

ANTONIO CARLOS DE OLIVEIRA BOARETTO

**MODERNIDADE, RELIGIÃO E
GLOBALIZAÇÃO NO BRASIL**
**CONTEMPORÂNEO: da complexa relação entre os
efeitos da globalização e da modernização reflexiva sobre o
neopentecostalismo brasileiro no século XXI.**



ARARAQUARA – S.P.
2018

ANTONIO CARLOS DE OLIVEIRA BOARETTO

**MODERNIDADE, RELIGIÃO E
GLOBALIZAÇÃO NO BRASIL
CONTEMPORÂNEO:** da complexa relação entre os
efeitos da globalização e da modernização reflexiva sobre o
neopentecostalismo brasileiro no século XXI.

Tese de Doutorado, apresentado ao Conselho do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Cultura, Democracia e Pensamento Social.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin.

ARARAQUARA – S.P.
2018

BOARETTO, Antonio Carlos de Oliveira.

MODERNIDADE, RELIGIÕES E GLOBALIZAÇÃO NO BRASIL
CONTEMPORÂNEO: da complexa relação entre os efeitos
da globalização e da modernização reflexiva sobre o
neopentecostalismo brasileiro no século XXI. /

Antonio Carlos de Oliveira Boaretto – 2018

156 f.

– Universidade Estadual Paulista "Júlio de
Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras
(Campus Araraquara).

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin.

1. Modernidade. 2. Modernização. 3. II Modernidade.
4. Religião. 5. Neopentecostalismo Brasileiro. I.
Título.

ANTONIO CARLOS DE OLIVEIRA BOARETTO

**MODERNIDADE, RELIGIÃO E
GLOBALIZAÇÃO NO BRASIL
CONTEMPORÂNEO:** da complexa relação entre os
efeitos da globalização e da modernização reflexiva sobre o
neopentecostalismo brasileiro no século XXI.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Cultura, Democracia e Pensamento Social.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin.

Data da defesa: 20 /04 /2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin.
(FCLAr – Unesp)

Membro Titular: Prof.^a Dr.^a Renata Medeiros Paoliello.
(FCLAr – Unesp).

Membro Titular: Prof.^a Dr.^a Carla Gandini Gianni Martelli.
(FCLAr – Unesp).

Membro Titular: Prof.^a Dr.^a Maria José de Rezende.
(UEL).

Membro Titular: Prof. Dr. Fábio Lanza.
(UEL). **Local:** Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Àqueles que apesar de todas as adversidades sempre acreditaram que eu seria capaz de atingir meus objetivos: à minha companheira, a quem devo meu amor, Lígia Maria de Almeida Lizeo; aos meus pais, meu amor, respeito e admiração Antonio Boaretto e Maria Edivan de Oliveira Boaretto e à minha irmã Ingrid de Oliveira Boaretto, por nossa história.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer enormemente aos meus pais e, em especial, a meu pai, Senhor Antonio Boaretto, pelo incentivo, apoio, respeito e reconhecimento ao árduo trabalho que envolve a pesquisa científica para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. Para ele, ainda representa um privilégio ter um filho que conseguiu realizar uma tese de doutorado. Meu pai; grande homem e figura simples dotada de um senso de responsabilidade ética e moral ímpar, legou-me a importância de valores cujos quais, infelizmente, praticamente se diluíram contemporaneamente. Refiro-me à importância da lealdade e da honra, da responsabilidade ética e moral, assim como do espírito de batalha e do exercício do trabalho duro.

Gostaria de humildemente agradecer a mais duas pessoas em particular, sem as quais, talvez, este trabalho não tivesse sido concluído. Pessoas essas que merecem meu amor, admiração, gratidão e respeito, por conseguirem me incentivar a retomar o trabalho referente ao desenvolvimento desta tese de doutorado no momento em que me encontrava debilitado e assolado por uma grave doença. Auxiliaram-me, mesmo durante meu tratamento, a me fazer acreditar que ainda era uma pessoa capaz de me organizar intelectualmente e tentar retomar com fôlego, disciplina e senso de responsabilidade aquilo que considero ser minha vocação: escrever e fazer sociologia. Agradeço, portanto, em primeiro lugar, ao orientador deste trabalho, o professor, estimado e mais novo amigo Dr. João Carlos Soares Zuin, não somente pelas razões já expostas anteriormente, mas também pela generosidade intelectual e por ter se mostrado sempre disposto à orientação e à crítica construtiva. Também merece meu especial agradecimento, aquela pessoa com quem hoje aprendi o sentido e significado do verbo amar. Refiro-me à minha companheira, Lígia Maria de Almeida Lizeo. Quando desacreditado de mim mesmo e assolado pelos sintomas mais profundos de minha doença, o amor e paciência de minha amada companheira foram suficientes para dar-me energia e forças necessárias para continuar e jamais desacreditar de mim mesmo; de que seria capaz de retomar o desenvolvimento de minha atividade intelectual com o rigor e a responsabilidade necessários à realização de uma tese que se propôs, desde o início, ser um diagnóstico esclarecedor da realidade social de nosso tempo histórico presente.

