

LEANDRO MOREIRA DE OLIVEIRA

**EM NOME DO PAI: AFINIDADES ELETIVAS ENTRE A ÉTICA
NEOPENTECOSTAL E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Economia Doméstica, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

VIÇOSA
MINAS GERAIS - BRASIL
2017

**Ficha catalográfica preparada pela Biblioteca Central da Universidade
Federal de Viçosa - Câmpus Viçosa**

T

O49e
2017

Oliveira, Leandro M. de, 1985-

Em nome do Pai : afinidades eletivas entre a Ética
Neopentecostal e o Programa Bolsa Família / Leandro M. de
Oliveira. – Viçosa, MG, 2017.

ix, 125f. : il. (algumas color.) ; 29 cm.

Orientador: Maria das Dôres Saraiva de Loreto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referências bibliográficas: f.113-125.

1. Ética cristã. 2. Programas sociais - Ética.
3. Neopentecostalismo. I. Universidade Federal de Viçosa.
Departamento de Economia Doméstica. Programa de
Pós-graduação em Economia Doméstica. II. Título.

CDD. 22. ed. 241.1

LEANDRO MOREIRA DE OLIVEIRA

**EM NOME DO PAI: AFINIDADES ELETIVAS ENTRE A ÉTICA
NEOPENTECOSTAL E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Economia Doméstica, para obtenção de título de *Magister Scientiae*.

APROVADA: 20 de março de 2017.


Bethania Medeiros Geremias


Rita de Cassia Pereira Farias


Maria Das Dores Safaiva de Loreto
(Orientadora)

Dedicado,
à todos aqueles, que em tempos de
profunda escuridão me ajudaram
a manter a chama acesa.

Falhei em tudo.
Como não fiz propósito nenhum, talvez tudo fosse nada. (...)
Fui até ao campo com grandes propósitos.
Mas lá encontrei só ervas e árvores,
E quando havia gente era igual à outra.
Saio da janela, sento-me numa cadeira. Em que hei de pensar?
Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso tanta coisa!
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!
Gênio? Neste momento
Cem mil cérebros se concebem em sonho gênios como eu,
E a história não marcará, quem sabe?, nem um,
Nem haverá senão estrume de tantas conquistas futuras.
Não, não creio em mim.
Em todos os manicômios há doidos malucos com tantas certezas!
Eu, que não tenho nenhuma certeza, sou mais certo ou menos certo? (...)
O mundo é para quem nasce para o conquistar
E não para quem sonha que pode conquistá-lo, ainda que tenha razão.
Tenho sonhado mais que o que Napoleão fez.
Tenho apertado ao peito hipotético mais humanidades do que Cristo,
Tenho feito filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu. (...)
Serei sempre o que não nasceu para isso;
Serei sempre só o que tinha qualidades;
Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma parede
sem porta,
E cantou a cantiga do Infinito numa capoeira,
E ouviu a voz de Deus num poço tapado (...)
E tudo isto me pesa como uma condenação ao degredo,
E tudo isto é estrangeiro, como tudo.
Vivi, estudei, amei e até cri,
E hoje não há mendigo que eu não inveje só por não ser eu (...)
Fiz de mim o que não soube
E o que podia fazer de mim não o fiz.
O dominó que vesti era errado.
Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.
Quando a tirei e me vi ao espelho,
Já tinha envelhecido.
Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado.
Deitei fora a máscara e dormi no vestiário
Como um cão tolerado pela gerência
Por ser inofensivo
E vou escrever esta história para provar que sou sublime.

(Fernando Pessoa)

BIOGRAFIA

Quando nasci, um anjo torto
desses que vivem na sombra
disse: Vai, (...) ser gauche na vida.
(Drummond de Andrade)

LEANDRO MOREIRA DE OLIVEIRA, filho de Rita Moreira de Oliveira, neto de Joaquim e Naná Batista, criado em Porto Firme, Minas gerais. Estudou do fundamental ao ensino médio na Escola Estadual Imaculada Conceição.

Graduado em Direito pela Escola de Ensinos Superiores de Viçosa em dezembro de 2012; Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa desde 2010; Especialista em Políticas Públicas para Gênero e Raça pela Universidade Federal de Viçosa titulado em dezembro de 2015.

Iniciou a pós-graduação *stricto sensu* em Economia Doméstica pela Universidade Federal de Viçosa, nível mestrado, em março de 2015, defendeu em março de 2017. Tudo somado, continua sem saber quem é.

SUMÁRIO

RESUMO.....	vi
ABSTRACT.....	viii
1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA E SUA JUSTIFICATIVA.....	14
1.1. Objetivos	14
2. REVISÃO DE LITERATURA	15
2.1. Religião e Religiosidade	15
2.2. Políticas Públicas, Governança e Reconhecimento: O PBF	23
2.3. De Pentecostes ao Neopentecostalismo: Reflexões para a Construção de uma Doutrina Religiosa.....	35
2.3.1. Pré-história do Pentecostalismo.....	36
2.3.2. Pentecostalismo Brasileiro.....	46
2.3.3. Neopentecostalismo: A Terceira Onda?.....	57
3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	63
3.1. Tipo de pesquisa e Motivações	63
3.2. Realidade Empírica	66
3.3. Sujeitos da Pesquisa	68
3.4. Métodos e Técnicas de Coleta de Dados.....	69
3.5. Categorias de Análise	70
3.6. Procedimentos de Análise de Dados	72
4. RESULTADOS E DISCUSSÃO.....	74
4.1. O Campo: Considerações Intempestivas	74
4.2. Evidências Empíricas Sobre os Principais Impactos do Programa Bolsa Família.....	77
4.2.1. Considerações Sobre o Desenho da Pesquisa.....	78
4.2.2. Principais Resultados Verificados Pela Avaliação de Impacto do Programa Bolsa Família - AIBF II.....	81
4.3. Os Pressupostos e as Formas de Compreensão Subjetiva da Teologia da Prosperidade	88
4.4. Perspectivas e Percepções do Beneficiário Neopentecostal a Respeito do Bolsa Família.....	97
4.5. As Percepções das Autoridades Religiosas e Políticas Sobre as Interfaces da Religião com o Programa Bolsa Família	103
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS	113

RESUMO

OLIVEIRA, Leandro Moreira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, fevereiro de 2017. **Em Nome do Pai: afinidades eletivas entre ética a neopentecostal e o programa bolsa família.** Orientadora: Maria das Dores Saraiva de Loreto. Coorientadora: Haudrey Germiniani Calvelli.

O discurso acadêmico sobre a pós-modernidade traz um panorama negativo dos tempos atuais. Ao declarar a morte de Deus, a filosofia de fins do século XIX denuncia o fim progressivo da esperança nas grandes narrativas, o progresso científico, a religião, os grandes juízos morais, já não são mais critérios de valor absoluto. Esse período iniciado com o desenrolar das contradições geradas pela revolução industrial e que perdura em tese, até os dias atuais, é marcado pelo avanço do niilismo no cotidiano, que abriu espaço para a invasão da técnica, com a quantificação da vida agora pautada pela produtividade e não pelo valor da ação, promovendo, por acréscimo, a desvinculação de todo o sentido moral. Nesse contexto de vazio ético, o interesse do ser humano pelas religiões ressurgiu entre outras coisas, como espaço de resistência frente às opressões de classe, com o homem demandando não mais apenas o seu lugar no céu mas, antes o seu bem na terra. Notadamente nos últimos censos realizados no Brasil, percebe-se uma efervescência muito intensa entre os segmentos protestantes, sobretudo, nas denominações chamadas neopentecostais, com aceite amplo das camadas mais pauperizadas para as mesmas. Observada a tendência neopentecostalista ao elogio do progresso material como parte indissociável da aliança do fiel com Deus, o presente estudo buscou analisar o conteúdo de afinidades existentes entre a ética neopentecostal e o melhor manejo dos recursos em indivíduos com declarada condição de pobreza, como é o caso dos beneficiários do Programa Bolsa Família. Considera-se que uma pesquisa que abarque tal problemática representa um desafio metodológico de alta monta, posto que as aproximações entre religião e políticas públicas, no sentido ora proposto, são ainda incomuns no atual debate acadêmico. Assim, a fim de se conhecer o desconhecido, optou-se pela abordagem etnográfica

compreendida como forma de estudo aberto, flexível e dialógica. Uma vez em campo, algumas tendências se confirmaram, como o papel central da mulher na potencialização de usos do benefício. O dinheiro, tema de grande aflição entre os estudiosos e vetor de amplos debates, inclusive no meio evangélico, se mostrou colocado como um dos elementos de uma reserva de significados transcendentais a ele mesmo. Por fim, concluiu-se que o neopentecostalismo pode ser visto como um caminho viável para a potencialização de sujeitos vulnerabilizados no contexto da modernidade periférica, dentro da perspectiva de que Deus tem separado o melhor para o ser humano, bem como, que a ética neopentecostal pode orientar o melhor uso e manejo dos recursos do PBF.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Leandro Moreira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, February, 2017. **In Father's Name: elective affinities between neo-pentecostal ethics and the Bolsa Família programme.** Advisor: Maria das Dores Saraiva de Loreto. Co-advisor: Haudrey Germiniani Calvelli.

The academic discourse on postmodernity brings a negative prospect of present times. In declaring the death of God, the philosophy of the late nineteenth century denounces the progressive end of hope in the great narratives, scientific progress, religion, great moral judgments, are no longer criteria of absolute value. This period began with the unfolding of the contradictions generated by the industrial revolution, which lasts until today, and it is marked by the advance of nihilism in the daily life, opening space for the invasion of technique, with the quantification of life now guided by productivity, and not by the value of the action anymore, what promotes, by addition, the untying of all the moral sense. In this context of ethical emptiness, human interest in religions reappears among other things, such as a space of resistance against class oppressions, with man demanding not only his place in heaven but, rather, his property on Earth. Notably in the last censuses carried out in Brazil, it was realized a very intense effervescence among the Protestant segments, especially in the denominations called neo-pentecostalism with broad acceptance in the most impoverished layers. Considering the neo-pentecostalist tendency as inseparable part of material progress in faithful's alliance with God, the present study aimed to analyze the content of affinities between neo-pentecostal ethics and the best management of resources in individuals with a declared poverty condition, such as the beneficiaries of the Bolsa Família programme. It is considered that a research encompassing this problematic represents a methodological challenge of high importance, since the approaches between religion and public policies, in the sense proposed here, are still uncommon in the current academic debate. Thus, in order to know the unknown, the ethnographic approach was chosen to understand the problem as an open, flexible and dialogical form of study. Once in the field, some tendencies have been confirmed, such as the central role of women in enhancing the uses of the benefit. Money, a subject of great distress among

scholars and a vector of broad debates, even in the gospel environment, has been shown as one of the elements of a reservoir of meanings transcendent to itself. Finally, it was concluded that neo-pentecostalism can be seen as a viable path for the empowerment of vulnerable individuals in the context of peripheral modernity, within the perspective that God has separated the best for the human being, as well as that neo-pentecostal ethics can guide the best use and management of BFP resources.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA E SUA JUSTIFICATIVA

“Dinanzi a me non fuor cose create
se non etterne, e io eterno duro.
Lasciate ogne speranza, voi ch' intrate.”
(Dante Alighieri)

No limiar desse novo século, a relação do homem com o mundo, se exposta a uma revisão crítica, apresenta traços até então impensados para gerações anteriores. As tecnologias da comunicação, a velocidade como a informação trafega e o desdobramento desses processos, como a reificação fetichista da realidade, ou, a constante celebração da notoriedade pueril, tem sustentado a voga de valores sociais hedônicos, baseados na performance e na quantificação das trocas, como único medidor possível de sucesso e realização. Um olhar atento sobre o cotidiano denuncia relações familiares fragmentadas; o destrato ao idoso, e o aniquilamento do sentido poético da infância; o homem de trabalho, enquanto força construtora do mundo, a cada dia mais alijado de sua dignidade e modos de subsistência, seja pela maquinaria, seja pelas formas instituídas e institucionalizadas de alienação da essência humana; enfim, basta um simples olhar no noticiário do dia e isso se constata.

O dissolvimento das tradições e suas consequências críticas são de tal sorte tão agudas, que acabam criando como reação a inquietação de diversos estudiosos, que produzem uma literatura extremamente pessimista do tempo presente, expressando a crônica de um apocalipse em curso. Entre as grandes referências de leitura do tempo presente, destacam-se os trabalhos de Bauman (2008), que ressalta, a forma como na contemporaneidade, a instabilidade ou a liquidez que, nesse caso, é uma metáfora para a amorfia das relações humanas, que, em geral, tem causado solidão existencial nas pessoas. A vida deixou de se organizar a partir dos laços sólidos da comunidade e passou a se

estruturar em torno da incerteza – liquidez – da rede¹. Nesse sentido, eventos, como a experiência do apoio seguro, do conforto espiritual, da sensação de acolhida tão elementares às relações humanas pautadas pela proximidade têm se tornado, a cada dia, mais escassos.

As relações mediatizadas pelas redes criam um estado perpétuo de ansiedade, o sujeito percebe que tudo pode ruir a qualquer momento, os padrões se modificam sem aviso prévio, os gostos, as modas, as ações convenientes, tudo é indefinido em si mesmo. Essa volatilidade que propicia uma série de compulsões – consumismo, relações emocionais descartáveis, busca constante de redefinição das identidades – traz como sua marca o medo, a insegurança do estar só, do ser excluído, ainda que em meio à multidão.

A percepção de como o *mundo da vida*² tem se esvaziado de sentido no que tange à experiência humana a partir da sociedade moderna, já aparece de forma destacada nos idos de 1847, com o início da grande colaboração entre Marx e Engels (2011) ao perceberem a fragilidade das instituições na sociedade ocidental burguesa – isto é, capitalista – com a ideia que se tornaria célebre, e que certamente é uma das fontes utilizadas por Bauman (2008) para moldar suas percepções. Enunciado grosso modo, os autores do manifesto propõem que numa sociedade configurada sob a regência da burguesia, tudo o que é sólido se desmancha no ar. O que significa dizer que a reificação da vida no capitalismo necessita de uma constante reinvenção da cultura para perpetuar o efeito de alienação no médio das pessoas e manter o comércio – que é sua razão de ser – vigoroso. Esse movimento de reinvenção contínua, que numa perspectiva ontológica nada mais é que um infinito de variações do mesmo tema, proporciona em seu desenrolar um efeito, que é dos principais

¹ O termo “rede” é usado por Bauman (2008) para se referir propriamente às redes sociais, como espaço *par excellence* de sociabilidade no mundo contemporâneo, que tem trocado cada vez mais a experiência concreta pela virtual. Assim exposto, a ideia de rede abrange por acréscimo toda a sorte de contatos virtuais que cotidianamente substituem aqueles que outrora se davam apenas na realidade concreta.

² Aqui faz-se um adendo para explicitar o conceito de mundo da vida, em linhas mais afins à concepção de Habermas (1999) onde o mesmo se coloca como o arcabouço de tradições que definem costumes e usos cotidianos, algo como o modo de ser em geral das pessoas historicamente construído. A subjetividade do sujeito expressa na sua personalidade, a sociedade e a cultura da qual ela é produto e produtora, são os elementos que compõem o mundo da vida na acepção acolhida pelo presente estudo.

responsáveis pela condição pós-moderna na ótica abordada, a saber, a promoção do desespero em massa condicionada pelo esvaziamento progressivo do quadro de referências ético-morais do todo social.

Com efeito, faz-se oportuno citar essa percepção que, de alguma forma, acompanha o sistema capitalista desde sua fase heroica, e constitui a teoria social elementar que o explica. É preciso entretanto, pontuar que o desenrolar da história tem tomado rumos não necessariamente previstos pelos autores dos anos 1800, ora em comento. Marx e Engels (2011) sugeriram o desmanche da tradição como um evento contínuo e progressivo, à medida que o proletário, o não possuidor de meios de produção, que vende a sua força de trabalho, fosse tomando consciência de sua exploração, ele empreenderia uma campanha contra toda e qualquer forma de dominação burguesa, não só o sistema econômico, mas também o subterrâneo, por assim dizer, que o sustenta, como o sistema educacional e aquilo que mais toca à presente inquietação, a religião organizada e a família.

De sorte, é possível perceber pontos de contato na obra de alguns dos principais teóricos do século XIX – cita-se especialmente Weber, Marx, Durkheim, Nietzsche e Freud – no tocante a uma reserva ideológica³ de fundo, que campeia parte de seus principais escritos de maneira recorrente, a qual seja, a inclinação à um forte otimismo de cunho iluminista⁴, no sentido de quê a religião estaria em vias de desaparecimento face à crescente racionalidade científica percebida no bojo dos eventos que culminaram com a revolução industrial. Tendo assim que a ciência laica em progressão linear suplantaria as formas religiosas como novo referencial de percepção do mundo.

³ Pensa-se nesse ponto a ideologia tal qual apresentada por Karl Marx e Friedrich Engels em seu robusto “A Ideologia Alemã”: como uma “concepção distorcida” do processo histórico, uma visão fragmentária do todo. Ou ainda numa ótica fortemente hegeliana como uma “ilusão do real”. Para tanto ver Marx; Engels (2007).

⁴ Utiliza-se a ideia de um otimismo “iluminista” de fundo na obra de grandes teóricos do século XIX, embora seja mister explicitar que já no primeiro capítulo da ética protestante, Max Weber apela textualmente para que “o espírito de trabalho, de progresso ou como se queira chamá-lo, cujo despertar somos tentados a atribuir ao protestantismo, não pode ser entendido, como hoje sói acontecer [como se fosse “alegria com o mundo” ou de qualquer outro modo] em sentido iluminista”. (WEBER, 2015: p. 38) Nesse sentido, tal passagem é emblemática para ilustrar nos citados autores uma desconfiança geral com os rumos da modernidade, subjazendo apenas em caráter residual, e comum a todos – Nietzsche, Marx, Freud, Weber e Durkheim – esse traço de esperança oriunda da luz contida na expectativa geral de o fenômeno enfrentar um franco declínio, e quando não, conhecer o seu ocaso no desenvolver da modernidade.

Apresentando essa perspectiva de maneira mais ou menos aguda, pode-se citar Marx e Engels (2007), onde a religião corresponde a uma das formas de ideologia vigentes; portanto, uma peça da superestrutura que patrocina a manutenção da ordem posta. Ora, tomando-se como válida essa perspectiva, no momento em que se mudam as condições objetivas de produção da vida, alteram-se também as condições simbólicas. Nesse sentido, é a religião necessariamente, algo superável e extinguível historicamente.

Importante citar que, em Weber (2015), a ética puritana reconcilia a religião com a vida secular ao passo que o trabalho diário e metódico transforma-se em caminho de salvação. Ele é convertido em prática ascética que se realiza não na negação veemente do mundo – como era com os monges católicos – mas sim no aceite de suas condições postas, justificando a ordem social, convidando cada um a abraçar a sua posição na mesma; isto é, sua vocação cedida por Deus como graça. Todavia, esse contato íntimo com mundo o desencanta, ao passo que a natureza deixa de ser *terra incognita* e se muda em algo domesticável, manipulável e, por fim, explorável pela razão instrumental. A fé que possibilita a dupla significação do trabalho, como afirmação confessional e como caminho de transformação da realidade material, possibilita por meio desse movimento também a sua superação, uma vez que os bens produzidos pela dedicação laboral do homem de fé cresceram quantitativa e qualitativamente em proporção tal que se tornaram causas em si mesmas e não mais efeitos de um processo de significado espiritual, dessacralizando a relação do trabalho.

A produtividade do novo sistema econômico, surgido do triunfo das revoluções burguesa e industrial, assume caráter autoconsciente, antes influenciando o tecido social e o seu universo de valores que sendo influenciado por ele. Em tal propósito, cabe a essa altura uma importante citação contida nos trabalhos Marx (2008, p. 47), reproduzido de maneira literal, o grande estudioso alemão assevera que: “*o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual*”; sendo nesse sentido, a forma da vida material aqui explicitada, uma determinante necessária da vida espiritual. Noutros termos, em relação ao contexto histórico, o processo de consolidação do sistema fabril, amparado na economia

capitalista, marca o início do movimento de reificação total da vida. Nessa perspectiva, reafirma-se a possibilidade de criar pontos de contato entre as obras de Marx e Weber, no que tange ao esvaziamento necessário e progressivo de sentido humano no mundo dos homens a partir da época moderna, dominada pela reificação, a exploração do trabalho, a quantificação da vida social, a desigualdade das riquezas e a submissão ao mercado (LÖWY, 2014).

A esse propósito, nas considerações finais de seu estudo, Weber (2015) sugere consequências catastróficas para a sociedade desencantada. Considera-se que, uma vez que o homem comum é gradativamente transformado em mera peça de engrenagem, no contexto de um sistema econômico em que o seu trabalho deixa de ser a consumação metafísica de uma proposta existencial posta a priori e é esvaziado de todo o sentido dado pelos “*valores espirituais supremos da cultura*”, ele desenvolve o seu *stahlhartes gehäuse*⁵ por meio da extrema valorização dos “*bens exteriores*”, em detrimento do bem interior. Esse termo, nas várias traduções disponíveis, significa: jaula de aço; habitáculo duro, como o aço; e, na excelente edição organizada por Antônio Flávio Pierucci, que é base de consulta do presente trabalho, crosta de aço. Ou seja, em linhas gerais, essa *crosta de aço* é como que um manto, uma rede composta pelos resultados imediatos da materialização radical da vida, que recobre o homem no capitalismo desenvolvido, imobilizando-o na condição de um escravo sem mestre, alheio à forças totalmente impessoais e, ao mesmo tempo, dominado em toda a sua extensão existencial por elas (LÖWY, 2014).

A figura de tal homem abstrato, subtraído de sua ontologia moral, submetido às exigências do fluxo de mercado, como o lócus de referência para

⁵ Face à multiplicidade de traduções existentes para essa expressão tão elementar na compreensão do que Weber concebeu como consequência necessária do processo de avanço da racionalidade instrumental. Além, com efeito, do problema de que a tradução mais corrente nas ciências sociais ao longo de décadas é francamente oriunda de uma interpretação não literal feita por Parsons (iron cage) para a primeira edição da Ética Protestante preparada pelo mesmo em língua inglesa, optou-se por apresentar o conceito em sua nomeação alemã original *stahlhartes gehäuse*. Evidentemente seria bem vindo um esforço de decupação semântica dessa expressão, não só traduzindo-a, mas também buscando acrescentar-lhe sentido histórico, relativo ao contexto em que foi cunhada, todavia, esse momento do trabalho ocupa-se de questões que se entendem mais graves.

sua autossignificação, possui tendências preocupantes. Faz-se aqui, ouvir a voz do filósofo Friedrich Nietzsche, que ao anunciar o niilismo, como tendência crescente de pensamento na Europa de seu tempo – pode-se pensar por extensão, como tendência em todo o mundo ocidental, uma vez que sua base ideológica é fundamentalmente derivada da produção intelectual europeia – coloca o surgimento desse processo na verdade, como continuação daquele já anunciado por Weber, em termos do esvaziamento espiritual do homem face os efeitos causados pelo desencantamento do mundo e avanço da racionalização instrumental em todos os aspectos da vida intramundana. Ou seja, o niilismo é o esvaziamento total de valor da experiência humana, na ausência de critérios éticos maiores, de imperativos morais absolutos, tudo se torna relativizável, o bem, o mal, a vida, o amor, a morte; enfim, todos os grandes atos do drama humano são imantados de uma recusa radical de sentido (GIACOIA JÚNIOR, 2000, NIETZSCHE, 1999).

Por fim, de maneira mais sumária cabe citar ainda dois grandes pensadores que ajudaram a constituir o diagnóstico crítico da modernidade, são eles Émile Durkheim e Sigmund Freud. Ressalta-se que não se entrará em grandes pormenores sobre suas obras, pois, o que interessa aqui é tão somente encontrar lugares de diálogo entre seus escritos, a fim de agregar massa crítica à tese de fundo que vertebrará a presente discussão, a qual seja, a de que os processos sociais próprios do avanço da modernidade a partir da revolução industrial, terminaram por produzir um homem ontologicamente vazio, o que fez da experiência mundana um evento niilista.

Nesse sentido, o trabalho de Durkheim (2000) é importante para a explicitação do problema, na medida em que apresenta o potencial classificatório da religião e a sua capacidade de organização do mundo. Ao mesmo tempo, o autor das *Formas Elementares da Vida Religiosa* se torna importante para esse ponto específico da discussão, pois também compreende a dissolução gradual da religião em função do avanço da razão científica, essa sendo não apenas superior do ponto de vista da episteme dos fenômenos da vida, bem como possuindo maior capacidade organizativa da sociedade, pois que, para o autor, o progresso científico é também progresso moral (SANCHIS, 2007).

Freud (2011), por seu turno previu para um futuro breve que a recepção da narrativa religiosa pelas pessoas se tornaria semelhante à recepção que se tem dos contos de fadas, sendo assim, a experiência religiosa contida, por exemplo, na leitura dos evangelhos seria reduzida a uma mera espécie de exercício lúdico, sem grande impacto existencial no sujeito.

Esse apanhado do diagnóstico crítico do século XIX é imprescindível para contextualizar o surgimento do problema que se anuncia, que não obstante se desenvolve ao longo do século XX. Com efeito, seguindo as pistas de Weber (2015), o intenso elogio ao trabalho metódico, introduzido no mundo pela ética protestante de Calvino, ao se desenvolver e se radicalizar, limitou as possibilidades de uma práxis humana como abertura do Ser.

Nesse mesmo sentido, o filósofo de origem tcheca Karel Kosik aponta em seus estudos que o exercício da práxis é superação da animalidade do homem e realização da liberdade, posto que ela é atividade tanto laboral quanto existencial. Assim o trabalho só é de fato um momento de plenitude, de encontro com eu profundo se respeitar no seu fazer a articulação interna entre as demandas dos corpos material e espiritual do homem (KOSIK, 2002). Assim, a reprodução do trabalho, nos termos do cânone fabril, extravasa as paredes da fábrica e se replica, senão como prática, como ideologia, na arte, nas escolas, nas universidades, na burocracia do Estado e em todos os terrenos da atividade social.

Considera-se que a atividade humana, repetitiva, monótona e impessoal, pautada tão somente por produção e reprodução, é imprescindível para criar a relação reificante frente ao próprio homem que a produz. O ente humano reificado, mudado em coisa, peça de engrenagem, é inevitavelmente conduzido a um abismo moral face o esvaziamento progressivo de valor imanente à vida, que é dissolvido, ao passo em que suas possibilidades autênticas de expressão espiritual são tolhidas. Também a esse propósito, Lukács (2012) descreve como a práxis é a matriz de *“todo conhecimento correto”*, considerando que leva o homem do trabalho à ética do trabalho, uma vez que a atividade mental é pensada a partir de uma situação concreta e a essa retorna

como ontologia, que fornece o sentido desse processo de fazer no mundo⁶, ao qual todo ser social está inerentemente ligado.

Todavia, o homem médio, subproduto do estabelecimento das imposições de mercado sobre as condições da vida humana em sentido amplo, guiado em sua atividade diária tão somente pela experiência ôntica, é aquele que esqueceu o ser, que não consegue acessar uma ontologia de si mesmo, perdeu a potência criadora que define o gênio humano, e para suportar a vida, reduzido à condição de uma besta de carga do sistema, não raro vive em estado de intoxicação contínua, tanto química quanto emocional, tal qual prevera Freud (2013), no seu estudo da infelicidade na era moderna.

O conjunto de causas e efeitos acima elencado foi transformando gradativamente os espaços e atores que um dia orientaram os movimentos de compreensão da sociedade, em sujeitos aliciados; de sorte, o declínio qualitativo agudo da atividade intelectual em nosso tempo, deteriorada e prostituída, a ponto de não conseguir estabelecer-se nem mesmo como instrumento crítico de sua auto consciência, replica e atualiza tão somente novas versões do grande tema ligado ao *ethos* mercadológico que envolveu tudo. A linguagem da promoção de si, a negação categórica de toda a diferença de pensamento e o rebaixamento do outro pela via mais torpe inviabiliza qualquer possibilidade de reflexão consistente sobre os processos da vida.

E, assim, transcorreu o século XX, pautado pela velocidade e quantificação da vida, subtraindo definitivamente o potencial ético da práxis, legando ao mundo a guerra global, o genocídio burocrático, a solidão das massas, a insegurança existencial, as ideologias totalitárias, a narcotização do cotidiano, a alteridade e estranhamento radicais; enfim, o crescimento valorativo do mundo das coisas aconteceu em proporção direta ao esvaziamento de valor no mundo dos homens (ARENDT, 2004, BAUMAN,

⁶ A essa altura, como complemento de uma leitura do homem-ser social que se realiza na cotidianidade, faz-se oportuno sugerir uma visita ao conceito de *Vita Activa*, presente no clássico de Hanna Arendt "A Condição Humana". Tal conceito articula as categorias labor, trabalho e ação, como interdependentes e necessárias à consumação da experiência humana (ARENDT, 2007).

2003, BAUMAN, 2008, HOBBSBAWM, 1995, KOSIK, 2002, LEVI, 1988, MARX, 2001).

Não obstante todo o caminho traçado pelo homem rumo ao abismo niilista, ao ocaso definitivo da tradição; no início do século XXI a religião retorna como tema de ordem do dia⁷, a ponto de tal qual se nota, nos dizeres de Oliveira (2005), haver uma corrente teórica defensora da *revanche de Deus*; ou seja, um movimento de reinvenção do fenômeno religioso, que surge enquanto nova moral em oposição ao monopólio da verdade assumido pela ciência e a razão na era moderna.

Especificamente, no campo religioso brasileiro, dados oriundos do Censo de 2010, uma destradicionalização, no sentido de que o catolicismo romano, embora ainda numericamente hegemônico (64,63% da população total), vem lentamente perdendo representação percentual desde a década de 1940; processo que se intensificou a partir dos anos 1990. Com efeito, a grande questão é que, pela primeira vez na história, o catolicismo no Brasil perdeu adeptos em números absolutos. Em 2000, o Censo contava 125 milhões de católicos, já, em 2010, esse montante decresceu, chegando à casa dos 123 milhões de adeptos. Por sua feita, os evangélicos que eram 6,6% da população em 1980, chegaram a somar 22,2% do total, em 2010, ressaltando ainda que, no período de 1991 a 2000, houve um crescimento de 120%, enquanto que, de 2000 a 2010 o aumento foi de 62% (MARIANO, 2013, PIERUCCI, 2012, TEIXEIRA, 2013).

Esse crescimento vertiginoso do segmento evangélico tem como protagonista o movimento neopentecostal, tornando-se, por força disso, um foro privilegiado de interesse da sociologia da religião. Embora alguns estudiosos de alta monta, tais como, Teixeira (2013), pareçam ignorar essa diferenciação – entende-se que assim ocorre pela falta de uma classificação própria do IBGE que se sintonize mais com a realidade dinâmica do atual

⁷ Não descarta-se aqui a importância de movimentos, tais como, a Teologia da Libertação, na América Latina e em específico no Brasil. Sem embargo, esse ponto do trabalho preocupa-se com o que poder-se-ia chamar de uma busca por atividade espiritual pura – se é que esse é um exercício possível – isenta portanto, de grandes externalidades como a ideologia política, afetação claramente sofrida pelo referido movimento teológico. A religião aparece aqui antes como reflexão ontológica que como militância no mundo concreto.

campo religioso – o autor visualiza tão somente um grande movimento pentecostal. Acredita-se na necessidade classificatória de que sejam criadas demarcações, seccionando esse todo em duas correntes distintas.

Em atenção à Ferreira (2015), percebe-se que o neopentecostalismo é teologicamente inconciliável com o pentecostalismo tradicional – embora se haja percebido um movimento do segundo em direção ao primeiro – é que o estranhamento entre as duas tendências, pode-se dizer, nasce na divergência em relação ao caminho redentor. O pentecostalismo tradicional é campeado pela visão escatológica do mundo, enquanto neopentecostalismo defende valores francamente seculares. O desenrolar prático dessa questão faz com que, enquanto os tradicionalistas esperam na promoção do evangelho, os renovados militam na promoção dos evangélicos (ESPERANDIO, 2005).

Com efeito, parte significativa dos estudos acerca da fé neopentecostal utiliza como categoria analítica central desse culto o dinheiro, seja como sacrifício, símbolo, instrumento mediador ou apenas externalização de um contrato oneroso com o além (SILVA, 2015, SILVA, 2004, ELIAS, 2012, GABATZ, 2012a, GABATZ, 2012b, LÚCIO, 2014). Em outras vezes, os trabalhos acadêmicos percebem forte ênfase na performance mágica, na oferta do milagre pontual, no agendamento da intervenção divina, que contrariando toda a tradição passa a agir no mundo submetida em absoluto ao tempo profano (ESPERANDIO, 2005, JURASKI, 2012, LEITE, 2015, LOPES, 2013, MARIANO, 2013).

De maneira geral, toda a leitura consultada em forma mais ou menos intensa reflete sobre o forte apelo da teologia da prosperidade nas camadas mais pauperizadas da população e a promoção do individualismo sistemático, como regra de acesso a um *Deus self service*. Soma-se a essa massa literária o importante trabalho de Antonio e Lahuerta (2014), que desenha essas dinâmicas à luz da modernidade periférica e dos tortos caminhos do desenvolvimento brasileiro, onde os grandes vazios institucionais propiciaram a ascensão da esfera poliárquica sobre sujeitos alijados do acesso ao exercício da cidadania em sentido amplo.

