. Dessa maneira, a igreja construiu, em apenas dezoito anos de existência, uma verdadeira *holding* multinacional, cujo produto básico que dinamiza toda a estrutura é a fé (Almeida, 2020, p. 110).

Em meio a essas transformações da religião cristã na história recente, Freston (1993, p. 107, grifo do autor) acrescenta, ainda, a respeito da nova ética conduzida pela IURD ao comparar com características teológicas do pentecostalismo clássico, que este atrelava-se “à ética tradicional do capitalismo primitivo, a luta longa e árdua para alcançar a moderna respeitabilidade pequeno-burguesa”, ao passo em que a “Universal, por outro lado, encarna uma versão religiosa da ética *yuppie*, o enriquecimento súbito através de jogadas audaciosas”. E isso se reflete, inclusive, no convencimento da entrega desafiadora do fiel para com os dízimos pretendidos, pois, de acordo com Mariano (1996, p. 38), o mesmo “deve assumir riscos, doando à igreja algo valioso como salário, carro, casa, poupança, herança, jóias, caminhão etc., com a certeza de que reaverá, multiplicado, o que ofertou”. Portanto, nessa lógica, ainda nas palavras do autor, o fiel investe e “coloca-se na posição de credor de Deus, coagindo-o a retribuir na mesma medida”, uma vez que, garantem os pregadores, o sacrifício financeiro é a condição que assegura “a intervenção divina sobre determinado infortúnio”. O modo como tal direcionamento teológico conquista sua adesão sobre as classes sociais com menores condições de apostar recursos, materiais e até mesmo subjetivos, diante de uma determinada e incerta recompensa, inclusive pela pressão moral que acompanha esse movimento, expressa, com suas particularidades, a contradição motora das igrejas em sua função social de conservar o *status quo*.

Mais relevante é que toda igreja precisa basear a sua influência no fato de que grandes massas humanas não estão dispostas nem são capazes de realizar as tarefas práticas da sua vida unicamente com base numa relação correta com a realidade; mais relevante é que as emoções do temor e da esperança as

impelem a deixar a decisão quanto ao desfecho da sua própria atividade a critério de poderes transcendentais (Lukács, 2013, p. 734).

No entanto, para sustentar-se como uma potente ideologia capaz de dirimir os conflitos provocados na relação contraditória entre as vontades e carências dos indivíduos na sociabilidade atual, o neopentecostalismo precisou dominar e ser dominado por diferentes espaços sociais, como a política, a mídia e o Estado, intencionado, especialmente, em penetrar na vida prática de seus fiéis, de modo a conduzi-la e convertê-los enquanto tal.

Em outros termos, as características expansivas e as atividades empresariais e políticas são sinais de extrema sensibilidade na apropriação de certos meios que possibilitam viabilizar a disseminação cada vez maior de sua mensagem. No entanto, é a singularidade de sua prática religiosa presente nas diversas reuniões diárias que garante a maciça adesão de novos fiéis. Não se pode esquecer que o capital acumulado durante anos, e que serviu para a fundação de um significativo patrimônio, só foi possível na medida em que o número de conversões aumentava. Como também só foi possível eleger seus membros a cargos do poder Legislativo à medida que o número de fiéis-eleitores crescia. (Almeida, 1996, p. 46).

Assim, reafirmamos que a capacidade de desenvolvimento da Universal em nosso tempo, o que se aplica a qualquer igreja que se coloque como hegemônica historicamente, só pode ser explicada frente à autodeterminação dialética das diferentes esferas sociais. Nesse sentido, partindo das características aqui apresentadas acerca do neopentecostalismo brasileiro, queremos subsidiar o debate pertinente e vigoroso alavancado pelos pesquisadores através das contribuições, especialmente, de Lukács. Isso porque o mesmo, ao recuperar a ontologia marxiana, não só explicita as fundamentações econômicas das principais tendências do momento atual, quanto aponta outros direcionamentos importantes, destacando o lugar das religiões nesse emaranhado de fenômenos sociais que se conectam e se reproduzem de forma constante e dinâmica, primordialmente no âmbito da vida concreta dos indivíduos. A propósito das reformulações doutrinárias próprias da ética neopentecostal ascendente, podemos considerar suas sucintas palavras: “se um dogma formulado em termos teológicos permanece em vigor ou é prática e teoricamente retirado de circulação é algo que não depende primordialmente de tal coordenação de fatores, mas, muito antes, da medida em que ele é capaz de guiar na prática a vida cotidiana dos homens” (Lukács, 2013, p. 694).

Nesse sentido, reafirmamos que os desdobramentos das igrejas pentecostais no cenário nacional expressam conflitos particulares vivenciados pela população que enfrenta um histórico quadro significativo de desemprego e/ou subemprego, com mínimas possibilidades concretas de ascensão social para a ampla maioria dos trabalhadores que lutam precária e diariamente pela manutenção da vida, entre outras problemáticas sociais já ressaltadas nesse âmbito. A respeito, ainda, da capacidade de tal doutrina religiosa cavar sustentação nesse arenoso solo, Lima (1987, p. 45, grifo nosso) nos ilumina ao afirmar que tais denominações religiosas

vêm - isto sim, é relevante - o homem brasileiro, tanto da cidade quanto do campo, cada vez mais desorientado, perdido entre os apelos de uma *sociedade essencialmente consumista*, à busca de segurança, orientação e esperança, enfim, de alguma coisa que atenda às suas necessidades mais gritantes ou, quando nada, responda de maneira objetiva às suas indagações mais angustiantes. Nessa hora, cumpre resgatar o naufrago. É preciso então salvar a alma em perigo. Aí, exatamente nesse momento, entra a vasta experiência dos pentecostais em lidar com a massa aflita, a reconhecida prática de oferecer as devidas respostas àquelas questões, em satisfazer ou, pelo menos, acenar com a expectativa de satisfação aos anseios espirituais e físicos da multidão sofredora.

5 A Universalização do *Éthos* Neopentecostal e a Fetichização da Personalidade Humana

Conforme apresentado até aqui, a Igreja Universal do Reino de Deus tem buscado se consolidar a partir de sua incorporação e adaptação aos diferentes campos e esferas da sociedade, desde as estruturas políticas e econômicas aos desejos e anseios mais particulares dos indivíduos, o que, por sua vez, determinam-se dialeticamente frente às tendências gerais de cada momento histórico. Como vimos, esse não se apresenta como objetivo único e exclusivo dessa denominação em particular, mas se faz presente na trajetória histórica das religiões em seu processo de expansão e institucionalização. A capacidade de se conectar com as necessidades do seu tempo e influir sobre a vida cotidiana das pessoas, em ligação paralela com outras superestruturas sociais, é o que faz da religião, em particular das igrejas, a força ideológica que a mantém presente no desenvolvimento da humanidade. Não porque a religiosidade se apresenta como uma necessidade inata do ser social, mas sim porque o próprio desenvolvimento social desigual do qual se origina a fez se tornar essa força necessária orientada, por meio da transcendência, a dirimir os conflitos materiais e subjetivos emergentes (Lukács, 2013).

O surgimento da religião, retomando a exposição lukacsiana, acompanha o desenvolvimento da divisão social do trabalho e da sociedade de classes, processo este que apresenta, como consequência e fundamento, o estranhamento enquanto complexo constitutivo das relações de produção e reprodução social. Na sociedade capitalista em particular, tal como formulado por Marx, as formas de estranhamento e reificação, que se diversificam e se ampliam ao longo de seu desenvolvimento, se fazem intrínsecas ao modo predominante a partir da qual o ser social se objetiva em seu intercâmbio orgânico com a natureza. Intermediado pela relação de troca de mercadorias, denominada por Marx como a forma de *objetivação fantasmagórica*, a potência autorrealizadora do trabalho humano passa a ser mistificada e coisificada, o que afasta dos indivíduos, em certo grau, o caráter autoconsciente e genérico de suas próprias ações e sentidos construídos na vivência pessoal e cotidiana. Lukács explica:

A nova forma objetiva "fantasmagórica" do valor de troca cria aqui - de maneira crescente com o desenvolvimento econômico - reificações cada vez mais incrementadas, cada vez mais universais, que, nos seus estágios mais elevados, no capitalismo, já se convertem diretamente em estranhamentos, em autoestranhamentos. Basta indicar que, para o trabalhador, a sua própria força de trabalho se converte em mercadoria, em valor de troca, que ele é obrigado

a vender no mercado como se faz com qualquer outra mercadoria (Lukács, 2013, p. 668-669).