Agradeço à Maria das Dores de Almeida Lizeo; minha sogra, pessoa amante das artes de escrever e da leitura de bons livros. Sempre disposta a ler meus trabalhos e a ouvir pacientemente minhas hipóteses em nossos diálogos dominicais.

Durante o exame de qualificação de minha dissertação de mestrado, também tive a oportunidade e o privilégio de contar com as preciosas observações desenvolvidas pelo Prof. Dr. Carlos Henrique Gileno e pela Prof.^a Dr.^a Carla Gandini Giani Martelli. Gostaria de agradecê-los pelas observações realizadas naquele momento oportuno, sem as quais, talvez, meus horizontes de análise e problematização sociológica não tivessem se ampliado e se transformado em um problema sociológico que pudesse se tornar em uma tese de doutorado.

Gostaria, por fim, de agradecer enormemente à Prof.^a Dr.^a Renata Medeiros Paoliello e à Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Chaves Jardim, cujas análises e observações criteriosas realizadas durante o exame de qualificação desta tese de doutorado foram fundamentais para que, a mesma, pudesse ser reformulada e desenvolvida sobre uma perspectiva mais esclarecedora.

“Quando o caminhante canta na escuridão, recusa seu estado de angústia, mas nem por isso pode ver mais claramente”.

Sigmund Freud (2013, p. 21).

RESUMO

Norteadado pelo método analítico e interpretativo da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim, o presente trabalho defende enquanto hipótese central que, no caso especificamente brasileiro do século XXI, as igrejas evangélicas neopentecostais apresentam um maior poder competitivo e de flexibilização adaptativa às profundas e radicais transformações socioculturais desencadeadas pela radicalização dos processos de modernização em tempos de globalização contemporânea do capitalismo, agindo nas subjetividades humanas (no “ego”), ao dar-lhes exatamente aquilo que lhes falta enquanto agentes competitivos: a força motivacional da fé para o agir social como potencial empreendedor “homem de negócios” bem sucedido, assim como da força do ânimo para ser virtuoso e vitorioso nos mercados concorrenciais cada vez mais acirrados, devido, sobretudo, ao sentido radical da ideia de conversão presente nas comunidades evangélicas neopentecostais. A força e o poder do sentido da noção paulina de conversão presente entre os neopentecostais oferecem aos seus fiéis um conjunto de respostas utilitárias e pragmáticas aos seres humanos que se encontram imersos e submersos nas sociedades narcísicas e hipercompetitivas do “ego”. Trata-se do poder de nascer de novo, do desejar ser outro, concedendo aos fiéis convertidos às expectativas com relação ao desenvolvimento dos sentidos de autoconfiança no próprio “eu”. Logo, tratando-se de formas de religiosidades interessadas em contribuir para a felicidade do indivíduo neste mundo, e não mais em um além-mundo ultraterreno. E, por isso mesmo, trata-se de uma forma de religiosidade dessacralizada. Paradoxalmente, no entanto, se as comunidades evangélicas neopentecostais apontam a presença do mal (por meio da personificação da figura do diabo) nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo das sociedades modernas contemporâneas (desde a ansiedade, vazios substanciais do “eu”, desânimo, vícios, uso de medicamentos psicotrópicos e psicoestimulantes, senso de autculpabilidade pelo fracasso, sentimentos de impotência quanto a ser capaz e eficiente o suficiente para o cumprimento de seus deveres, divórcio, união homoafetivas e homossexualismo, depressão nervosa, etc.), ela não apenas efetua um diagnóstico da realidade social centrado na perversidade das figuras dos ateus, dos agnósticos, dos homossexuais, dos divorciados, das prostitutas, dos viciados e etc., mas, também apresenta um efeito terapêutico: o da negação da própria modernidade, por meio da anulação e não reconhecimento do processo de dilatação de novas demandas por direitos, construindo, portando, uma identidade religiosa potencialmente imunizadora e conservadora.