Nesse contexto, inserem-se os beneficiários do Programa Bolsa Família (PBF). Instituído pela Lei 10.823/2004 e regulamentado pelo decreto nº 5.209/2004, que vem desde então despontando como principal ação de combate à pobreza no país. Baseado na transferência de renda, como motor inicial para a emancipação de famílias em situação de pobreza e vulnerabilidade social, essa ação, de acordo com Souza (2006), acompanha a tradição de políticas públicas inauguradas nas Américas pelos EUA que, ao contrário da Europa, iniciam sua investigação colocando em segundo plano as bases teóricas acerca do papel do Estado, focando no estudo sobre as ações do governo. Essa tendência acena para que o governo atue de maneira pragmática, possibilitando mudanças mais imediatas sobre a realidade concreta.

Nesse sentido, a percepção governamental é de que o empoderamento familiar se concretizaria por meio dos programas de transferência de renda, sendo o PBF, integrado como lugar estratégico no Sistema de Proteção Social do país. Importante também é pensar sob o signo do reconhecimento, segundo Honneth (2003), como condição *sine qua non* para o desenvolvimento da justiça social e da própria democracia, apreendido como uma fase elevada da consciência moral de uma comunidade, que migra fatalmente para o plano material e dialoga assim com a dinâmica da política, uma vez que a negação dos direitos e a exclusão social afetam diretamente as possibilidades de desenvolvimento do ente humano, não podendo se pensar o exercício cidadão sem um grau de reconhecimento includente, que permita ao sujeito participar de sua comunidade, tanto no plano moral quanto no material.

Assim exposto, o problema do presente estudo constitui-se através da percepção de que duas forças tem-se entrecruzado no campo do social: em termos concretos e institucionais, percebe-se uma série de movimentos que visam saídas possíveis ao drama do subdesenvolvimento brasileiro, mormente focando nas camadas mais pauperizadas da população, colocando como vanguarda desses esforços o programa Bolsa Família, seja pelo alcance, seja pelo volume e correlação com outras ações. Em termos simbólicos, na outra ponta do cenário composto no Brasil contemporâneo, estão insurgências pontuais e recorrentes do ser social não assimilado pelo atual modelo de

sociedade, do homem desacreditado da razão moderna que o trouxe a esse abismo, manifestando sua revolta e sua urgência na busca de uma tradição ressignificada que lhe forneça sentido existencial. É nesse campo de narrativas insuficientes que emerge o movimento neopentecostal.

De tal colocado, é possível pressupor, em certas circunstâncias, uma conjuntura favorável para que essas duas realidades se procurem e se unam por afinidade eletiva, otimizando no sujeito o propósito de ambas, relacionado à ascensão social e independência econômica. Trata-se aqui do conceito de afinidade eletiva tal qual apropriado por Weber, que se compreende como o processo através do qual duas formas culturais – intelectuais, políticas, econômicas ou religiosas – se encontram em atração positiva, em influência recíproca, em convergência e, até mesmo, em complementaridade ativa (LÖWY, 2011, WEBER, 2015).

Embora ainda subsistam importantes questões disputadas em torno das interpretações dadas ao fenômeno neopentecostal, é tema pacificado nos estudos sobre o neopentecostalismo, que a teologia da prosperidade atua como o coração ideológico desse movimento. Essa teologia, embora composta de outros elementos, tem como sua faceta mais visível e pronunciada pelas igrejas do Brasil a incitação do sujeito para que participe do mercado de maneira ativa, sendo o seu sucesso econômico testemunho e honra da promessa de Deus na vida de seus fiéis. Com sentido de fundo análogo, o Programa Bolsa Família visa empoderar seus beneficiários, a ponto de torná-los suficientemente aptos à entrada no mercado de trabalho.

Entendeu-se, desde as primeiras leituras feitas para se conceber a pesquisa, que esse jogo de tensões age em colaboração com o intuito de criar um universo mental e material mínimo para a ascensão econômica do sujeito, tornando-se mais palpável em determinadas conjunturas. Por exemplo, o interior do país que via de regra é lastreado pela ausência de mercado ativo, onde em muitos casos – como o da microrregião de Viçosa – o processo de êxodo rural vem acontecendo intensivamente, sobretudo a partir das últimas três décadas, traz consigo um inegável movimento de periferização das cidades. Esses espaços, que mais uma vez, no dizer de Antonio e Lahuerta

(2014), se constituem sob o signo da modernidade periférica, notabilizam-se pela ausência de regularidade nos serviços públicos pela inexistência de identificação simbólica com as representações da república, o que leva o sujeito à busca de outras alternativas referenciais na formação de sua identidade.

Assim, a escolha do município de Porto Firme como realidade empírica é providencial. Um típica cidade interiorana da Zona da Mata Mineira, onde poucas opções empregatícias se somam a uma administração pública desde sempre personalista que não raro reproduz um *modus operandi* que, com base nos termos Holanda (2011), se poderia chamar de *política cordial*; ou seja, é vista como extremamente seletiva, em que o ingresso no Bolsa Família não garante necessariamente o acesso real aos demais serviços públicos integrantes do Sistema de Proteção Social, isto é; como em outras tantas cidades, o benefício é muitas vezes apropriado como moeda de troca numa relação de clientelismo político. Ademais, como é sestro no homem cordial, os serviços públicos tendem a não funcionar em plena regularidade, pois que isso eliminaria a lógica da pessoalidade na confusão entre público e privado por sobre a qual o Estado brasileiro se desenvolveu.

Nesse sentido, utilizando-se como *locus* empírico a cidade de Porto Firme, tem-se que pensar a forma como o beneficiário da Bolsa Família, sujeito neopentecostal periférico, internaliza o conteúdo moral de sua teologia e como tal comportamento reflete no manejo dos recursos do programa, o que consiste em pensar nas possibilidades dessa confissão de fé enquanto base de ação no mundo, enquanto caminho de ascese e realização metafísica, que vai do espírito ao corpo e do corpo ao espírito. Na visão de Weber (2015), parece ter, de antemão, uma grande correlação com elementos afinitivos que propiciaram o socorro mútuo entre a ética protestante dos tempos de Calvino e as condições sociais de insurgência a velhos modelos, que levariam mais tarde ao desenvolvimento do capitalismo no ocidente.

Nesse sentido, justifica-se a pesquisa realizada, pois ao passo que busca uma compreensão mais aprofundada de realidades dinâmicas do campo religioso não alcançáveis por estudos generalistas, como os do Censo 2010 e

seus comentários publicados por diferentes estudiosos, examina-se a possibilidade de instituições da vida civil – no caso, igrejas neopentecostais – atuarem como parceiras indiretas de políticas públicas, em especial do PBF, condicionando o beneficiário a um uso mais ético dos recursos. Assim, além da crítica fácil e pré-fabricada de parte vultosa dos atuais estudos, a tônica da problemática que aqui se desenhou é a de um caminho de acesso à compreensão da práxis protestante pós-moderna responsável pela dialética cotidiana que, na ausência ou insuficiência do Estado, pode preencher lacunas sociais, empoderar marginalizados e modificar biografias.

1.1. Objetivos

1.1.1 - Objetivo Geral

A presente pesquisa teve como fim último analisar as possibilidades de uma relação de afinidade eletiva entre a ética neopentecostal e o manejo dos recursos do Programa Bolsa Família (PBF).

1.1.2 - Objetivos Específicos

- Examinar evidências empíricas sobre os principais impactos do PBF;
- Compreender e definir os principais pressupostos da teologia da prosperidade, como fundamento da ética neopentecostal;
- Identificar as perspectivas e percepções do beneficiário a respeito do Programa Bolsa Família;
- Interpretar as percepções de autoridades religiosas e políticas sobre as interfaces da religião no Programa Bolsa Família, em especial sobre as afinidades eletivas entre a ética neopentecostal e o PBF.

2. REVISÃO DE LITERATURA

Entendendo-se a complexidade das questões postas, a presente revisão de literatura buscou se posicionar, enquanto arcabouço especulativo, um panorama conceitual que se construiu com vistas a possibilitar o delineamento básico da *episteme*⁸, que viabilizou o processamento da pesquisa. Nesse sentido, são tratados os conceitos elementares de religião e religiosidade, de políticas públicas, governança e reconhecimento, com foco especial no Programa Bolsa Família; além de apresentar uma evolução histórica do pentecostalismo com o objetivo de oferecer uma visão em perspectiva do fenômeno. Considerou-se esse momento do estudo como fase elementar para a correta condução da pesquisa, por força disso, foi apresentado um quadro teórico à primeira vista profuso; porém, construído em consonância estrita com os objetivos e eventuais necessidades da investigação.

2.1. Religião e Religiosidade

Pretende-se nas linhas que se seguem trabalhar noções elementares do que se formulou e se compreendeu ao longo da pesquisa, como religião e religiosidade. Eventualmente pode haver discordância de alguns marcos teóricos já consagrados no tocante a certas categorias específicas. Todavia, isso se dará em função do diálogo conceitual direcionado desde sempre à melhor percepção do objeto e do viés do estudo em questão; a saber, a ética neopentecostal e suas formas de interação no mundo, mormente, suas possibilidades de otimização dos recursos do Programa Bolsa Família, por meio de um hipotético sentido de valor que se atribua na dinâmica dessas crenças ao trato do dinheiro e às chances de ascensão social.

⁸ Busca-se aqui um sentido análogo ao que Foucault (2000) emprestou para o termo *epistémê*, que, na forma corrente, utilizada em geral nas ciências sociais é traduzido em português vulgar se tornando *episteme*, que significa, grosso modo, o amálgama de conceitos independentes inclusive de um conteúdo de valor racional imediato, que formam as bases, o conjunto de possibilidades do conhecer dentro de uma realidade dada.

De tal sorte, face a raridade do esforço aqui contido, abre-se estado de exceção para reformular formas conceituais e criar abordagens heterodoxas, articulando na compreensão do fenômeno religioso referências de diversos campos de estudo e, ao mesmo tempo, criando uma base analítica híbrida para responder às indagações que se colocaram na ida à campo. Nesse mote, destaca-se preliminarmente a percepção da religião como evento secundário, fruto do que aqui se tratará como religiosidade.

Para Giovanetti (2005), o termo religiosidade diz respeito à relação do ser humano com um ser transcendente; ou seja, é a face subjetiva da religião, vista como um sistema de crenças e filosofias, pautado em ritos, dogmas e credos, tabus e códigos morais de cada tradição de fé. Em seu sentido epistemológico, a religião é uma expressão originada do latim “religare” significando atar, ligar/conectar; enfim, é a ponte entre o homem e o sobrenatural/ser supremo; enquanto que a religiosidade revela a busca do ser humano pelo sagrado.

Assim exposto, de antemão, é possível formular o esboço de uma tese de partida: “a inclinação do ente humano ao sagrado é constituinte básico de toda a sua ação no mundo”. Trata-se nessa proposição, não necessariamente do sagrado que se encontra na religião tradicional, mas do sagrado em seu sentido semântico de transcendência. Em tal perspectiva, mesmo o homem, não propriamente religioso, referenciou ao longo dos séculos a sua imagem de mundo a partir de grandes representações exteriores, a exemplo, o conteúdo moral de ideias relacionadas à justiça, verdade, bem, mal, o valor da arte, das ciências e da atividade intelectual como um todo, são elementos que emprestam sentido à existência humana ao passo que apresentam fontes de valor absoluto.

Esses dados do transcendente que aparecem na *história da constituição da civilização ocidental*⁹, em primeiro momento, como epifanias do sagrado

⁹ Embora manifestadamente precária, a ideia de uma *história de constituição da civilização ocidental*, fala-se aqui de culturas que tem conexão direta com o desenvolvimento das sociedades ocidentais modernas, sobretudo em seus referenciais simbólicos e formas institucionais, elencando especialmente Israel e Roma. Interessante também é pensar essas culturas conhecendo seu apogeu na antiguidade, todas constituídas como Estados Teocráticos, mesmo Roma que herdara muito do racionalismo grego expresso em figuras como

(cultos e religiões tradicionais) e, posteriormente, como modalidades aparentemente laicas da vida civil, não obstante, conservam, em ambos os casos, o seu sentido original de estruturação do mundo. Muitas são as evidências dessas *religiões laicas* exercidas e surgidas na vida secular, aparecendo, no sentido ora proposto, para satisfazer a necessidade de transcendência do homem. Em meados de 1985, veio à luz um fragmento póstumo do intelectual alemão Walter Benjamin que trata o próprio capitalismo como uma religião. O autor propõe já no início do texto que o sistema capitalista serviria para cumprir exatamente as mesmas funções da religião em tempos passados. Dialogando com o tema da morte de Deus em Nietzsche, tão urgente para a compreensão cultural dos últimos dois séculos, Benjamin propõe que a ideia de Deus em nosso tempo foi assimilada ao destino humano, no sentido de que os fazeres cotidianos seguem uma forma estrutural essencialmente religiosa (BENJAMIN, 2013).

A propósito de se pensar ainda mais a extensão das influências do sagrado na vida laica, Schmitt (2006) sugere que toda a teoria do Estado, inclusive a teoria jurídica, é formada por uma adaptação de conceitos teológicos que, ao longo do tempo, perderam a sua linguagem original, sendo secularizados. Fato é, que o direito tende a operar na instância moral da vida humana, dessa forma, o legislador onipotente toma o lugar que outrora pertenceu ao Deus onipotente, agindo em competências necessariamente estranhas a uma ciência objetiva.

Assim exposto, pode-se dizer que, mesmo no ambiente devastadoramente racional que prepara e deságua na pós-modernidade, marcado pelas preocupações da vida administrada, da produção e da execução burocrática excetuadas de qualquer critério da moralidade ortodoxa (ARENDT, 2013, BAUMAN, 1998), o homem elege objetos de culto, seleciona espaços para a reafirmação de compromissos maiores. Por exemplo, o tribunal de justiça com um juiz togado. Vestido, portanto, à maneira sacerdotal, nesse

Cícero ou Sêneca, mantinha forte rotina de ritualística religiosa tanto nas atividades ordinárias do cotidiano, como nas extraordinárias – atos de guerra, funerais, tomada de posse de políticos, etc. – o próprio imperador para se legitimar recebia o status de divindade. Uma boa referência de estudo clássico a esse propósito é o livro IV, capítulo VIII do Contrato Social (ROUSSEAU, 1999).

espaço a constituição e a lei positivada fazem o mesmo papel que fazia na igreja cristã o decálogo e os evangelhos em outrora. O que importa com esse discurso é sustentar a já anunciada necessidade de transcendência do homem e a partir daqui avançar para a hipótese de que a reintensificação dos movimentos religiosos nos últimos anos é sinal da falência dos modelos derivados em grande maioria da ideia de religião civil defendida por Rousseau (1999). Tal proposta enquanto tentativa de substituir a metafísica de Deus pela metafísica do Estado é provavelmente o esforço mais flagrante e mais revisitado no campo das ideias políticas modernas de reinventar os mitos no fazer da república, retirando-os em definitivo das igrejas.

Com efeito, a presente pesquisa entendeu esse tipo de esforço como inevitavelmente fadado ao fracasso, pois que carrega uma insuficiência de origem. A necessidade de transcender está intimamente ligada ao desejo de entrar na presença de algo além do homem, uma lei, um valor pactual da comunidade ou um líder democraticamente eleito são incipientes frente a um mandamento divino, uma prática prescrita nos livros sagrados ou o surgimento de um profeta. Isso porque, esses três últimos elementos são emanações do próprio Deus, portanto caminhos de mediação para entrar em sua presença.

A fim de se pensar a experiência do estar na presença d'Ele, mobiliza-se a lição de Vaz (2002), onde se considera que, experienciando Deus, se experimenta, num espaço dado, a ausência de todo o espaço, a presença onipresente, o que é radicalmente oposto a qualquer presença particular, uma vez que a onipresença transcende – supera e extravasa – qualquer existência pontual. Noutros termos, é a sensação de estar ao mesmo tempo dissolvido e acalentado pelo todo, é uma experiência de ruptura da solidão cósmica que acompanha o homem em seu caminhar pela terra. Nesse sentido, o encontro último, esse acesso ao sagrado requerido pela busca da transcendência é objeto e caminho da religiosidade.

Com efeito, é mister salientar que a experiência do sagrado, é aqui pensada como a experiência do *páthos divino*; ou seja, da comunicação sensível entre a consciência prática imediata e aquele espaço de fundo da consciência do sujeito que se liga diretamente a Deus. E é essa aderência

simultânea, entre desvelado e oculto que torna a experiência indizível por definição. O entrar na presença do onipresente implica uma cooptação do intelecto, pois o ato se dá no limite, fora do registro racional; portanto, existe uma insuficiência ontológica na linguagem ordinária para expressar com clareza essa experiência. Nesse sentido, as tentativas presentes nas linhas aqui lavradas são tão somente alegóricas, válidas, porém, ao passo que ilustram ainda que precariamente um foco de interesse privilegiado da pesquisa (PONDÉ, 2013).

Com o intuito de avançar mais didaticamente nessa perspectiva, propõe-se pensar a religiosidade em termos negativos, como um estado de ausência, percepção do desligamento de algo. De sorte, o homem necessariamente afastado do sagrado face às exigências contingenciais do tempo profano – que é cotidiano ordinário de trabalho, estudos, família, atividade física, etc. – percebe sua finitude e a sua incapacidade em gerir toda a contingência que o cerca, pois que, como presença particular, está sempre circunscrito a um tempo e um espaço.

Nesse mesmo, sentido Pondé (2009) vai insistir na insuficiência humana frente a um mundo espontaneamente hostil; assim, a condição do *homo sapiens* é uma condição de abismo, um exercício trágico. Posto isso, o homem nunca poderá se realizar totalmente na sua condição natural, pois seu único fim possível é a dissipação, a volta ao pó.

Heidegger (2012) fala do homem como *ser para a morte*, e propõe que se a vida é horizonte de possibilidades, a morte é a possibilidade da impossibilidade de qualquer outro poder-ser no mundo. O pasmo dessa revelação leva o sujeito a modos de se insubordinar ao aniquilamento inexorável. O afã por deixar grandes obras, o desejo de se imortalizar na prole e de modo mais radical, a busca por continuar a existir indefinidamente numa realidade diversa da que constitui a vida concreta, são meios solicitados como caminhos de redenção ante o inevitável.

Em qualquer das opções, a *fuga mundi*¹⁰ mais eficaz, porquanto é também a mais acessível, termina mesmo por ser o exercício da espiritualidade, entendido como um conjunto de práticas regulares ligadas ao grande conceito de vida mística. Embora as proposições da obra de Karl Marx, que fizeram escola em tratar a religião e por extenso a vivência da religiosidade, como espécie de anestesia para a miséria da vida ou mais adiante como uma das ideologias componentes da superestrutura; nesse sentido, um simples *locus* de replicação da ordem burguesa, busca-se aqui outra via.

Propõe-se pensar a religiosidade no contexto da pesquisa em questão, não apenas como um discurso de conformação do sujeito a uma realidade dada, mas em termos de seu potencial de insurreição e de transgressão das condições materiais postas. Parte da literatura marxista feita a *posteriori*, pelos seguidores do grande pensador alemão, tenta repensar o fenômeno religioso de acordo com outras realidades sócio-históricas que não aquelas conhecidas por Marx, gerando um revisionismo da teoria, que apontou possibilidades inteiramente diversas, encontrando como meio ambiente prolífico a América Latina, onde em especial a Teologia da Libertação surge como profissão de fé comprometida com a mudança do mundo circundante (LÖWY, 1998, LÖWY, 2007, MARX, 2001, MARX; ENGELS, 2007).

Esse adendo, feito para introduzir as perspectivas marxistas de uma espiritualidade revolucionária, encontra eco na presente proposta teórica dentro do grande quadro da experiência mística. Chega-se a esse momento, de aproximação entre dinâmicas aparentemente opostas, a partir das ideias acerca do fenômeno denominado de *metanoia*. Tal conceito oriundo da teologia ortodoxa é utilizado para nominar o processo de transformação pelo qual o sujeito passa a partir da experiência com Deus.

Na ortodoxia, o homem é entendido como um animal visitado, essa concepção da experiência humana implica em dizer, que diversamente dos outros animais de natureza, o homem, animal de cultura, recebe em si a presença divina e essa visita, a cada vez, o transforma existencialmente,

¹⁰ *Fuga mundi* no sentido de negação da contingência.

dando-lhe novo sentido para seu agir no mundo. Dentro da tradição cristã, o texto considerado historicamente como o primeiro escrito místico é o relato de Paulo de Tarso, com sua experiência no caminho de Damasco.

No livro de Atos, no capítulo nove, é dito que Paulo – àquela altura ainda chamado de Saulo – foi cercado por uma luz resplandecente que vinha do céu e, a partir desse momento, Paulo passa por uma metamorfose existencial, ficando cego por três dias, sem comer e nem beber. Quando retorna é outro homem, abraçando a nova fé, abre mão do conforto da posição de cidadão romano, se despoja de seus bens e aceita viver como pária social a fim de estar em consonância com a revelação recebida na experiência do caminho de Damasco. Essa resignificação total do status do sujeito no mundo é um exemplo profundo do processo de *metanoia*, no qual o homem, invadido pela transcendência, se transforma radicalmente (BÍBLIA, 1990, KOESTER, 2005, PONDÉ, 2013, PONDÉ, 2015b).

Articulando as duas últimas ideias trabalhadas nas linhas acima, por um lado, a religiosidade, como caminho de revolta contra a realidade posta, e, por outro, o potencial das experiências contidas nas práticas e eventos gratuitos dessa religiosidade a fim de transformar a consciência humana, tem-se a experiência religiosa – institucional – não no sentido de mero espaço de cooptação, mas antes, de um lugar de encontro. Postulando a partir do sentido que se deu à presente pesquisa, importa pensar nesse ponto precipuamente, como as condições de opressão social se experimentam na realidade subjetiva, solicitam ao pensamento uma tomada de posição, produzindo nessa confluência um modo de estar no mundo e se conceber no universo em sentido pragmático-reacionário. Assim exposto, ao passo que busca relação direta de favorecimento com Deus, a fé neopentecostal torna-se também militância política, revolta contra o Estado alheio às urgências de classe, contra a periferização das cidades, contra a incapacidade do sistema de incorporação massiva dos sujeitos enquanto produtores de capital¹¹.

¹¹ O termo “capital” é aqui utilizado não só para se tratar de capital econômico no sentido de dinheiro, embora se considere esse um item elementar para o acesso imediato a outros bens. Capital aqui se refere também ao simbólico (conseguido no exercício da cidadania plena) e o intelectual (obtido pelos estudos formais). Enfim, propõe-se essa abordagem a partir do

Foi perspectivando esses processos que a pesquisa pensou como ponto de partida, a validação do fenômeno religioso institucionalizado em igreja – no caso em igrejas de orientação neopentecostal – como um subproduto da abertura para a transcendência que é imanente ao sujeito. A experiência mística tal qual já comentado, dentro do meandro que compõe o exercício da religiosidade, por se dar num registro fora da compreensão intelectual, procura formas externas de referência para que o sujeito transformado pela *metanoia* possa agir no mundo. As religiões organizadas são nessa abordagem arcabouços simbólicos que permitem a comunicação inteligível. De sorte, o homem, seja visitado ou em busca do encontro com a onipresença, utiliza os referenciais linguísticos da religião para formular novos caminhos de interação com o meio ambiente¹².

Ainda que de forma precária, a narrativa das religiões tem por fim a função de traduzir a experiência mística que é intangível, para uma forma palpável, aplicável ao dia a dia. Nesse percurso surge um léxico que em muitas vezes opera no sentido de uma terminologia teleológica; assim, conceitos, como eleição, predestinação e herança, são mobilizados para oferecer o mote de um prêmio a ser recebido, seja ele, por exemplo, a paz da vida eterna ou a prosperidade para o gozo desta vida. Com efeito, o que importou sobremaneira em todas as linhas que se seguiram acima, foi oferecer uma abertura para se perceber a religião organizada independente de seu formato, não como *causa sui*, mas antes como reflexo de uma realidade que habita no mais íntimo do homem, visando verificar suas interfaces com as políticas públicas.

conceito “capital social”. Para melhor compreensão indica-se como texto introdutório à questão o livro “Capital Social” de Maria Celina D’Araujo (D’ARAUJO, 2003).

¹² Em termos de teoria sociológica, o meio ambiente é o conjunto de todos os fatores materiais ou imateriais que afetam o indivíduo e que vão desde a paisagem até à mentalidade de uma época. A esse propósito uma citação dos Manuscritos Econômico-Filosóficos: “O homem vive da natureza, isto é, a natureza é seu corpo, e tem que manter com ela um diálogo ininterrupto se não quiser morrer. Dizer que a vida física e mental do homem está ligada à natureza significa simplesmente que a natureza está ligada a si mesma, porque o homem é parte dela” (MARX, 2001, p. 116). Nesse sentido, a religião não pode ser apenas contemplativa, a suas bases teóricas moldadas pela afetação sofrida na contingência dos sujeitos que a idealizam, pressupõem uma forma de agir, um roteiro para o encontro com o mundo.

2.2. Políticas Públicas, Governança e Reconhecimento: O Programa Bolsa Família

As ideias em torno do tema “políticas públicas” formam conceito polissêmico inserido dentro de um amplo espectro de discussão. Todavia, podendo ser entendidas, em linhas gerais como tudo quanto faz o governo em relação a leis, medidas reguladoras, decisões e ações, que podem ser distributivas, regulatórias, redistributivas ou constitutivas. Embora exista uma série de modelos explicativos para compreender porque o governo faz ou deixa de fazer alguma coisa, a demarcação citada acima é, de acordo com as lições de Souza (2006), a tipologia mais aceita de definição das políticas públicas.

Desenvolvida por Theodor Lowi (1964; 1972), baseia-se na ideia de que a própria política é quem faz a política, ou dito de outra forma, que cada tipo de política encontra situações específicas de aceitação e rejeito, criando cenários de disputa próprios. Em relação ao surgimento e interesse disciplinar das políticas públicas, elas aparecem pela primeira vez, enquanto campo de conhecimento, nos Estados Unidos, e a consequência disso foram os estudos pontualmente interessados naquilo que os governos produziam, independente de parceria com os Estados.

Em contraste com os Estados Unidos, na Europa, as políticas públicas aparecem como um continuum teórico a respeito do papel do Estado e do governo, como ente privilegiado de produção das suas ações. Como já exposto, naquele país da América do Norte, os estudos se concentraram diretamente na ação dos governos, sem grandes elucubrações sobre as bases filosóficas do papel correspondente ao Estado. Essa perspectiva caminha, ainda que de forma indireta, para que o ente governamental atue com menos pudor, assumindo para si o protagonismo das mudanças. Sendo oportuno nesse momento comentar a ideia de Governança.

Sem embargo, numa leitura de Streck (2006), é possível perceber o Estado como necessariamente provedor de prestações positivas que visem ampliar os acessos. Em sua configuração atual no Brasil, que é a de Estado Democrático de Direito, ele incorpora de forma efetiva a igualdade, como meta

indissociável de sua ação, almejando garanti-la a partir de um asseguramento jurídico de condições mínimas para a vida, tanto do cidadão quanto da comunidade. O Estado deve trabalhar na inclusão, possibilitando a cidadania participativa através de políticas públicas descentralizadoras; todavia, para que tal ocorra, são necessárias iniciativas da chamada gestão social.

E é aí que se coloca a governança, que, à luz de Kissler e Heidemann (2006), em seu sentido original, estava associada ao debate político-desenvolvimentista para denominar políticas de desenvolvimento consideradas universais; isto é, competentes em tese para auxiliar o desenvolvimento de todas as sociedades. É também percebida como busca de soluções inovadoras para problemas sociais, que primem pela possibilidade de desenvolvimento sustentável para os envolvidos, através basicamente de reformas administrativas e de Estado, que operem ações conjuntas de maneira transparente, compartilhada e eficaz.

É certo que existe uma profusão de sentidos acerca do termo, dada inclusive pela sua relativa juventude no vocabulário das ciências sociais, o que termina por dificultar a cunhagem de um sentido definitivo. Todavia, no estudo que se propõe, adota-se para o termo, a semântica enunciada acima. As ideias apresentadas para o conceito de governança se articulam intimamente com as grandes narrativas da justiça social tão presentes e requeridas no discurso dos governos nacionais para justificar suas ações, notadamente cita-se, no Brasil, o último ciclo político antes do impeachment de 2016, protagonizado pelo Partido dos Trabalhadores.

Chave para a necessária reflexão desse ponto é o conceito de reconhecimento que, apreciado enquanto teoria da justiça, mostra-se como caminho para se chegar a um juízo equitativo de governo. De antemão, propõe-se pensar o significado da carta constitucional, bem como alguns de seus enunciados para melhor entender o caso pátrio. Canotilho (1993) entende a constituição como espécie de meandro sistematicamente ordenado, próprio da comunidade política organizada, que se materializa no mundo sensível como documento escrito, em que se encontram os mandamentos para a divisão do poder estatal e a garantia de direitos fundamentais do cidadão,

observando sempre como seu fim último a realização de ações que introduzam a consumação cotidiana desses direitos.

Nesse sentido, o Estado Democrático de Direito, anunciado na constituição de 1988, nasce no Brasil sob a expectativa de um tipo de Ser autoconsciente que findaria com as mazelas e contradições da sociedade brasileira, elevando essa comunidade política a um novo patamar existencial. De fato, a atual carta da república representou um grande avanço em termos de direitos fundamentais individuais e coletivos, entre outros itens.

Silva (2012), em seu Comentário Contextual à Constituição, evoca a ideia de igualdade como o signo fundamental da democracia. Não por acaso, a carta magna vigente, a despeito de suas versões anteriores, desloca para o caput do artigo 5º o princípio da igualdade, como marco para a construção da sociedade que se pretende, abrindo com ele o rol dos direitos e garantias fundamentais. É mister salientar, para fins de correlação com o estudo em questão, que igualdade agencia outros conceitos afins, como a dignidade da pessoa humana. Também nesse sentido, observa-se o artigo 3º que, elencando os objetivos fundamentais da república, abraça em seu inciso terceiro a missão de erradicar a pobreza e a marginalização; desse modo, reduzindo as desigualdades tanto sociais quanto regionais. Ainda a respeito de tal abordagem, a nova redação do artigo 6º conferida pela emenda constitucional nº 64, de 2010, diz que *“são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados”*.

Mas como alcançar as garantias dadas pela legislação? Qual princípio deve o Estado adotar para pensar a distribuição de seus bens? A presente pesquisa adotou como solução à essas demandas do mundo concreto uma abordagem baseada no conceito de reconhecimento, no sentido dado em Safatle (2015, p. 79), *“como operador central para a compreensão da racionalidade das demandas políticas”*, sobretudo a partir da década de 1990. Entre os teóricos que assumem a frente dessa discussão, apontam-se Axel Honneth e Charles Taylor, como estrelas de primeira grandeza (NETO, 2011,

SAFATLE, 2015). O reconhecimento é tomado por Taylor como caminho para o combate do sentimento de incapacidade gerado pela exclusão social, que afeta diretamente as possibilidades de construção da identidade (FERNANDES, 2014, PONTES, 2011, SILVEIRA *et al.* 2012, TAYLOR, 2011), de sorte, o reconhecimento pleno do outro deve combater essa exclusão alojada desde as estruturas simbólicas da sociedade, até as afetações materiais do mundo concreto (COSTA; SOARES, 2015, TAYLOR, 2011).

Por seu turno, Axel Honneth vê o reconhecimento demandado como um prêmio, necessariamente objeto de luta para os que não o alcançaram. Essa ideia de luta proporciona a percepção de um movimento de expansão, de ocupação de espaços da vida cotidiana; nesse sentido, pode-se dizer que o dado básico do reconhecimento de Honneth obtido pela luta social é a interação com o outro, as relações intersubjetivas que libertam o sujeito da opressão e do sentimento de inferioridade no ato dialógico de reconhecimento recíproco (FURHMANN, 2013, HONNETH, 2003, MENDONÇA, 2012, NETO, 2011, SOBOTTKA, 2013).

É justamente aí, na urgência de uma relação dialógica entre sujeitos que o reconhecimento encontra especial confluência nas obras de Taylor e Honneth. A interação e o diálogo em tom de reconhecimento de uma igualdade de fundo formam, com efeito, o caminho que viabiliza a construção não só da identidade pessoal, mas também do grupo, propiciando ao sujeito a formulação de sua autenticidade que está intimamente ligada a ganhos necessários da justiça social, como liberdade e autonomia (COSTA; SOARES, 2015, FURHMANN, 2013, HONNETH, 2003, MENDONÇA, 2012, NETO, 2011, TAYLOR, 2011, PONTES, 2011, SILVEIRA *et al.*, 2012, SOBOTTKA, 2013).