Sem nos atrever a desenvolver uma análise minuciosa das contradições motoras da economia capitalista, nos cabe resgatar determinados elementos que servem de base para o fenômeno religioso que nos interessa. Nesse sentido, nos mostra Lukács que a história das religiões e sua tendência à universalidade conquistada atravessa movimentos de ruptura e assimilação frente ao *status quo*, como no caso do contraste entre as seitas e as igrejas descrito não só pelo autor, mas também percebido à luz do desenvolvimento do pentecostalismo em particular. Nesse distendido tema, destacamos o modo como a ascendência e as transformações específicas do cristianismo exemplificam o caráter histórico-dialético da questão religiosa, uma vez que a alavanca histórica da ideologia cristã, em suas diferentes formas e vertentes, se deu justamente na assimilação de seus dogmas às necessidades político-econômicas e cotidianas vigentes. Lukács (2013, p. 683) demonstra que toda a história das religiões se faz permeada por cristalizações e recristalizações dos momentos dinâmicos da vida (a exemplo de como se caracteriza a formação das seitas com sua fé sectária e subversiva), afirmando, assim, que “não há nada mais reificado que os dogmas, mas existem poucas coisas cuja essência e conteúdo estejam tão sujeitos a permanente mudança quanto costuma ocorrer com os dogmas”.

Nesse tocante, as renovações nas concepções e dogmas da religião cristã acompanharam a fragmentação metafísica e reificada do ser social próprias do desenvolvimento do capitalismo, atrelada à separação entre corpo e alma e a conversão do ser singular em indivíduo privado mediante o processo de intercâmbio global de mercadorias. Com a reificação capitalista, “o processo de produção e reprodução da vida material se independentizou das necessidades dos homens”, como descreve Vaisman (2010, p. 43), afirmando que, portanto, “os produtos da mão humana se convertem, no processo de intercâmbio, em coisas autônomas, em objetos valiosos, que parecem possuir uma dinâmica própria, separada da atividade humana”. Refletindo no campo da religião, essa cisão integral do ser social implica “numa parte que deriva da transcendência e nela está domiciliada e noutra parte que permanece acorrentada ao seu âmbito de vida sociobiologicamente determinado” (Lukács, 2013, p. 711).

Como consequência dessa forma de objetivação contraditória e estranhada que deforma a autorrealização dos indivíduos na própria práxis social, a necessidade da salvação individual da alma, mediada por um “criador” autônomo, se fortalece como única possibilidade de superar o sofrimento mundano, “como algo que só com ajuda transcendente poderá ser libertado dessa condição ao mesmo tempo natural e indigna do homem” (Lukács, 2013, p. 679), o que reflete

as práticas religiosas, por mais modificadas que se apresentem historicamente em seu conteúdo, sentido e forma.

A expressão mais cabal disso é a oração, que é um apelo ao poder transcendente para que realize em favor de nós algo importante para a nossa salvação; também a ascese é só na aparência um processo autenticamente ativo, já que nela determinadas partes do complexo "corpo-alma" são separadas, isoladas, reificadas e contrapostas, para interromper com tais operações a influência do corpo sobre a alma, sobre sua salvação (Lukács, 2013, p. 682-683).

A origem e as transformações doutrinárias do movimento protestante exprimem o modo como a ideia de salvação da alma religiosa se conectou não só com o surgimento do ideário de indivíduo enquanto ser abstrato e fragmentado do pensamento burguês-liberal, como também com os propósitos e o “destino” a ele ofertados pelo modo de vida dominante no capitalismo. A exemplo da concepção do trabalho disciplinado como dignificante e enriquecedor da humanidade na doutrina da predestinação, em que se renova a perspectiva de “transformação da alma em mercadoria, a um intercâmbio de mercadorias e dinheiro em torno dela” (Lukács, 2013, p. 698). Logo, “o que foi feito da salvação da alma no cristianismo senão um valor de troca - ainda que mais espiritualizado?”, questiona Lukács (2013, p. 681). Essa íntima conexão, por sua vez, pode ser elucidada pelo filósofo alemão na análise acerca do caráter fetichista da relação de troca mercantil capitalista, quando o mesmo afirma que, nessa forma reificada que confronta “mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc. (Marx, 2017, p. 154).

Mas o que essa análise nos elucidada sobre o fenômeno atual aqui discutido? Do mesmo modo em que o desenvolvimento do capitalismo passou por modificações em seu modo de produção e reprodução ao longo dos últimos séculos, vimos que o movimento protestante paralelamente se expandiu e se diversificou substancialmente em sua evolução. O pentecostalismo, como expressão disso, no momento em que conserva e se distancia de determinados preceitos da religião da qual se originou, caminhou junto às determinações mais gerais da sociedade de seu tempo, o que, em última instância, se atrela às novas configurações dos processos de reificação e estranhamento. Para entender essa questão, partimos do que Lukács determinou como “os traços mais gerais do capitalismo dominante” na atualidade de sua etapa monopolista (e, como denominamos, neoliberal), a saber:

a expansão da produção capitalista em larga escala para todo o âmbito do consumo e dos serviços, mediante a qual estes influenciam a vida cotidiana da maior parte dos homens num sentido bem diferente, direto, ativamente dirigido, bem mais intensamente do que isso jamais fora possível em formas econômicas anteriores (Lukács, 2013, p. 777).

Sua análise assenta-se no período que sucedeu às grandes guerras e a consequente renovação da disputa imperialista mundial, em que o autor destaca as novas estratégias de manipulação ideológica adotadas pelas classes dominantes (dando destaque para a experiência do fascismo alemão), como a propaganda publicitária, na intenção de ampliar o domínio sobre o modo de vida da população em seu conjunto, conduzindo de forma cada vez mais intensificada e uniforme as vontades, pensamentos e ações dos indivíduos a favor dos interesses próprios do mercado e da acumulação de capital. Dentre os variados elementos considerados por Lukács, que corrobora com a discussão elencada por nós anteriormente, nos convém ressaltar o papel do consumo redimensionado na economia atual:

Para as massas trabalhadoras, o consumo manifestou-se antigamente numa forma essencialmente privada, como uma limitação de suas possibilidades de vida que deveria ser combatida, ao passo que, nos dias atuais, numa grande parcela predomina a aspiração de continuar elevando um nível de vida que é avaliado como essencialmente positivo. O recurso amplo a serviços de todos os modos é radicalmente novo. A penetração de novas categorias burguesas, como consumo de prestígio, na vida dos trabalhadores, em todo caso, é algo novo. O interesse diretamente econômico do capitalismo nos âmbitos por ele dominados do consumo e dos serviços parece restringir-se, no plano imediato, a aumentar as vendas e, desse modo, o lucro. Contudo, para impor eficazmente esse objetivo torna-se necessário pôr em marcha um aparato que não se contenta mais só com a exaltação objetiva das mercadorias, mas exerce sobre o consumidor uma pressão moral cada vez maior (Lukács, 2013, p. 778).

Essa análise evidencia as transformações econômico-sociais que embasam a já discutida resignificação da teologia cristã neopentecostal em seu processo de acomodação mundana e que reflete a força social expressiva que a caracteriza hoje, especificamente quando se trata da valorização positiva do acúmulo de riquezas como fonte para a libertação espiritual e terrena, contrapondo-se, assim, à necessidade espiritual e redentora de privação material que outrora sustentou o domínio absoluto da Igreja Católica sobre o cotidiano de ampla parcela da sociedade, como também à concepção do protestantismo clássico previamente apresentada.

Assim, como buscamos aqui sustentar, o neopentecostalismo, para se tornar uma igreja socialmente aceita, soube bem como incorporar as novas demandas criadas para o “novo” indivíduo liberal concebido em sua vida privada e restrita, valorizado, pois, por seu mérito e prestígio social.

Portanto, o consumo - analisado em primeiro plano e em escala maciça - não é dirigido tanto pelas reais necessidades, mas mais por aquelas que parecem apropriadas a proporcionar ao homem uma "imagem" favorável para a sua carreira. (...) Portanto, na medida em que o homem subordina o seu fazer e deixar de fazer no cotidiano à produção de sua "imagem", é bem claro que, dessa elevação do nível de vida, deverá surgir um novo estranhamento, um estranhamento *sui generis* (Lukács, 2013, p. 778, grifo do autor).

Essa nova forma de estranhamento é concebida pela crítica lukácsiana a partir da ampliação e complexificação dos meios de dominação do capitalismo monopolista sobre as diferentes esferas da vida social, repercutindo na atividade prática dos indivíduos como uma “tendência crescente de submeter-se acriticamente a esses modos de vida, de apropriar-se deles cada vez mais intensamente, de modo cada vez mais determinante da personalidade, como componentes irrevogáveis de cada vida humana” (Lukács, 2013 p. 670-671). Isso porque, em sua leitura, o estágio atual da economia capitalista torna a vida cotidiana cada vez mais à mercê das reificações, “no quadro de um individualismo tão abstratamente deformado como o que hoje impera” (Lukács, 2013, p. 782), determinado, pois, pela “tendência geral de rebaixar todos os problemas da existência humana ao nível da particularidade” (Lukács, 2013, p. 772). Por este ângulo, embora o individualismo e a valorização do acúmulo privado de capital sejam elementos essenciais da economia capitalista desde sua formação originária, o modo de manipulação ideológica da classe trabalhadora em especial atingiu um novo patamar, mais rigoroso e recrudescido, contanto que

hoje, numa época em que, como diz Marx, as relações das pessoas como seu *status* social se tornaram puramente casuais, acontece um consumo de prestígio dirigido a aparentar uma condição mais elevada, que sob todas as circunstâncias forçosamente terá um efeito autoestranhador, que deforma e rebaixa o indivíduo (Lukács, 2013, p. 669).

A radicalização a partir da qual a vida social se reifica na atualidade repercute inevitavelmente na forma como o estranhamento religioso se expande, entendendo este como um importante campo de mediação social. Afirmo ainda pertinentemente Lukács (2013, p. 748)

que “a reificação e o estranhamento tem hoje um poder que talvez seja maior do que jamais tiveram. Contudo, eles nunca estiveram ideologicamente tão ocos, tão vazios, tão pouco entusiasmadores”. Como exemplo do modo como a exacerbação do individualismo se põe hoje em diferentes frentes e esferas sociais, constatamos que as práticas tidas como de “autocuidado” têm tomado uma centralidade paulatinamente maior na vida cotidiana dos indivíduos, o que se torna especialmente lucrativo para a grande indústria (alimentícia, de cosméticos, farmacêutica etc.). Importa ressaltar que a crítica a tais condutas se coloca na medida em que elas, no lugar de fomentar o exercício social e produtivo da individualidade, têm particularizado de modo altamente reificado as necessidades e vontades dos indivíduos em seus hábitos e rotinas, que podem facilmente recair num ciclo de autocobrança, culpabilidade, sensação de insuficiência e competitividade. Não à toa, se torna perceptível que, quanto mais os indivíduos caminham na direção de um (suposto) autoconhecimento (e aqui a busca por elevação da espiritualidade mistificada vigora), mais desorientados e atormentados os mesmos se queixam de estar.

Nesse cenário, como já apresentado, partimos do pressuposto de que quanto mais reificada é a sociedade devido à intensificação das formas de exploração e manipulação (o que, portanto, recrudescer o caráter coisificado do indivíduo), tanto mais se põe como necessário socialmente o pôr transcendental da religião, como uma resposta às insatisfações provocadas e sufocadas na e pela vida concreta. Nesse mesmo sentido, podemos sugerir que, frente às tendências atuais da sociabilidade capitalista e a complexa dinâmica de autodeterminação entre os campos de mediação sociais, a capacidade de universalização de determinada religião será tão mais elevada quanto mais esvaziada de sentido e guiada para a manipulação ideológica sua doutrina se apresentar. Como reitera Lukács (2013, p. 716),

a atual dominação geral da manipulação universal de cunho econômico, social, político e cultural é pouco favorável ao surgimento de seitas autenticamente religiosas - assim que estas se tornam mais ou menos capazes de sobreviver, transformam-se muito rapidamente em empreendimento parcial ou inteiramente comerciais.

De acordo com sua análise, todo “o ordenamento da vida cotidiana tornou-se por demais empresarial” no atual estágio do capitalismo, o que, do ponto de vista ideológico, reforça nos indivíduos um sentido de liberdade e valorização pessoal delimitado por sua capacidade de aquisição e prestígio social e econômicos, tendo “a sua base econômica na sujeição quase completa da indústria dos bens de consumo a serviço do grande capital” (Lukács, 2013, p. 716). Conforme mencionado anteriormente, esse elemento é coadunado com a análise de Almeida

(2020) quando a mesma trata da centralidade da conduta empreendedora (ou seja, a empresa em sua forma individualizada) na ética neopentecostal, cujas igrejas tem se expandido cada vez mais como “supermercados da fé” (Mariano, 1996). Assim, de acordo com a autora,

Ainda no modo de produção capitalista, com o surgimento do espírito do neoliberalismo, cuja peculiaridade está em definir todas as esferas sociais, políticas e culturais não apenas como organizações, mas como um tipo determinado de organização: a empresa, em que o principal ator é o empreendedor, surge simultaneamente uma nova ética religiosa, a neopentecostal, em afinidade ao espírito do neoliberalismo, em que a ação empreendedora é incentivada, sob orientação da possibilidade da prosperidade do fiel dizimista. Uma ética neopentecostal marcada pela postura mundana e racionalidade hedônica que incentiva o lucro e o consumo (Almeida, 2020, p. 54-55).

Assim, Lukács examina o grau como essa atual forma de manipulação ideológica se espalha de modo a dominar a sociedade em seu conjunto, não só repercutindo nessa nova dinâmica do trabalho liberal incentivada, como também induzindo os indivíduos a se adequarem à “imagem” notória e socialmente especulada pelo mercado, onde o “consumo de massa nesse campo cria um aparato ideológico muito extenso, que domina os órgãos da opinião pública, cujo ponto central de motivação é o consumo de prestígio”;

Ou seja, a pessoa se veste, fuma, viaja, tem relações sexuais não por causa dessas coisas em si e por si, mas para aparentar no ambiente em que se vive a “imagem” de certo tipo de pessoa que é apreciada enquanto tal”. E evidente que, nesse caso, a “imagem” é uma reificação explícita do fazer da própria pessoa, da sua própria condição, do seu próprio ser (Lukács, 2013, p. 716-717).

A construção desse ideário reificado de indivíduo moderno expressa, como resultado, a tendência de fixá-lo em sua “particularidade estranhada como fatalmente irrevogável” (Lukács, 2013, p. 748); em outros termos, “de glorificar esse nível de ser como o único realmente existente e simultaneamente o único desejável enquanto grande conquista social” (Lukács, 2013, p. 716). Das elaborações originárias de Marx acerca do fetichismo da mercadoria, identificamos que a vida capitalista é determinada, sobremaneira, pelo aprisionamento do “ser” à sua condição do “ter”, o que, em seu atual estágio global de desenvolvimento, tem se radicalizado junto à crescente demanda por consumo de produtos que criam e recriam as

necessidades cotidianas e os meios, cada vez mais superficiais e fetichizados, para satisfação pessoal.