Assim considerado, tal qual exposto alhures, o advento da Constituição Federal de 1988 marca um ponto definitivo de virada nas intenções do Estado no campo do comprometimento com a questão social¹³. Pode-se compreender

¹³ Pode-se dizer de forma ampla que a “questão social” é o conjunto de contradições criadas no bojo do desenvolvimento do sistema capitalista. Mormente o passivo social inscrito na falta de inclusão das massas no consumo de bens, no acesso à educação e à saúde de qualidade, no pauperismo a que muitos são submetidos em favor de que a riqueza do trabalho, que é também riqueza social seja retida nas mãos de poucos. O avanço dessa problemática guiou o legislador na confecção da constituição federal de 1988, ao colocar a inclusão cidadã como

as novas preocupações trazidas na carta constitucional a partir da obra de Honneth (2003), que utiliza o reconhecimento como proposição competente para se pensar o conteúdo de uma justiça social robusta. Amor, direito e estima social são os três pilares utilizados por esse autor para erigir sua teoria do reconhecimento que, em suma, é o que possibilita a cidadania e por extensão a justiça social.

Sem embargo, em valioso comentário, Mendonça (2012) considera que, mesmo Honneth não sendo um autor da identidade coletiva e tendo a singularidade do indivíduo como central em sua obra, para o estudioso alemão o sujeito é meio e fim do processo no qual a justiça avança, o que não obsta que o reconhecimento seja uma experiência exclusivamente intersubjetiva, isto é, coletiva. Essa interação comunicacional que se dá no campo da sociedade e que permite o reconhecimento é, em Taylor (2011), exatamente o elemento praxiológico constituinte da identidade, pois nela o indivíduo produz e reproduz a linguagem que o define. A dependência da experiência intersubjetiva, que se percebe em Honneth e Taylor, decorre de que ambos autores são tributários da obra hegeliana, mormente atentando para que na intersubjetividade conduzida em posição igualitária entre os sujeitos, o reconhecimento mútuo produza o aceite das necessidades de cada um, e à medida que as demandas são atendidas indiscriminadamente, a justiça social acontece (MARTINS, 2015, NETO, 2011, SOBOTTKA, 2013).

A luta do sujeito periférico pós-moderno em condição de franca pobreza para se representar como sujeito substancialmente portador de dignidade, que na comunidade política pode-se pensar como cidadania, é, com efeito, uma luta pelo reconhecimento, posto que considerando as três fases do processo, sistematizado por Honneth (2003), amor, direito e solidariedade, percebe-se um vasto conteúdo analítico competente a cobrir as interações tanto na vida pública quanto na vida doméstica.

meta indissociável da nação. A propósito da questão social, indica-se como valorosa entrada o texto de Alejandra Pastorini (As Mudanças na Sociedade Contemporânea e a “Questão Social”) contido no livro “A Categoria “Questão Social” em Debate” (PASTORINI, 2010).

Tomando por referência a breve discussão promovida alhures acerca da condição do indivíduo pobre no contexto de modernidade periférica (ANTONIO; LAHUERTA, 2014), percebe-se que os espaços de opressão desse mesmo indivíduo são elementarmente esparsos, compreendendo um amplo espectro de instâncias da vida material e simbólica, necessitando assim de uma teoria abstratamente flexível para ocupar todos os vários pontos dessa rotina a fim de se pensar os elementos de uma justiça real.

Taylor (2011) nos lembra que o *self* é refém de sua biografia, pois é a vida percebida numa perspectiva de totalidade quem permite o encontro consigo mesmo, a forja da autenticidade sem a qual não é possível a tomada de posse de uma identidade que permita a solicitação de uma posição ontológica sobre a vida. De sorte, somente a vida humana compreendida e respeitada em toda a sua extensão é capaz de promover ela mesma a sua autoexplicação, de propiciar acesso aos argumentos morais mais profundos, que constituem o conteúdo de sentido do mundo em que se vive, possibilitando seu entendimento discursivo, racional e analítico. Esse processo de reconhecimento ou de conhecimento do outro que termina por reconhecê-lo, como um ente que exige de nós uma ética própria em seu tratamento, percebe, de acordo com Taylor (2011), um momento de suma importância em meados do século XVII.

É nessa época que no Ocidente as normas morais universais passam a ser descritas pela linguagem dos direitos, através da grande teoria do direito natural. Até naquele momento, as coisas que foram percebidas como espécie de características que todos possuem em maior ou menor medida, como a vida ou a liberdade, passam a ser compreendidas como direitos “naturais”. Ocorre que direitos necessariamente trazem deveres a seu portador, uma vez consolidada essa premissa, a defesa de certas características imanescentes ao homem agora percebidas como direitos vão formar um sistema moral de reconhecimento complexo, que termina por se positivar em sistemas jurídicos. Voltando a Honneth (2003), a relação de indivíduos numa sociedade deve ser paritária, normativa, e de tal feita, as trocas cotidianas devem reger-se pela consideração de que o aceite dos elementos da condição existencial do outro – sexual, política, de gênero, etc. – são em sua totalidade relevantes para a

construção de um horizonte moral superior capaz de gerar um fundo de identidade comum, que é, em muitos sentidos, a reafirmação da proteção dos direitos naturalizados.

O Direito cristalizado no sistema jurídico¹⁴ aparece como lugar de fundamental importância na construção do reconhecimento. O mesmo Honneth (2003) comenta que, ao se analisar o conteúdo dos modernos catálogos de direitos fundamentais, percebe-se o asseguramento para todos sem distinção, de proteção da reputação social, o que embora permaneça um tanto obscuro, quando se busca formas pragmáticas de aplicação do conceito, inevitavelmente implica em promoção de elementos, como honra, reputação e prestígio. Nesse sentido, invariavelmente o poder político institucionalizado, que no sistema democrático representativo é de uma só feita o fiel depositário e o responsável por se fazer cumprir a vontade geral, elege valores norteadores de uma comunidade e os consolida na forma de direitos.

Assim exposto, a incorporação dos sujeitos por meio do reconhecimento de suas necessidades e, por conseguinte, a indissociável satisfação de seus anseios que é imanente ao processo, ou noutros termos, o reconhecimento das diferenças pensadas a partir de modos de garantir a minimização das discrepâncias, é o que possibilita a promoção da justiça social. Sem embargo, dependendo essa intimamente da justiça individual. Honneth (2003) assevera que a não possibilitação ao sujeito de participação ativa em pretensões jurídicas socialmente vigentes – os dados dessa denegação são facilmente encontrados na exclusão social e privação de direitos – é absorvida como uma violência que opera no sujeito, patrocinando a perda da capacidade de pensar-se como um parceiro social, em status de igualdade para a participação nos assuntos da pólis.

¹⁴ O presente estudo compreende que Direito e ordenamento jurídico são categorias paralelas, e não necessariamente correspondentes. O Direito opera pragmaticamente no mundo concreto como revelação, entretanto, essa ocorre de forma paulatina, pois, uma vez condicionada ao amadurecimento do espírito, é de acordo com esse que vai se desvelando, e é a partir desse movimento que criam-se historicamente instituições mais ou menos capazes de agirem como signatárias desse direito universal e inconstrangível. Para melhor entendimento dessa perspectiva, consultar a obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Princípios da Filosofia do Direito”.

Esse sujeito ensimesmado, que não propõe e que não demanda nos conflitos sociais, reduz pela sua abstenção o progresso democrático entendido como um processo de inclusão total daqueles que compõem a comunidade política. A esse propósito, considera-se novamente as lições de Streck (2006) a respeito do Estado Democrático de Direito, como um espaço político-ideológico que toma para si inclusive a tarefa de regular aspectos da vida privada, enquanto modo de garantir um estado mínimo de igualdade entre os cidadãos; reclamando, nesse sentido, uma perspectiva teleológica para os diplomas legais, recebendo-os como instrumento da transformação social. O Estado então assume para si a hercúlea tarefa de materializar esses ideais, distribuindo as garantias, direitos e princípios que informam o conteúdo do pacto fundador da comunidade política transcrito na constituição.

Assim, referindo-se à temática do sujeito excluído no processo de avanço da modernidade e consolidação do sistema capitalista, encontra-se um problema elementar que pode ser assim enunciado: se está posto que se deve garantir a presença igualitária dos sujeitos em todos os espaços da comunidade política, permitindo a eles, enquanto cidadãos, possuírem indiscriminadamente as mesmas chances de realização ou de pontos de chegada, isso implica formular o cálculo de um ponto de partida igualmente parecido. É no momento dessa dedução simples que surge o nó problemático da questão.

Como oferecer justiça entregando um ponto de partida semelhante a todos, no sentido de um mínimo horizonte de possibilidades para o desenvolvimento das potencialidades individuais? Assim, a presente investigação teórica é signatária das proposições de Marx e Engels (2011), onde a história da humanidade pode ser interpretada como a história da luta de classes, noutros termos, como o choque de tensões entre opressores e oprimidos, um movimento que desde sempre produziu elites governantes em face de massas governadas, senhores autocráticos legislando sobre a vida de seus escravos, etc. Importa dizer, portanto, que as relações humanas construídas em sociedade são historicamente desenvolvidas sob o signo da desigualdade, o que implica que levar a termo a formulação acima é inverter toda essa lógica.

De acordo com o que foi discutido até esse ponto, pode-se inferir que dois fatores são elementares para responder a questão acima colocada: primeiro é necessária a mobilização da sociedade civil regida por uma identidade comum que possibilitaria, nos termos de Honneth (2003), as dimensões do reconhecimento na experiência do amor e da solidariedade, possuindo como estágio de mediação entre os dois, o direito que propiciaria a consolidação de instituições de Estado fortes o suficiente para entregar ao sujeito a sensação de autorrespeito presente na experiência do reconhecimento jurídico. Todavia, mais uma vez citando Holanda (2011), tem-se a narrativa dos óbices para se construir no Brasil uma dinâmica social dessa ordem. A sociedade pátria, no sentido de comunidade política, foi forjada sob o signo do personalismo, lideranças fortes, coronéis, que, desde sempre, fizeram do Estado uma extensão da casa grande, transformando-o numa máquina seletiva, com benesses endereçadas somente ao grupo daqueles que gozavam da simpatia do senhor.

Essas reflexões sobre o processo civilizatório apresentam como conclusão imediata uma impossibilidade prática. A história abunda em indícios para se concluir que não é viável esperar pela solução da questão social no Brasil apenas pela via da política institucionalizada. Não obstante, ao longo dessa mesma história, focos de resistência surgem, como os movimentos sociais, tão bem analisados por Gohn (2006), que sublinha os mesmos, como ações em que o indivíduo se une a uma coletividade, abandonando o lugar comum da vida civil e da ideia mediatizada de democracia para um fazer-se representar de forma mais efetiva e direta, criando, sobremodo, uma dimensão política de força social na sociedade civil. Proveitoso considerar que um movimento social não pode surgir na espontaneidade, como fora surto ou coisa incriada. Ele é orientado por problemas e litígios que abrem uma zona de conflito entre o que é esperado ou, na maioria das vezes, formalmente garantido pelos diplomas legais e aquilo que efetivamente é ofertado no cotidiano citadino.

Tudo o que se disse até aqui, caminhou no sentido de se preparar uma resposta satisfatória à pergunta fixada acima, sobre como produzir justiça social a partir da promoção de oportunidades. O presente estudo defende que

a rasa meritocracia do mundo liberal que, em sua estrutura conceitual, considera apenas os pontos de chegada de cada um, não é suficiente para responder ao problema da justiça, sobretudo a social. Nesse sentido, entende-se que num país construído sob a égide de disparidades tão agudas entre seus cidadãos, ou como quis Ribeiro (2010), por um *ethos* autoritário, marcadamente racista e classista. Nesse dilema, o Estado uma vez comprometido em solver a questão social tem, como uma de suas principais alternativas, que revisar as oportunidades de partida por meio de uma visão equitativa de justiça.

A esse propósito, Rawls (1981) desenvolve o conceito de justiça como equidade. A base dessa teoria está alicerçada na defesa das liberdades públicas e dos direitos fundamentais do indivíduo, garantias sem as quais não se forma a ampla cidadania e, por conseguinte não se legitima o sistema democrático, uma vez que essas duas condicionantes são a base do próprio Estado de Direito. Pensar a justiça como equidade, é, portanto, pensá-la para além do mero formalismo jurídico, entendendo-a antes como um meandro de problemáticas morais do qual o bem estar social é intimamente dependente.

Entende-se ser essa uma grande janela de oportunidade para o diálogo entre os temas de reconhecimento e identidade tal qual postulados por Honneth (2003) e Taylor (2011) com o mundo concreto. O Estado de direito é um lugar de formalismo jurídico, que se preocupa antes com uma decisão técnica que com um cotejamento detido das nuances de um caso concreto. Nesse sentido, a formação do *self* pela identidade que conhece e fala de si mesma, amparando a luta por reconhecimento, como forma de solver o conflito social, constitui um caminho possível para a construção de uma justiça humana universal.

Com efeito, considerando as urgências do reconhecimento no plano individual, como caminho para a justiça social, urge delimitar um conceito de partida a respeito do próprio homem, o indivíduo que é matéria prima no processo de transformação do mundo da vida. Como referencial mínimo para tanto, faz-se satisfatória a contribuição de Geertz (2008), em que todas as expressões que fazem do homem propriamente um ente humano são oriundas

da cultura. Pelos processos culturais, o animal homem se individualiza, pela individualidade constrói seu subjetivismo, e no status de sujeito – animal simbólico e, portanto, cultural – formula a sua identidade.

A necessidade do exercício regular desse conjunto de operações físicas, ligadas a reservatórios mentais de valor ao qual se denomina cultura, como condição intransponível da constituição do humano, certamente aponta para a necessidade da vida do espírito¹⁵. É a capacidade do homem de atribuir valor transcendente aos objetos, que dá sentido à sua ação. Sem embargo, a vida do corpo espiritual depende diretamente da manutenção do corpo biológico. A contínua garantia dos provimentos necessários à manutenção da vida material são condição básica para que o homem exerça sua humanidade, ocupando espaços na vida civil, no mundo do trabalho ou na vivência religiosa.

Esse movimento, que é, no fim, o da espiral ascendente, onde a busca de satisfação das necessidades morais e materiais se unem para o desenvolvimento pleno das capacidades subjetivas que na vida em sociedade, elevam o indivíduo ao status de cidadão, percebe-se, nos últimos anos, grande interesse do Estado. O processo de promoção social das camadas mais subalternizadas da sociedade brasileira entra em franca expansão a partir do início dos anos 2000. Para uma ilustração em termos quantitativos dos recursos dispensados na política social, tem-se como dado que, em meados dos anos 1980, em torno de 13% do PIB era gasto com ações que visavam esse tema; num espaço de vinte anos, a primeira década de 2000 percebeu um aumento substancial desses investimentos, chegando a somar algo na importância 25% do produto interno bruto aplicado na área social, dividido entre as três esferas governamentais (federal, estadual e municipal).

A entrada na agenda governamental do combate às desigualdades sociais, como tema de central importância, é, portanto, um movimento de transformação onde os já comentados direitos fundamentais inscritos na constituição federal deixam de ser apenas discurso formal positivado e passam a se constituir enquanto realidade material. Com instrumentos que visam

¹⁵ Organização de imagens de mundo e concepções da realidade baseadas num reservatório apriorístico de valores e representações simbólicas, que constituem as razões de ser e orientam a ação do sujeito.

redefinir o lugar de atores sociais historicamente marginalizados, promovendo inclusão, o que por fim se traduz no aperfeiçoamento do exercício democrático. Em atenção às linhas de Castro et al. (2011), conhece-se que, entre a metade da década de 1990 e o final da primeira década dos anos 2000, o gasto federal nos assuntos de política social em termos de alocação *per capita* dobraram.

Esse lapso temporal, como comenta Castro (2011), tem percebido também o engajamento de estados e municípios nas ações de provimento de bem estar, áreas, como saúde, educação, habitação, trabalho, previdência e desenvolvimento social, receberam constante intensificação dos programas e ações que as atendem. Essas medidas têm repercutido, por exemplo, em sensível queda da mortalidade infantil e dos índices de extrema pobreza, trazendo uma elevação geral no nível de renda, ensino, emprego e acesso a bens de consumo. Destaca-se ainda o trabalho de Martignoni (2012), que frisa o quão importantes foram os resultados colhidos pelo Programa Bolsa Família (PBF), na primeira década dos anos 2000, demonstrando o acerto das iniciativas ora em comento.

O PBF carrega em sua estratégia a promoção de ações em espaços francamente pauperizados, dando especial atenção às famílias em situação de maior risco social, tornando parte indissociável do processo de transferência de renda o cumprimento de deveres – condicionalidades – por parte do beneficiário que estão ligadas à educação, saúde e assistência social. Derivando-se disso, houve um alargamento da oferta de serviços públicos correspondentes a essas áreas em locais historicamente desassistidos de tais prestações do Estado, o que inevitavelmente tem levado a mudanças importantes no cotidiano de sujeitos desde sempre alijados do pertencimento cidadão à república. Note-se, mais uma vez, que essas condicionalidades ocorrem na verdade como forma de garantia mínima de elevação da pessoa ao status de cidadã, uma vez que propiciam-na ser assistida por um amplo espectro de serviços públicos, visando patrocinar, com isso, todos os efeitos positivos do reconhecimento contidos e já comentados da obra de Honneth (2003) e Taylor (2011).

Ademais, importante para a pesquisa foi considerar como o Programa Bolsa Família, conjuntamente com as ações por ele viabilizadas, pode fomentar o desenvolvimento das capacidades de seus beneficiários, entendendo que a pobreza material é apenas um dos pontos que obsta a realização plena do sujeito. Ou seja, articula-se não só com os serviços próprios da assistência, mas também com toda ampla gama de programas sociais, ambicionando a emancipação humana por meio do desenvolvimento pleno dos sujeitos em relação às suas capacidades individuais (CAMPELLO; NERI, 2013, SEN, 2000).

Nesse sentido, visando se a referida emancipação humana tinha alguma afinidade com a ética neopentecostal, procurou-se examinar o seu processo de construção, desde pentecostes até o neopentecostalismo

2.3. De Pentecostes ao Neopentecostalismo: Reflexões Para a Construção de uma Doutrina Religiosa

O neopentecostalismo é o evento de maior ressonância cultural no campo religioso brasileiro das últimas décadas. Com a arrojada estratégia de marketing e os espaços cada vez mais ocupados pelas igrejas e seus simpatizantes, seja na arena política ou na mídia de massa, esse grupo tem levado a sociedade a perceber a comunidade evangélica através de um novo paradigma. Nesse sentido, o estudo de tal fenômeno é de interesse para além da comunidade especializada, configurando-se como caminho necessário para apreensão do quadro de referências que informa a própria imagem do arcabouço cultural brasileiro. De sorte, compreender o neopentecostalismo enquanto um fenômeno nacional histórico implica em um recuo necessário às primeiras décadas do século passado, onde se inicia o período conhecido como pentecostalismo clássico (BLEDSOE, 2012). A esse propósito, é grato, de antemão, elucidar que o presente trabalho segue, para fins de organização temporal, bem como de didatismo, a definição de Freston (1994), que subdivide o cenário pentecostal brasileiro em três fases ou ondas distintos; ou seja,

adota-se esse modelo, uma vez que tal arranjo grassa nos trabalhos acerca desse tema como máxima canônica (BITUN, 2007, BLEDSOE, 2012, COSTA, 2010, FRANCISCO, 2007, FRESTON, 1994, JESUS; PIRES, 2014, MARIANO, 2012, PIRES, 2011, RABUSKE, 2012, ROSAS, 2009, SANTOS, 2016).

Para entender a primeira onda, que é a chegada do movimento pentecostal em terras brasileiras, é mister considerar tal qual aponta Campos (2005), as origens estadunidenses desse movimento religioso. Entende-se que, a despeito de todo o sincretismo e bricolagem que possa surgir na transmissão e consolidação de uma determinada forma religiosa para uma cultura diversa daquela em que essa forma apareceu, ela sempre manterá, ao menos como nota de fundo, parte do arcabouço ideológico que lhe fora dado no seu momento e lugar original de composição, considerando de tal sorte, em algum grau, a presença constante de certas continuidades em todos os processos de recomposição da mensagem original. Assim compreendido, o texto a seguir construiu abordagem histórica acerca do fenômeno pentecostal, com especial atenção em sua trajetória e sentido para o Brasil.

2.3.1. Pré-história do Pentecostalismo

A esse propósito, é que se torna oportuna a organização de Freston (1994) em três ondas, a fim de melhor compreender o sentido de evolução do pentecostalismo, demarcando as fronteiras em que surgem modos de ser específicos, privilegiando um ou outro carisma, por exemplo, todavia a partir de uma posição que permite observar o que de essencial permanece em cada uma dessas fases. Freston reflete à altura da publicação de seu estudo – primeira metade dos anos 1990 – que a escrita da história do pentecostalismo se mostrava deveras precária, presa a um discurso monolítico que negligenciava as mudanças e adaptações tão idiossincráticas e pontuais pelas quais o fenômeno passou (FRANCISCO, 2007, FRESTON, 1994). Cabe também apontar que em estudos notáveis, tais como, os de Costa (2010), chega-se a citar certos trabalhos que dividem o movimento pentecostal em

apenas duas ondas. Há também, tal qual anotado por Matos (2006), grupos de estudiosos que vão entender o neopentecostalismo como um “pentecostalismo autônomo”, por tanto, como algo eminentemente novo e sem filiação necessária a uma tradição histórica, o que quebra a ideia de conjunto em evolução. Com efeito, essas citações são feitas a título de ilustração do horizonte de disputa em torno da questão, haja visto a adoção majoritária dos pesquisadores que consideram o texto de Freston (1994), como obra seminal.

Uma vez compreendida a organização adotada para se apresentar a história do pentecostalismo brasileiro, propõe-se, como apresenta Campos (2005), um exame acerca do conjunto de acontecimentos que compreenderiam a sua pré-história, cujo zênite são os ensinamentos e ministério de William J. Seymour em Los Angeles, a partir do ano de 1906. Todavia, as preocupações de lideranças cristãs com a derrocada espiritual da comunidade e a ideia de confirmação na fé pelos dons do espírito remontam mesmo aos primeiros tempos da igreja. Com efeito, aqui se faz uma breve menção a alguns nomes que se destacaram, sobretudo pela defesa da glossolalia¹⁶, como evidência do batismo no espírito santo.

No século II, Montano (126-180 d.C.), líder religioso da Frígia, na Ásia Menor, é frequentemente considerado pai de um movimento que ansiava a volta aos dias da igreja do primeiro século, onde todas as ações seriam comandadas pelo espírito santo através de experiências extáticas. Esse elogio e busca da tomada do crente pelo sagrado manifestado sobretudo pelo dom de línguas, é também noticiado por Tertuliano (160-220 d.C.), Orígenes (185-254 d.C.), Pacômio (292-348 d.C.), Crisóstomo (345-407 d.C.) e Agostinho (354-430 d.C.), apenas pra citar alguns dos nomes de maior vulto. Já no século XII, tem-se os *Cátaros*, com homens que se diziam purificados pela visita do espírito santo; no século XVI, os *Anabatistas*, muito lembrados pelos

¹⁶ O termo *glossolalia* deriva do grego γλῶσσα = glóssa (língua) e λαλώ = laló (falar). Na tradição cristã a glossolalia tem seu marco inicial nos primeiros dias de formação da igreja, no famoso advento da festa de pentecostes, quando segundo o Livro de Atos dos Apóstolos, línguas de fogo desceram do céu pousando sobre a cabeça dos presentes, e nesse momento, envoltos pelo espírito santo os presentes começaram a falar em línguas estrangeiras. O evento de pentecostes é o que da nome à tradição pentecostal moderna, que originalmente busca o encontro íntimo com o espírito santo precipuamente através do dom da glossolalia. A ideia é que o fiel tocado pelo espírito tem então a experiência radical de contato com o sagrado, tal qual aconteceu com o primeiro discipulado em Jerusalém (BÍBLIA, 1990, RIVERA, 2001).

estudiosos do pentecostalismo; no início do século XVIII, os *Camisardos*; a partir do século XVII aos dias atuais, os *Quakers/Quacres*; entre os séculos XVIII até os dias atuais e com especial popularidade no século XIX, os *Shakers* (BITUN, 2007, SOUZA, 2013).

O que todos esses movimentos tinham e tem em comum desde o século II até o tempo presente, e que dialogam de certa forma com o pentecostalismo moderno, é o que Campos (2005) aponta como uma inclinação ao caráter irracional da mística religiosa. Falando-se em ocidente, Souza (2013) ressalta que, a partir do quinto século de nossa era, a Igreja Católica Romana se institucionaliza fortemente, recebendo mais tarde a influência da filosofia escolástica. Essa tendência de hierarquização, controle institucional e estudo sistematizado afeta a reforma luterana do século XVI e por afinidade, em maior ou menor grau, todo o protestantismo histórico¹⁷, relegando aos movimentos carismáticos, tais como, os acima citados, certo status marginal.

Tal consideração se faz oportuna em adiantamento ao que se perceberá mais a frente, em relação ao fato de que os movimentos de avivamento, como o pentecostal, em geral se constituem e proliferam especialmente em condições tanto objetivas quanto subjetivas de exclusão social. A esse propósito, a sociologia de Max Weber oferece uma importante chave de compreensão a respeito da rejeição da experiência extática no discurso hegemônico da religião cristã na sociedade ocidental moderna. Em primeiro lugar, Quintaneiro *et. al.* (2003) sublinham que para Weber os arranjos religiosos com influência cultural romana, que constituem a base das técnicas de salvação do ocidente, não incorporaram à sua religiosidade oficial quaisquer práticas irracionais. Nesse mesmo sentido, Gomes e Magalhães (2008) entendem que, no estudo da ética protestante, ao analisar o calvinismo tomado como espécie de tipo ideal das ideias da reforma, Weber sublinha como traço definidor a grande inclinação que os adeptos dessa confissão de fé possuem em relação ao racionalismo econômico.

¹⁷ Pontua-se desde já como esclarecimento prévio que entende-se por *igrejas protestantes históricas*, aquelas que possuem ligação direta com a Reforma Protestante. São necessariamente, nesse sentido, as que tem origem européia. Assim, as igrejas pentecostais, por terem sua gênese nos Estados Unidos, não participam dessa categoria. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002).

Em segundo, o processo geral de racionalização da vida, que traz consigo o *desencantamento do mundo*, tira o homem de uma cosmogonia constituída a partir da presença do sagrado, como magia e excepcionalidade cotidiana, e lhe entrega uma visão da realidade fática baseada na técnica, na ciência e, portanto, na causalidade racional. Esse processo tem raízes temporais profundas que paulatinamente se entrelaçam e se fortalecem, desde o judaísmo antigo até direito romano, passando pelo medievo e o desenvolvimento do mercantilismo; mas, é com o advento da modernidade que tudo se intensifica e a vivência religiosa aparece como importante sintoma de tal enredo (LÖWY, 2014, QUINTANEIRO *et. al.*, 2003, WEBER, 2015, WEBER, 1999).

A ética ascética do protestantismo puritano se afigura como base essencial da cultura ocidental moderna, posto que ela se afina com o espírito do capitalismo – modo de ser racionalizado que domina tecnicamente a natureza, visando a performance na produção de riquezas – e o transforma em modo rotineiro de estar no mundo, inclusive utilizando suas práticas metódicas, como o rigor no trabalho, enquanto fórmula de ascese. A natureza se desencanta, deixando de ser a morada dos Deuses para se transformar em armazém, fonte de matéria prima para o progresso econômico (LÖWY, 2014, OLIVEIRA, 2008, QUINTANEIRO *et. al.*, 2003, WEBER, 2015) Nos trabalhos de Sell (2012) se entende esse desenrolar histórico como espécie de processo dialético, onde as bases da modernidade ocidental – pensamento judaico e católico-romano – se entrelaçam formando um novo ethos social, com a religião possuindo caráter essencial de aceitação do mundo.

Uma vez portanto, delineada a ideia de que o protestantismo histórico, sobretudo em suas igrejas de matiz calvinista, constitui o grupo de igrejas-modelo da relação simbiótica entre nova ética religiosa e o espírito capitalista emergente, cabe agora, ainda a propósito de compreender a história pentecostal no Brasil, considerar a onda de movimentos avivalistas dos Estados Unidos, que forneceram os recursos de ideologia e pessoal para a disseminação pentecostal em território brasileiro. Campos (2005) propõe contrastar os movimentos de efervescência do campo religioso norte-americano dos séculos XIX e início do século XX, com o contexto sociocultural

daquele país na mesma época. O país construído por ideias, como as de Benjamin Franklin¹⁸, sublinhadas por Weber (2015), exortava o homem a buscar a excelência de si mesmo tomando o trabalho como vocação; no entanto, essa mesma sociedade que possuía tão grande apreço pela iniciativa pessoal e pelo domínio da natureza como libertação humana, se via lastreada por claras divisões econômicas e raciais, à altura do século XIX.

Os traumas da Guerra Civil, a libertação dos escravos negros (1863 – 1865), a acentuada crise agrícola no sul, o intenso processo de industrialização no norte, ocasionando um notável movimento de êxodo rural e, por fim, os milhões de imigrantes brancos europeus chegados ao novo mundo com expectativa de reconstrução de vida, formavam um intrincado amálgama de tensões que proporcionou o aparecimento de grandes bolsões de exclusão na sociedade norte-americana. Ao longo do século XIX, a religião oficial americana era conduzida por pessoas brancas que, em geral, reproduziam nas suas comunidades as mazelas de uma sociedade etnocêntrica, classista e racista. Esse quadro permitiu o surgimento das *igrejas dos deserdados*, denominações formadas essencialmente por proscritos da ordem social, que surgiam como alternativa às demandas espirituais não compatíveis com as práticas do protestantismo histórico (ALCANTARA, 2014, CAMPOS, 2005, SILVA, 2014).

Com efeito, num cenário de caos social, incerteza econômica e segregação constante, as pessoas, sobretudo dos extratos mais baixos da população, ansiavam por ilhas de certeza, um norte seguro, que nessa conjuntura era necessariamente incompatível com o clero tradicional, intelectualizado, portador de uma teologia sistemática. A religião nesse momento deveria estar colada à experiência da vida fática oferecendo ressignificação existencial ao crente, trabalhando muito mais o aspecto lúdico do que o aspecto reflexivo da experiência. A resposta dos deserdados a essa necessidade foi a busca da experiência extática, cuja principal manifestação e base do futuro imaginário pentecostal, segundo os ensinamentos de

¹⁸ As sentenças de Benjamin Franklin transcritas por Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, são apresentadas como síntese dos pressupostos desse espírito, entendido no presente estudo, como forma ideal de estar no mundo (WEBER, 2015).

Charles Fox Parham (1873-1929), era o batismo no espírito santo, cuja mais evidência celebrada foi a glossolalia (CAMPOS, 2005, FREIRE, 2007, MARIANO, 2012, MATOS, 2006).

Embora o pentecostalismo tenha clara inspiração no avivamento metodista do século XVIII, que tem sua principal expressão nos ensinamentos de John Wesley (1703 – 1791), propõe-se pensar o processo que deu origem ao universo pentecostal a partir do movimento *holiness* – que por afinidade é também wesleyano - popularizado nos Estados Unidos, na segunda metade do século XIX. Em linhas gerais, esse movimento defendeu, sobre forte influência cultural do romantismo, que a experiência com Deus pode ser alcançada por qualquer um de maneira rápida e direta através do batismo no espírito santo. Dele surgiram os famosos *camp meeting*, encontros de oração e louvor que buscavam o reavivamento, tendo como um dos principais objetivos a experiência extática, compreendida como batismo no espírito santo, purificação do homem pela visitação do sagrado (BITUN, 2007, CAMPOS, 2005, FRESTON, 1994, REILY, 2003).

A ênfase no êxtase como sinal de comunhão com o espírito nos convida a um adendo; considera-se, então, como exercício de relevância, uma visita ao fenômeno denominado como *metanoia*, que é um conceito utilizado para nominar o processo de transformação pelo qual o sujeito passa a partir da experiência com Deus. Na ortodoxia, o homem é entendido como um animal visitado. Essa concepção da experiência humana implica em dizer que, diversamente dos outros animais de natureza, o homem, animal de cultura, recebe em si a presença divina e essa visitação, transformando-o existencialmente a cada encontro. Essa transformação é essencialmente ontológica, mudando todo o esquema de sentido da realidade percebido pelo sujeito.

A experiência do caminho de Damasco descrita em Atos dos Apóstolos é a primeira narrativa textual de cunho místico da tradição cristã. Falando de um Paulo que fulminado pela luz divina sofre uma metamorfose existencial, sendo acometido de cegueira física, fica imerso por três dias na escuridão que é ele mesmo e quando volta a enxergar, passa a ver o mundo de forma *verdadeira*, ou, de acordo com o plano divino. Abandona todos os bens e parte

em missão apostólica. Essa resignificação total do status do sujeito no mundo é um grande exemplo de *metanoia*, no qual o homem, invadido pela transcendência, se transforma radicalmente. O advento de pentecostes também no livro de Atos segue a mesma dinâmica, num momento de incerteza para a igreja primitiva, Pedro, pescador humilde, provavelmente analfabeto, empoderado pela experiência da *metanoia* se transfigura, e num sermão inspirado converte cerca de três mil pessoas à causa do cristianismo (BÍBLIA, 1990, KOESTER, 2005, PONDÉ, 2013, PONDÉ, 2015b).