Nas palavras de Lukács (2013, p. 797-798), isso se verifica no estímulo intensificado à competição no indivíduo, “na tentativa de aumentar o valor pessoal pela quantidade e qualidade do ter”, mediante especialmente o alastramento social da persuasão publicitária, o que disso “faz com que ele seja considerado como personalidade autêntica, reconhecida pelo seu entorno”. O autor, desse modo, destrincha sua análise:

Nesse caso, a questão primordial não é, portanto, a exaltação das mercadorias, como ocorria originalmente na exaltação pelos anúncios publicitários, mas o prestígio pessoal que será proporcionado ao comprador por sua aquisição. A partir da perspectiva social, há uma tendência dupla na base disso: por um lado, a orientação de influenciar, de formar os homens num determinado sentido (...) e, por outro lado, a intenção de aprimorar o cultivo da particularidade dos homens, reforçar neles a ilusão de que justamente essa diferenciação superficial da particularidade adquirida no mercado das mercadorias seria o único caminho para o homem tornar-se uma personalidade, isto é, para conquistar prestígio pessoal (Lukács, 2013, p. 798).

Somando-se nessa engrenagem social, a Universal desde o princípio se propôs a extrapolar o espaço físico comum às igrejas e investir recursos em seu *marketing* e na propaganda midiática como forma de se consolidar no mercado religioso, dado o lugar privilegiado que tais aparatos ocupam hoje, de forma ainda mais desenfreada, na formação de opinião pública e, portanto, na integração dos indivíduos e no domínio social. Sua atual capacidade de universalização e acomodação social se revela não apenas na doutrina da prosperidade contida em suas pregações, como também no modo como esta se expressa em sua estrutura e funcionamento empresarial, o que inclui a venda massificada de produtos religiosos e milagrosos, possuindo sua própria plataforma de vendas (a Arca Center), que se conectam às necessidades criadas pelas tendências mais gerais do momento.

Curiosamente, em seu website, a loja é apresentada como uma solução ao dilúvio provocado “através dos meios de comunicação que levam excesso de informações, sobrecarga de notícias e tendências que fazem as pessoas se afogarem em depressão, angústias, ansiedade e todo tipo de sentimentos negativos”, oferecendo, assim, “marcas com propósito” para “levar

a mensagem de fé, amor e esperança”⁴⁰. A base principal de sustentação de todo esse império em ascensão, como vimos, se encontra na resignificação positiva do dinheiro no âmbito de sua teologia atrelada à valorização do *status* e ascensão social dos fiéis, tendo a arrecadação do dízimo um papel primordial.

Ao analisar o atual processo de produção e reprodução geral das reificações na sociabilidade capitalista, Lukács (2013, p. 669) elucida ainda que “o grau de radicalidade com que os processos se reificam é evidenciado pelo papel desempenhado pelo dinheiro na vida cotidiana”, perfazendo, pois, “até os píncaros da práxis econômica generalizada, até a teoria econômica de Marx”. Se considerarmos as estratégias práticas e ideológicas de dominação social das igrejas neopentecostais, aqui bem representadas pela dinâmica própria da IURD, podemos ratificar que “exatamente nesse ponto fica visível como tais reificações podem reverter para o campo religioso”, o que ganha contornos ainda mais expressivos diante do modo preponderante como o pôr religioso tem irradiado atualmente junto à lógica do consumo irrestrito e degradante. Nessa dinâmica, importa realçar, como o faz Lukács, que esses processos de reificação penetram à esfera religiosa, mas não se restringem a ela, apresentando, como essência e consequência na vida prática do ser social, a ausência da “interação entre sujeito e ambiente, o ato de resposta do sujeito às perguntas feitas a ele pelo movimento da realidade externa a ele”, uma vez que

o seu agir torna-se ou uma consequência metafísica da sua natureza de sujeito ou o resultado mecânico de forças do ambiente. A reificação torna-se um fator social eficaz precisamente na medida em que tais convicções se disseminam e consolidam, de modo que ela – não obstante a sua constituição que, na realidade, é puramente ideológica – passa a influir sobre os homens da vida cotidiana como uma realidade e até como *a* realidade (Lukács, 2013, p. 682, grifo do autor).

É nessa direção que o filósofo tece suas críticas acerca do caráter cada vez mais ideológico das igrejas mediante “seu sistema de defesa e conservação da genericidade em si” historicamente assumido (Lukács, 2013, p. 710) ⁴¹. Se, como vimos previamente, a religiosidade surge como elemento da autoconstrução ontológica do ser social no movimento

⁴⁰ Fonte: <https://arcacenter.com.br/sobre-nos>

⁴¹ “A sua intenção prática é sempre a de conservar o respectivo *status quo* econômico, social e político, isto é, quando a questão é posta em termos ideológicos, a intenção é a de dar suporte à genericidade em si do momento. Acreditamos que a história das ideologias das igrejas se torna compreensível e evidente assim que visualizamos essa intenção como o mandato central que a norteia” (Lukács, 2013, p. 706, grifo do autor).

histórico-dialético de apropriação das forças da natureza, no processo de formulação de perguntas e respostas em meio à práxis social, e, portanto, orientado para a genericidade para si, mesmo que na ordem do misticismo, hoje ela ocupa um lugar distinto, sobretudo quando apreendida a função deturpada das “religiões que reivindicam universalidade social e continuidade institucionalizada”. Mesmo com o grau crescente da complexificação do sistema capitalista, que difunde e descentraliza seus mecanismos de dominação por todas as esferas sociais, as igrejas não deixaram de impor sua influência na sociedade, ainda que o faça cada vez menos autônoma e mais condicionada pelas determinações socioeconômicas gerais⁴².

Segundo o marxista húngaro, entretanto, no âmbito do desenvolvimento global das religiões, por se consolidar em base a uma “rotina cristalizada, cristalizante e reificante” e, portanto, determinada pelo e para o imediatismo que estrutura a vida reificada na sociedade de classes, “só a Igreja é capaz de estender o direcionamento religioso à totalidade social, à conduta de vida de todas as pessoas” (Lukács, 2013, p. 696-697). Ainda que, para isso, ela entre em confronto com as imposições do Estado ou com seus próprios dogmas e fundamentações teológicas, mantendo-lhes sujeitos a concessões e readaptações na intenção de sustentar seus interesses gerais, estes, por sua vez, cada vez mais integrados às determinações mercadológicas, de tal maneira, portanto, “que a genericidade em si continue a ordenar e dirigir *de facto* as ações dos homens na vida cotidiana sem sofrer contestação”. Consequentemente, enfatiza o filósofo: “quanto mais avança o desenvolvimento capitalista, tanto mais se alteia, também na religião, a genericidade em si enquanto barreira intransponível de todo agir: o *status quo* econômico, social, político e ideológico” (Lukács, 2013, p. 712, grifos do autor).

Como expressão de tais determinações, portanto, a Igreja Universal tem se mostrado uma força social capaz de empreender, em sua doutrina, uma orientação mística-religiosa com promessas de cura e redenção para todos os males, não apenas os “de alma” como também os “de corpo”, articulando, para tanto, desde soluções mágicas a pragmáticas especialmente direcionadas para o caminho de sucesso e prosperidade financeira de seus fiéis, o que traz novos contornos para o fenômeno religioso atual. Isso se efetua na medida em que seu próprio

⁴² Nas palavras de Lukács (2013, p. 702), “a igreja de hoje, todavia, determina muito menos fenômenos do cotidiano da vida social do que determinava na Idade Média”, o que impõe a ela a necessidade de “adequar-se às exigências de uma sociedade capitalista universalmente manipulada e não mais ser, como antes, o fundamento da manipulação da cotidianidade. (...) De fato, manter-se dentro do *status quo* da atual genericidade em si é algo que já é proclamado pelo aparato econômico e social com grande eficácia prática. Portanto, as igrejas só precisam aliar-se a esse movimento, podendo até manter seus lineamentos anteriores sem modificações essenciais, devendo apenas modernizar de modo correspondente o seu modo de expressar-se” (Lukács, 2013, p. 718, grifo do autor).

fundamento último – suas bases econômicas - se transforma, mostrando-se ainda mais violento e fortificado frente à dominação de outros campos de mediação sociais, dos mais gerais aos singulares, ainda que o faça progressivamente, usando a expressão de Mészáros (2006), como um “determinante determinado” pelos mesmos.

Justamente nessa ampla e, ao mesmo tempo, estreita junção entre os aparatos sociais, se assenta aquilo que Lukács considerou como principal função da manipulação ideológica da vida cotidiana: a de “apresentar às pessoas do cotidiano a sua vida "normal" subjetivamente como o melhor dos destinos possíveis, objetivamente como destino inescapável”, combatendo “cada iniciativa de sublevação em parte – e sobretudo – mediante a satisfação das carências imediatas de bem-estar cotidiano norteadas pelo prestígio, (...) como único modo de vida apropriado e humanamente digno” (Lukács, 2013, p. 804-805), mesmo que, para muitos, como no cenário brasileiro de expressiva desigualdade social e superexploração, esse se coloque mais como uma aspiração remota do que uma realidade concreta e substancialmente posta.

Assim como o mercado de mercadorias converte-se na forma universal objetiva de desenrolamento de toda atividade cultural, assim também, na vida privada dos homens, a particularidade deve dominar de modo absoluto o ser do homem, mediada pela manipulação consumada de todas as manifestações vitais (Lukács, 2013, p. 793).

Reconhecer estes como dilemas atuais provocados pela crescente reificação da sociedade capitalista e, de modo precedente, dos indivíduos para com sua própria atividade cotidiana e consigo mesmo não pode significar, entretanto, assumi-la como uma fatalidade incontornável da vida humana, como o fazem determinadas leituras mecanicistas do real que se apoiam, intencional ou ingenuamente, na manutenção do modo de vida socialmente estabelecido. Como afirma ainda Lukács (2013, p. 284), “é tão falso pensar que há uma substância não espacial e não temporal da individualidade humana, que pode ser modificada apenas superficialmente pelas circunstâncias da vida, quanto é errôneo conceber o indivíduo como um simples produto do seu meio”. E no âmbito da vasta propagação social dos estranhamentos, aqui ressaltada a forma particular como a expressão religiosa orienta os indivíduos no conjunto de seus pensamentos, emoções e ações cotidianas, isso implica considerar que, “a despeito de toda a sua importância, a contradição dialética entre desenvolvimento da capacidade e desenvolvimento da personalidade, ou seja, o estranhamento, jamais abrange inteira totalidade do ser social do homem” (Lukács, 2013, p. 588).

Através, pois, desse caráter processual e desigual da formação material e subjetiva da realidade, da qual se originam de forma polarizada a personalidade e o estranhamento como complexos sociais, é que se enraíza igualmente as possibilidades de ruptura ao modo hegemônico de ser e estar no mundo desenvolvido em meio à própria história da humanidade. Ainda nas palavras de Lukács (2013, p. 744), “a unidade prática entre entendimento e resolução na cotidianidade continua sendo a base ontológica de toda luta ideológica que almeja desvencilhar-se do jugo do estranhamento”, isso porque “também do ponto de vista social, a importância da ação do indivíduo não deve ser considerada igual a zero” (Lukács, 2013, p. 344).

Vale resgatar que, com base na aceção histórico-dialética, a própria religiosidade se constitui como expressão desses conflitos vivenciados pelos indivíduos na cotidianidade, na medida em que se põe, em suas formas históricas variadas, como uma necessidade (mesmo que ideologicamente induzida) frente aos descontentamentos gerados e, ao mesmo tempo, limitados pela vida maçante e precária. O problema emerge quando “as insatisfações hoje silenciadas ou que silenciaram espontaneamente” são “reprimidas a partir de fora e de dentro” (Lukács, 2013, p. 810), seja por meio de aparatos violentos (como a política do medo e/ou da morte), seja por soluções imediatistas e insuficientes que lhes são apresentadas pelas ideologias mais expressivas na atualidade, onde aqui se incluem as ilusões da própria democracia burguesa que, incapaz de irromper o estranhamento e a reificação, “se limita a uma reforma meramente institucional dentro do respectivo sistema vigente, que nem mesmo deseja ultrapassar o nível da genericidade em si” (Lukács, 2013, p. 761).

Reforcemos, nesse sentido, que a essência ontológica do ser social se exprime precisamente pelo fato de sua constituição subjetiva desenvolver-se autonomamente, ainda que de maneira relativa, frente às condições materiais colocadas. Diferente do modo como os animais reagem mecanicamente às forças da natureza, na condição humana, “a práxis cotidiana está sempre envolta pelo amplo círculo do incognoscível, impossível de ser totalmente controlado”, condição essa intrínseca a própria natureza criativa e polarizada da personalidade humana (Lukács, 2013, p. 658). Tal análise confirma, ainda, o fato de que “ontologicamente o estranhamento nunca é um estado, mas sempre um processo que se desenrola dentro de um complexo - a sociedade como um todo ou então a individualidade humana singular” (Lukács, 2013, p. 635).

Desse modo, se torna imprescindível apreender o desenvolvimento da realidade social como algo que transcorre de modo desigual, carregado por contradições que conduzem a vida

imediatos dos indivíduos através de movimentos constantes que ora repelem, ora se subordinam aos estranhamentos, o que se desenvolve primordialmente na vida cotidiana, mas nunca absolutizados como se o fizesse apartados de suas determinações históricas e econômicas. Não podemos, assim, desconsiderar que “toda realidade - o ser social no seu modo mais desenvolvido - é um processo que se efetua nos complexos singulares e nas suas interações dentro de sua respectiva totalidade. O ser, como sabemos, é um processo que conserva ou reproduz a si próprio” (Lukács, 2013, p. 728), portanto, sempre na direção da genericidade para si, ainda que as mediações reificantes do *status quo* atual, aqui inclusas as instituições religiosas, retroajam a esses movimentos, retendo os indivíduos em sua particularidade reificada, em sua genericidade em si.

Frente a essas contradições motoras da sociedade, o marxismo nos ensina, convocados especialmente os incrementos de Lukács, que aos indivíduos está sempre dada a possibilidade de sublevar-se contra os estranhamentos e reificações que fetichizam o seu ser, opondo-os às capacidades e potencialidades como seres permanentemente ativos e criativos, as quais foram, gradativa e contraditoriamente, apropriado pelo gênero humano na história, junto ao surgimento de sua própria personalidade e individualidade. História essa que se encontra obstinadamente aberta e em desenvolvimento. Como reitera o filósofo húngaro:

Só quando a personalidade humana se entender também a si mesma como ente processual e não como estável, dada de uma vez por todas, ela conseguirá preservar-se no processo da sua autorrealização, reproduzir-se em um plano superior, como permanentemente nova para si mesma (Lukács, 2013, p. 738)⁴³.

Essa possível e necessária elevação da personalidade humana não poderá ocorrer, entretanto, desconectada das mediações sociais, através de um ato individual isolado em si mesmo ou de uma realização mágico-espiritual, como o é disseminado pela manipulação ideológica dominante, sobretudo porque partimos do pressuposto de que “não há como suprimir objetivamente os estranhamentos que têm origem na nova economia sem uma derrubada

⁴³ O autor, assim, prossegue sua explanação: “Portanto, a autonomia relativa já ressaltada do desenvolvimento da personalidade não perde jamais o seu caráter de resposta às perguntas suscitadas pelo respectivo ser social. Ela se afirma exatamente quando os seus atos, respondendo a essas perguntas, suspendem a sua despreocupação em relação a ser ou não ser da personalidade humana, fazendo-o do ponto de vista desta, e, desse modo, orientando-se objetivamente, isto é, independentemente do grau de consciência ou da clareza de consciência da ação e da personalidade, para uma genericidade para si, para um modo de ser da sociedade, no qual esse problema seja parte integrante do seu ser social” (Lukács, 2013, p. 739).

econômica ou pelo menos uma reconstrução radical da formação econômica” (Lukács, 2013, p. 770). Movimento esse que, por outro lado, deve surgir dialeticamente das ações concretas dos indivíduos, mediante as incessantes perguntas e respostas formuladas frente às condições reais dos quais se fazem circunscritos, orientando-se objetivamente para uma genericidade para si. Ainda nesses termos, enfatiza o filósofo húngaro que, “para que cesse a projeção estranhadora da essência da vida humana para o transcendente, o homem deve compreender a sua própria gênese, a sua própria vida como momento de um processo no qual ele próprio sempre é um participante ativo” Lukács (2013, p. 648).