Essa leitura do segundo capítulo do livro de Atos se faz importante no contexto de estudo do pentecostalismo para se pensar como o evento de pentecostes conectado à ideia geral de homem visitado pelo sagrado, inspira e concita as pessoas à transformação, além do que, se pensarmos na igreja primitiva, como grupo de marginalizados, que tomou corpo quase exclusivamente entre as camadas populares da sociedade judaica de então, pode-se traçar um paralelo com os protagonistas do movimento pentecostal nascente, no final do século XIX e, principalmente, início do século XX, nos Estados Unidos.

Cabe ainda ressaltar, sobretudo a partir dos trabalhos de Rivera (2001), a importância do livro de Atos dos Apóstolos, como texto seminal do pentecostalismo. O citado autor comenta que, enquanto o cristianismo tradicional incluindo as igrejas protestantes históricas tem como fato fundador as doutrinas em torno de Jesus Cristo, o pentecostalismo apresenta uma ruptura radical ao eleger o evento de Pentecostes, como ponto fundamental em detrimento dos discursos doutrinários baseados nos ensinamentos de Jesus, que são relegados ao segundo plano. Nesse sentido, reforça Rivera (2001), é que os pentecostalismos modernos são uma radicalização do distanciamento das religiões cristãs. Todavia, voltando-se ao objeto principal desta seção, o presente estudo, tal como defende Matos (2006), entende a dificuldade em se demarcar um momento ou movimento definitivo de gênese do pentecostalismo americano.

Sem embargo, adota-se a ideia de um entrecruzamento de afinidades, onde se tem de um lado, o processo histórico – sociológico – que favoreceu a exclusão de determinados segmentos sociais, sobretudo a partir do pós-guerra civil e da abolição da escravidão e, de outro, uma evolução *natural* de certos

desdobramentos doutrinários que remontam à figura de John Wesley, como principal referência do movimento *holiness*, e que apresentavam uma perspectiva da salvação e de contato com o sagrado que tocava especialmente aos deserdados (ALCANTARA, 2014, CAMPOS, 2005, REILY, 2003).

Com efeito, defende-se aqui, que Charles F. Parham e William J. Seymour são as duas figuras pastorais, que não só sintetizam a profusão dos conflitos sociais de então, mas também, resumem em seus respectivos ministérios o ponto culminante de afastamento do pentecostalismo da tradição cristã clássica, de sorte, ambos são referenciados como fundadores do movimento pentecostal (ALCANTARA, 2014, BITUN, 2007, CAMPOS, 2005, MATOS, 2006, SILVA, 2014, SOUZA, 2013).

A figura de Parham é deveras cercada de controvérsias e frequentemente não de maneira injustificada, tal qual coloca Campos (2005), a historiografia do pentecostalismo tende a minimizar sua importância ou, mesmo, ocultar seu papel como astro de primeira grandeza desse enredo. Racista e simpatizante da Ku Klux Klan, suspeito de homossexualidade, Parham defendia ideias estranhas, como a de que os anglo-saxões eram descendentes diretos das tribos perdidas de Israel, dando grande licença à possibilidade de interpretações xenófobas sobre as raças que compunham o tecido social estadunidense. Todavia, sua inestimável contribuição começa no ano de 1900, com a fundação do *Bethel Bible College* em Topeka, no estado do Kansas. É aí que Parham começa a ministrar aulas onde defende reiteradamente a busca do batismo com o Espírito Santo junto a seu sinal definitivo de confirmação, que é a glossolalia (ALCANTARA, 2014, BITUN, 2007, CAMPOS, 2005, MARIANO, 2012, MATOS, 2006, SOUZA, 2013).

Foi em *Bethel* numa reunião de oração na passagem da noite de ano novo, de 1900 para 1901, que a aluna de Parham, Agnes N. Ozman Laberge (1870-1937), se torna a primeira pessoa de um culto pentecostal a manifestar a glossolalia. De acordo com Mariano (2012), várias fontes consideram esse fato como o marco inicial do movimento moderno de pentecostes. A partir dessa confirmação, as teses de Parham começam a se tornar cada vez mais populares, com o falar línguas se manifestando em muitos integrantes de seu

círculo e inclusive nele mesmo. No ano de 1905, contudo, é que ocorre o fato mais importante para o nascimento do futuro pentecostalismo brasileiro, quando Parham se muda para Houston capital do estado do Texas, e lá inicia uma nova escola bíblica a fim de divulgar suas ideias (CAMPOS, 2005, MARIANO, 2012, MATOS, 2006, SOUZA, 2013).

Entre os alunos de Parham, na escola de Houston em 1905, estava um homem de nome William J. Seymour (1870-1922). Negro, filho de escravos, cego de um olho, ex-garçon, de nível cultural reconhecidamente baixo. Em razão do racismo de Parham, brother Seymour era obrigado a assistir as aulas de seu mentor do lado de fora da sala, o que não o impediu de ser o responsável por transformar o pentecostalismo de fenômeno local em acontecimento mundial.

Mesmo portando todo um vocabulário de discriminações contra a sua pessoa, Seymour é reconhecido pelo seu fervor e profundidade espiritual e, em 1906, tentando se estabelecer em Los Angeles, é convidado por uma evangelista de nome Nelly Terry a pregar em sua igreja negra de tipo *holiness*. O sermão de Seymour baseado no capítulo 2, do livro de Atos dos Apóstolos, não agradou à irmã Nelly que o repele de sua igreja, sobretudo, por não concordar com as insistência na glossolalia, como indicativo principal da visitação do Espírito Santo (ALCANTARA, 2014, BITUN, 2007, CAMPOS, 2005, FREESTON, 1994, MATOS, 2006, REILY, 2003).

Seymour se afastou dessa congregação, no entanto, suas palavras ressoaram em boa parte do grupo que o acompanhou e, na falta de um ambiente mais adequado, começaram a se reunir na casa onde estava hospedado. Essa casa ficou pequena em pouco tempo, quando mudaram para uma maior na rua Bonnie Brae, onde o avivamento começou oficialmente em 9 de abril de 1906. No dia 12 de abril, Seymour teve sua primeira experiência de glossolalia e, nessa mesma reunião, o peso da multidão que se apinhava na varanda frontal da residência foi tamanho que ela terminou por desabar. A partir daí, o culto é transferido para o famoso endereço da rua Azusa, que se transformaria na Jerusalém norte-americana, como centro mundial de irradiação das ideias pentecostais (CAMPOS, 2005, MATOS, 2006).

Seymour produziu na rua Azusa um ministério diferente de tudo o que se via até então. A direção da casa foi composta de 12 anciãos entre os quais estavam negros, brancos e mulheres deliberando em pé de igualdade, inclusive, com pastores brancos, recebendo de bom grado, ministrações de negros. Embora o público se compusesse majoritariamente de membros das classes subalternizadas da sociedade, como imigrantes pobres e negros, aos poucos foram atraídas também pessoas de certa proeminência social, que vinham de todas as partes do país para experimentar esse novo pentecostes. Isso fez com que, por algum tempo, os frequentadores da missão da rua Azusa esquecessem as contradições do mundo exterior e depositassem no ministério de Seymour – a essa altura, já visto como figura profética, a esperança de que as tensões da *the color line* fossem rompidas (ALCANTARA, 2014, CAMPOS, 2005, MARIANO, 2012, MATOS, 2006, SOUZA, 2013).

Tristemente, com o tempo, as tensões raciais também se fizeram sentir na rua Azusa e o ministério acabou sendo reformulado por um grupo exclusivamente negro. Sem embargo, o grande legado de Seymour para o futuro movimento brasileiro pode ser colocado em três partes: a) Primeiro o chamamento à missão, a partir especialmente da experiência na rua Azusa, muitos saíram em missão evangélica de divulgação da mensagem pentecostal com a mesma chegando a cerca de 26 nações em um período de dois anos; b) Segundo, brother Seymour teve muita habilidade em reinterpretar suas matrizes culturais africanas numa linguagem cristã. A falta de uma teologia sistemática, seu baixo nível cultural e a urgência em afirmar a identidade negra como igualmente digna do Senhor, propiciou desde sempre a construção de um culto sincrético. A valorização do êxtase, dos sonhos e das visões, os aspectos xamânicos da cura divina, a oralidade litúrgica e a grande importância da música no culto, transformaram essa expressão religiosa numa celebração do ritmo, do corpo, num ato de catarse; c) Terceiro, porque William H. Durham (1873-1912), então pastor de uma Igreja Batista em Chicago, que mais tarde seria o mentor dos patriarcas do pentecostalismo no Brasil, experimentou a glossolalia numa reunião ministrada por Seymour, e é a partir daí, que passa a divulgar essas ideias (BITUN, 2007, CAMPOS, 2005, MATOS, 2006, MARIANO, 2012, REILY, 2003, SILVA, 2014).

2.3.2. Pentecostalismo Brasileiro

Como já exposto, o pentecostalismo moderno¹⁹ nasce num cenário de contradições sociais, em uma recém pactuada comunidade nacional, marcada por uma série de traumas, dilemas e tensões. Nesse sentido, ele evolui como resposta às novas demandas que não se satisfaziam nas igrejas históricas. Ou seja, buscava-se uma forma religiosa mais espontânea, com um discurso colado à vida prática e engajado na assimilação dos novos grupos sociais que se formavam, como os negros livres e os imigrantes, com presença cada vez maior, em face ao processo de industrialização do país. Embora seja inegável o continuísmo, tendo como motor inicial as ideias de Jonh Wesley, no século XVIII, a existência fundamental de um *pentecostalismo pré-pentecostal*, que orientou o desenvolvimento geral do pentecostalismo, os rumos do movimento seguiram caminhos diversos (CAMPOS, 2005).

Com efeito, esse fenômeno local, tornado internacional, é exportado dos E.U.A, conservando como sua matiz de fundo a preocupação em sintonizar-se com as urgências da comunidade local, o que lhe conferiu um caráter aberto para o diálogo sujeito às manifestação pontuais do tempo e do espaço das novas fronteiras para onde rumou, adquirindo assim, fisionomias idiossincráticas de acordo com cada experiência concreta. No Brasil, não foi diferente, e os movimentos de assimilação das ideias pentecostais em solo pátrio se mostraram de tal forma variados, que a esse propósito se criaram certos conjuntos classificatórios tal qual o celebrado conceito de três ondas de Freston (1994), ora adotado. À maneira de Bledsoe (2012), concorda-se que, embora cada onda seja construída sobre premissas básicas de sua

¹⁹ Utiliza-se a expressão *pentecostalismo moderno* em atenção ao apanhado feito na seção anterior desse texto, em que se observa, que o desejo de uma volta aos dias seminais da igreja através da glossolalia, portanto, de um novo pentecostes, remonta pelo menos já ao século II de nossa era com o montanismo. Nesse sentido, o *pentecostalismo moderno* é aquele que se desenvolve nos Estados Unidos entre fins do século XIX e início do século XX, se disseminando então para outras nações, inclusive o Brasil.

predecessora, a nova experiência remodela o *corpus fidei*, reinterpretando e adicionando dogmas e práticas.

O problema da amorfia do campo religioso brasileiro, sincrético e sempre aberto à formulação de novas composições deita raízes profundas na história da colônia, se confundindo assim com a história de formação da própria identidade nacional. A esse propósito, Mott (1997) comenta a situação do decorrer do século XVIII, onde se percebeu uma intensa precariedade de figuras que permitissem o exercício regular da vida civil numa sociedade cristã de moldes lusos. Sobretudo, padres e médicos eram muito escassos, o que gerava dois problemas logísticos que buscaram sua resolução convergindo para a prática religiosa heterodoxa.

Ao invés de um padre que oficiasse com regularidade nas igrejas, criando assim um ponto de estabilidade ideológica na comunidade, o que se viu desde esse período foi o afrouxamento da religião pública e um fortalecimento da religião privada, em que simpatias, castigos a santos, contatos com divindades não cristãs, dentre outros, eram perfeitamente lícitos. No caso da falta de médicos, de acesso aos tratamentos, da eficácia dos mesmos, ou ainda, na necessidade de uma maior garantia terapêutica, se viu como prática corrente a busca de socorro a feiticeiros, benzedores e toda a sorte de cuidadores metafísicos. Fato notável é citado pelo mesmo Mott (1997), que sublinha a recorrência de padres e frades acusados ao tribunal inquisitório, por terem encaminhado seus fiéis aos *calunduzeiros*²⁰, reconhecendo nesses, maior competência para lidar com certos males.

Com efeito, embora factível, não se pode determinar a flexibilidade do *modus operandi* religioso brasileiro, apenas por questões objetivas de ordem material. Fontes clássicas de estudos sobre o Brasil dão conta de uma vocação cultural imanente de nosso povo expressada como abertura ao novo. A experimentação é, na vida social brasileira, um traço marcante dessa gente inventada pelos trópicos. Entre as principais leituras desse panorama, se destaca o estudo de Ribeiro (2010), ao dizer que o brasileiro é um povo novo,

²⁰ Calundu era o nome comum que se dava na colônia às práticas religiosas afro-brasileiras. Assim, calunduzeiro é qualquer oficiante ou sacerdote que esteja na posse de tais cultos.

surgido do caldeamento entre três bases étnicas que formam nosso referencial primário. O europeu português, o silvícola nativo e o negro africano forneceram os traços elementares do conjunto de operações mentais e físicas ao qual se refere como cultura brasileira.

Embora sob o verniz de civilização neoeuropeia, sobretudo com o concurso da herança africana e indígena, o brasileiro se mostra ao mundo desde sempre como sujeito singular, onde o sagrado e o profano dialogam em pé de igualdade, senão de complementaridade. O Brasil é assim uma cultura que valoriza o ritmo, a sensualidade do corpo, o hedonismo da resposta imediata tão presentes, por exemplo, no catolicismo popular que conjuga de maneira acolhedora as vozes do curandeirismo, da idolatria, da experiência extática e do misticismo oriundos tanto dos calundus, quanto das pajelanças, fontes de esperança e reconhecimento para um povo tão ferido na alma.

Nesse sentido, Da Matta (1986) ao comentar sobre os caminhos para Deus comumente presentes entre os brasileiros, cita que práticas facilmente interpretadas, como heresia por católicos e protestantes europeus, ou ainda por calvinistas norte-americanos, são para a gente brasileira, não uma forma cínica ou ignorante de espiritualidade, mas antes, uma abertura à transcendência; isto é, uma ampliação do contato e das possibilidades de proteção do sagrado. Com efeito, um tal modo de religião cristã, que assim se conceba de forma tão dinâmica, adaptável e catalisadora de manifestações que noutros contextos mais dados à ortodoxia passariam por manifestações heréticas, é desde sempre uma obra aberta, um lugar de constante assimilação e reinterpretação de referências.

É de bom alvitre propor essa breve leitura a respeito do povo brasileiro para observar uma certa pré-disposição social para as propostas pentecostais de Seymour, que são também lastreadas pela experiência mística da profecia e do êxtase, da música e da expressão corporal. Cabe também dizer que, para além do plano ideológico, semelhante ao modo da situação colonial, ainda persiste, como sempre persistiu no Brasil, a existência de uma massa carente e desvalida, seja pelo traumático processo de abolição da escravidão, que inventou ao negro novas formas de serviçamento; seja pela maneira como

imigrantes europeus foram aliciados no trabalho semi-escravo das lavouras; seja pelas as isoladas comunidades ribeirinhas do norte amazônico, onde ser povo brasileiro é mera figura de linguagem; ou, seja ainda, para as imensas zonas periféricas que conformam uma crescente nação de *outsiders*, desde o intenso êxodo rural percebido sobretudo a partir das primeiras décadas do século XX.

É nessas periferias que o pentecostalismo brasileiro inicialmente se estabelece e prospera, tornando-se um movimento religioso de feições eminentemente urbanas, em que sua militância se baseou na pregação livre em praças e calçadas. Pode-se dizer com acerto que a religião desenvolvida por negros, operários e imigrantes pobres nos Estados Unidos, se consolidou no Brasil atendendo um público análogo (ALCANTARA, 2014, BITUN, 2007, FRANCISCO, 2007, FRESTON, 1994, SILVA, 2014). Ainda a propósito da feição urbana do pentecostalismo nacional, Passos (2005), em sua importante obra, afirma que o crescimento das igrejas tanto quantitativa quanto qualitativamente aconteceu em paralelo com o desenvolvimento urbano do país.

Deveras, a mensagem pentecostal, avessa ao racionalismo ritual do protestantismo histórico e do catolicismo oficial, dialoga com o afeto e se faz ouvir entre desesperançados, pauperizados e todos aqueles que, confrontados com uma realidade hostil, sentem a urgência de uma ressignificação de seu status no mundo. Nesse sentido, é grato considerar, em relação aos personagens que fundam essa história no Brasil, antes de mais nada, a sua condição de expatriados. Aqueles que mais tarde se tornariam os três pais fundadores do pentecostalismo brasileiro, os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, além do italiano Luigi Francescon²¹, que são imigrantes europeus fugitivos da pobreza que vão para os Estados Unidos em busca do sonho americano. Instalados em Chicago e vivendo entre os extratos mais baixos da população, eles tem contato com a mensagem pentecostal anunciada por Durham, que, por sua vez, a recebeu de Seymour durante uma visita à missão

²¹ Também é usual o seu nome ser grafado como *Louis Francescon*, sobretudo em razão de sua naturalização estadunidense. Todavia, o presente estudo opta por *Luigi* tão somente por uma questão de fidedignidade.

da rua Azusa (ALCANTARA, 2014, BLEDSOE, 2012, CAMPOS, 2005, COSTA, 2010, FRANCISCO, 2007, JUNIOR, 2007, MATOS, 2006, SOUZA, 2013).

Esses três, são os homens que, além de primeiros anunciadores do movimento em terras brasileiras, se tornaram os responsáveis pelas duas principais igrejas da primeira onda, que, tal qual relata Matos (2006), dominariam de maneira hegemônica o campo pentecostal por cerca de quarenta anos. Francescon tem um momento decisivo em sua vida quando, em agosto de 1907, experimenta a glossolalia e em conjunto com essa experiência recebe uma revelação: o chamado para pregar aos seus conterrâneos. Após fundar igrejas com foco em imigrantes italianos na Pensilvânia e Califórnia, no ano de 1909, tem passagens pela Argentina, em Buenos Aires; depois, em 1910, em São Paulo; Santo Antonio da Platina, no Paraná e, finalmente, na segunda ida a São Paulo funda a Congregação Cristã do Brasil, pacificamente aceita pelos historiadores do pentecostalismo como a primeira igreja pentecostal do Brasil (BLEDSOE, 2012, MATOS, 2006, MENDONÇA; FILHO, 2002, SOUZA, 2013).

Dos fundadores de todas as igrejas pentecostais, o caso de Francescon tem feições peculiares. Ele é o único que nunca manteve residência fixa no Brasil, fazendo ao invés disso visitas intermitentes ao país, onze no total, entre 1910 e 1948. Além disso, o cuidado direcionado à comunidade ítalo-brasileira era flagrante em medidas, como a de se realizar a liturgia exclusivamente em língua italiana, prática que fora corrente até o ano de 1935. Esse tipo de atitude fez com que a Congregação Cristã tivesse grandes dificuldades de expansão, crescendo durante muito tempo apenas através de redes familiares e em lugares com grande presença de imigração italiana, como no interior de São Paulo. Apenas na década de 1930, a direção da igreja entende que para garantir o futuro da obra era preciso também a evangelização entre os brasileiros (ALCANTARA, 2014, BLEDSOE, 2012, MARIANO, 2012, MATOS, 2006).

A falta de apelo popular da Congregação Cristã colaborou para abrir espaço àquela que se transformaria nas décadas seguintes na maior denominação evangélica do Brasil. Fundada em 1911, pelos também

discípulos de Durham, Daniel Berg e Gunnar Vingren, a Missão da Fé Apostólica, nome que fazia clara referência ao avivamento da rua Azusa e ao patriarca Seymour, passou a se chamar Assembléia de Deus, a partir de 1917. O relato adotado pela igreja em seu mito fundador é semelhante ao de Francescon. Também Berg e Vingren num momento de oração teriam recebido uma palavra profética, que os concitava a abraçar o missionarismo. A particularidade da revelação entregue por intermédio de Adolf Ulldin, outro sueco radicado nos Estados Unidos e amigo dos dois, era a de que para a futura atividade evangelista de Berg e Vingren existia um lugar determinado, o estado do Pará no Brasil (MARIANO, 2012, MATOS, 2006, SILVA, 2014, SOUZA, 2013).

Evidentemente é possível compreender essa história de uma perspectiva menos poética. Nos estudos de Siepierski (2002) verifica-se que, à época da revelação, Berg e Vingren residiam em South Bend, no estado de Indiana. Nessa região, a amazônia brasileira e, especialmente, o Pará eram famosos pela produção de borracha, o que gerou interesse público a ponto de se produzirem vários artigos na mídia a esse respeito. Fato também importante, é o de que Adolf Ulldin, o homem que profetizou sobre o imperativo da dupla sueca vir para o estado do Pará, prestou serviços de pintura para empresa de implementos agrícolas, que tinha laços comerciais com empresariado da borracha paraense, tema corriqueiro nas conversas dentro da fábrica. Com efeito, não se trata de deslegitimar o discurso da odisséia sueca em terras brasileiras; todavia, é sestro das ciências sociais buscar um ponto de conexão entre o mítico e o factual, não excluindo que um possa enriquecer o outro.

Fato é que, em 05 de novembro de 1910, Berg e Vingren partem para o Brasil de navio e, no dia 19 desse mesmo mês, chegam ao Pará. Já nos primeiros dias fazem contato com o pastor Erik Nilsson, chefe de um Igreja Batista local e passam a residir no porão da mesma, onde começam as primeiras atividades evangelistas. Entretanto, em 1911, devido às suas ideias pentecostais e sobretudo ao ocorrido em maio do mesmo ano, quando num culto de oração na casa de Celina Albuquerque, foi milagrosamente operada a sua cura de uma doença nos lábios, considerada incurável pela medicina e,

dias mais tarde, o ponto de tensão definitivo aconteceu, após a irmã Celina relatar que foi agraciada pelo dom de línguas. Esses eventos, aliados à crescente influência pastoral da dupla sueca, causou um cisma na Igreja do Pastor Erik de onde foram expulsos e juntamente com um grupo de menos de vinte fiéis formaram a célula religiosa que mais tarde seria conhecida como Assembléia de Deus (MARIANO, 2012, SOUZA, 2013, MATOS, 2006).

É notável desde o início da Assembléia de Deus a sua capacidade de penetração ideológica e a sua habilidade de diálogo com os anseios cotidianos. Alencar (2010) relata com espanto que, mesmo sem nenhuma estratégia de expansão a nível nacional, sem um corpo de teólogos capazes de codificar uma doutrina unitária, sem escola de formação de obreiros, sempre periférica e marginal – e talvez por isso – a Assembléia em vinte anos já se estabelecia em todo o território nacional, mormente alcançando as classes subalternizadas da sociedade, como nenhuma outra denominação até aquele ponto foi capaz. Considerando o *status quaestionis* da comunicação religiosa de então, é mister pontuar que, na primeira década do século XX, os luteranos celebravam em alemão, os anglicanos em inglês, os católicos em latim e a já citada Congregação Cristã, em italiano.

É nessa conjuntura, ainda de acordo com Alencar (2010), que surge a Assembléia de Deus, se valendo de uma mensagem simples e direta, que falasse de forma imediata aos fiéis. Traduzindo esse fenômeno em números, segundo o mesmo estudioso, a Assembléia saltou de cerca de vinte membros em 1911, para quatorze mil, em 1930, e cento e vinte mil, no ano de 1950, o que representa um crescimento médio da ordem de quinze mil por cento ao ano nas quatro primeiras décadas. Para além dos sucessos de público maiores ou menores de cada denominação, o que importa salientar no pentecostalismo clássico são suas tendências doutrinárias. As bases dessa primeira onda foram: o batismo no Espírito Santo, tendo como seu sinal incontestável o falar em línguas, rigidez nos usos e costumes, com uma moral de inspiração puritana, além do forte discurso escatológico, que lastreava toda a doutrina baseada na oposição entre mundo e céu; sendo que curas e exorcismos, embora presentes, eram incidentais e não o foco da busca dos fiéis (ALENCAR, 2010, BLEDSOE, 2012, SILVA, 2014).

Essas duas igrejas, além de outras menores, surgidas de dissidências ou derivações, compõem o quadro da primeira onda pentecostal. Todavia, ao passo que o Brasil se urbanizava ao longo da primeira metade do século XX, ocorriam mudanças capitais no perfil da sociedade. Uma tradição religiosa aberta e flexível, como o pentecostalismo, certamente seria capaz de fazer a leitura das urgências da nova conjuntura. Assim, a partir década de 1950, surgem outras denominações que incorporam de tal modo novos valores doutrinários que são consideradas em conjunto a segunda onda pentecostal brasileira. Três denominações se destacam nessa fase: Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor. Pode-se dizer que essa fase é geograficamente filha da metrópole e do intenso processo de industrialização do país, com as três igrejas surgindo em São Paulo e, a partir do sudeste, se desenvolvendo em outros lugares do país (BLEDSOE, 2012, FRESTON, 1993, JUNIOR, 2007, MATOS, 2006, SILVA, 2014).

Outra questão importante a respeito da segunda onda é que ela marca o surgimento de denominações propriamente brasileiras; isto é, sem a presença de um evangelista estrangeiro para iniciar os trabalhos. Há apenas uma exceção, que, não por acaso, é considerada a primeira grande expressão desse novo modelo pentecostal, geradores de importantes perspectivas a respeito de temas, como a melhor estratégia de evangelização, a necessidade de novas preocupações doutrinárias e o início de uma revisão quanto à rigidez dos usos e costumes. Na percepção de Freston (1994), a Igreja do Evangelho Quadrangular foi o motor de arranque da segunda onda, porquanto trouxe ao Brasil uma visão modernizada da religião, incorporando tecnologias de comunicação de massa que aqui evoluíram até o tele evangelismo tão caro aos futuros neopentecostais; além disso, nota-se um importante distanciamento dos arcaísmos puritano da primeira onda. Nesse sentido, os comentários a seguir darão maior ênfase à Igreja Quadrangular face à sua importância, como vanguarda de uma nova fase pentecostal, que colaborou na criação de paradigmas que se tornaram pressupostos para praticamente todas as denominações que surgiram a posteriori.

Com efeito, o esforço de compreensão da Igreja Quadrangular, no Brasil, passa necessariamente pela compreensão da figura de Aimee Semple McPherson. Essa canadense radicada nos Estados Unidos fundou em 1927 a Four-Square Church em Los Angeles, num momento em que essa cidade era considerada o centro nacional de excentricidades. Ressalta-se que, embora a maior parte da literatura especializada negligencie o fato de existir uma disputa a respeito de quem foi realmente o fundador da Igreja Quadrangular, defende-se a posição majoritária que atribui o feito a Aimee, que, a despeito de qualquer controvérsia, implantou e exerceu uma visão muito particular de igreja, notabilizando-se por isso. Retomando, é em meio à uma profusão de manifestações culturais e religiosas, vindas sobretudo da indústria do cinema em franca ascensão e do surgimento sem precedentes de grande número de grupos espiritualistas exóticos, que Aimee criou um pentecostalismo à sua maneira, distante do tradicionalismo e do aburguesamento pelo qual passavam os grupos mais antigos (DINIZ, 2013, FRESTON, 1993, PASSOS, 2014).

As visões de Aimee sobre a igreja, que mais se fizeram sentir na experiência brasileira, foram a adoção de meios de comunicação de massa para propagar a sua mensagem, sendo a Four-Square Church a primeira igreja pentecostal a adquirir uma estação de rádio para transmitir seu conteúdo em tempo integral, com uma mensagem tal qual nos primeiros dias do pentecostalismo, dirigida precipuamente aos pobres. Além disso, ela reabilitou o hábito das cruzadas avivalistas ao modo dos antigos camp meetings, com uma pregação itinerante feita principalmente em tendas montadas a esse propósito. Esses cultos eram eventos hollywoodianos, com uma performance que enfatizava todo o potencial de teatralidade possível de se extrair na junção entre música, performance gestual e retórica de efeito, alçando irmã Aimee à condição de celebridade carismática e fenômeno de mídia (DINIZ, 2013, FRESTON, 1993, PASSOS, 2014).

Com efeito, essa denominação tão afeita à publicidade de grande alcance chega ao Brasil conduzida oportunamente pelas mãos de dois ex-atores de cinema. Primeiro, em 1946, veio Harold Williams que, até 1951, frequentou algumas igrejas já instaladas, quando, em novembro desse mesmo ano, na cidade de São João da Boa Vista, no interior de São Paulo, funda uma

espécie de filial brasileira da Four-Square Church, que aqui passou a se chamar Igreja do Evangelho Quadrangular. Todavia, é, no ano de 1953, que a igreja ganha relevância com a chegada do amigo e ex-parceiro de filmes de Williams, o missionário Raymond Boatright. Os dois se unem e lançam em São Paulo o primeiro evento com pretensões interdenominacionais do país chamado de Cruzada Nacional de Evangelização (BITUN, 2007, BLEDSOE, 2012, FRESTON, 1994, MATOS, 2006).

À maneira do ministério de Aimee, a igreja quadrangular no Brasil cresce sob a cobertura de tendas, em reuniões performáticas centradas na exaltação da cura divina e na dramatização do exorcismo. Também de maneira análoga à experiência norte americana, as reuniões contavam com grande noticiamento em estações de rádio, fazendo com o passar do tempo, que a tenda ficasse pequena, com os eventos passando a ocorrer em praças públicas, ginásios esportivos e estádios de futebol. Uma peculiaridade ao longo do crescimento da Igreja Quadrangular foi o prestígio que a denominação sempre deu à liderança pastoral feminina, sendo esse, outro ponto de destaque. Os atores missionários construíram um modo eficiente de contato, não só com as camadas pauperizadas da sociedade, mas também com a membresia de outras igrejas, inclusive pastores, muitos deles sendo assimilados pelo movimento (BITUN, 2007, BLEDSOE, 2012, DINIZ, 2013, MATOS, 2006).

Dando continuidade à história da segunda onda pentecostal, Manoel de Mello, retirante pernambucano estabelecido em São Paulo, após passagens tanto pela Assembléia de Deus quanto pela Igreja Quadrangular desponta, a partir do ano de 1956, como idealizador e chefe da primeira igreja pentecostal totalmente concebida e conduzida por brasileiros. Inicialmente batizada como Jesus Betel, pouco tempo depois teve o nome alterado para Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil Para Cristo. Essa denominação contribuiu de muitas formas para o desenvolvimento da ideias implantadas pelos quadrangulares e o alargamento de possibilidades até então inéditas. Destacam-se como principais, o uso contínuo do rádio e a experimentação com aparições na TV, bem como o pioneirismo no diálogo com a arena política, onde a membresia era mobilizada a votar em certos candidatos mediante certos compromissos

dos mesmos para com a Igreja (BLEDSON, 2012, PASSOS, 2014, MATOS, 2006).

Manoel de Mello foi uma figura de impressões fortes. Possuía uma liderança carismática, conhecido desde a época de seu trabalho na Cruzada Nacional de Evangelização pela pregação inspirada feita dentro de uma linguagem simples, que mostrava o homem de pouca instrução e origem humilde que era, criando com isso a identificação imediata com toda uma massa de brasileiros que vivia em condição semelhante. Do mesmo modo, sofreu acusações de charlatanismo, uma das quais foi responsável por tirá-lo do trabalho de evangelização itinerante; não obstante, ao mesmo tempo era reverenciado pelo seu ministério de cura. Essa liderança tortuosa, aliada ao diálogo promovido entre igreja e mundo secular além de exaltação nacionalista, etc., o levaram a ser não somente a primeira grande figura controversa do evangelicalismo brasileiro, mas também o próprio centro de gravidade de sua igreja que, após sua morte, declinou progressivamente em importância ao longo dos anos (BLEDSON, 2012, MATOS, 2006).

Por fim, tem-se a terceira grande expressão da segunda onda pentecostal, a Igreja Deus é Amor. Fundada por David Miranda, um homem que compartilhava as características comuns da liderança pentecostal que emergia nesse período, a saber: a condição de migrante vindo para o sudeste em busca de oportunidades, com família de origem modesta e baixa escolaridade. David decidiu se estabelecer em São Paulo, lá chegando foi convertido ao pentecostalismo frequentando inicialmente a igreja O Brasil Para Cristo e logo após teve uma passagem pela Igreja quadrangular. Nesse período, encontrou a vocação e semelhante a todo missionário, que tenciona erguer a própria obra, alegou ter recebido um chamado divino para fundar sua igreja (BLEDSON, 2012, MARIANO, 2005, MATOS, 2006, PASSOS, 2014).

Interessante pensar que, em muitos sentidos, o ministério de Miranda representou um contrassenso a tudo o que havia de tendência no campo pentecostal de então. Profundamente legalista, a Deus é Amor proíbe em seu manual para membros coisas, como possuir ou assistir TV, videocassete e DVD, tomar anticoncepcional, usar camisinha, aparar ou depilar pelos do

corpo, jogar futebol e frequentar ou ter contato pessoal com qualquer membro de outros grupos religiosos; sendo essas infrações, bem como outras tantas, puníveis com suspensão e até excomunhão do membro. Esse radicalismo faccionista é causa de disputa conceitual entre estudiosos, como aponta Bledsoe (2012), citando que pesquisadores, como Luiz Alberto Teixeira Sayão, que excluem a Deus é Amor do rol de denominações evangélicas, tratando-a como mera seita legalista com práticas sincréticas.