A análise desse movimento dialético, composto por retrocessos e avanços constantes e dinâmicos na vida real do ser social, foi realizada devidamente pelo próprio Marx frente às questões colocadas no processo de superação do estranhamento religioso:

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento (Marx, 2017, p. 154).

Precípua e contraditoriamente, esse movimento de suprassunção do real, como vimos, ocorre fundamentado num campo de ação concreto onde se estabelecem as possibilidades e limitações dele se desenvolver, seja de modo consciente ou não, frente aos dilemas vivenciados de maneira singular na vida cotidiana. As contradições já estão postas e os indivíduos, a propósito, não se fazem totalmente inertes a elas. Há diferentes formas de protesto históricas e atuais que expressam os conflitos subjetivamente vivenciados frente às circunstâncias materiais, seja com indignação, mobilização, entusiasmos, solidariedade e engajamento com determinadas causas constantemente produzidas em torno de um objetivo que, em algum nível, se direciona para o querer de uma realidade outra, embora os aparatos ideológicos dominantes revertam eficazmente grande parte de tais carências sentidas para realizações imediatas, presas ao nível da particularidade (muitas vezes disfarçadas de “liberdade”, como única realização

possível), atuando, em última instância, na conservação da ordem social – como o faz de modo particular e intensificado a ideologia neopentecostal.

Por outro lado, a luta dos homens singulares para suprimir os seus próprios estranhamentos pessoais não precisa permanecer no plano de uma mera atividade pessoal singular socialmente irrelevante, mas pode converter-se numa atividade, cuja influência - potencial - sobre o movimento da sociedade como um todo pode adquirir, sob certas condições, um peso objetivo considerável (Lukács, 2013, p. 777).

Ainda nesse âmbito, a história da luta organizada da classe trabalhadora, que se faz cheia de contradições, conquistas, retrocessos e renovações, fornece exemplos das ferramentas e estratégias possíveis e necessárias para alavancar as lutas singulares em direção às lutas socialmente objetivas e determinantes, aqui se tratando de em um processo de transformação real da estrutura social. O fato, conquanto, dessa estrutura socioeconômica se apresentar tendencialmente ainda mais recrudescida, em termos de ampliação da exploração, dos estranhamentos e reificações, demonstrando-se, por vezes, não só desfavorável como impeditiva para processos verdadeiramente insurgentes, para nós, apenas reforça a necessidade de encarar estes como uma tarefa inevitável para a preservação da humanidade, tendo em vista que o desenvolvimento social, como afirmado repetidamente, é sempre um desenvolvimento desigual e ininterrupto. Como afirma Lukács (2013, p. 822), “a autolibertação do indivíduo de seu próprio ser estranhado pressupõe, nas circunstâncias descritas, um entendimento crítico mais desenvolvido desses complexos, que agem de forma mais intrincada do que necessariamente ocorria em tempos passados”.

Identificar, portanto, a radicalização da sociedade capitalista no tempo presente exige a recuperação de respostas eminentemente decisivas. O caminho dessa complexa batalha, que só pode ocorrer em meio à própria práxis social, como afirma Lukács (2013, p. 759) não deve se satisfazer “com a transformação da generidade em si”, ainda que esta possa ser reconhecida como “ponto de partida de todo fazer ativo, especialmente do fazer revolucionário”. Contudo, apenas com essa orientação revolucionária, “que subverte fática e radicalmente os fundamentos reais da vida social dos homens” (Lukács, 2013, p. 644), se mostra capaz a efetivação da “generidade para si como perspectiva da práxis, como realização plena real dos próximos passos que darão início à formação continuada dessa generidade em si (Lukács, 2013, 781).

Temos a ciência, no entanto, de que essa tarefa árdua, complexa e histórica extrapola os limites de qualquer pesquisa acadêmica e teórica, ainda que consideremos relevante apontar tais orientações, à guisa de conclusão, diante do vasto campo da manipulação ideológica (re)produzida em nome da neutralidade e do progresso do conhecimento científico, mas que também se reverbera na insuficiência de muitas das alternativas “críticas” hoje manifestadas, sem aqui retirar a responsabilidade do próprio marxismo. A propósito deste, enfatiza ainda Lukács (2013, p. 745), que se torna inadmissível o mesmo “alimentar a ilusão de que grandes esclarecimentos científicos, grandes discussões teóricas possam realmente superar essa forma de estranhamento, isto é, superá-la na vida, nem alimentar a ilusão de que as mudanças sociais da consciência religiosa eliminem automaticamente o seu caráter estranhado”.

Frente à complexidade dos caminhos abertos na, ainda incipiente (e vale isso demarcar), história da humanidade, apostamos, sobretudo, na capacidade da classe trabalhadora de se reconhecer enquanto tal, de modo a se reorganizar subjetiva e objetivamente na direção de superar essa própria condição que lhe foi socialmente posta; dispondo-se portanto, para a transição para uma sociedade outra em que os indivíduos possam, enfim, confiar em si mesmos como criadores de sua própria história, tendo para isso em mente, como encaminha Lukács (2013, p. 745), que “somente as aspirações orientadas para o futuro, isto é, em última análise, para o socialismo, possuem a capacidade de combater com verdadeira eficácia a reificação e o estranhamento”.

Considerações emergentes

*Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo.
E examinai, sobretudo, o que parece habitual.
Suplicamos expressamente:
não aceiteis o que é de hábito como coisa natural.
Pois em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada,
de arbitrariedade consciente,
de humanidade desumanizada,
nada deve parecer natural.
Nada deve parecer impossível de mudar.
(Bertolt Brecht)*

Tratar da questão religiosa se mostra sempre um caminho espinhoso, que, comumente, envolve debates acalorados, especialmente quando encarada estritamente no âmbito do poder de escolha e autonomia individual sobre as próprias crenças, valores, sentimentos e atitudes perante à sociedade. Assim, afinal, aprendemos com o dito popular brasileiro que religião, futebol e política formam uma tríade intocável. Ao resgatar a ontologia marxista, buscamos, a propósito, reafirmar a validade de considerar este fenômeno em meio à sua repercussão na conformação da individualidade, inserindo esta, contudo, no conjunto dos variados complexos sociais que a determinam e, por ela, são determinados dialeticamente. A leitura do desenvolvimento mútuo e conflituoso dessa relação entre os fatores subjetivos e objetivos que produzem o real a torna, pois, mais enriquecida na mesma medida em que a enreda. E foi justamente com a intenção de evitar uma análise mecânica da questão religiosa que deixamos evidente nossa intenção de percorrer por uma de suas variadas expressões atuais; escolha essa feita não de modo aleatório, e sim com base em sua relevância e funcionalidade social.

À guisa de conclusão, portanto, nos cabe apontar algumas das questões que ficam em aberto a partir das elaborações traçadas em nossa pesquisa, tendo, ainda, a ciência de suas insuficiências. Em termos dos caminhos metodológicos adotados, ainda que o processo de observação dos cultos tenha levantado uma série de elementos relevantes para debate e reflexão em nosso estudo, consideramos que a realização de entrevistas com o público ouvinte e praticante das atividades da Igreja Universal certamente engrandeceria nossa análise, sobretudo quando realçamos a importância de captar o fenômeno religioso a partir do modo concreto como os indivíduos, dele, se apropriam em suas vidas cotidianas. Aqui, se inserem não só as contradições inerentes às implicações práticas das ideologias, bem como as especificidades que compõem a heterogeneidade do público pentecostal, sobretudo em termos de gênero, raça e classe que se colocam como determinantes indissociáveis, especialmente na realidade brasileira. Essa debilidade se coloca ainda que tenhamos sido subsidiados, em certa medida,

pelo acúmulo de pesquisas desenvolvidas pelas ciências sociais e por órgãos públicos que alimentam a produção de dados nesse terreno.

Consideramos, também, a necessidade a aprofundar nos aspectos mais recentes da conjuntura política brasileira, especialmente no que diz respeito à disputa ideológica favorável aos projetos reacionários e de extrema-direita que, como vimos, tem se ascendido em aliança com o fundamentalismo religioso pregado, à sua maneira, pelo neopentecostalismo. Nesse aspecto, discutimos que o movimento pentecostal apresenta desde sua configuração inicial uma releitura conservadora da fé cristã e que, embora modificada e ressignificada por sua evolução histórica em consonância com os próprios determinantes socioeconômicos, tem cada vez mais vigorado socialmente ao penetrar nos diferentes aparatos de poder dominantes. No caso da Igreja Universal, destacamos, especialmente, a arena eleitoral, os meios de comunicação de massa e os ramos estratégicos do mercado capitalista, o que a consolida como um imponente império religioso. A assimilação de sua expansão econômica se fortifica, pois, na consonância de sua doutrina com as principais tendências atuais delineadas pela dominação capitalista que, face à crescente brutalidade da exploração humana, impõe a necessidade de mecanismos ideológicos proporcionalmente perversos. Assim, reafirmamos que, no âmbito da ideologia religiosa, o neopentecostalismo tem assumido essa função ao auxiliar na manutenção da ordem hegemônica de modo a induzir comportamentos e pensamentos de seu crescente público fiel para as necessidades motoras da engrenagem político-econômica.

Em nossa pesquisa, tratamos com destaque da lógica do empreendedorismo e do consumo que se articulam em meio à expansão do domínio da sociabilidade capitalista sobre os diferentes terrenos que imbricam na vida cotidiana da população. Com o alargamento desse sistema de dominação, acompanhamos uma pressão moral e social cada vez maior sobre os indivíduos em prol de sua adaptação acrítica ao modo de vida hegemonicamente estabelecido como de sucesso e de autonomia, mediados pelo aumento do poder aquisitivo e de consumo; ideário esse bombardeado por diferentes frentes e recursos de maior inserção social na atualidade (basta perceber a cansativa predominância de anúncios publicitários em diferentes meios e redes de comunicação social, determinado pelos interesses de uma minoria social numérica, a exemplo, dos bilionários das *Big Techs*).

Não pretendemos retomar, aqui, os diferentes preceitos pregados pela Teologia da Prosperidade já discutidos e que reafirmam a indispensabilidade de tais valores e normas de conduta para com seu público-alvo, os indivíduos em seu conjunto diverso, mas com ênfase na

maioria expressiva: a classe trabalhadora. Do mesmo modo, basta apenas lembrar que a consolidação dos ideários pregados pela etapa atual do capitalismo neoliberal, assim como em outros momentos históricos, se desenvolve com maior eficácia, sobretudo em períodos de agravamento de crise e recessão político-econômica, em unidade com projetos politicamente conservadores e reacionários, visando, com isso, minar qualquer brecha para que ideários radicais de esquerda insurjam socialmente (afunilando, inclusive, os recursos da própria esquerda reformista e moderada).

Não por casualidade, conforme anteriormente apresentado, ser de esquerda e cristão se torna, para os pregadores da Universal, uma aliança impraticável. Até porque o praticável para os defensores da sociabilidade dominante é, justamente, aquilo que permite, sem muitos abalos, a realização de sua face mais crua e dura: a superexploração, a violência e a política de extermínio. E como forte expressão de seu caráter repressivo e desumanizado, não podemos deixar de mencionar, ainda em tempo, a recente incursão criminosa praticada pelo Estado do Rio de Janeiro, comandado pelo governo de extrema-direita de Cláudio Castro (PL), sob o fajuto lema de guerra às drogas, cujo único resultado foi sua consagração como a operação policial mais letal da história do estado, com mais de 120 mortes registradas.

Essa verdadeira chacina legalizada, propagandeada ainda como uma operação de sucesso, nos atesta não apenas o caráter essencialmente cruel e degradante da ordem social atual, como também a importância dos aparatos ideológicos para conter a inevitável revolta da população diante de ofensivas tão severas como neste caso nada isolado. E dentre os diferentes aliados desse sistema (a começar pela lógica estrutural de criminalização da população negra pauperizada e favelada), a própria Universal, certamente pressionada a se pronunciar diante da ampla repercussão do caso, clamou pela oração de todos pelo fim da violência e em defesa da paz, mobilizando a ida de voluntários às comunidades atingidas, de modo a ofertar “amparo emocional e auxílio espiritual”. Longe de denunciar, minimamente, as intenções políticas e econômicas que legitimaram a ação truculenta do governo, a instituição orienta para a *única* saída possível diante do cenário: “A única forma de uma vida ser curada — uma família, uma comunidade, um país — é se voltando para Deus” (Universal, 2025)⁴⁴.

Inegavelmente, sobretudo em momentos de dor, revolta e indignação diante de tanta brutalidade assistida, o aporte religioso ocupa uma função emocional e subjetiva que serve de

⁴⁴ Extraído de: <https://www.universal.org/noticias/post/universal-se-une-em-oracao-pelo-fim-da-violencia-no-rio-de-janeiro/>

“suspiro” e “ânimo” para persistir a despeito de um quadro social tão desalentador. A problemática se agrava especialmente quando o pôr religioso canaliza ideologicamente tais frustrações e desesperanças para um imobilismo diante de circunstâncias encaradas como uma mera e definitiva fatalidade, representando, de modo particular, a essência e consequência histórica dos estranhamentos. A conduta aqui destacada da Universal reflete todo seu esquema doutrinário que conduz para o individualismo estritamente conservador da prática religiosa, o que, atrelado a seus objetivos evidentes no mercado capitalista, serve especialmente à desmobilização e descrença dos indivíduos para com soluções que extrapolem as iniciativas imediatistas e mistificantes mantenedoras do *status quo*.

Contudo, essa mesma investida visando a contenção de possíveis revoltas frente à ordem vigente, que se mostra aparentemente implacável, nos reitera o fato que para nós é imprescindível: se há algo a ser domesticado, há o que possa ser sublevado. A própria religião que almeja conquistar seu domínio universal, conforme discutimos, para que consiga se firmar nessa empreitada, precisa fazer constantes concessões não apenas aos aparatos sociais, mas sobretudo aos apelos e conflitos individuais provocados nas contradições objetivas da vida cotidiana. No que cabe especialmente à capacidade de universalização da Igreja Universal, a permanência, ascensão ou descontinuidade de seu império bilionário conquistado dependerá sobremaneira da evolução de um fator determinante (mas que, para muitos, se encontra esquecido no passado): a luta de classes. E, nesse terreno a ser fecundado, fazendo alusão à canção da banda carioca *El Efecto*, a história nos mostra - e assim apostamos - que “todo império um dia cai”.

Isto posto, consideramos que as circunstâncias a partir das quais a história se desenrolará, no que tange especialmente a superação da reificação e do estranhamento humanos, não se fazem atreladas a um confronto direto com a ideologia religiosa, mas sim a partir da transformação das condições concretas que a mantém tão necessária quanto ainda mais reificante. Concebendo que a religião se coloca como uma resposta aos dilemas e conflitos produzidos na vida cotidiana, nos cabe recolocar a questão do ser e do destino do homem, da busca dos indivíduos pelo “verdadeiro reino da liberdade”. Assim se impõe, conforme acreditamos, uma tarefa inevitável de recuperar a qualidade fecunda do marxismo em sua proposição de orientar a práxis dos indivíduos rumo à sua autoconstrução dialética e efetiva. Nas palavras de Lukács (2013, p. 830), “portanto, o que caracterizará o movimento de libertação da manipulação em todos os âmbitos da vida é o retorno ao próprio ser social enquanto fundamento irrevogável de toda práxis humana, de toda ideia verdadeira”; horizonte esse a ser

construído em meio à própria práxis social, a fim de sublevar radicalmente as condições objetivas que impõem grilhões aos indivíduos e que limitam, ao mistificá-la, a potência histórica do gênero humano.