Todavia, considera-se não ser acertado esse juízo. Em verdade, a igreja de David Miranda contribuiu de muitas formas para a evolução do campo pentecostal, diversificando-o e lançando tendências para práticas adotadas no neopentecostalismo da terceira onda. Destaca-se, principalmente, a criação de propósitos e correntes específicas para aflições pontuais dos fiéis; promoção do exorcismo, incluindo entrevistas com demônios; uniformização de obreiros e a batalha espiritual numa relação ambígua com as religiões afro brasileiras, concomitantemente combatendo-as, como a expressão material do reinado de satanás na terra, e por outro lado, adotando certas práticas aleatórias oriundas dessas mesmas religiões; além do catolicismo popular, elevando a capacidade sincrética do pentecostalismo a outro patamar. Mais um fato peculiar é que Miranda permaneceu até a sua morte como um grande adversário da televisão, não obstante, durante todo o seu ministério a Deus é Amor investiu maciçamente em emissoras de rádio e, ainda hoje, mantém programação vinte e quatro horas por dia em vários países (BLEDSON, 2012, MATOS, 2006, PASSOS, 2014).

2.3.3. Neopentecostalismo: A Terceira Onda?

O neopentecostalismo tem sido pacificamente entendido como o evento de maior importância no campo religioso brasileiro das últimas décadas. Esse fenômeno é absolutamente sem precedentes em relação à sua forma e alcance na sociedade brasileira, tanto que até hoje existe uma celeuma entre os estudiosos em relação ao seu aspecto terminológico. Nesse sentido, a

presente sessão do texto privilegiou a discussão do estado da arte e do amálgama de práticas e aspectos doutrinários que a conceituação do caráter das denominações. Deveras, a partir da década de 1970, quando se inicia essa corrente pentecostal, algumas igrejas despontaram de forma extraordinária; a esse propósito nominamos especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus e, em fase mais recente, a Igreja Mundial do Poder de Deus. Contudo, essa história permanece ainda sob o imbricado véu de uma polifonia de vozes dissonantes não permitindo dentro desse breve texto uma discussão minimamente satisfatória da questão. Em último reforço, cabe a percepção de Mariano (2005) de que o neopentecostalismo é a vertente que vem provocando as maiores transformações teológicas, estéticas, axiológicas e comportamentais de todo o movimento pentecostal.

Assim, nas linhas que se seguem optou-se por deter exclusivamente nos aspectos principais que envolvem a discussão desse momento histórico no campo religioso brasileiro. Retomando a disputa terminológica, Matos (2006) cita que, além da ideia comunmente aceita de uma terceira onda, tal qual a tipologia criada por Freston (1994), existem outras propostas de enquadramento do neopentecostalismo. Dentre as principais estão a de o neopentecostalismo ser pensado como um pentecostalismo autônomo, enfatizando seu caráter de ruptura com as ondas predecessoras, o que não é totalmente correto. Existe também a proposta de caracterizá-lo, como “pentecostalismo de cura divina”, o que é igualmente problemático, porquanto alude a tendências próprias da segunda onda concentradas na década de 1950. Esses poucos exemplos ilustram e reforçam o que foi acima exposto, a saber: que neopentecostalismo é um fenômeno em grande efervescência e não pode assim ser definitivamente conceituado, pois que é ainda uma obra em construção (MATOS 2006).

Ainda em relação ao *status quaestionis* parte majoritária da literatura sobre o fenômeno reforça o seu caráter materialista, o tom constante de exaltação dos bens do mundo. Nesse sentido, parte significativa da literatura corrente, inclina-se a apresentar ideias sobre o dinheiro, como centro de gravidade do culto, seja como sacrifício, símbolo, instrumento mediador ou externalização de um contrato oneroso com o além (SILVA, 2015, SILVA, 2004,

ELIAS, 2012, GABATZ, 2012a, GABATZ, 2012b, LÚCIO, 2014). Há também, os trabalhos que destacam a ênfase na performance mágica, na oferta do milagre pontual, no agendamento da intervenção divina, que, contrariando toda a tradição cristã, passa a agir no mundo submetida à cronologia, esvaziando portanto, a experiência kairológica (ELIADE, 2010, ESPERANDIO, 2005, JURASKI, 2012, LEITE, 2015, LOPES, 2013, MARIANO, 2013, PONDÉ, 2015a). De maneira geral, toda a literatura consultada reflete sobre a crescente influência da teologia da prosperidade nas camadas mais pauperizadas da população e a promoção do individualismo sistemático como regra de acesso a um *Deus self service*.

Dada a centralidade do tema da Teologia da Prosperidade buscou-se deter um pouco mais nele, visando antes provocar o debate que esgotá-lo sumariamente com conceitos e pré-conceitos cada vez mais arraigados. Na produção a respeito do tema, o primeiro grande nome desse enredo é o texano Kenneth Hagin que, após uma vida como religioso, funda em 1974, o *Rhema Bible Training Center*, produzindo escritos que foram base inclusive para os líderes brasileiros. Portanto, a rigor, a Teologia da Prosperidade é uma doutrina surgida nos Estados Unidos, na década de 1940, possivelmente pelas mãos de E.W. Kenyon e também nomeada como *Health and Wealth Gospel*, *Faith Movement*, *Faith Prosperity Doctrines* e *Positive Confession*, que se tornou em movimento, ao longo dos anos 1970, com os trabalhos de desenvolvimento pastoral e teórico de Hagin (BITUN, 2007, JUNIOR, 2007, MARIANO, 2005).

A partir da década de 1950, o televangelista Oral Roberts cria o conceito de “vida abundante”, prometendo retorno financeiro imediato e multiplicado a quem fizesse ofertas em dinheiro. Com efeito, essa forma de pensar a evidência da ação positiva do transcendente na vida do ente humano guarda paralelos com tendências religiosas não cristãs, tais como, os movimentos da Nova Era e a Seicho-no-ie; de sorte que essa Teologia, assim compreendida, significa uma reinterpretação dos valores tradicionais cristãos e um ponto de ruptura com os mesmos. Assim, sob a proposição de que o pecado original foi absolvido pelo sacrifício de Cristo, a escatologia do discurso bíblico é suplantada por um tipo de pulsão hedônica que exige os deleites do além entregues no aquém (BITUN, 2007, JUNIOR, 2007, PIRES, 2011).

Entretanto, é preciso considerar, que a Teologia da Prosperidade ao negar o sofrimento terreno deveria contemplar um conjunto bem mais amplo de problemáticas do que aquelas ligadas de maneira imediata ao dinheiro. Compreender Jesus, como sacrifício perfeito e restituidor da aliança do homem com Deus, significa entendê-lo como aquele que anulou os efeitos da queda ou, noutros termos, aquele que por sua paixão libertou a humanidade dos sofrimentos impostos após o pecado original. Nesse sentido, a preocupação com a saúde também é constante dos adeptos desse conjunto de doutrinas, como se pode ver na importância que se atribui à leitura do livro de Isaías, capítulo 53, versículos 4 e 5, onde se diz que o Messias toma para si as enfermidades da humanidade, curando-as pela dor de suas chagas (BITUN, 2007, FRANCISCO, 2007, MARIANO, 2005).

Contudo, esses são apenas dois pontos que não correspondem ao todo ideológico da questão. Para melhor compreender a substância da Teologia da Prosperidade, recorre-se ao valioso estudo de Pierrat (1993), que num diálogo com a obra de Hagin, a avalia e a confronta. Esse estudioso, organiza o conteúdo da Teologia ora em exame numa base tríplice: a) Autoridade Profética; b) Confissão Positiva; c) Saúde e Prosperidade. Para Hagin, Deus continua nos dias de hoje ungindo os seus profetas tal qual nos relatos bíblicos. Assim, a Autoridade Profética é a capacidade do profeta em realizar prodígios, como visões, curas, glossolalia, conhecimento do futuro e toda uma série de sinais que confirmam a liderança pastoral, como mediadora legítima entre a terra e o céu. A Confissão Positiva é o poder da palavra que o verdadeiro cristão recebeu após o sacrifício de Jesus, significando que limpos do pecado original os cristãos tem agora o poder de ordenar, transformando a palavra em realidade, pois, intimamente ligados a Ele, tudo o que é dito por um fiel, também é dito por Ele. Por outro lado, Saúde e Prosperidade estão ligadas ao que fora alhures comentado, com efeito, o cristão tem direito pleno a usufruir o melhor dessa vida e desse mundo, qualquer sofrimento e privação física ou material é interpretado na Teologia da Prosperidade como falta de fé, ignorância do direito divino e ação de satanás.

De tal exposto, o que se pode inferir é que a Teologia da Prosperidade tal qual elaborada por Hagin, embora esteja sendo recepcionada no Brasil a

cada dia mais como um sinônimo do neopentecostalismo, possui raízes históricas que remontam a outras conjunturas distantes do nosso tempo e lugar. Nesse sentido, é de se considerar que ela própria venha sendo reinterpretada ao longo das últimas décadas, apresentando-se em versões sumamente simplificadas para atender duas necessidades básicas das denominações que a professam: primeiro uma mensagem sintética, rápida e direta, exigência constante no mundo pós-moderno; segundo, a simplificação do léxico é uma forma de comunicação direta como as camadas iletradas da sociedade, contingente tão importante na construção de toda a história do pentecostalismo (BITUN, 2007, JUNIOR, 2007, SILVA, 2014, SOUZA, 2013).

Um estudo mais aprofundado poderia revelar grandes descobertas, como paralelos entre a Teologia da Prosperidade e a doutrina da Obra Consumada defendida por William H. Durham, que foi, tal qual demonstrado alhures, o preceptor dos três patriarcas do pentecostalismo brasileiro (MATOS, 2006). É mister considerar ainda, que a Teologia da Prosperidade, como ensinada pelas principais denominações neopentecostais, subverte de forma absoluta o ascetismo pentecostal clássico, o que significa o rompimento total com uma forma de conceber a realidade que serviu de base o ministério e a estruturação social de homens e mulheres desde os tempos dos patriarcas. Pode ser que aqui se encontre o modelo de protestantismo que conjuga a aquisição material com a *alegria do mundo*, que promove a sua ascese não só na acumulação do capital, mas antes no usufruto dele (MARIANO, 2005, WEBER, 2015).

Em atenção à Ferreira (2015), é lícito dizer que existe um movimento do pentecostalismo tradicional em direção ao neopentecostalismo, que defende valores francamente seculares, militando na promoção dos evangélicos (ESPERANDIO, 2005). Por fim, como seria inevitável, os usos e costumes ligados ao pentecostalismo tradicional deixam de existir, há uma liberalização total das vestimentas e dos espaços de sociabilidade, fazendo com que o evangélico tradicionalmente diferenciado por um sentido de dignidade particular se dissolva no meio da massa. Cabe ainda frisar, a ambiguidade imanente a esse exercício, ao mesmo tempo em que a luta contra o diabo é acentuada nas igrejas neopentecostais, que apontam o mundo – secular – como o seu *locus*,

estando os fiéis sendo encorajados a abraçar esse mesmo espaço como lugar de realização (BLEDSON, 2012, MARIANO, 2004, MARIANO, 2005).

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A presente seção elenca os caminhos escolhidos para a pesquisa, isto é, o instrumental metodológico construído para aferir conhecimento da realidade empírica de acordo com o objeto do estudo. Em primeiro momento, procurou-se apresentar uma breve justificativa das razões de ser que levaram o pesquisador à construção de tal estudo, bem como a qualificação da natureza da pesquisa, considerando a oportunidade da mesma. Em seguida buscou-se sublinhar as características e idiossincrasias do local de estudo a fim de apontar sua pertinência. Posteriormente, passou-se à descrição dos sujeitos da pesquisa, para, na sequência, descrever os procedimentos adotados, compreendidos como métodos e técnicas de coleta e análise dos dados.

3.1. Tipo de Pesquisa e Motivações de Escolha

A escolha do tipo e a motivação para a pesquisa realizada estão associadas intimamente à formação acadêmica do pesquisador, com bacharelado em Direito e Ciências Sociais – o segundo ainda em curso. Desde o início, nas letras jurídicas e mais tarde nas Ciências Sociais, percebeu uma inquietação epistemológica cada vez mais evidente a respeito das bases do conhecimento e da referenciação de valor do mundo ocidental. Ainda no Direito, autores da monta de Schmitt (2006) já apontavam para o fato de que a vida civil organizada era uma reinvenção dos valores contidos nas antigas sociedades ditas teocráticas, onde a religião se confundia com o Estado e com as normas comuns de convivência.

Num segundo momento, ao iniciar os estudos aplicados em Ciências Sociais, essa suspeita foi tomando corpo mais denso, quando, no cotidiano, começou-se o exercício de um olhar que se pode dizer, mais qualificado, ao observar fatos corriqueiros na política, na escola, nas relações familiares; enfim, em todas as trocas que perpassam o mundo da vida, a partir de um extenso rol de teorias já célebres, tanto na sociologia, quanto na antropologia e secundariamente na ciência política. Mesmo após Nietzsche (1999) ter

decretado a morte de Deus, inaugurando uma época de incredulidade aparente, percebeu-se como o recuo da religião organizada ao longo do século XX, de forma alguma, significou o recuo da busca de transcendência pelo homem. A exemplo, em autores, como Benjamin (2013), Marx (2015) e Bauman (2008), demonstrou-se de que maneira a fé migrou do Deus da metafísica para o deus do progresso científico ou para a magia fetichista da mercadoria; sem embargo, conservando o homem a necessidade de uma forma externa de significação da vida.

Assim, a atração por um estudo no campo da sociologia da religião apareceu como caminho inexorável para a satisfação das inquietações do pesquisador, buscando-se na pesquisa aplicar o olhar sociológico tradicionalmente responsável pelo exame das dinâmicas da vida civil, para dialogar com as proposições da antropologia, engajada em perceber o mundo, a partir dos modos como uma determinada cultura se forma e se dissemina, ganhando adesão de grupo. Além disso, foi de interesse para a investigação, temas pertinentes à ciência política, em especial criando aproximações entre teoria da justiça e políticas públicas. Não obstante, a interlocução de fundo com outras competências das ciências humanas, como a filosofia, a historiografia e a psicologia, estiveram continuamente presentes.

Diante do exposto, realizou-se uma pesquisa de tipo qualitativa, optando-se por uma abordagem etnográfica, haja vista, tal qual assevera Maia (2007), o fato de que na etnografia o principal instrumento de obtenção dos dados é o próprio pesquisador. Essa peculiaridade confere ao fazer etnográfico uma flexibilidade incomum a métodos mais ortodoxos, sobretudo da pesquisa quantitativa, pois, uma vez francamente aceito o pesquisador, como o vetor principal do conhecimento, abre-se espaço para a revisão a qualquer tempo de técnicas e formas de se interrogar sobre o objeto; assim, melhor obedecendo as solicitações da realidade complexa.

Dado o formato incomum que se pretende imprimir na leitura do objeto, a pesquisa em questão é também exploratória. Nesse sentido, entendeu-se a necessidade de um estudo preliminar em que o pesquisador foi a campo para observar a realidade empírica, quando criou um diário com anotações que

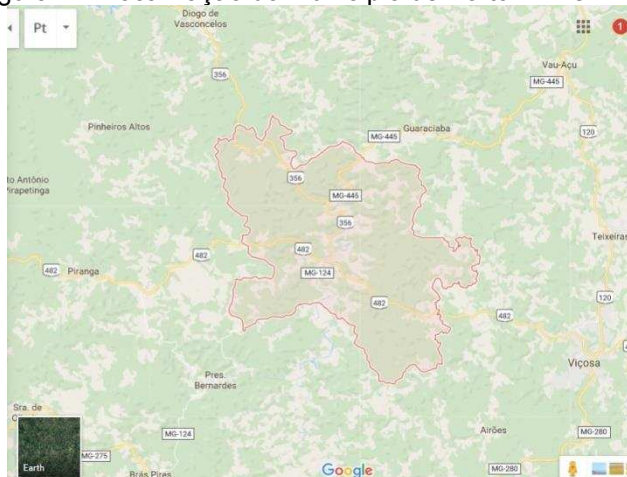
viabilizaram a pré-compreensão do objeto. Esse exercício forneceu noções mais claras das limitações e dificuldades da pesquisa, oferecendo a chance de um refinamento das técnicas a serem aplicadas no momento da coleta. Com efeito, a pesquisa exploratória não visa necessariamente confirmar uma hipótese ou criar um padrão generalista, antes, se propõe nesse tipo de estudo, especialmente por força da heterodoxia nele contido, a aferição de validade de teorias e conceitos já existentes, bem como a possibilidade de novos desenvolvimentos (DESLANDES, 2001, GIL, 2008, PIOVESAN; TEMPORINI, 1995). Reforça-se essa liberdade de experimentação no dizer de Macedo (2006), que aponta para o fato de não haver na pesquisa etnográfica um itinerário fixo a ser seguido, cada estudo é único, pois busca captar o dinamismo das operações mentais que criam uma ilustração singular de mundo na consciência do sujeito.

Nesse sentido, é que Peirano (2014) radicaliza a perspectiva do estudo etnográfico afirmando textualmente que *etnografia não é método*; ou seja, é um sistema aberto de obtenção de conhecimento sobre uma realidade, que se preocupa com a epistemologia do sujeito, as suas maneiras de ordenação da realidade, a forma como aplica seus valores e suas crenças. Entretanto, é possível traçar características elementares, a autora fornece três elementos básicos de um bom trabalho etnográfico: o entendimento analítico da eficácia social das ações que envolvem o objeto de estudo; a capacidade de considerar a comunicação a partir do contexto situacional da pesquisa; a boa tradução em linguagem escrita das experiências de campo. Em suma, considera-se que, em função de todas as singularidades contidas na relação dos elementos que compõe o objeto de estudo, bem como a forma heterodoxa com que se levantou a problemática, pondo em pauta também a viabilidade operacional, optou-se por uma pesquisa de tipo qualitativa feita nos moldes de uma etnografia exploratória.

3.2. Realidade Empírica

A pesquisa se realizou no município de Porto Firme, comarca de Piranga na zona da mata mineira. Estando a cerca de 200 quilômetros da capital do estado, possui fronteiras com Guaraciaba, Teixeiras, Viçosa e a própria Piranga. De acordo com a estimativa do IBGE²², Porto Firme possuía, no ano de 2015, soma populacional estimada em torno de 11.107 habitantes, com um território total de 284,777 km² e uma densidade demográfica de 36,58 hab./km². Abaixo a figura 1 apresenta um mapa que ilustra a situação geográfica do município:

Figura 1 – Localização do Município de Porto Firme – MG.



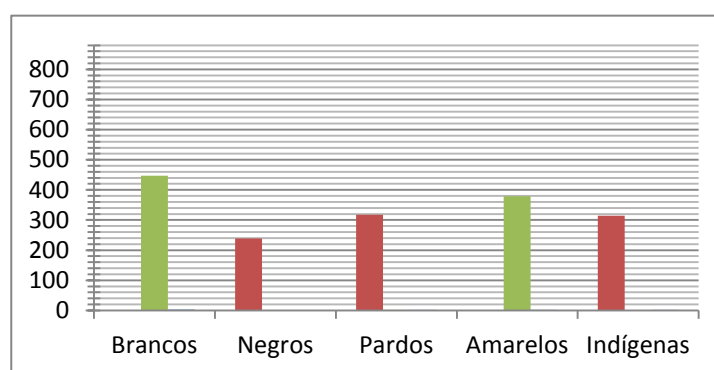
Fonte: Google maps (2017), com adaptações.

Possuindo Índice de Desenvolvimento Municipal - IDHM de 0.634, tem ligeira vantagem sobre os municípios de Piranga (0.6) e Guaraciaba (0.623), perdendo para os demais vizinhos Teixeiras (0.675) e Viçosa (0.775). De especial interesse para o estudo é a renda per capita da localidade, cuja média, de acordo com o Censo de 2010, era de R\$ 364,72. Esmiuçando em um recorte baseado no critério de raça, tem-se os dados apresentados na Figura 2, que associa os dados de raça com renda: Brancos (R\$ 447,17); Negros (R\$ 239,37); Pardos (R\$ 317,70); Amarelos (R\$ 378, 57); Indígenas (R\$ 314,80).

²² Todas as informações se encontram online, na página do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o perfil completo de Porto Firme se acha no seguinte link: <http://cod.ibge.gov.br/6NT>

As informações evidenciam as disparidades econômicas existentes, sobretudo entre negros e brancos, mostrando como a renda per capita mesmo entre a população de maior valor aquisitivo médio está aquém do salário mínimo, tendo-se que o valor total do eixo vertical é R\$ 880,00, ou seja, igual ao valor em reais do SM, da época da pesquisa de campo (Nov. 2016):

Figura 2 – Identificação de Associação Raça e Renda, Porto Firme – MG.



Fonte: Desenvolvida pelo autor (2016).

Com efeito, essa vista panorâmica fornece a percepção das dimensões da carência material do local do estudo, sendo a pobreza não só flagrante, mas também alcançando as dimensões de uma verdadeira endemia. Além disso e com íntima ligação aos propósitos da pesquisa, sublinha-se que o Censo de 2010 registrou, no município ora contemplado, um total de 15 entidades sem fins lucrativos, das quais 06 possuíam caráter religioso; ou seja, eram igrejas.

Desse período até fins de 2016, mais duas igrejas – uma de orientação neopentecostal – iniciaram seus trabalhos na cidade, e uma saiu de operação. Portanto, em relação aos centros de prática espiritual, existem atualmente na localidade, 07 diferentes instituições ou grupos religiosos de cunho cristão, sendo, 01 igreja católica, 02 neopentecostais (Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Mundial do Reino de Deus), 02 pentecostais de primeira onda (Assembleias de Deus, uma filiada à Convenção Geral e outra à Convenção Madureira), 01 pentecostal de segunda onda (Igreja Deus é Amor), além de um grupo espírita Kardecista. Ademais, existem dois locais de culto afro-brasileiro amplamente conhecidos pela população, porém sem sede regulamentada.

Por fim, em relação à outra ponta do estudo, no município de Porto Firme, o Programa Bolsa Família possui atualmente as seguintes dimensões: cerca de 1.583²³ benefícios pagos, para 969 famílias cadastradas, das quais 612 vem sendo regularmente acompanhadas; ou seja, estão sendo monitoradas a respeito do cumprimento das condicionalidades, das crianças e adolescentes de 06 a 17 anos, que devem possuir frequência escolar; das crianças de 0 a 06 anos, que devem possuir o calendário vacinal em dia, com peso e altura acompanhados, além das mulheres em idade fértil com identificação das gestantes para acompanhamento pré-natal.

3.3. Sujeitos da Pesquisa

A pesquisa teve como público alvo, evangélicos neopentecostais, beneficiários do Programa Bolsa Família, subdivididos entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus²⁴. Ao todo foram cinco entrevistadas, com faixa etária entre 21 e 34 anos, que possuem de um a três filhos. Tal procedimento deu-se em atenção ao que aponta bibliografia corrente sobre o tema, partindo do pressuposto de que as mulheres são, na grande maioria dos casos, as principais responsáveis pelo planejamento do orçamento doméstico, além do que representam mais de noventa por cento da titularidade do benefício, chegando-se, em alguns estudos, à citação do dinheiro da bolsa família como um “dinheiro feminino”.

Entretanto, é importante explicitar que a pesquisa não teve por finalidade um enfoque de gênero. Essa temática apareceu apenas de forma contingencial e não como causa *sui*, não obstante, se reconheça a sua importância (ABREU,

²³ Informações atualizadas em outubro de 2016, conforme informações disponíveis no Portal da Transparência. Disponível em: <http://www.portaldatransparencia.gov.br/graficos/bolsafamilia/>

²⁴ Sublinhamos a título de esclarecimento complementar, que embora apontadas como as duas grandes protagonistas do movimento neopentecostal na atualidade, a Igreja Universal e a Igreja Mundial guardam diferenças sutis entre si em relação à condução das lideranças. A Universal tem feito a transição para a dominação burocrática, criando rotinas e estruturando as celebrações de maneira cada vez mais rígida, dependo menos do protagonismo de seu fundador para a condução do ministério. A Igreja Mundial assenta-se na dominação carismática, com a própria pessoa de Valdemiro Santiago apresentada como o centro de gravidade das dinâmicas da Igreja, nesse sentido, a profecia, a performance e o culto a objetos mágicos se mostram aqui de maneira bem mais aguda (WEBER, 1999).

HOR-MEYLL; NOGUEIRA, 2014, IBASE, 2008, LIMA et al., 2013, PIRES, 2012). Ademais, de maneira complementar, realizou-se entrevista com o pastor de uma das citadas igrejas, a fim de buscar uma interpretação de sentido da orientação moral defendida pelos ministros no cotidiano do serviço religioso. Baseado em Weber (1999), percebeu-se no contato com os vários sujeitos, que ambas as igrejas tem as mesmas finalidades, todavia, uma se assenta totalmente na dominação carismática enquanto a outra, visivelmente possui domínio burocrático. Além disso, foram entrevistadas autoridades políticas do PBF que discorreram, principalmente, a respeito de como eles percebem a concepção do benefício no universo mental do público alvo da pesquisa.

3.4. Métodos e Técnicas de Coleta de Dados

Tal como exposto alhures, a pesquisa foi produzida com princípios da exploração etnográfica. De acordo com as lições de Gerhardt e Silveira (2009), esse tipo de pesquisa possui como fundamentos a técnica de campo, a observação, a entrevista e a análise documental. Em atenção às doudas pesquisadoras, num primeiro momento, realizou-se uma pesquisa documental, com o levantamento e análise de todas as informações pertinentes à compreensão das dinâmicas de funcionamento do Programa Bolsa Família, no município de Porto Firme – MG. Esse levantamento se deu por meio das bases de dados nacionais, como o DATASUS, o Portal da Transparência, o IBGE e o CADÚnico; além disso, em âmbito municipal, buscou-se informações complementares com os órgãos competentes da administração pública.

Num segundo momento, procedeu-se o estágio da observação direta, que, de acordo com Minayo (2001), é um recurso fortemente operacional, sobretudo nos momentos de ilustração descritiva do campo. Essa fase do estudo consistiu na visita do pesquisador às igrejas para acompanhar os cultos ritualísticos; contudo, não havendo uma participação dinâmica no sentido de interação necessária com os sujeitos ali presentes. Novamente, de acordo com Gerhardt e Silveira (2009), a observação direta possui grande destaque no rol

de recursos da pesquisa etnometodológica, sendo uma opção ótima para se captar as ações cotidianas dos sujeitos.

Por seu turno, Lakatos e Marconi (2002) consideram a observação direta como técnica apta a adentrar numa situação real de comportamento, viabilizando a veracidade do dado colhido. Assim, a fase de observação direta consistiu principalmente na visitação às igrejas, conjugada com a formulação de um diário de campo, onde se tomou nota das dinâmicas envolvidas nos cultos que ocorrem diariamente. Tal esforço compreensivo se deu a fim de a posteriori, confrontar as observações da rotina prática com as teses e hipóteses eleitas preliminarmente na fase de revisão de literatura, buscando um ajuste das mesmas, para melhor preparo do encontro interativo com os sujeitos da pesquisa.

O momento final da coleta foi a fase de entrevistas com os sujeitos já descritos. A modalidade inicialmente escolhida foi a entrevista informal, tal se justificou, sobremaneira, por ser esse instrumento de coleta, próprio da pesquisa de tipo exploratório. Ora, as relações de afinidade eletiva entre a otimização do aproveitamento de recursos de uma determinada política pública e um ethos religioso específico, é possibilidade ainda não corrente na literatura especializada. Nesse sentido, é preciso dar voz ao sujeito, permitir que o fluxo de consciência revele o sentido do fenômeno. Aceitando a construção da verdade num intercâmbio dialógico, a entrevista informal permitiu a coleta de fatos totalmente inesperados, que ganham relevância na narrativa dos sujeitos, viabilizando reformulações epistêmicas constantes para melhor compreensão da teia de sentidos que compõe a forma cultural ora em exame (GEERTZ, 2008, GERHARDT; SILVEIRA, 2009, GIL, 2007, GIL, 2008, HEIDEGGER, 2012, LAKATOS; MARCONI, 2002).

3.5 Categorias de Análise

A pesquisa documental buscou compreender o conjunto das seguintes categorias de análise: leis, decretos, portarias e instruções normativas para

implementação do PBF. Em Porto Firme, se tratou do número de beneficiários, cobertura do programa bolsa família, acompanhamento de condicionalidades, entre outros.

No momento da observação direta, reuniram-se elementos que viabilizaram a análise dos referenciais de repertório imagético e discursivo à disposição do sujeito para que o mesmo formule o conteúdo de categorias, como Deus, prosperidade, família, compromisso, fé/religiosidade, no sentido de como elas são tratadas institucionalmente, na pregação durante o culto.

As entrevistas junto aos pastores abordaram suas percepções sobre o comportamento dos fiéis com o manejo de recursos e a busca por ascensão e prosperidade, bem como suas visões subjetivas sobre o Programa Bolsa Família. Por outro lado, nas entrevistas com as autoridades políticas do PBF, objetivou-se conhecer e interpretar suas percepções sobre a interferência da religião no manejo dos recursos do programa pelas famílias, indagando se existem diferenças perceptíveis entre os beneficiários de diferentes religiões, principalmente quanto às perspectivas de saída e emancipação do programa.

Procurou-se abrir oportunidades para que o entrevistado falasse livremente sobre Deus, religiosidade, compromisso, responsabilidade, dignidade, prosperidade e alcance de seus direitos (cidadania). Eventualmente para concitar a fala, foram lançadas algumas questões, tais como: Qual é o significado do PBF para sua vida? Você considera o benefício um direito? Ele te proporciona prosperidade? Você acha que em algum momento não precisará mais da bolsa? Você considera que os ensinamentos religiosos interferem na forma como maneja os recursos do programa? Quais e em que sentido?

Por fim, duas notas importantes: Primeiro, embora o uso eventual de certas questões pré-concebidas possa numa vista menos atenta sugerir uma mudança na modalidade da entrevista, abandonando as proposições iniciais de entrevista informal, em favor de algo mais próximo de um questionário semiestruturado, defende-se de antemão que em todo o processo a informalidade permaneceu no sentido de não condicionar as falas à rigidez de uma estrutura de questionamento fixo, favorecendo em todo o processo o livre

fluxo de consciência do entrevistado. Segundo, exatamente em razão desse *modus operandi*, foram criadas algumas subdiscussões pertinentes dentro das categorias de maior frequência e, portanto, de maior importância para os entrevistados.

3.6 Procedimentos de Análise dos Dados

A análise dos dados colhidos se processou, sobretudo, a partir das percepções de Geertz (2008) sobre a interpretação das culturas. Tais postulados descendem da tradição hermenêutica moderna, que deita suas principais raízes na segunda metade do séc. XIX. O embrião da controvérsia, que abriu espaço para o surgimento da escola hermenêutica nasce em 1637, quando Descartes (2001) publicou o seu Discurso do Método, formando visão hegemônica na academia até fins dos anos 1800, com o juízo de que não se pode atingir a verdade sem um método rígido, de clara inspiração matemática. Mesmo as ciências sociais sofreram essa influência, na sociologia e na ciência política, até os dias atuais se utilizam com regularidade recursos próprios das *hard sciences*, como métodos estatísticos, para conferir caráter de *maior acerto* no conhecimento produzido.

Sem embargo, no ano de 1883, Dilthey (2010) lançou uma obra clássica, com o intuito de fundamentar a ontologia das ciências humanas imediatamente em oposição às ciências da razão. De acordo com o autor, a metodologia das ciências naturais, por trabalhar com compreensões hipotéticas da realidade, termina por interpretar a dinâmica das ciências humanas, como mero amontoado de dados em perspectiva de aparência e duração. Assim, as ciências humanas devem se fundamentar não em grandes abstrações generalistas, mas no próprio homem, na vivência humana, entendida como o sentido da consciência agindo no mundo factual.

Já em 1960, Gadamer (1999) se debruça sobre o problema de como conhecer aquilo que é irreconhecível pela via metódica. Com efeito, a realidade humana é por demais complexa não sendo possível reduzir a sua totalidade a

um único método – por mais amplo que possa ser – exigindo que esse consiga traduzir todo o meandro de significados explícitos e implícitos num objeto de estudo. A necessidade de uma abordagem da hermenêutica aparece nesse momento, visando compreender tudo aquilo que dá sentido a uma vivência, um símbolo ou uma comunidade; enfim, uma cultura, em suas especificidades não mensuráveis.

Seguindo essa perspectiva é que surge Geertz (2008), propondo a etnografia como um fazer interpretativo e microscópico em que, por exemplo, não se estuda a comunidade, antes, se estuda na comunidade. Dito de outra forma, a etnografia, como estudo de uma cultura, deve não se ocupar de regularidades abstratas, mas de descrições minuciosas, buscando as sutilezas subjetivas que constroem a vivência humana. Em suma, autor em questão compreende o homem em sociedade como um ser envolvido em uma teia de significados por ele próprio construída. Nesse sentido, o estudo de um determinado hábito cultural – como uma vivência religiosa e o que ela implica – deve se conduzir como um processo interpretativo, buscando o significado dado pelo sujeito.

De tal exposto, os dados foram interpretados a partir dessas premissas conceituais, considerando a esse propósito, o que assevera Minayo (2012), afirmando que para haver fidedignidade com o real, uma pesquisa qualitativa deve possuir comprometimento em sua avaliação dos dados com dois termos estruturantes, que são o “compreender” e o “interpretar”.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

"Tudo é conhecido, não conforme si mesmo,
mas de acordo com a capacidade do conhecedor."
(Boécio – 480-524/525 d. c.)

A sessão a seguir discute os resultados obtidos em campo a partir do encontro com os objetivos traçados. Elencaram, portanto, as principais preocupações da discussão: considerações preliminares a respeito do campo, apresentando as dificuldades, conceitos e perspectivas teóricas que informaram o processo de coleta; as evidências empíricas e os principais impactos do PBF; os pressupostos e as formas de compreensão subjetiva da teologia da prosperidade; perspectivas e percepções do beneficiário em relação ao Programa Bolsa Família; percepções de autoridades religiosas e políticas sobre as interfaces da religião com o programa.

4.1. O Campo: Considerações Intempestivas

A pesquisa etnográfica é o caminho mais generoso e mais árduo para se construir conhecimento nas ciências sociais. Generoso porque flexível, oferece a possibilidade da experimentação e da ousadia, abandona zonas de conforto e lugares comuns dos grandes esquemas metodológicos ainda atados aos arcaísmos próprios do século XIX, como momento de consolidação dos diversos ramos das ciências humanas, em que febre a comteana supôs ser possível medir todos os imponderáveis da vida com a tabula rasa das generalizações deliberadas e leis universais. Árduo porque cobra do estudioso a doação integral, a imersão absoluta em cada momento da pesquisa. Essa dualidade baseada na dependência íntima do sujeito para a formação do conhecimento é o que valida a subjetividade como único medidor possível, obrigando do pesquisador a cada passo, que continuamente reflita sobre o mérito de sua condução, avançando, retrocedendo e explorando novas direções, quantas vezes forem necessárias para que se construa a imagem mais fidedigna possível da realidade.

Com efeito, militar por uma etnografia assim compreendida, é honrar a tradição antropológica, como espaço de resistência contra a barbárie do colonialismo intelectual, contra a atividade alienada e contra a reflexão-reprodução acrítica do conhecimento que invadiu a academia por todos os seus espaços. Abandonar as vaidades da suposta sabedoria apriorística e aceitar, como no projeto socrático, que o conhecimento é não meio, mas antes o fim de uma longa jornada, significa negar a mendacidade que nivelou a vida por baixo, que esvaziou o homem de um sentido de valor absoluto. Sem um coração generoso e uma mente tolerante, é impossível, entre o rigor e a misericórdia, acessar as sutilezas desse absoluto frágil que é o humano.

É preciso também, ressaltar de antemão, que um fato de grande peso – senão o dado definitivo – na determinação dos limites da presente pesquisa foi a própria natureza do objeto. Entende-se que a linguagem articulada, com a qual se exprime um conceito ou se desenha um sistema explicativo, é faculdade do *intellectus*, esse por sua vez, ligado e requerido pela consciência se orienta, em geral, ao trato das questões da vida concreta. Como Heschel (1999), compreende-se que o pensamento analítico, estruturado pela linguagem, é, portanto, insuficiente para a descrição da experiência religiosa. Entendimento que já vigorava entre os judeus desde os tempos do antigo testamento, é que a sensação do *páthos* divino, como espaço interior a partir do qual a pessoa espiritual se liga intimamente ao sagrado, comunica-se de forma perfeita, tão somente, no código do *affectus*. Pode-se descrever de forma densa e microscópica – com sói se deve na etnografia – todas as ínfimas partes que compõem a realidade complexa. No entanto, para a compreensão dessa totalidade no que tange à vivência espiritual, a linguagem ordinária tanto da filosofia quanto da ciência se mostra simplesmente insuficiente (GEERTZ, 2008, PONDÉ, 2013, PONDÉ, 2015).

Quando Moisés pergunta a Deus no terceiro capítulo do livro de Êxodo qual o seu nome, Ele assim responde: “*Deus disse a Moisés: Eu sou aquele que sou. E continuou: Você falará assim aos filhos de Israel: ‘Eu Sou me enviou até vocês’*”. Disso compreende-se que, diferentemente de todos os entes, Deus é o único que é; ele não está. Com isso, expressa-se que Deus é essência, nas palavras de Tomás de Aquino, Ele é a substância primeira, a existência incriada que criou todas as existências posteriores. Com efeito, se

Ele é causa eficiente do universo, implica compreender que todas as existências só podem existir na presença d'Ele, o que compreende o tempo, além do próprio tempo, que é a eternidade. Nesse sentido, o Eterno não possui um nome porque Ele é ao mesmo tempo e em todos os lugares, a totalidade dos nomes. A linguagem é evento histórico, e por isso finito, apresentando-se de tal considerado, por definição limitada para explicar a experiência religiosa em sua gravidade fundamental (AQUINO, 1996, AQUINO, 2014, BÍBLIA, 1990).

Assim, a ida a campo considerou a expressão da consciência dos sujeitos como único caminho possível para o entendimento razoável da realidade investigada. Nas lições freudianas, sugere-se que a fonte de toda a religiosidade é um imanente que viabiliza o transcendente. Essa pulsão é nominada como sendo um *sentimento oceânico*, que noutras palavras, é a percepção da continuidade *ad infinitum*, da conexão necessária e ilimitada do homem com o mundo circundante.

Nesse sentido, a concepção fenomenológica de verdade construída por Heidegger é solicitada pelo presente estudo aparecendo como razão de fundo, enquanto fonte de uma perspectiva satisfatória de compreensão do universo de sentidos encontrados nas complexas relações entre o homem e o sagrado. A verdade, segundo o mestre da floresta negra, é um desvelamento do oculto que acontece na abertura *Dasein* – que no limite é um conceito de homem – imerso no mundo. O *Dasein* se torna presença ontológica, fornecedora de sentido por tanto, ao passo que se abre à experiência do estar como ser-no-mundo, capturando da contingência os dados imediatos que ela fornece (FREUD, 2013, HEIDEGGER, 2012).

Em suma, a presente pesquisa buscou a verdade, como desvelamento do real, e esse como recepção das narrativas dos sujeitos envolvidos, evitando ao máximo o constrangimento dos discursos à limitação de conteúdo de questões rígidas, falsas portanto, em que pese seu caráter apriorístico de coerção do desvelamento. A fim de se iniciar então, o oferecimento dos resultados obtidos em campo, principia-se com um estudo a respeito das evidências empíricas sobre os principais impactos do Programa Bolsa Família, derivado da fase de pesquisa documental integrante do presente estudo.

4.2. Evidências Empíricas Sobre os Principais Impactos do Programa Bolsa Família

O advento da constituição de 1988 marca um ponto definitivo de virada nas intenções do Estado em relação ao comprometimento com a questão social. Conforme Brasil (2012), desde que o Programa Bolsa Família foi inicialmente instituído pela Medida Provisória nº132, de 20 de outubro de 2003, resultados expressivos têm sido verificados por pesquisadores. Como exemplo, a mortalidade infantil na região Nordeste, decresceu mais que 55%, com 49% desse montante representado por famílias em situação de extrema pobreza. Além disso, em relação à extrema pobreza em si, foi registrado uma diminuição de 40% na zona rural e 37% na zona urbana, também na região Nordeste. Uma vez considerado que essa mudança geral de condições de vida das pessoas que ocupam os extratos mais baixos da sociedade está diretamente ligada ao movimento expansionista de investimento em políticas sociais citado alhures, grande parte dessa nova realidade se deve às ações articuladas a partir do Programa Bolsa Família (PBF).

Nesse contexto, a presente sessão buscou apresentar um inventário de dados empíricos relacionados aos efeitos do programa em relação a setores estratégicos da ação social, como educação, trabalho, consumo e condição da mulher, intentando definir efeitos específicos que sejam tributários diretos das ações do PBF. Esse esforço parte dos resultados inscritos na Avaliação de Impacto do Bolsa Família – AIBF II (BRASIL, 2012), realizada em 2009, seguindo o desenho da primeira rodada de coleta de dados em 2005 (BRASIL, 2007). Ou seja, buscou-se compreender o alcance efetivo desse programa, mormente em sua primeira década de existência, como motor de promoção social.

4.2.1. Considerações Sobre o Desenho da Pesquisa

No desenho da pesquisa foi feito o uso da avaliação de impactos, que é utilizada na situação em que o objeto de estudo – programa ou política pública – encontra-se já em avançado momento de implementação. O estudo nessa fase é importante, pois é um tempo em que os problemas mais comuns de implantação, redesenho e coordenação já se encontram superados, possibilitando dessa feita um entendimento seguro dos resultados concretos, que viabiliza continuidade ou redesenho da ação em análise. Todavia, não é pacífico na comunidade científica a sua adoção enquanto um método superior aos demais para a avaliação de programas.

Nas linhas de Januzzi (2011), esse impasse se coloca em razão de que existem problemas iminentes à logística da avaliação de impactos, como questões de cunho ético e restrições gerais de operação que obstem em sua livre aplicação, apontando para limitações graves à utilização desse método na realidade empírica. Todavia, há um chamamento no campo das avaliações à adoção de métodos mais flexíveis em razão do complexo quase intangível formado pela realidade social que compreende a operação dos programas, criando novas possibilidades de geração de conhecimento sobre os mesmos. Nesse sentido, a avaliação de impacto está concentrada em verificar o nível de causalidade entre variáveis e seus fatores determinantes dentro de uma estrutura dada.

Considera-se também que, em face de toda a gama de restrições colocadas a respeito do desenho experimental no processo avaliativo de programas sociais, as avaliações de impacto devem se conter no uso de tendências experimentais e modelos mistos em especial, em razão de toda uma problemática contida na aplicação desses exercícios, sobretudo em países em desenvolvimento, tal qual demonstra Bamberger et. al. (2010). Assim, os desenhos de pesquisa mais utilizados, optam por comparativos, dentro de um marco temporal definido, que envolvem numa amostra de indivíduos – ou, nesse caso em especial, de famílias – a diferença de desempenho socioeconômica entre beneficiários e não beneficiários do

programa, selecionando-se essa amostra por critérios, como semelhança de extrato social, demografia, etc.

Uma vez selecionada a amostra, definem-se variáveis compreendidas como diretamente ligadas aos efeitos do programa em análise e, em seguida, compara-se a evolução dos dois grupos em relação a esses critérios. Tal foi o desenho de pesquisa utilizado na Avaliação de Impacto do Programa Bolsa Família, o que propiciou recolher da amostra, impactos específicos do programa relacionados a toda uma série de aspectos socioeconômicos. A pesquisa mencionada foi realizada em dois momentos – anos de 2005 e 2009 – com apoio financeiro e técnico do Banco Mundial, em associação com o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação (Sagi) e a Secretaria Nacional de Renda da Cidadania (SENARC).

Em 2005, o universo da amostra compreendeu 15.426 famílias, entre inscritas ou não no Cadastro Único de Programas Sociais, beneficiárias ou não do Programa Bolsa Família. A representatividade foi pensada para três grandes áreas do país, Norte e Nordeste, Sul e Sudeste, e Centro-Oeste. Em atenção ao que coloca Brasil (2007), é mister frisar que, em razão das ordenações éticas envolvidas na implementação de políticas sociais no país e, sobretudo, pelo fato do PBF já estar em vigor desde o ano de 2003, a amostra foi composta de maneira guiada e não aleatória, valendo-se de uma série complexa de procedimentos, descritas na mesma fonte acima citada.

Como garantia de segurança e validação externa, decidiu-se na pesquisa não divulgar nome nem localização dos municípios e domicílios envolvidos, a fim de se evitar questionamentos posteriores. Em 2009, a amostra foi quantitativamente alterada, perpassando 269 municípios, somando algo em torno de 11.000 domicílios pesquisados em todo o país. Nesse universo, em um total de 10.369 unidades domiciliares, pode-se constatar a presença ou não de beneficiários, nos dois momentos da pesquisa. Cabe salientar também que o movimento de expansão do PBF, registrado a partir de 2006, acarretou nas verificações da pesquisa um aumento de beneficiários inscritos no CadÚnico.

Entre os dois momentos da coleta 2005 e 2009, houve um atrito de 26%, sobretudo, em razão do endereçamento incorreto ou inexistente, e 64% de perdas ou mudança de endereço das famílias entre a primeira e a segunda coleta de dados, somando esse fator a importância de 32%. Todavia, entre grupos e regiões, a perda amostral se afigurou relativamente pequena em especial nos inscritos no CadÚnico, nas famílias da zona rural e nas famílias da região Nordeste. Nesse sentido, mobilizou-se a técnica de calibragem de escores de propensão, como aporte extra na validação interna da pesquisa, considerados o nível de atrito e a formulação não aleatorizada da composição amostral.

Não obstante, foram analisados elementos dimensionais amplos, como a participação no mercado de trabalho, rendimento, condições e eventos de saúde, antropometria das crianças menores de 5 anos, condições da moradia, aspectos educacionais, caracterização demográfica e percepção sobre os programas sociais, para se traçar um horizonte seguro de compreensão das condições de vida das famílias em questão. É possível destacar ainda questões pontuais que, não obstante, foram sanadas com o auxílio de métodos específicos entre os já citados. A educação de jovens e adultos foi investigada em 2005 e não em 2009, já o aspecto “atraso, abandono e repetência escolar” não foi observado em 2005 e colocado em pauta em 2009. A “percepção dos entrevistados sobre o PBF” e a “percepção dos beneficiários do PBF” só foram investigadas em 2009.

Além disso, pode-se destacar que questões, como o acesso ao crédito e a inclusão bancária, educação financeira, percepção sobre pobreza e bem-estar, além de influência de mecanismos de longo prazo não foram cotejadas na pesquisa. Sem embargo, considerando-se as dificuldades da realidade empírica, pode-se concluir que o desenho adotado, nos dois momentos da coleta de dados, construiu um estoque importante de informações da população brasileira, que representa um momento ímpar na história social do país em que se consolida a estruturação das políticas sociais e sua implementação, como rotina de governo e meta de evolução política da democracia nacional.

4.2.2. Principais Resultados Verificados Pela Avaliação de Impacto do Programa Bolsa Família – AIBF II

Considerando a extensão dos questionários aplicados e a multiplicidade de elementos verificados durante a pesquisa, faz-se impossível, em razão da delimitação espacial do presente estudo, uma análise pormenorizada de cada item que compreende o rol de variáveis verificadas ou não entre os grupos que compuseram a amostra da pesquisa. Nesse sentido, apresentou-se sem prejuízo do todo, uma síntese dos principais resultados da pesquisa em comento, eventualmente amparados por dados de outros estudos, que colaborassem com a percepção final do sentido dos impactos reais do Programa Bolsa Família na vida de seus beneficiários.

A Avaliação de Impacto do Bolsa Família – AIBF II aponta que as condições gerais de saúde das crianças beneficiárias melhoraram no período, com maior regularidade de participação nas vacinas e sensível redução nos quadros de desnutrição aguda. A pesquisa também revelou que, entre os beneficiários do PBF, 61% dos bebês eram alimentados exclusivamente com leite materno, pelo menos até o sexto mês de vida, contra 53% dos bebês filhos de famílias não beneficiárias, sendo possível afirmar que essa situação contribuiu ativamente para a redução aguda da desnutrição entre os beneficiários. Ainda sobre o tema do combate à desnutrição, o maior acesso a alimentos, em especial das crianças, encontra-se como uma constante em vários estudos.

A contribuição de Lignani et. al. (2011) observa que a família, quando se torna beneficiária do PBF, aumenta seu consumo de alimentos em todos os grupos até então pesquisados, em especial, carne, leite e derivados, feijão, açúcar, cereais e alimentos processados, melhorando de maneira importante as possibilidades alimentares da criança. Também nesse sentido, Baptistella (2012) utilizou resultados da Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF), realizada pelo IBGE 2008/2009, para demonstrar que o programa tem

promovido, como um de seus efeitos, uma melhora real no estado nutricional de crianças e adolescentes, mormente nas regiões Norte e Nordeste, percebendo-se aí um impacto 31,4% maior que nas demais regiões brasileiras.

Ainda nesse propósito, nos trabalhos de Pires (2011), comenta-se que existe nas mães do semiárido nordestino o amplo entendimento que o dinheiro do programa é um dinheiro que pertence às crianças, favorecendo assim, a prioridade de sua alocação em benefícios diretamente endereçados aos filhos. Retornando aos resultados da AIBF II, percebeu-se também que as grávidas beneficiárias possuíam maior regularidade no acompanhamento pré-natal, o que influenciava diretamente no peso das crianças ao nascer. Em termos comparativos, os filhos das mães beneficiárias nasciam com peso médio de 3,26 kg, enquanto nas famílias não beneficiárias, os filhos tinham, em média, de peso de 3,22 kg; sendo atribuídos tais resultados ao fato de que, em 2009, as mães beneficiárias possuíam, em média, 1,6 visitas de pré-natal a mais que as mães não beneficiárias.

Dado importante em se tratando de gravidez é que o índice de mães beneficiárias que não receberam cuidados pré-natais diminuiu de 19%, em 2005, para apenas 5% em 2009; estando essa queda sensivelmente maior que aquela registrada entre as mães não beneficiárias. Outro efeito muito positivo foi sentido também no esquema vacinal, sobretudo na tríplice DTP – que corresponde às vacinas contra difteria, tétano e coqueluche – além e não menos importante, o mesmo se deu na vacinação contra poliomielite.

Os trabalhos de Oliveira e Soares (2012) destacam efeitos expressivos do PBF no combate à mortalidade infantil, além da melhoria no acesso aos serviços de saúde, entre os anos de 2004 e 2009, viabilizados diretamente pelo ingresso no programa, na comparação entre municípios com extensa cobertura do PBF e municípios sem o mesmo suporte. No período, a desnutrição diminuiu em 65% e a diarreia em 53%, provocando uma diminuição final de 17% na mortalidade infantil. Além disso, o número de municípios com ampla cobertura vacinal dobrou, percebendo-se também redução de 47% no contingente de mulheres sem atendimento pré-natal, além de queda de 16% nos episódios de atendimento hospitalar em crianças menores de 5 anos, com

ênfase na diminuição de internação nos casos de infecções respiratórias, diarreia e desnutrição.

Há ainda o dado de que, quando combinado com serviços básicos de assistência à saúde, como o Programa Saúde da Família (PSF), a presença do Bolsa Família ganha impacto adicional, intensificando os resultados. O PSF tem nessa dinâmica duplo uso, pois, além de fazer com que a estrutura de saúde preventiva esteja mais próxima da população de baixa renda, também subsidia o cumprimento das condicionalidades de saúde exigidas pelo PBF, a saber, vacinação e acompanhamento do desenvolvimento infantil, atividades educativas para saúde e nutrição e cuidados tanto pré quanto pós-natal.

Uma das maiores polêmicas surgidas ao longo da implantação do PBF, que tem gerado críticas e discussões no seio da sociedade civil é o que popularmente ficou conhecido como “efeito preguiça”, que é uma suposta aversão criada pelos beneficiários ao trabalho. Tanto o relatório da AIBF II quanto Oliveira e Soares (2012), são incisivos ao perceber a não existência desse fenômeno, não encontrando em lugar algum dados que possam sugerir de maneira factual uma desmobilização dos beneficiários frente ao mercado laboral, em qualquer grau possível de relação possível. De maneira avessa ao que quer o senso comum, os chefes de famílias beneficiárias entre 30 e 55 anos possuem níveis e formas de envolvimento com o mercado de trabalho muito parecidos quantitativa e qualitativamente com o que possuem os chefes de família de mesmo nível socioeconômico não beneficiários.

Baseando-se no estudo realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social, com dados do Censo Demográfico de 2010, Souza (2012) concluiu que a participação ativa de homens no mercado de trabalho, tanto entre beneficiários quanto entre não beneficiários do PBF, apresenta praticamente os mesmos índices. Tendo em vista, portanto, as diversas variáveis que influenciam a inserção no mercado de trabalho, como gênero, maternidade, chefia familiar e idade, não se verifica nenhuma diferença entre beneficiários e não beneficiários de renda equivalente. Nesse sentido, o “efeito preguiça” é antes de uma realidade verificável, um mito criado. É certo que as mulheres beneficiárias possuem menor índice de ocupação no mercado em relação às

não beneficiárias; todavia, é preciso considerar sua maior exposição geral ao desemprego e o maior tempo médio gasto para conseguir trabalho.

A citada pesquisa mostra também que à altura de sua realização – segunda metade do ano de 2009 – as mulheres atendidas pelo PBF procuravam ajustar sua carga horária semanal de trabalho de maneira a manter o vínculo informal, na maioria das vezes, temendo que a carteira assinada pudesse torná-las inaptas à participação no programa. Esse fator pode também auxiliar na explicação de uma eventual menor participação das mulheres beneficiárias no mercado de trabalho; embora, considera-se necessário que esse tema continue a ser investigado face ao aumento repetitivo da formalização do emprego em todos os extratos sociais, nos últimos anos.

Nesse sentido, Oliveira et. al. (2007) comentam que as pesquisas brasileiras em geral apontam um aumento de participação no mercado de trabalho entre os beneficiários adultos, especialmente as mulheres. Em estudo promovido pela Universidade Federal de Minas Gerais, estima-se uma participação com 2,6 pontos percentuais maior em decorrência direta do programa, sendo que entre as mulheres esse efeito é ainda maior, alcançando uma importância de 4,5 pontos percentuais em comparação aos homens. O trabalho de Tavares (2008) traz uma estimativa de 5,6% de aumento na participação de mulheres mães no mercado de trabalho com aumento percebido de 1,6 horas laboradas semanalmente para aquelas que possuem o benefício do programa.

Embora possa haver algumas pequenas diferenças de resultado ou percepção, o importante desse conjunto de estudos é invalidar a hipótese de que a suposta escassez de mão de obra Brasil a fora é oriunda do *efeito preguiça* que o programa patrocinaria, retirando sistematicamente da força de trabalho nacional trabalhadores aptos a exercer tarefas exigidas pelo mercado. Contrário a tais argumentos, as pesquisas tem apresentado o PBF, como importante motor para o dinamismo econômico do país, aumenta consideravelmente o consumo de alimentos e bens duráveis em faixas da sociedade que, até então, se mostravam excluídas dessa dinâmica,

aumentando dessa feita a cadeia produtiva e, conseqüentemente, o número de postos de trabalho.

A tão alardeada falta de mão de obra pode se explicar pelo fato de que, nos últimos anos, com o volume de investimentos públicos e privados e uma política econômica governamental que primava pela facilitação e acesso ao consumo, a economia brasileira, por um curto período de tempo, chegou a conhecer uma situação de virtual pleno emprego. Suarez e Libardoni (2007) trazem o dado de que as mulheres beneficiárias que, na quase totalidade dos casos, é as titulares do cartão benefício, vêm se empoderando, isto é, conseguindo maior autonomia nas decisões gerais de consumo, tanto para bens duráveis quanto para bens não duráveis no comparativo com mulheres não beneficiárias de situação socioeconômica análoga.

Ainda em Suarez e Libardoni (2007), evidencia-se, por meio de uma análise qualitativa, que as mulheres titulares do benefício possuem vantagem em relação às não titulares na dinâmica de gênero. Tal posição se conquista face à maior independência financeira em relação ao marido, propiciando possibilidades de barganha nas decisões de alocação de recursos no domicílio, aumentando desta feita a intensidade da interação social no ambiente doméstico, onde a mulher deixa de ser um ator necessariamente passivo. Outros trabalhos, como os de Rego e Pinzanni (2013) e os de Cohn (2012) também reportam essa situação, reforçando o caráter libertador do benefício para as mulheres que o recebem. Enfatizam, como uma constante atrelada a essa independência da mulher, a promoção de maiores cuidados com as crianças, que surgem da possibilidade de escolhas de consumo mais flexíveis para atender pontualmente as suas necessidades.

Outra questão importante levantada pela AIBF II, no tocante às mulheres beneficiárias, é que essa autonomia no espaço doméstico se amplia para o espaço público, com crescente decisão de participar cada vez mais ativamente do mercado de trabalho. Houve também um aumento no uso de métodos contraceptivos, tendências essas que combinadas levaram fatalmente a uma importante diminuição da natalidade entre as mulheres de baixa renda, no período de 2000 a 2010. Nesse sentido, Patrício (2012) assinala que a

fecundidade diminuiu no citado período de 5,1 para 3,6 filhos nas mulheres com renda per capita de até setenta reais. O referido autor, de posse desses dados assevera, então, que a maior autonomia conquistada pelo benefício não gerou como muitos querem um efeito pró-natalista, ao contrário, vem diminuindo o desejo da mulher de baixa renda em procriar mediante o novo horizonte de possibilidades que se abre para ela.

O pró-natalismo é outro mito em voga constantemente mobilizado pelos críticos do programa. Novamente Patrício (2012) atenta para a experiência europeia analisando a queda da natalidade, como uma tendência global e mote próprio desses tempos. Pontua que, em muitos países do velho mundo, políticas pró-natalistas foram tentadas com importantes benefícios econômicos e fiscais para as famílias que conseguissem estar acima da taxa de fecundidade média, todavia sem êxito. Assim exposto, não é seguro esperar efeito diverso, a partir das mudanças instauradas no PBF, com a extensão do benefício de três para cinco filhos, ainda que com o aporte de renda para as crianças de até 6 anos de idade fornecido pelo programa Brasil Carinhoso.

Em verdade, não seria exagero esperar um efeito oposto a esse, pois a expansão da oferta de creches públicas e conveniadas previstas no Brasil Carinhoso, combinadas com a aspiração feminina de reingresso antecipado no mercado de trabalho, além de retomada dos estudos, podem potencializar ainda mais a queda de natalidade, como descrito na pesquisa realizada pelo MDS. Assim, tanto o “efeito preguiça” quanto o “pronatalismo” implicam em mitos do programa, não verificáveis na realidade pesquisada. De tal exposto, fica patente a assertiva de Rodrigues et. al. (2015) de que programas de transferência de renda, como o Programa Bolsa Família, geram impactos positivos trazendo estabilidade, responsabilidade e autonomia na vida das beneficiárias, além de uma série de ganhos de ordem simbólica. O empoderamento das mulheres beneficiadas se dá especialmente no sentido de adquirirem poder de decisão sobre questões importantes de suas vidas e de seus filhos, atuando como agentes promotoras de bem-estar e, nesse processo, por acréscimo, recebendo reconhecimento da comunidade onde estão inseridas.

Por fim, em relação à educação, a AIBF II mostra que as crianças beneficiárias do BPF têm demonstrado acentuada diferença na progressão escolar, chegando a somar algo da ordem de 6 pontos percentuais a mais, em relação às crianças não beneficiárias de mesma condição socioeconômica. Em macrorregiões notoriamente mais carentes, o PBF teria viabilizado significativo aumento na constância escolar, como, por exemplo, no Nordeste, o que, de alguma forma, deve ter contribuído também para a redução do trabalho infantil. Nos estudos de Bastagli (2008), sugere-se um efeito positivo, com aumento da ordem de 4% da frequência escolar nas crianças pobres assistidas pelo PBF de 7 a 15 anos em relação àquelas em condição análoga que não acessam o benefício.

Os estudos de Oliveira e Soares (2013) comentam uma pesquisa realizada pelo IPEA, em colaboração com o INEP, onde ficou patente o efeito positivo de diminuição da repetência escolar em alunos originários de famílias assistidas pelo PBF. Os dados individualizados do Educa Censo possibilitaram perceber que, entre os alunos do CadÚnico, aqueles que são beneficiários do PBF possuem, em relação aos que não são, 11% menos chances de repetência do ano letivo. O estudo aponta ainda que no universo exclusivo dos alunos vinculados ao Bolsa Família, aqueles que cumprem a condicionalidade de presença em aula – acima de 85% para alunos de 6 a 15 anos – possuem ao final do processo chances em cerca de 40% menores de repetência.

Em atenção a Simões (2012) é possível afirmar de maneira inequívoca que o valor per capita do benefício associado ao tempo de participação no programa melhora sensivelmente os resultados escolares, como evidenciado nos resultados da Prova Brasil de 2007, onde foram selecionados alunos da 4ª série do ensino fundamental de escolas em que todos eram beneficiários do PBF. Notou-se uma importante diferença da ordem de 11 pontos a mais na nota final da prova para escolas onde o tempo de participação das famílias no programa é de três anos ou mais. Por fim, o mesmo estudo ainda aponta diferença de 14 pontos nas provas de português entre escolas sem e com alunos beneficiários, cujo tempo médio de participação no PBF é de quatro anos, demonstrando o impacto do PBF sobre o nível e padrão educacional.

Mais de uma década passada do início do Programa Bolsa Família, o que se percebe é a sua inegável colocação como um marco, quiçá o mais importante de discussão sobre o papel do Estado notadamente da questão social no Brasil. Muito tem se produzido e muito tem se debatido. Entretanto, dia a dia surgem novos mitos que tentam diminuir o mérito de suas ações em termos de questionar o sentido fundamental de sua existência, associado a um compromisso de assimilação de sujeitos historicamente excluídos do sistema e com acesso limitado aos direitos fundamentais. Nesse sentido, questiona-se sobre o papel do governo no alcance efetivo da inclusão e justiça social, por conseguinte, de possibilidades ao início de uma democracia substancial.

Outra questão observada em determinadas realidades empíricas, como na pesquisa em questão, foi a capitalização política do PBF, dentro da perspectiva do “sujeito cordial”, quando o benefício pode ser apropriado como uma moeda de troca numa relação de clientelismo político. Assim, existem muitas controvérsias sobre a extensão das contribuições do PBF no acesso à cidadania.

4.3. Os Pressupostos e as Formas de Compreensão Subjetiva da Teologia da Prosperidade

A teologia da prosperidade tem sido vista como o grande discurso das igrejas neopentecostais e a principal responsável por atrair multidões cada vez maiores para as fileiras desse segmento religioso, inclusive influenciando igrejas de outros períodos da história pentecostal a uma mudança de orientação. Considerou-se preliminarmente as possibilidades de aproximação entre essa ética religiosa e aquela estudada por Max Weber em sua clássica obra. Embora as finalidades se mostrem diversas e mesmo opostas, por exemplo, o calvinista weberiano é austero, se orgulha de sua providência e de um estilo de vida espartano; o evangélico neopentecostal, por sua vez, se sente totalmente licenciado ao usufruto dos bens materiais, inclusive exibindo-os numa espécie de *alegria do mundo*. Contudo, embora as duas formas de interação com o sagrado se distanciem em relação aos fins, se aproximam

quanto aos princípios, ambas percebem o progresso material mais ou menos associado ao trabalho metódico, como sinal de benção, efeito causal do estar na presença d'Ele (FERREIRA, 2015, OLIVEIRA, 2005, PIERUCCI, 2012, TEIXEIRA, 2013, WEBER, 2015).

Desnecessário reafirmar o peso de um discurso que garante a mudança praticamente instantânea de todas as condições de vida do sujeito, quando direcionado às classes mais subalternizadas de uma realidade social lastreada pelos grandes vazios institucionais, que na inexistência histórica de uma sociedade civil progride no tempo em ritmo de modernidade periférica (ANTONIO; LAHUERTA, 2014, MARIANO, 2004, PIERUCCI, 2012, TEIXEIRA, 2013). Do ponto de vista histórico, a teologia da prosperidade é desenvolvida nos Estados Unidos nos anos 1940, ganhando popularidade a partir da década de 1970. O surgimento dessa teologia é o momento mais revolucionário da atividade evangélica no século XX, posto que, apresentou um repertório radical e ao mesmo tempo simplificado de reinterpretação dos valores cristãos tradicionais (BITUN, 2007, JUNIOR, 2007, MARIANO, 2005, PIREZ, 2011).

A obra de Pierrat (1993) sintetiza o conteúdo da teologia ora em exame, organizando-o numa base tríplice, como já mencionado: a) Autoridade Profética; b) Confissão Positiva; c) Saúde e Prosperidade. Outro ponto a ser destacado é que o tempo mítico da bíblia é solicitado como tempo histórico, havendo um *continuum* ininterrupto e necessário das formas com que Deus age na humanidade desde aqueles tempos até a época atual. Essa percepção despontou principalmente na ida a campo, tanto na observação dos cultos, quanto nas entrevistas e foi um elemento fundamental para a percepção da imagem de mundo dos neopentecostais.

De acordo com o mesmo Pierrat (1993), a ideia de autoridade profética, como o primeiro pressuposto básico da teologia da prosperidade, afirma que os profetas de hoje são ungidos da mesma forma que as grandes figuras bíblicas. Assim, um pastor ou líder de uma comunidade pode provar o seu favor diante de Deus operando prodígios em seu ministério. Visões, curas, glossolalia, conhecimento do futuro e toda uma série de sinais são necessários para que se confirme a liderança pastoral como mediadora legítima entre a terra e o céu.

Em campo, notou-se esse aspecto como o mais imediatamente requerido pelos fiéis e como espécie de selo de qualidade, citado constantemente pelos pastores para legitimar as ações da Igreja.