Referências

- ABDALA, V. Evangélicos crescem e representam mais de um quarto da população. *Agência Brasil*, 06 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2025-06/evangelicos-crescem-e-representam-mais-de-um-quarto-da-populacao>
- ALMEIDA, R. R. M. *A Universalização do Reino de Deus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas/SP, 1996.
- ALMEIDA, R. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos PAGU*, v. 50, p. 5-30, 2017.
- _____; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001.
- ALMEIDA, R. O. *A ética pentecostal e o espírito do neoliberalismo*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC, São Paulo/SP, 2020.
- ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, E.; GENTILI, P. (orgs.), *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 9-23.
- BERTANI, S. M. N. S. *Neopentecostalismo e empreendedorismo: prosperidade e mobilidade social*. Uma “nova” classe média? Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC, São Paulo, 2016.
- ALVES, J. E. *et al.* Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. *Tempo Social*, v. 29, n.2, p. 215-242, 2017.
- CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, n. 67, p. 100-115, 2005.
- CARCANHOLO, M. D. Conteúdo e forma da crise atual do capitalismo: lógica, contradições e possibilidades. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, v.1, n.3, p. 73-84, dez. 2011.
- CHAGAS, E. F. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 133–154, out./dez. 2017.

DANTAS, B. S. A. *Religião e Política: ideologia e ação da “Bancada Evangélica” na Câmara Federal*. 2011. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo/SP. 2011.

DANTAS, B. S. A. Psicologia Política das Religiões: uma análise dos símbolos e ideologias da Igreja Universal do Reino de Deus. *Psicologia Política*, Florianópolis, v. 12, n. 28, p. 489-506, dez. 2013.

FERREIRA, M. G. M. *O Voto dos Evangélicos em Bolsonaro em 2018: Identidade, valores e lideranças religiosas*. 2022. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Belo Horizonte/MG, 2022.

UNIVERSAL. O desemprego e a economia do país. *Folha Universal*, 02 set. 2018.

Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/o-desemprego-e-a-economia-do-pais/>

_____. Bancada evangélica de esquerda? *Folha Universal*, 27 set. 2020. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-de-esquerda/>

_____. Congresso para o Sucesso: a reunião para quem quer conquistar prosperidade. *Folha Universal*, 07 set. 2021. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/congresso-para-o-sucesso-a-reuniao-para-quem-quer-conquistar-prosperidade/>

_____. Aprenda com a história de José como alcançar o sucesso financeiro. *Folha Universal*, 17 ago. 2022. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/aprenda-com-a-historia-de-jose-como-alcancar-o-sucesso-financeiro/>

_____. Nesta quarta-feira (13): participe da Santa Ceia. *Portal Oficial*, 11 set. 2023a. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/nesta-quarta-feira-13-participe-da-santa-ceia/>

_____. Pacto da Aliança: um compromisso com Deus. *Folha Universal*, 05 fev. 2023b. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/pacto-da-alianca-um-compromisso-com-deus/>

_____. Universal se une em oração pelo fim da violência no Rio de Janeiro. *Portal Oficial*, 28 out. 2025. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/universal-se-une-em-oracao-pelo-fim-da-violencia-no-rio-de-janeiro/>

FRESTON, P. *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1933. 303 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 1993.

GABATZ, C. Manifestações religiosas contemporâneas: os desafios e as implicações da Teologia da Prosperidade no Brasil. *Revista Semina*, v. 12, n. 1, 2013.

IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. *Agência de Notícias IBGE*, 29 jun. 2012. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espíritas-e-sem-religiao>

_____. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. *Agência de Notícias IBGE*, 06 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>

LIMA, D. M. *Os demônios descem do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução: Nélcio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

LOWY, M. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, v. 43, n. 98, p. 157-170, 1998.

_____. *O que é Cristianismo da Libertação? Religião e Política na América Latina*. Tradução: Vera Lúcia Mello Josceline. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

MARIANO, R. *Os neopentecostais e a teologia da prosperidade*. *Novos Estudos*, n. 44, p. 24-44, 1996.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____; GERARDI, D. A. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político e evangélicos conservadores. *Revista USP*, v. 120, p. 61-76, 2019.

MARKUS, G. *Marxismo e Antropologia: o conceito de “essência humana” na filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARTÍN-BARÓ, I. De la conciencia religiosa a la conciencia política. *Boletín de Psicología*, v. 16, p. 72-82, 1985.

_____. Sólo Dios Salva: sentido político de la conversión religiosa. 1989. Disponível em: <http://www.uca.edu.sv/coleccion-digital-IMB/>

_____. O latino indolente: caráter ideológico do fatalismo latino-americano. In: Martín-Baró, I. (Org. e Trad. F. Lacerda Jr.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017, p. 173-203.

MARTINS, L. M. As aparências enganam: divergências entre o materialismo histórico-dialético e as abordagens qualitativas de pesquisa. 2019. Disponível em: <http://29reuniao.anped.org.br/trabalhos/trabalho/gt17-2042--int.pdf>

MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle, Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *O Capital – livro I*. Tradução: Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MÉSZÁROS, I. A crise estrutural do capital. *Outubro*, v. 4, p. 7-15, 2000.

_____, I. *A Teoria da Alienação em Marx*. Tradução: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MOURA, B. F. Renda do 0,1% mais rico cresce cinco vezes mais que a média geral. *Agência Brasil*, 19 ago. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2025-08/renda-do-01-mais-rico-cresce-cinco-vezes-mais-que-media-geral>

NASCIMENTO, G. Igreja bilionária. EXCLUSIVO: Universal embolsa R\$ 33 bilhões em quatro anos e meio só em doações bancárias. *The Intercept Brasil*, 20 jul. 2022. Disponível em: <https://theintercept.com.br/2022/07/20/universal-embolsa-33-bilhoes-em-doacoes-bancarias/>

_____. Universal e Assembleia de Deus já miram eleição de 2026 de olho na herança de Bolsonaro e em mais poder no Congresso. *The Intercept Brasil*, 9 jul. 2025. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2025/07/09/universal-assembleia-deus-eleicao-2026-bolsonaro-poder-congresso/>

NETTO, J. P. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 9-21.

_____; BRAZ, M. *Economia política: uma introdução crítica*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

ORO, A. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *ILHA*, v. 3, n. 1, p. 71-85, 2001.

PEW RESEARCH CENTER. *Religião na América Latina: mudança generalizada em uma região historicamente católica*. 2014. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Portuguese-Overview-for-publication-11-13.pdf>

PINTO, M. A.; FURTUOSO, L. M. Fundamentos do estranhamento religioso na Ontologia de György Lukács. *Katálysis*, Florianópolis, v. 6, n.3, p. 476-486, set./dez. 2023.

ROSAS, N. As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no *A Gente da Comunidade* de Belo Horizonte. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 27-51, jul./dez. 2012.

SEBRAE. Brasil tem maior taxa de empreendedorismo dos últimos anos. *Portal Oficial*, 26 mar. 2025. Disponível em: <https://agenciasebrae.com.br/dados/brasil-tem-maior-taxa-de-empreendedorismo-dos-ultimos-anos/>

SPYER, J. *Povo de Deus: Quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

SANTOS, A. F.; BIAR, L. A. Do capitalismo produtivo ao capitalismo financeiro: construção da coerência dos testemunhos neopentecostais de prosperidade. *Domínios de Linguagem*, Uberlândia, v. 12, n. 1, p. 92-120, jan./mar. 2018.

TELLES, H.; OLIVEIRA, H. G. S. Evangélicos, teologia do domínio e voto nas eleições de 2022. *Boletim Lua Nova – CEDEC*, fev. 2024. Disponível em:

<https://boletimluanova.org/evangelicos-teologia-do-dominio-e-voto-nas-eleicoes-de-2022/>

VAISMAN, E. Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 27, n. 2, p. 441-459, jul./dez. 2009.

_____. Ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio: revista on-line de educação e ciências humanas*, n. 12, ano, VI, out. 2010.

_____. *Curso Livre Lukács: Aula 10: O estranhamento religioso na ontologia lukacsiana*. São Paulo: TV Boitempo, 2016, 2h33min. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=QEEmxHPzpBQ>. Acesso em: 08 ago. 2022.