Tanto na Igreja Universal quanto na Igreja Mundial se observou um modelo de culto que é vertebrado pelo testemunho. A narrativa das graças alcançadas sob a regência de determinado ministério é fundamental nas dinâmicas de pregação. Assim, quando é noticiada uma cura física, ou quando um pastor entrevista um demônio durante o exorcismo ou ainda, a pessoa que era possuída depois de expulsá-lo, são dadas lições morais, orientações ideológicas de como se portar no mundo, não raro amparadas por passagens bíblicas. Em entrevista, o pastor citou o capítulo 7 do evangelho de Mateus, onde nos versículos 15 a 20²⁵, o próprio Jesus adverte que o profeta é confirmado pelas suas obras e somente por elas. Nesse sentido, pode-se citar ainda nesse mesmo depoimento:

Essas coisas que as pessoa acham, que Deus gosta de sofrimento, que Deus gosta de miséria, que crente tem que ser pobre, que doença não tem cura... A palavra tem promessa... O profeta tem que fazer milagres, o ministério é confirmado assim, não existe de outro jeito, é só ver a obra do (citou o nome do principal líder da igreja) Deus está na vida daquele homem, através dele já foi ressuscitado até morto.

De sorte, percebe-se o peso da Autoridade Profética no esquema de crença neopentecostal. Desde os tempos de Seymour, o pentecostalismo está ligado ao espetáculo, no sentido do culto emotivo, verborrágico, performático. Desnecessário frisar que, na literatura especializada, no senso comum e mesmo no meio evangélico, o *modus* neopentecostal levanta polêmicas e celeumas diversas. Caio Fábio, conhecido líder religioso e fundador da

²⁵ De acordo com a tradução de Ivo Storniolo: ¹⁵ Cuidado com os falsos profetas: eles vêm a vocês vestidos com peles de ovelha, mas por dentro são lobos ferozes. ¹⁶ Vocês os conhecerão pelos frutos deles: por acaso se colhem uvas de espinheiros ou figos de urtigas? ¹⁷ Assim, toda árvore boa produz bons frutos, e toda árvore má produz maus frutos. ¹⁸ Uma árvore boa não pode dar frutos maus, e uma árvore má não pode dar bons frutos. ¹⁹ Toda árvore que não der bons frutos, será cortada e jogada no fogo. ²⁰ Pelos frutos deles é que vocês os conhecerão (Mat. 7, 15-20; BÍBLIA, 1990).

Associação Evangélica Brasileira (AEVB), além de extensa bibliografia possui militância ativa de crítica ao neopentecostalismo. Sobre a questão da Autoridade Profética, o mesmo desenvolve o conceito de *síndrome de Lúcifer*, que seria essa tendência ao delírio místico, à supervalorização do carisma pessoal em detrimento do uso estrito do evangelho. Nesse sentido, compreende-se o carisma do líder, como um dos pilares da fé neopentecostal (FÁBIO, 1988, FÁBIO, 2005, WEBER, 1999).

Deveras, o clímax dos cultos termina por ser o momento de comunicação dos milagres, acontecidos fora ou dentro da igreja, posto que eles testificam o carisma e a profecia do ministério. Com efeito, a grande novidade da percepção do milagre pelos neopentecostais é que Deus passa a operar com hora marcada, obedecendo a lógica de que a manifestação do sagrado depende unicamente do chamado do líder. Desde as experiências cristãs mais antigas, como a da ortodoxia oriental, construiu-se sob a atividade missionária de Paulo, uma fé fundamentalmente escatológica.

Do ponto de vista sociológico, é possível depreender que as circunstâncias de meio ambiente, de perseguição e colonização cultural sofridas pelos judeus e mais adiante pela igreja do oriente nos tempos fundacionais da fé cristã, concorreram intimamente para as demandas por uma concepção da realidade negadora de toda a imanência. Nesse sentido, a categoria “mundo” recebe pela primeira vez na história da humanidade uma acepção necessariamente negativa, como um mal a ser combatido. Daí se compreende que, sendo o mundo um lugar de exílio, um espaço de expiação para o qual a humanidade foi condenada pelo pecado original, Deus irá nele interagir com o homem, apenas enquanto ato de graça posto que é o mundo, um lugar de indignidade da presença d’Ele (BÍBLIA, 1990, NIETZSCHE 1999, ONFRAY, 2014, PONDÉ, 2013).

No grupo de neopentecostais pesquisado, entretanto, existe um entendimento diverso. A maior parte da literatura especializada sobre neopentecostalismo, trata a questão do agendamento do milagre como uma prática negativa, própria da ignorância e ou rasura teológica do movimento (ESPERANDIO, 2005, JURASKI, 2012, LEITE, 2015, LOPES, 2013,

MARIANO, 2013). Com efeito, a problemática que se desenha é mais complexa. O discurso religioso é da ordem do tempo kairológico, nesse sentido, se pretende imutável e indeterminadamente válido. Todavia, a existência da religião, bem como das suas configurações, é evento histórico, estando submetida, por isso, ao tempo e ao espaço. Assim, é lícito que o homem conceba a ação de Deus na sua vida de acordo com as percepções de valor e determinantes ambientais de seu meio (ELIADE, 2010).

Assim, as urgências do mundo pós-moderno, que, com a evolução do processo de racionalização do cotidiano, demandam a noção de vida administrada tão própria da concepção ocidental de tempo fabril, exigem um Deus de mesmo sentido. Quando as Igrejas promovem cultos específicos com dia e hora marcados para que o fiel consiga sucesso financeiro, saúde física e até mesmo um par romântico, elas estão radicalizando algumas das principais possibilidades requeridas pela sociedade contemporânea. Vive-se hoje, em um tempo pautado pela pulsão hedônica, pela satisfação instantânea, pelo ilimitado como norma. Valores de alta grandeza em sociedades tradicionais, como o sacrifício, a renúncia, a paciência, a persistência e a maturação são desconhecidos dos dias atuais. Nesse sentido, em seu estudo o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, desenvolveu o conceito de homem-massa, o tipo mediano de homem que emerge, sobretudo, a partir do século XIX e que constitui quase a totalidade da população mundial, norma de um modelo cultural onde as pessoas querem acesso a todos os bens de forma gratuita e casual, sem nenhum imperativo de contrapartida (BAUMAN, 1998, BAUMAN, 2008, ORTEGA Y GASSET, 2016).

Nesse ponto, a crítica da religião é crítica sociocultural que se funda em relações materiais objetivas. Assim, a tendência do neopentecostalismo a exigir um Deus de prontidão, para resolver de forma imediata todas as demandas desse pequeno “eu” angustiado, é na verdade reflexo de processos maiores que pertencem à imanência do mundo da vida e são a tônica geral de todo o espectro das relações humanas historicamente validadas em tempos pós-modernos (ELIADE, 2010, MARX, 2008). Por seu turno, no sentido da possibilidade de transcendência pura, Rivera (2001) ressalta a importância do livro de Atos dos Apóstolos na tradição pentecostal. O cristianismo tradicional

incluindo o protestantismo histórico percebe como seu centro de gravidade as doutrinas em torno da pessoa de Cristo, no pentecostalismo o ponto fundamental é o advento de Pentecostes, que tem precedência inclusive sobre os ensinamentos de Jesus.

Importante chave para o desvelamento dos processos mentais dos sujeitos da pesquisa foi compreender que, no cristianismo tradicional, o discurso escatológico informa ao homem a sua condição de desgraça, sendo ele um exilado que precisa fazer o caminho de volta. Já no pentecostalismo, o processo se inverte, o sagrado vai até o homem, derrama-se sobre ele. Essa concepção da ação divina justifica o segundo pressuposto da teologia da prosperidade que é a Confissão Positiva. Jesus como sacrifício perfeito teria renovado a aliança do homem com Deus, anulando todos os efeitos da queda. Nesse sentido, o homem neopentecostal portador de uma fé atuante, vive em contínuo estado de graça, em que sua palavra se torna *logos*. Em relação íntima e pessoal com Deus, o que é dito por um é confirmado por outro e vice-versa; assim, a palavra do homem de fé atuante – expressão muito utilizada pelo pastor e parte da membresia de uma das igrejas pesquisadas – tem poder e se realiza. O verdadeiro crente é também profeta, o que ele determina pela palavra, inevitavelmente se realiza.

Durante a pesquisa, tanto na observação da atividade pastoral, quanto nas entrevistas esse foi um tema sempre recorrente; a capacidade de determinar. Como exposto alhures, a tradição pentecostal se constitui referenciando a experiência extática como prova tangível da presença do sagrado. O ato místico de invasão do imanente pelo transcendente alarga a consciência do sujeito no sentido de colocá-lo em conexão com o todo. De sorte, um tal modo de vida espiritual revelou-se como muito mais que simples relação de troca ou interdependência com o sagrado, antes, ele se apresentou como preenchimento das ausências fundamentais. O homem é existencialmente trespassado pela sensação de solidão cósmica; o mito dos andróginos e da alma gêmea; a costela perdida de Adão; o ágape, como realização de si num outro, são tentativas criadas pela humanidade ao longo dos séculos, para que a sensação de abandono do homem se tornasse suportável (BÍBLIA, 1990, PLATÃO, 1991, PONDÉ, 2013).

Essa dimensão de abandono tende a ser ainda mais aguda naqueles que são afetados pela questão social. A falta de reconhecimento de uma estrutura social quantitativa incapaz de incorporar todos os seus, deprime as capacidades de realização do sujeito. Axel Honneth ensina que amor é requisito básico para o reconhecimento, por isso, numa sociedade tão vazia de afeto quanto a contemporânea, a justiça social é meta virtualmente inatingível (HONNETH, 2003). Nesse corredor, portanto, de estreitas possibilidades, a religião é um espaço possível de protesto contra a barbárie que tirou das pessoas a sensibilidade para o absurdo. Foi notório entre os fiéis entrevistados, a força do sentimento de pertença para com a suas igrejas, a certeza de estarem fazendo parte de algo maior, e nessa dimensão serem amados, queridos e necessários, como relata um dos entrevistados:

O que o mundo não me deu, a igreja está me dando. Lá todo mundo gosta de mim, o pastor, os obreiros... conversam com a gente e perguntam se está tudo bem. Outro dia foi obreiro lá em casa pra ver minha mãe doente, ele orou e falou que era pra tomar posse, que ela ia ficar boa, e falou que nós somos irmãos o que precisar é só avisar na igreja (Entrevistada, 1).

Na esteira desses dados, em que se percebe a igreja como lugar de acolhida e espaço referência de construção da identidade, avança-se ao terceiro pressuposto da teologia da prosperidade, que, de acordo com *Pierrat (1993)*, compreende a dupla categorial, Saúde e Prosperidade. Nesse ponto da investigação foi marcante o diálogo com o pastor, que citou o salmo 37, versículo 22, como ilustração ao tema. Nesse versículo é dito que: “*Os que ele abençoar possuirão a terra, e os que ele amaldiçoar serão excluídos*”. Tal passagem revela o status binário da condição humana na chave de compreensão neopentecostal, ou se é abundante com Deus, ou se é miserável com satanás. Segundo o mesmo pastor:

A doença é coisa do diabo, o Senhor Jesus lavou os nossos pecados com o seu sacrifício... existe uma guerra contra

satanás porque ele não aceita a derrota e quer confundir a gente de todo jeito... o problema é quando a pessoa não tem fé, duvida de tudo e não sacrifica, não faz compromisso com Deus...

As privações e ou dificuldades de qualquer ordem são comumente atribuídas à ação do maligno. Pelo que foi percebido, sobretudo, em algumas pregações de cultos específicos em torno do tema “*vitória financeira*”, o sofrimento humano é produto imediato de uma fé vacilante, que não se apossa daquilo que Deus legou ao homem que é o poder e o domínio sobre toda a criação. Se a miséria e a falta de posse dos bens do mundo denunciam a vitória de satanás sobre a vida do homem, o seu inverso testemunha a vitória de Deus sobre o maligno. Nesse sentido, em relação ao tema da Saúde e Prosperidade, a pesquisa constatou, em primeiro lugar, que o dinheiro ocupa posição privilegiada no encontro com o Sagrado. Bens materiais e conforto financeiro são provas da “*presença divina atuante*” na vida das pessoas. Foi invariável o discurso sobre a aliança do fiel com Deus, onde a participação no dízimo, e propósitos específicos das igrejas, colocam-no em posição privilegiada diante da providência. Assim relatou um fiel entrevistado:

Deus quer fazer um acordo com nós, quer dar de tudo, quer fazer do bom e do melhor. Meu marido arrumou serviço na igreja, hoje nós temos geladeira nova, nós temos televisão boa, os meninos assistem desenho, nós vemos (citou o nome do principal líder da igreja) pregando e vemos as coisa que acontecem com as pessoa nesse ministério... só vitória (Entrevistada 4).

Com efeito, o tema da aliança é especialmente presente nas falas da Igreja Universal. Edir Macedo, bispo e fundador dessa denominação, parece utilizá-lo como conceito central para legitimar o direito do fiel de submeter Deus à sua vontade. No livro “*Aliança com Deus*”, um de seus best-sellers, Macedo desenvolve um inventário de todos aqueles que no antigo testamento teriam feito um pacto direto com Javé, que por obrigação recíproca os cobriu de

bênçãos. Do mesmo modo, o homem contemporâneo tem o direito de celebrar a aliança e se beneficiar dela. Na Igreja Mundial o sentido das dinâmicas é idêntico, embora não se use com a mesma frequência o termo “*aliança*”; entretanto, o discurso do direito ao “*milagre urgente*” é proferido por horas a fio durante os cultos.

Nesse sentido, ficou confirmada a possibilidade aventada alhures de que o neopentecostalismo, ao menos no universo estudado, é um modelo de religião evangélica que conjuga a aquisição material com a *alegria do mundo*; assim, propondo a ascese do fiel não só pela acumulação do capital, mas antes pelo usufruto dele. De fato, o campo evidenciou no fiel o orgulho em progredir economicamente e com isso adquirir bens de toda a ordem. O anúncio da compra de um veículo, terreno, casa, ou viagem de férias, é constantemente alardeado nos momentos de testemunho, como prova de misericórdia, mas também de eficácia do método de obrigação mútua (MACEDO, 2005, MARIANO, 2005, WEBER, 2015).

O contrato com Deus é sempre celebrado pelo ato sacrificial como elemento mediador. Nesse sacrifício, o dinheiro aparece como oferta preferencial, sem embargo, bens materiais de toda a ordem podem ser ofertados no altar, desde uma bicicleta até a escritura de um imóvel. A ideia é que o fiel tem que se abster de algo que lhe faça falta. Macedo (2006) explora essa questão em várias oportunidades, justificando que os bens do mundo – frutos necessários do mal – uma vez entregues a Deus são purificados pela natureza ontológica do pacto, retornando para os fiéis impreterivelmente de maneira multiplicada.

Foi comum também, nas duas igrejas visitadas, o discurso da falta de fé para justificar, por exemplo, algum eventual problema no sentido de o fiel participar de um propósito e não ser atendido em sua solicitação. Secundariamente, é mister frisar que questões, como a boa saúde, a libertação dos vícios e a harmonia familiar apareceram como importantes na composição dessa ideia de vida próspera; não obstante, tenham se mostrado apenas incidentais, ao homem abundante economicamente. De maneira geral, numa perspectiva sumamente pragmática, percebeu-se na teologia da prosperidade

tal qual vivenciada na cidade de Porto Firme, a redução ontológica do mistério e do drama sagrado a um raso sistema de trocas.

Todavia, considerando os sujeitos envolvidos, esse aparente vício é na verdade a sua grande virtude. As massas iletradas, cansadas do peso da vida, barbarizadas pela exclusão do sistema se mostram muito mais interessadas na acolhida e na comunicação direta que em grandes elucubrações metafísicas. Assim, a rotina neopentecostal presenciada durante a pesquisa, que pode ser entendida como ensino e vivência da teologia da prosperidade, tem os elementos de uma relação simples e, por isso, eficaz, em que o homem desprezado pelo mundo, uma vez aceitando “*Deus como parceiro*”, se torna um vaso escolhido e passa a presenciar em sua vida maravilhas até então inimaginadas.

Entretanto, questiona-se se esse apelo material não se deve ao fato da igreja neopentecostal englobar, em sua maioria, pessoas desfavorecidas. E, nesse caso, esses fiéis esses fiéis não se sentiriam mal pelo limitado acesso aos recursos? Não se sentiriam em dívida com Deus? Não haveria um discurso de culpabilização? Nesse sentido, buscou-se examinar quais seriam as percepções do beneficiário neopentecostal sobre o PBF.

4.4. Perspectivas e Percepções do Beneficiário Neopentecostal a Respeito do Bolsa Família

A marca fundamental dos resultados obtidos sobre essa preocupação da pesquisa foi a do antagonismo em relação aos contrastantes entendimentos. Os discursos sobre a percepção de sentido do benefício na vida de cada um se mostraram absolutamente polifônicos. De início considera-se a ausência de uma orientação específica das igrejas em relação a como o fiel deve agir enquanto beneficiário; todavia, verificou-se comum no ensino dessas mesmas igrejas, a fala em que, o homem tocado pela sabedoria divina é providente na adversidade, pensando não na satisfação imediata, mas antes numa

perspectiva de médio e longo prazo, onde o trabalho e o dinheiro, mesmo escasso, deve sempre ser visto como capital de investimento, visando a sua multiplicação. Poderia esse ponto, à primeira vista, sugerir uma incongruência nos discursos, uma vez verificado o sentimento de orgulho do fiel ao expor o seu poder de consumo; entretanto, pesquisando mais a fundo, mecanismos um tanto mais complexos se revelaram.

Percebe-se, num primeiro momento, o caráter exemplar do sofrimento, que na quase totalidade das vezes é visto como castigo por transgressões, como falta de fé e outros atos de rebeldia; todavia, existem exceções em que o sofrimento de alguém é deliberadamente aceito por Deus com intenções pedagógicas. O sofrimento de um homem justo tem a estrutura do mito muito presente na tradição judaica e cristã, que fala sobre a luta do homem justo contra o mal presente no mundo que o assola, tentando fazê-lo sucumbir. Nessas circunstâncias, o homem justo deve atingir o status de herói, resistindo à prova e fornecendo um modelo de virtude para a comunidade (LÉVI-STRAUSS, 2008).

Destarte, entende-se que nas igrejas por mais que haja uma aparente ostentação das conquistas financeiras, existe uma reserva de moralidade que apresenta o acesso aos bens, como uma espécie de prêmio, como reconhecimento divino pela luta do fiel. É possível perceber também que a ética neopentecostal procura orientar o consumo, estando o perfil desse, totalmente ligado à condição social do fiel. O benefício do programa é, em muitos casos, a única fonte regular de renda numa família, e pela sua natureza tão rara, termina por ser valorizado de forma incomum. Em algumas entrevistas foi marcante a ideia do dinheiro/benefício do programa como um bem dos filhos, em falas como:

Esse dinheiro é do futuro dos meus meninos, comprei caderno bonito, roupa boa, tudo do gosto... essa bolsa família está pagando o estudo dos meus filhos porque ajuda eles com as coisas que precisam, graças a Deus eles estão andando agora igual filho de rico (Entrevistada 3).

Nesse sentido, fica evidente o significado do PBF, como ideia de investimento nos filhos, como garantia de futuro da família, evidenciando a já aludida reserva moral, que cria uma ética funcional enquanto lógica de orientação para o manejo dos recursos. Algumas mães comentaram o desejo de que seus filhos se tornem “dotô” e, com isso, consigam adquirir uma boa casa pra família e outros bens de ordem diversa; como pode ser evidenciado no seguinte depoimento:

Já falei com eles (os filhos), depois que virar doutor vai ter que me levar pra passear, vai ter que comprar casa boa pra nós porque Deus ajudou eles poderem estudar, agora tem que ficar esperto e aproveitar tudo (Entrevistada 5).

Para tais pessoas, esse dinheiro é um recurso providencial, no sentido de ser entendido ainda que indiretamente, como algo preparado pela Providência para a edificação da família. Noutra parte desse estudo já fora comentado o caráter assumido pelo benefício como “um dinheiro feminino”. Deveras, nas oportunidades em que o marido se encontrava ao lado da esposa no ato da entrevista, notou-se nas mulheres, sempre uma maior preocupação em perspectivas de longo prazo; isto é, a previdência entre o público estudado é, com efeito, uma virtude feminina. Esse resultado, é mister comentar, corrobora toda uma série de estudos que concluíram nessa mesma direção, indicando que a preferência da mulher como titular do cadastro do benefício se mostra como uma das escolhas mais felizes quando da formulação dessa política pública (ABREU; HOR-MEYLL; NOGUEIRA, 2014, IBASE, 2008, LIMA et al., 2013, PIRES, 2012).

Entretanto, há casos em que o benefício é visto apenas como obrigação do governo, associando tal “obrigação” à decisão pessoal de um político e à contrapartida dada pelo voto. Assim:

Meu voto está lá, deixei de saber, fiz política falei com todo mundo aqui em casa, briguei demais... Lula deu a ordem,

agora eles tem que pagar de todo jeito, eles pensam que eu sou boba? (Entrevistada 4).

Mais uma vez, mobiliza-se a figura do homem cordial para a busca de compreensão desse tipo de universo cognitivo. Como relata Holanda (2011), na perspectiva de “política cordial”, o benefício pode ser usado como moeda de troca, dentro de uma relação clientelista. Etimologicamente, a palavra cordial é um derivativo do latim *corde*, que significa coração. Esse é um dado preliminar para compreender a lógica desse homem que age pelo afeto, que possui grande dificuldade em transitar por situações em que, por exemplo, se exija racionalidade política objetiva. O *homem cordial* percebido no universo da presente pesquisa demonstrou grandes similaridades operacionais com aquele que fora definido no clássico estudo “Raízes do Brasil”, mormente quando associa bens públicos a mercês privadas, reduzindo possibilidades de justiça social e avanço democrático a uma relação de puro clientelismo político.

Entende-se, sem embargo, que o *modus* da cordialidade verificado em campo é produzido nas relações da modernidade periférica, onde analfabetismo, vazio e inconstância do Estado concorrem para uma condição de limitação gnosiológica, que é incapaz de produzir consciências aparelhadas para julgar as ações dos mandatários da república como um exercício impessoal. Com efeito, num país onde historicamente, tão pouca gentileza houve para com os mais desvalidos. País esse, em que a torrente de autoritarismo, racismo e classismo vertida pelas elites ao longo de séculos garantiu fronteiras sociais intransponíveis como norma, só poderia nesse processo, produzir sujeitos periféricos sem resistência à tentação de simplificar as relações de cidadania, compreendendo direitos como verdadeira dádiva (ANTONIO; LAHUERTA, 2014, HOLANDA, 2011, RIBEIRO, 2010).

Nessa perspectiva é que foram percebidas a maior parte das narrativas. Mesmo naqueles casos, em que primeiro se comentou do benefício, como investimento de futuro a ser alocado nas crianças, ficando clara a tendência majoritária em perceber o benefício não nos termos de um ganho impessoal do mundo político-jurídico, mas antes como oferta de uma pessoa ou partido

específico. O nó problemático dessa questão é o fato de que uma vez pensado o benefício como mercê do governante, a obrigação do beneficiado termina por ser solvida e reafirmada com o voto. Nessa lógica, a política é nivelada por baixo e a meta de emancipação do sujeito como fim ideal do Programa Bolsa Família se torna inoperante. Segundo uma entrevistada:

Ninguém nunca me falou que isso vai parar, eles tem que pagar tudo porque o meu voto está lá... balancei bandeira na política... ninguém pode cortar o meu bolsa família porque eu ajudei eles, fiz a minha parte muito bem (Entrevistada 5).

Assim exposto, percebeu-se nesse ponto uma completa e preocupante ausência de referenciais da cultura cívica. Tal ausência se afigura como grande óbice para o progresso qualitativo da democracia, pois que, ao invés de a escolha do governante se dar pela percepção do todo, ela se dá pela confirmação de “uma boa vontade” pontual, em que o político “resolve o problema” de determinada pessoa, não importando que isso venha eventualmente em prejuízo de uma coletividade. A política do *homem cordial* alimenta o faccionismo e intensifica o ódio abstrato entre classes, a exemplo:

Os ricos estão com raiva de nós, porque nós estamos comendo e bebendo, é isso que eles não querem... Eles não aceitam nós com a vida boa de jeito nenhum (Entrevistada 1).

Entretanto, a percepção não se descola em momento algum da religião e da razão de fuga, como motor e causa de todos os eventos na vida das pessoas, nesse sentido, a mesma entrevistada completa a sua fala:

Deus arrumou ele (citou o nome de um ex-prefeito de Porto Firme) pra fazer isso pra nós, o que Ele(?) deu ninguém pode tirar (Entrevistada 2).

Pondé (2015a) sublinha o fato de que o Deus de Israel, tanto na sua versão judaica, quanto na versão cristã, age concretamente na história, o que inviabiliza ao crente satisfazer o problema de sentido da vida, quando pensado somente em termos materiais. Essa possibilidade ontológica de compreensão dos processos do mundo se mostrou radicalizada entre os fiéis, o sagrado para eles é sempre causa de todos os efeitos: quando positivos, presença; quando negativos, ausência de Deus.

Com efeito, Deus age na vida das pessoas ininterruptamente; sem embargo, age sempre por intermédio de alguém que inevitavelmente acaba recebendo uma grande reputação, tornando-se objeto de estima e até mesmo de culto, dentro do grupo afetado. Tal como os profetas, o político recebe o status de ungido e, por isso, passa a ter respaldo para agir mais livremente em seu exercício de vida pública, inclusive quando esse compreende certas finalidades obscuras. Segundo uma das entrevistadas:

Eles podem estar roubando, mas se estão fazendo, está bom... se ajudar o povo é o que importa (Entrevistada 3).

Essa circularidade complexa em que as solicitações do espírito afetam a matéria e as da matéria afetam o espírito, permitem ao político exercer sobre as pessoas aquilo que Weber (1999) chamou de dominação carismática, no sentido de um poderio de influência, que não se pode explicar apenas com dados da razão prática. Por fim, o caráter que o benefício assume no universo mental dos beneficiários pesquisados é o de um direito adquirido; entretanto, não pelo aprimoramento moral do sistema jurídico, mas antes pela mercê do político que viabilizou o cadastro no programa. Não obstante, o neopentecostal crê fortemente que o sagrado está no mundo agindo concretamente em favor daqueles que o buscam, todas as experiências positivas da vida, inclusive, o recebimento de um benefício social, servem como prova e testemunho dessa crença.

4.5. As Percepções das Autoridades Religiosas e Políticas sobre as Interfaces da Religião com o Programa Bolsa Família

Preliminarmente se considera que, nesse ponto da pesquisa, a discordância tendeu como regra. Autoridades religiosas e políticas pertencem a universos epistêmicos diferentes, se comunicam em linguagem diferentes e observam de perspectivas diferentes. Todavia, essa é a grande virtude em incluir esses sujeitos nas preocupações da investigação, pois, através de uma abordagem multiperspectivista, pode-se compreender melhor o todo. Em relação à emancipação do programa, as autoridades religiosas em geral, se mostraram desconhecedoras dessa meta tão importante do Programa Bolsa Família. Segundo o Pastor:

Eu não sei te falar sobre isso não... eu sei que tem gente da igreja que recebe, acho importante, mas não sei dizer... acho que o pessoal aí da prefeitura deve saber quem precisa ou não.

As autoridades políticas, embora compreendessem a urgência da emancipação, inclusive para se abrir oportunidade para outras pessoas terem acesso ao benefício, não se mostraram empenhadas ou especialmente comprometidas em realizar essa meta:

Nós fazemos o controle das condicionalidades... as agentes de saúde... as escolas do município... todo mundo ajuda no que precisa, mas emancipação do benefício é muito difícil porque é um município muito pobre também (Autoridade Política 1).

Pode-se associar a esse tipo de fala ao que Roberto Da Matta conceituou como *jeitinho brasileiro*. Acontece que Porto Firme é uma cidade pequena, e embora existam os inegáveis efeitos da técnica e da informação, a mentalidade geral permanece operando com distinções muito primárias em relação à moralidade pública. Em conjunturas desse tipo, o *homem cordial* é uma norma que salta ainda mais aos olhos que em lugares maiores. Ensaia-se aqui, uma proposta teórica para se pensar o *jeitinho brasileiro* como o *modus* pelo qual a cordialidade se expressa. Nesse sentido, o *jeitinho* que é a habilidade do brasileiro em simultaneamente navegar pelas esferas do pessoal e do impessoal pode explicar a posição das autoridades políticas (DA MATTA, 1986, HOLANDA, 2011).

Os costumes estabelecidos no interior do Brasil, em geral, apontam um espaço de tolerância entre a lei como ideal e a pessoa como objeto. Pode ser que, se feito com extremo rigor, o acompanhamento das condicionalidades já teria, por exemplo, destituído algum beneficiário. Contudo, no momento em que essa fiscalização é feita partindo-se da afirmação prévia de que “*é um município muito pobre*”, considerando também a forma como as relações políticas aí se constroem, não seria de se admirar certa leniência na rotina de verificações. Entende-se que, embora não se possa fazer nenhuma afirmação categorial nesse caso, haja vista a ausência de dados empíricos para tanto, pode-se inferir a possibilidade de que o desconforto das autoridades políticas, ao responderem a questão da emancipação, deita raízes nos processos acima aventados.

Todavia, em relação ao manejo dos recursos, mesmo sem dados afirmativos e concretos, percebeu-se maior desenvoltura ao falar. Ensaíram-se algumas explicações que trouxeram dados interessantes ao estudo. Os entrevistados da presente seção apontaram para fatos relacionados ao esquema de proibições nos usos e costumes, tão próprio das religiões evangélicas, e considerados pela literatura especializada, mais brandos no neopentecostalismo (BLEDSOE, 2012, MARIANO, 2004, MARIANO, 2005). Com efeito, foi principalmente na contenção dos excessos, que se inferiu a contribuição da ética neopentecostal:

Acho que como eles não bebem e não fazem outras coisas tipo promiscuidade... jogo... jogatina... eles podem aproveitar melhor o benefício com alimentação ou outra coisa, mas não tenho certeza (Autoridade Política 2).

Importante salientar nessa oportunidade, que as autoridades políticas perceberam, portanto, a orientação religiosa como um dado com potencial de colaboração para um uso de maior proveito dos recursos percebidos na bolsa família; entretanto, como não existe nenhum tipo de pesquisa ou instrumento da administração municipal que pudesse apontar com acerto uma resposta definitiva, os pesquisados preferiram apenas pressupor tal afinidade.

As autoridades religiosas, de maneira geral, se declararam também sem condições de formular uma afirmação concreta. Acontece que, embora as comunidades se mostrem bastante unidas, os pastores não tem o controle de todos os fiéis e, assim, não conseguem responder por cada um individualmente. Nesse ponto, surgiu uma evidente sensação de desconforto por parte dos entrevistados em falarem abertamente sobre o benefício, fornecerem algum dado ou mesmo emitir opinião de cunho pessoal. Em geral, esse ponto foi tratado com evasão:

É como eu já disse quem tem que olhar isso é o pessoal da prefeitura, com certeza eles fazem um ótimo trabalho, isso é com eles.

Supõe-se que, essa tendência a evitar o assunto na igreja – que é um espaço de sociabilidade – pode estar ligada ao medo de que alguém esteja cadastrado de forma irregular, ou que se o segredo se romper, outros possam tentar prejudicar os envolvidos. Aliás, cabe ressaltar que Porto Firme, como cidade mui tacanha, no sentido de escassa oferta de emprego e mentalidade típica do interior, tem o bolsa família, como um assunto de grande especulação, envolvendo sempre acusações de fraude e favorecimento

político. Com efeito, essas preocupações não foram objeto da pesquisa, apenas aparecem na presente reflexão, como nota para uma explicação possível de determinados comportamentos.

Todavia, observa-se a boa recepção às iniciativas do Programa, a principal liderança religiosa com quem conversamos, entende o Bolsa Família como a ação válida e necessária, considerando o benefício como um dos muitos caminhos tomados pela Providência, uma bondade de Deus, percebendo nele um instrumento sumariamente positivo:

A bolsa família é importante pra ajudar as pessoas, esse dinheiro ajuda muita gente, quando é pro bem ninguém pode reclamar... O governo tem o dever de fazer algo pelos pobres. Eu creio também que a pessoa que recebe isso está recebendo uma benção, tem que agradecer.

De todo, não existe orientação específica para a forma com que esse recurso é tratado, não obstante, a diligência que se sugere no tratamento do dinheiro de qualquer espécie, também vale para o benefício. Assim, o Pastor sublinhou:

Tem que cuidar do dinheiro, usá-lo para coisas boas. Não dá pra viver gastando com coisas que não edificam, cuidar da família, buscar a multiplicação, são coisas importantes pra um servo de Deus.

A partir dessa fala e de outros elementos manifestados ao longo da pesquisa, é de mor proveito, para uma compreensão menos estrita do dinheiro, entendê-lo como símbolo, transformando a sua materialidade em questão secundária e ressaltando os processos mentais que se formam à sua borda. De acordo com Bourdieu (1998), um símbolo é uma ferramenta de significado, um instrumento que auxilia a reprodução da ordem social, em que pese, o seu

poder de estruturação da realidade por fornecer o sentido imediato do mundo social. De sorte, quando se associa o dinheiro à figura bíblica de Salomão ou quando se faz o mesmo em relação à árvore da videira, mobiliza-se alguns dos mais poderosos signos da tradição bíblica para inseri-lo numa grande chave hermenêutica.

Salomão é o rei mais sábio e mais próspero da Bíblia (1990), no segundo livro de Crônicas, Deus o aborda pessoalmente e lhe oferece a concessão de qualquer desejo que possa haver em seu espírito. Salomão então clama por sabedoria, e mais, deixa claro desde já que pretende usar essa sabedoria para melhor governar o povo eleito. Nesse momento, o Deus de Israel percebe grandeza nesse homem, que de todos os bens pede por uma virtude a qual intenta utilizar com o fim único de conduzir o povo do Senhor. É aí que o Altíssimo decide cobri-lo com todas as maiores honrarias terra, riqueza, fortuna e glória, como frutos de sua aspiração por sabedoria. Textualmente:

Nessa noite, Deus apareceu a Salomão e lhe disse: Peça o que você quiser. Salomão respondeu a Deus: Tu trataste com muito amor o meu pai Davi e me colocaste como rei no lugar dele. Agora, Javé Deus, mantém a promessa que fizeste ao meu pai Davi, porque me puseste como rei sobre um povo tão numeroso como o pó da terra. Concede-me, então, sabedoria e conhecimento, para que eu possa conduzir bem este povo. Do contrário, quem poderia governar esse teu povo tão numeroso? Então Deus disse a Salomão: Já que você deseja isso, e não pediu riqueza, fortuna e glória, nem a morte dos inimigos ou muitos anos de vida para você mesmo, mas pediu sabedoria e conhecimento para governar o meu povo, do qual eu o fiz rei, então você receberá sabedoria e conhecimento. Além disso, eu lhe dou também riqueza, fortuna e glória, como nenhum dos seus antecessores teve, nem seus sucessores terão (BÍBLIA, 1990, p. 463).

O dinheiro nessa passagem é um prêmio necessário, recebido pelo homem em razão de sua busca por sabedoria. Como na tradição bíblica só é sábio aquele que está em entendimento com o Senhor, logo, o homem próspero é próspero porque compreendeu e internalizou as coisas do Alto.

Nesse sentido também, a imagem da videira aparece no Evangelho de João, como uma imagem poderosa criada pelo próprio Jesus durante a ceia da última páscoa:

Eu sou a verdadeira videira, e meu Pai é o agricultor. (...) Vocês já estão limpos por causa da palavra que eu lhes falei. Fiquem unidos a mim, e eu ficarei unido a vocês. O ramo que não fica unido à videira não pode dar fruto. Vocês também não poderão dar fruto, se não ficarem unidos a mim. Eu sou a videira, e vocês são os ramos. Quem fica unido a mim, e eu a ele, dará muito fruto, porque sem mim vocês não podem fazer nada. Quem não fica unido a mim será jogado fora como um ramo, e secará. Esses ramos são ajuntados, jogados no fogo e queimados. Se vocês ficam unidos a mim e minhas palavras permanecem em vocês, peçam o que quiserem e será concedido a vocês. A glória de meu Pai se manifesta quando vocês dão muitos frutos e se tornam meus discípulos (BÍBLIA, 1990, p. 1377).

Jesus é a videira. Quando se diz que uma pessoa tem que multiplicar e crescer como boa videira, significa dizer que essa pessoa tem que ser abundante, saudável e justa, que tem que percorrer o caminho reto e nesse caminho fatalmente estarão as recompensas do ungido. Considerando os dois últimos textos e associando-os à fala do pastor, percebe-se o dinheiro, como um dos catalisadores da vida abundante, que é a vida santificada pela presença atuante e concreta do Divino. Com efeito, utilizando-se tais chaves interpretativas, o dinheiro torna-se símbolo legítimo, pois que, confirmado pela palavra, é, por isso, potente instrumento de organização de sentido para a vida social. Uma vez que, ao passar pelo filtro das predições bíblicas, oferece reserva de significado para a estruturação de um universo muito maior, donde figura tão somente enquanto uma de suas formas mais tangíveis, e, por força disso, requerida pelo homem como atestado de conexão com o Altíssimo.

De maneira sumária pode-se considerar então que, não obstante, tenha sido explicitada a falta de um instrumento metódico para investigar a questão, as autoridades políticas creem que o neopentecostalismo fornece grande potencial de auxílio para orientar o melhor uso dos recursos provenientes do

bolsa família, em razão de seu direcionamento ético sobre a vida como um todo. Em relação às autoridades religiosas, a questão se mostrou nebulosa e não consensual. Data venia, deve-se concluir a esse propósito que, muito embora não tenha havido manifestação direta nesse sentido; seja pela evasão nas respostas, seja pela forma com que continuamente tentava se passar a novos temas, ficou subentendida uma tensão que transforma o aprofundamento das questões relacionadas à presente sessão num tabu.

Contudo, a referência ao poder simbólico, tal qual nas linhas de Bourdieu (1998), se mostrou de grande valia para perscrutar acerca do real papel do dinheiro. Associando-o a formas de trato da Bíblia e às falas pontuais de entrevistados, desenhou-se um caminho de interrogação hermenêutico, entendido como satisfatório nos termos ora abordados.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto a mim, meu sangue está para ser derramado
em libação, e chegou o tempo da minha partida.
Combati o bom combate, terminei a minha corrida (...).
(Paulo de Tarso)

O campo religioso brasileiro vem sofrendo nas últimas décadas uma efervescência jamais vista noutras épocas. O trânsito e a profusão de novos grupos que surgem a cada dia, as ressignificações do sagrado, tem confundido a bússola do estudioso da religião. Percebeu-se que grande parte da literatura especializada tem sido produzida a partir de perspectivas contaminadas por preconceitos criados utilizando como referência modelos do passado. A esse propósito, entendeu-se que as novas formas religiosas solicitam para a sua compreensão novos universos epistêmicos.

O fenômeno deve ser abordado a partir dele mesmo e não em comparação com algum fato externo, posto que, a compreensão ontológica demanda o olhar para dentro. Com efeito, as obras de Martin Heidegger e de Max Weber colaboraram desde os primeiros momentos para a construção da perspectiva de sentido da realidade ora adotada, sem a qual, as reflexões produzidas jamais seriam possíveis. Notadamente foi de especial valor a compreensão da história, não como sucessão de fatos em sentido direcional – evolutivo – mas antes, como interposição de narrativas nem sempre compatíveis entre si, que visam cada uma a seu modo, explicar o mundo e portanto, estar no mundo.

No mesmo sentido, as reflexões de Clifford Geertz²⁶ sobre o problema do relativismo cultural foram elementares na construção da proposta etnográfica, assim como, na condução da mesma em campo. Importante frisar, que a presente pesquisa se interessou de maneira mui grave pelas possibilidades analíticas de uma determinada conjuntura, formuladas a partir do conceito de afinidade eletiva. Os importantes estudos de Löwy (2011), demonstram como esse conceito é chave interpretativa central do clássico ensaio de Weber sobre a ética protestante.

²⁶ Além do clássico “A Interpretação das Culturas”, foi de extrema valia as proposições sobre anti-relativismo constantes do volume “Nova Luz Sobre a Antropologia” (GEERTZ, 2001).

Nesse mesmo sentido, o estudo em questão intentou, como seu fim último, a busca de um esclarecimento sobre o possível uso da ética neopentecostal enquanto uma reserva ideológica potencializadora do sujeito no manejo dos recursos do Programa Bolsa Família. A ideia de afinidade eletiva nos permite perceber como, em determinadas circunstâncias, duas formas culturais aparentemente distantes, senão opostas, se atraem positivamente, e em influência recíproca, convergência ou, mesmo, complementaridade ativa colaboram entre si para reforço mútuo e expansão de possibilidades.

Dito isso, reforça-se noutros termos, que a presente pesquisa laborou no sentido de responder se as intenções de uma política pública, no caso o Programa Bolsa Família, podem se unir às intenções de uma proposta ética; nesse caso, o modelo ideal de conduta produzido pelo neopentecostalismo, para capacitar sujeitos periféricos a ascender socialmente. Constatou-se que, para além dos modelos ideais, as condutas no mundo concreto percebem ruídos da conjuntura maior em que estão inseridas. Assim, observou-se, por exemplo, a influência do *homem cordial* que subverte – como subverteu em toda a história brasileira – a percepção de um bem público para a de um benefício privado, transformando uma relação que deveria ser impessoal, numa troca eivada pelo personalismo.

Não obstante, a ética neopentecostal mostrou-se como lugar de educação e refúgio para pessoas marginalizadas socialmente. Nas igrejas, o sujeito se empodera ao passo que se sente reconhecido, e na linguagem da confiança retorna ao mundo certo de sua aptidão para conquistar novas divisas. Em relação ao bolsa família propriamente, pouco se captou de conclusivo na fala dos sujeitos da pesquisa; todavia, foi unânime a percepção que, de maneira geral, o modo de vida neopentecostal pode potencializar o uso e manejo dos recursos, uma vez que se concentra também em estratégias para que o sujeito ascenda economicamente.

Nesse sentido, conclui-se, em primeiro que o neopentecostalismo é absolutamente legítimo enquanto fenômeno religioso. Certa feita, Nietzsche escreveu que o homem criou Deus à sua imagem e semelhança, tal posição, podemos supor, seria defendida também por Mircea Eliade, em que pese sua

percepção de que as religiões se constroem historicamente. Com efeito, a crítica corrente de que o neopentecostalismo se distancia de religiões mais antigas, não basta para inferiorizá-lo ante outras formas de compreensão do sagrado; em muitos sentidos, esse dado na verdade o eleva, pois que se mostra competente para dialogar com as urgências da vida concreta.

Em segundo, pode-se afirmar que uma política pública só será totalmente exitosa quando se reunirem as condições objetivas e subjetivas, materiais e morais; portanto, para que a mesma consiga desenvolver todo o seu potencial. Assim, considera-se que o processo de evolução do Estado brasileiro é consubstanciado por um fazer político antidemocrático, personalista e seletivo quanto aos espaços de atuação; fazendo com que a moralidade pública seja insuficiente para gerar possibilidades reais de cidadania aos sujeitos marginalizados, sendo propícia, nesse caso, a intervenção de instituições da esfera poliárquica, atuando como parceiras no desenvolvimento humano da coletividade. Ou seja, existem controvérsias sobre o efeito e alcance do PBF, quanto ao empoderamento de seus beneficiários, em termos de capacidade de ação, controle pessoal e político, superação da pobreza, em um estilo de vida pró-ativo, considerando suas competências e potencialidades.

Assim considerado, conclui-se que, o neopentecostalismo é um modo de ser da religião dinâmico e flexível, afinado desse modo com a fluidez das relações no mundo contemporâneo. Pode-se dizer também, que para as autoridades religiosas o significado do PBF parece circular entre “benção” e obrigação política dos governantes; o benefício, em geral, é percebido como auxílio à diversas demandas de atenuação da exclusão e vulnerabilidade social, que hoje se apresentam no contexto da modernidade periférica. Importante também, é a tendência contida na ética neopentecostal de um elogio ao trabalho e ao progresso material, como formas de ascese e aliança do fiel com Deus. O cotidiano do sujeito neopentecostal está alicerçado pela lógica da presença divina atuante, que orienta e guia o homem ao melhor caminho de vida, envolvendo nessa jornada conquistas e reconhecimento.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Luiza Grilo de; HOR-MEYLL, Luis Fernando; NOGUEIRA, Elisa Maria Costa. Consumo de Famílias de Baixa Renda no Rio de Janeiro: um Estudo de Segmentação Baseada no Orçamento Familiar. **MADE**, ano 14, v. 18, n. 3, p. 19-39, set./dez. 2014.
- ALCANTARA, Sergio Paulo Gil de. Conversão e Salvação nas Comunidades Pentecostais Clássicas Gonçalves: Olhares Sociológicos. **Protestantismo em Revista**. v. 34, p. 121-142, mai./ago. 2014.
- ALENCAR, Gedeon. **Assembléia de Deus, Origem, Implantação e Militância (1911-1946)**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- ANTONIO, Gabriel Henrique Brunatelli de; LAHUERTA, Milton. O Neopentecostalismo e os Dilemas da Modernidade Periférica sob o Signo do Novo Desenvolvimento Brasileiro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 14, p. 57-82, mai./ago. 2014.
- AQUINO, Tomás de. **O Ente e a Essência**. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- AQUINO, Tomás de. **Os Pensadores**. Tradução de Luiz João Baraúna (*et. al.*). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ARENDT, Hanna. **A Condição Humana**. Tradução de Robert Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hanna. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDT, Hanna. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Robert Raposo. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BAMBERGER, Michael; RAO, Vijayendra; WOOLCOCK, Michael. Using Mixed Methods in Monitoring and Evaluation: Experiences from International Development. **Policy Research Working Paper**, Banco mundial, n. 5245, mar. 2010.
- BAPTISTELLA, J. C. F. Avaliação de programas sociais: uma análise do impacto do Bolsa Família sobre o consumo de alimentos e *status* nutricional das famílias. in: **V Prêmio SOF**, Brasília, 2012.
- BASTAGLI, F. **The design, implementation and impact of conditional cash transfers targeted on the poor: An evaluation of Brazil's Bolsa Família**. 2008, 184 f. Tese (PhD in Economics and Political Science), University of London, London, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: A Busca por Segurança no Mundo Atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo Como Religião**. Tradução de Nélío Schneider. LÖWY, Michael (org.). São Paulo: Boitempo, 2013.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

BITUN, Ricardo. **Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e Continuidades no Campo Religioso Neopentecostal**. 2007, 210 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo – SP, 2007.

BLEDSON, David Allen. **Movimento Neopentecostal Brasileiro: Um Estudo de Caso**. São Paulo: Hagnos, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. **Avaliação de Impacto do Programa Bolsa Família – 1a Rodada (AIBF I)**. Sumário Executivo. Brasília: MDS, 2007.

BRASIL. **Avaliação de Impacto do Programa Bolsa Família – 2a Rodada (AIBF II)**. (Sumário Executivo). Brasília: MDS, 2012.

BRASIL. **Decreto no. 5.209, de 14 de setembro de 2004**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5209.htm> Acesso em 06 abr. 2016.

BRASIL. **Lei no. 10.836, de 09 de janeiro de 2004**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Lei/L10.836.htm> Acesso em 06 abr. 2016.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As Origens Norte-Americanas do Pentecostalismo Brasileiro: Observações Sobre uma Relação Ainda Pouco Avaliada. **Revista USP**, n.67, p.100-115, set./nov. 2005.

CAMPELLO, Tereza; NERI, Marcelo Côrtes. **Programa Bolsa Família: Uma Década de Inclusão e Cidadania**. Ipea: Brasília, 2013.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional**. 6. ed. rev. Coimbra: Livraria Almeida, 1993.

CASTRO, J. A. Política social no Brasil: marco conceitual e análise da ampliação do escopo, escala e gasto público. **Revista Brasileira de Monitoramento e Avaliação**, n. 1, p. 66-95, jan./jul. 2011.

CASTRO, J. A. *et al.* **15 anos de Gasto Social Federal: Notas Sobre o Período de 1995 a 2009**. Brasília: Ipea, 2011. (Comunicados Ipea, n. 98).

COHN, A. **Cartas ao presidente Lula: Bolsa Família e direitos sociais**. São Paulo: Azougue, 2012.

COSTA, Flávia Luiza Gomes. **“RECEBI UM RHEMA DE DEUS”:** **Uma Análise das Interpretações e dos Usos da Bíblia no Universo Neopentecostal**. 2010, 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte – MG, 2010.

COSTA, Jean Carvalho; SOARES, Swamy Paula. Educação e pobreza: teoria da justiça como equidade e a política do reconhecimento. **Educação**, v. 38, n. 1, p. 124-137, jan./abr. 2015.

DA MATTA, Roberto. **O Que Faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

D'ARAUJO, Maria Celina. **Capital Social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESLANDES, Suely Ferreira. A Construção do Projeto de Pesquisa. In. MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas: Tentativa de Uma Fundamentação para o Estudo da Sociedade e da História**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DINIZ, Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz. A Construção do Conceito de Identidade a Partir da Análise Realizada na Igreja do Evangelho Quadrangular em Juazeiro do Norte. **Ciências da Religião - História e Sociedade**. v. 11, n. 2, 115-137, 2013.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, Drance. Religião, Dinheiro, Fé e Ansiedade no Discurso Teológico de Prosperidade. **REVTEO**, v. 1, n. 1, p. 65-78, dez. 2012.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Da Ética Protestante à Ética “lurdiana”: O “Espírito” do Capitalismo. **Protestantismo em Revista**, v. 06, p. 29-44, jan./abr. 2005.

FÁBIO, Caio. **Sem Barganhas com Deus**. Sobradinho: Editora Pró Logos, 2005.

FÁBIO, Caio. **Síndrome de Lúcifer**. Venda Nova: Editora Betânia, 1988.

FERNADES, Caroline Ferreira. Um novo modelo de raciocínio prático como uma possível resposta ao fenômeno do multiculturalismo em Charles Taylor. **Intuitio**, v. 7, n. 1, p. 200-214, jun. 2014.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. Neopentecostalismo e Implicações no Discurso Escatológico das Assembleias de Deus. In: **Anais do XIV Simpósio Nacional de ABHR**, Juiz de Fora, Associação Brasileira de História das Religiões, p. 806-818, abr. 2015.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRANCISCO, Adilson José. **Vivências e Ressignificações do Neopentecostalismo em Rondonópolis – MT (1993-2006)**. 2007, 297 f. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo – SP, 2007.

FREIRE, Silvana Matias. **Glossolalias: Ficção, Semblante, Utopia**. 2007, 107 f. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas – SP, 2007.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et. al.* (orgs.). **Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment**. 1993, 308 Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas – SP, 1993.

FUHRMANN, Nadia Lucia. Reconhecimento sobre a redistribuição: a origem dos conflitos sociais a partir da teoria de Axel Honneth. **Sociologias, Porto Alegre**, ano 15, n. 33, p. 170-203, mai./ago. 2013.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2013.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2011.

GABATZ, Celso. A Questão do Dinheiro na Religiosidade Neopentecostal. In: **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**, São Leopoldo, EST, v. 1, p. 1757-1771, 2012a.

GABATZ, Celso. A Importância do Dinheiro nas Práticas Religiosas das Denominações Neopentecostais: Uma Análise a Partir da Teologia da Prosperidade. **Ciências da Religião – História e Sociedade**, v. 10, p. 93-118, 2012b.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: Traços Fundamentais de Uma Hermenêutica Filosófica**. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 13. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. (orgs.). **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo : Atlas, 2008.

GIOVANETTI, J. P. Psicologia e Espiritualidade. In: AMATUZZI, M. M. (org.) **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GOMES, José Vitor Lemes; MAGALHÃES, Raul Francisco. Max Weber e a Racionalidade: Religião, Política e Ciência. **Teoria e Cultura**. v.3, n. 1/2, p. 79-92, jan./dez. 2008

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la Acción Comunicativa v. I**. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HESCHEL, Abraham Joshua. **God in Search of Man: A Philosophy of Judaism**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.

HOBBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos: O Breve Século XX**. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

Instituto Brasileiro de Análises Sociais e econômicas (IBASE). **Repercussões do Programa Bolsa Família na Segurança Alimentar e Nutricional das Famílias Beneficiadas**. Documento Síntese, 2008.

JANNUZZI, P. M. Avaliação de programas sociais no Brasil: repensando práticas e metodologias das pesquisas avaliativas. **Planejamento e políticas públicas**, Brasília, v. 36, p. 251- 275, 2011.

JESUS, Rodrigo Otávio Serrão Santana de; PIRES, Flávia Ferreira. Do Brasil para o Mundo: Como Conceitos Clássicos Weberianos Podem nos Ajudar a Entender o Sucesso Transnacional da Igreja Mundial do Poder de Deus? **Ciências da Religião: História e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 137-167, jun. 2014.

JUNIOR, Walter Barbieri. **A Troca Racional com Deus: A Teologia da Prosperidade praticada pela Igreja Universal do Reino de Deus analisada pela perspectiva da Teoria da Escolha Racional**. 2007, 118 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. São Paulo – SP, 2007.

JURASKI, Vanderlei Cristiano. O “Demônio” como Recurso ao (Re) Encantamento da Realidade: Uma Breve Reflexão Sobre a Recepção do Discurso Religioso no “Fim da História”. **Semina**, v. 11, n. 01, p. 01-12, 2012.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento. Volume 1: História, Cultura e Religião do Período Helenístico**. São Paulo: Paulus, 2005.

KISSLER, Leo; HEIDEMANN, Francisco G. Governança pública: novo modelo regulatório para as relações entre Estado, mercado e sociedade?. **Revista de Administração Pública**, vol. 40, n. 3, Jun. 2006.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. **Técnicas de pesquisa: Planejamento e Execução de Pesquisas, Amostragens e Técnicas de Pesquisa, Elaboração, Análise e Interpretação de Dados**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

LEITE, Maria Elizafá Sousa. O Pentecostalismo e Igreja Mundial do Poder de Deus. In: **Anais do XIV Simpósio Nacional de ABHR**, Juiz de Fora, Associação Brasileira de História das Religiões, p. 1006-1014, abr. 2015.

LEVI, Primo. **É Isto um Homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perone Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIGNANI, J. D. B. *et al.* Changes in food consumption among the Programa Bolsa Família participant families in Brazil. **Public health nutrition**, n. 14, p. 785-792, 2011.

LIMA, Flávia Emília Leite de. *et al.* Programa Bolsa Família: Qualidade da Dieta de População Adulta do Município de Curitiba, PR. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 16, n. 1, p. 58-67, 2013.

LOPES, Marcelo. Déjà Vu: Magia e Pensamento Mágico num Ritual de Cura Neopentecostal: O Caso da Igreja Mundial do Poder de Deus. **Nures**, ano 8, n. 21, p. 1-17, mai./ago. 2013.

LÖWY, Michael. **A Jaula de Aço: Max Weber e o Marxismo Weberiano**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Lua Nova**, n.43, p.157-170, 1998.

LÖWY, Michael. Marxismo e Religião: Ópio do Povo? In. BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). **A Teoria Marxista Hoje: Problemas e Perspectivas**. São Paulo: CLACSO, 2007. p. 298-315.

LÖWY, Michael. Sobre o Conceito de “Afinidade Eletiva” em Max Weber. **PLURAL**, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011.

LÚCIO, Paulo Jorge. “A Performance Mercantilista das Principais Igrejas Neopentecostais Brasileiras”. **Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, vol. 1, p. 83-97, jan./jun. 2014.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do Ser social**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MACEDO, Edir. **Aliança com Deus**. 3. ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2005.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa Crítica: Etnopesquisa-formação**. Brasília: Líber Livro Editora, 2006.

MAIA, Graziela Zambão Abdian. Pesquisa etnográfica e estudo de caso. In: MACHADO, Lourdes Marcelino; MAIA, Graziela Zambão Abdian; LABEGALINI, Andéia Cristina Fregati Baraldi (Orgs.). **Pesquisa em educação: passo a passo**. Marília: Marília Edições M3T, 2007, v. 2, p. 83-94.

MARIANO, André Luiz de Castro. **Pentecostalismo Clássico: Histórias, Memórias e Trajetórias Sociais**. 2012, 167, f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Paraná. Curitiba – PR, 2012.

MARIANO, Ricardo. Declínio Católico: Destradicionalização e Diversificação Religiosas. In: **Debates do NER**, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: O Caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**. v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARTIGNONI, E. M. Mortalidade infantil por regiões e faixas de renda domiciliar *per capita* nos censos demográficos 2000 e 2010. **Estudo técnico SAGI**, Brasília, n. 5, 2012.

MARTINS, Marcelo Henrique. Violência moral e reconhecimento. In: Cadernos de Campo, Araraquara, Unesp, n. 19, p. 177-183, 2015.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. 3. reimp. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.

MARX, Karl. **O Capital: Livro I**. Tradução de Rubens Enderle, Celso Naoto Kashiura Jr. e Márcio Brilharianho. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 8. reimp. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2011.

MATOS, Alderi Souza de. O Movimento Pentecostal: Reflexões a Propósito do Seu Primeiro Centenário. **Fides Reformata**. a. 11, n. 2, p. 23-50, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 9, p. 119-146, set./dez. 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Análise Qualitativa: Teoria, Passos e Fidedignidade. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 17, n. 3, p. 621-626, mar. 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, Técnica e Arte: O Desafio da Pesquisa Social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.) **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 155-220.

NETO, Aldo Camurça de Araújo. A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth. **Argumentos**, ano 3, n. 5, p. 139-147, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

OLIVEIRA, A. M. H. C. D *et al.* Primeiros resultados da análise da linha de base da Pesquisa de Avaliação de Impacto do Programa Bolsa Família. In: VAITSMAN, J.; PAES-SOUSA, R. (Eds.). **Avaliação de políticas e programas do MDS – Resultados**. Brasília: MDS, 2007.

OLIVEIRA, Fabiana Luci de. O Campo da Sociologia das Religiões: Secularização Versus a “Revanche de Deus”. **Interthesis**, v. 2, n. 2, p. 1-14, jul./dez. 2005.

OLIVEIRA, L. F. B. D.; SOARES, S. S. D. **O impacto do Programa Bolsa Família sobre a repetência: resultados a partir do Cadastro Único, Projeto Frequência e Censo Escolar**. Rio de Janeiro: Ipea, 2013. (Texto para discussão, n. 1.814).

OLIVEIRA, L. F. B. D.; SOARES, S. S. D. **O que se sabe sobre os efeitos das transferências de renda sobre a oferta de trabalho**. Brasília: Ipea, 2012. (Texto para Discussão, n.1.738).

OLIVEIRA, Marcos Barbosa de. Neutralidade da Ciência, Desencantamento do Mundo e Controle da Natureza. **Scientiæ Studia**. v. 6, n. 1, p. 97-116, jan./mar. 2008.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais: Origens e Começo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, Paulo Rogério Rodrigues. As Premissas do Deuteropentecostalismo: Tradição e Renovação no Campo Religioso Brasileiro. **Observatório da Religião**. v. 1, n. 1, p. 188-198, jan./jun. 2014.

PASTORINI, Alejandra. **A Categoria “Questão Social” em Debate**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

PATRÍCIO, L. O. Fecundidade por regiões e faixas de renda domiciliar per capita nos censos demográficos 2000 e 2010. **Estudo técnico SAGI**, Brasília, n. 6, 2012.

PATRÍCIO, L. O. Considerações sobre a ação Brasil Carinhoso sobre a fecundidade. **Estudo técnico SAGI**, Brasília, n. 7, 2012.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é Método. **Horizontes Antropológicos**, a. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PIERATT, Alan B. **O Evangelho da Prosperidade**. Tradução de Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O Crescimento da Liberdade Religiosa e o Declínio da Religião Tradicional: A Propósito do Censo 2010. **Anuac, Associazione Nazionale Universitaria Degli Antropologi Culturali**, v. 1, n. 2, p. 87-96, Nov. 2012.

PIRES, Anderson Clayton. **A Metafísica do Sucesso, a Espiritualidade do Consumo e a Ética Hedônica Configuradas no Sistema Axiológico Neoprotestante da Igreja Evangélica Sara Nossa Terra**. 2011, 234 f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre – RS, 2011.

PIRES, André. Orçamento Familiar e Gênero: Percepções do Programa Bolsa Família. **Cadernos de Pesquisa**, v. 42, n. 145, p. 130-61, jan./abr. 2012.

PIRES, F. **Do ponto de vista das crianças: o acesso, a implementação e os efeitos do Programa Bolsa Família no semiárido nordestino**. Brasília: MDS, 2011.

PLATÃO. **Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. 5. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Crítica e Profecia: A Filosofia da Religião em Dostoiévski**. São Paulo: Leya, 2013.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Do Pensamento no Deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura**. São Paulo: Edusp, 2009.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Os Dez Mandamentos (+ um): Aforismos Teológicos de um Homem sem Fé**. 2. reimp. São Paulo: Três Estrelas, 2015a.

PONDÉ, Luiz Felipe. Um Esboço de uma Personalidade Mística. **Interações**, v. 10, n. 17, p. 13-24, jan./jun. 2015b.

PONTES, Nicole Louise Macedo Teles de. Classes sociais, identidade e reconhecimento: críticas bourdieusianas a Charles Taylor. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 2, p. 266-278, jul./dez. 2011.

PIOVESAN, Armando; TEMPORINI, Rita Edméa. Pesquisa exploratória: procedimento metodológico para o estudo de fatores humanos no campo da saúde pública. **Revista de Saúde Pública**, v. 29, n. 04, p. 318-325, Ago. 1995.

QUINTANEIRO, Tania *et. al.* **Um Toque de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. 2. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

RABUSKE, Irineu José *et. al.*. Evangélicos Brasileiros: Quem São, de Onde Vieram e no Que Acreditam? **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano IV, n. 12, p. 255-267, jan. 2012.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Vamireh Chacon. Brasília: Editora UnB, 1981.

REGO, W. L; PINZANNI, A. **Vozes do Bolsa Família** – Autonomia, dinheiro e cidadania. Campinas: Editora da UNESP, 2013.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Aste, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RIVERA, Paulo B. **Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa: Sociologia do Protestantismo Contemporâneo na América Latina**. São Paulo, Olho d'Água, 2001.

RODRIGUES, Alexandre Bem; *et. al.* Cidadania, Empoderamento Feminino e Promoção Familiar Através das Políticas Sociais de Transferência de Renda. In. CEGOV – **Capacidade Estatal e Democracia**. Disponível em: <<https://www2.cead.ufv.br/sistemas/pvanet/files/conteudo/521/analisedaimplementacaodosinstitutosfederaisdeeducacaonopiauelizabete.pdf>>. Acesso em 09/12/2016.

ROSAS, Nina Gabriela. O Desenvolvimento do Neopentecostalismo Brasileiro: Esboços Sobre a Positividade da Experiência Religiosa nos Dias de Hoje. **XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões**. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAFATLE, Vladimir. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. **Lua Nova**, n. 94, p. 79-117, abr. 2015.

SANCHIS, Pierre. A Contribuição de Émile Durkheim. In. TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 36-66.

SANTOS, Márcio Achtschin. As Metamorfoses do Camaleão Patrimonialista: O Neopentecostalismo Sob a Lente da Cultura Política. **Revista Vozes do Vale**, ano V, n. 09, p. 01-24, mai. 2016.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e Representação**. Tradução de M. F. Sá Correa. 4. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SELL, Carlos Eduardo. Racionalidade e Racionalização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 27, n. 79, p. 153-172, jun. 2012.

SEN, Amartya K. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SIEPIERSKI, Paulo D. A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana. (org.). **Histórias das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. UFPE. 2002.

SILVA, Drance Elias da. Análise de Discurso, Dom e Simbolismo do Dinheiro no Neopentecostalismo. **Paralellus**, v. 6, n. 13, p. 347-360, jul./dez. 2015.

SILVA, Drance Elias da. O Dinheiro Como Dádiva na Relação com o Sagrado. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 10, p. 211-232, 2004.

SILVA, Janete Rodrigues da. **Movimento Neopentecostal, Renovação Carismática Católica e a Reformulação da Teodiceia Cristã na Contemporaneidade**. 2014, 247 f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de Brasília - UnB. Brasília – DF, 2014.

SILVA, José Afonso. **Comentário Contextual à Constituição**. 8. ed. São Paulo: Malheiros Editores LTDA. 2012.

SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da; ROCHA, Felipe Augusto da Cruz; CARDOSO, Rafael Esteves. A ética da autenticidade na concepção multiculturalista de Charles Taylor. **Lex Humana**, v. 4, n. 2, p. 17-34, 2012.

SIMÕES, A. A. **The contribution of Bolsa Família to the educational achievement of economically disadvantaged children in Brazil**. 2012, 277 f., (Tese PhD) – University of Sussex, East Sussex, 2012.

SOBOTTKA, Emil Albert. Liberdade, reconhecimento e emancipação – raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, ano 15, n. 33, p. 142-168, mai./ago. 2013.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: Uma Revisão da Literatura. **Sociologias**, a. 8 . n. 16, p. 46 85 dez. 2006.

SOUZA, José Roberto de. **A Reação da Igreja Presbiteriana do Brasil ao Advento do Pentecostalismo em Pernambuco (1920-1930)**. 2013, 129 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Recife – PE, 2013.

SOUSA, M. F. Indicadores de monitoramento do Plano Brasil Sem Miséria e programas do MDS: situação em julho de 2013. **Estudo técnico Sagi**, Brasília, n. 16, 2013.

SOUSA, M. F. Diferenciais de inserção no mercado de trabalho entre beneficiários e não beneficiários do Programa Bolsa Família no Censo Demográfico 2010. **Estudo técnico Sagi**, Brasília, n. 2, 2012.

SUAREZ, M.; LIBARDONI, M. O impacto do Programa Bolsa Família: mudanças e continuidades na condição social das mulheres. *In*: VAITSMAN, J.; PAES-SOUSA, R. (Eds.). **Avaliação de políticas e programas do MDS – Resultados. Volume II: Bolsa Família e assistência social**. Brasília: MDS, 2007.

STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. **Ciência Política e Teoria do Estado**. 5. ed., rev. amp. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

TAVARES, P. A. **Efeito do Programa Bolsa Família sobre a oferta de trabalho das mães**. São Paulo: ANPEC, 2008.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as Religiões no Brasil: Esboço de Apresentação. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em Movimento: O Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 17-35.

VAZ, Henrique C. L., **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

Weber, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. 15. reimp. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Weber, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. 2. vols. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UNB, 1999.