Palavras – chave: Globalização. Modernização Reflexiva. Patologias Sociais. Dessacralização Religiosa. Neopentecostalismo Brasileiro.

ABSTRACT

Based on the analytical and interpretative method of the Sociology of Knowledge of Karl Mannheim, the present work defends as central hypothesis that, in the specifically Brazilian case of the 21st century, the neo-Pentecostal evangelical churches present a greater competitive power and adaptive flexibilization to the deep and radical socio-cultural transformations Unleashed by the radicalization of modernization processes in times of contemporary globalization of capitalism. Acting on human subjectivities (in the "ego"), by giving them exactly what they lack as competitive agents: the motivational force of faith for social action as a successful entrepreneurial "business man", as well as for strength of mind To be virtuous and victorious in increasingly competitive markets, due above all to the radical sense of the idea of conversion present in Neo-Pentecostal evangelical communities. The power and power of the sense of the Pauline notion of present conversion among Neo-Pentecostals offer their believers a set of utilitarian and pragmatic responses to human beings who are immersed and submerged in the narcissistic and hypercompetitive societies of the "ego." It is the power to be born again, to wish to be another, by giving the converted faithful the expectations of developing self-confidence in self. Therefore, these are forms of religiosities interested in contributing to the happiness of the individual in this world, and no longer in an outer world beyond. And, for this very reason, it is a form of desacralized religiosity. Paradoxically, however, if the Neo-Pentecostal evangelical communities point to the presence of evil (through the personification of the devil's figure) in the very social relations that have been degenerated by the excessive individualism of contemporary modern societies (from anxiety, substantial emptiness of the "I" , Discouragement, addictions, use of psychotropic medications and psychostimulants, assumption of self-blame for failure, feelings of impotence as well as being able and efficient enough to fulfill their duties, divorce, union homoafetivas and homosexuality, depression and etc.) It not only makes a diagnosis of the social reality centered on the perversity of the figures of atheists, agnostics, homosexuals, divorcees, prostitutes, addicts, etc., but as they also have a therapeutic effect: that of denying one's own Modernity, through the annulment and non-recognition of the process of expansion of new demands for rights. Building, carrying, a potentially immunizing and conservative religious identity.

Keywords: Globalization. Reflective Modernization. Social Pathologies. Religious Desacralization. Brazilian Neopentecostalism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A MODERNIDADE RADICALIZADA E O “RETORNO” DA RELIGIÃO	24
2.1 O pentecostalismo brasileiro	31
2.2 A religião na era da atomização extrema dos indivíduos e da hipercompetitividade	41
2.3 O mal-estar na sociedade capitalista do século XXI	69
3 A RELIGIÃO NA ERA DA RADICALIZAÇÃO E DA ATOMIZAÇÃO DO “EU”	90
3.1 Em busca da segurança anímica e da força da graça para vencer as tentações e os adversários	95
3.2 O fenômeno da dessacralização religiosa	106
4 O PARADOXO DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO	129
4.1 A negação da modernidade e o sentido de comunidade imunizadora pentecostal	129
4.2 Sobre as expectativas de um “ser outro” através da força do sentido da conversão	138
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	151

1 - INTRODUÇÃO

O avanço do novo processo de modernização na sociedade brasileira a partir de meados da década de 1990, operado, não somente, mas, sobretudo por meio das consequências não intencionais do processo de globalização contemporânea do capitalismo e pela correlata acentuação dos processos de individualização enquanto fenômeno social de massa (ambos, por sua vez, processos característicos e peculiares das profundas transformações geradas pela modernização reflexiva), impõe às grandes religiões mundiais não somente o desafio, mas também a oportunidade de se desprenderem de seus grilhões e amarras institucionais, territorial e limites de fronteiras identitárias, proporcionando-lhes, inclusive, o redescobrimto de suas dimensões teológico-valorativas e de seus próprios conceitos de comunidade e de verdade religiosa.

No limiar do século XXI, as religiões são desafiadas a competirem e a conviverem umas com as outras em âmbito público, sendo que o sentido da competição se desdobra em: 1) arrebanhar os fiéis que estão se indo dos templos; 2) disputar pelo poder simbólico da teologia e redesenhar seus sentidos de moralidade religiosa e da fé; e, 3) competirem para poderem conquistar a posse e o poder exclusivo, tanto dos elementos sacros, como dos seculares bens materiais, culturais, civis e políticos neste mundo, outrora reservados à esfera do profano.

É possível dizer que a generalização da mercadoria e a acentuação da competitividade na era da globalização neoliberal também estão presentes na esfera religiosa. As diversas formas de religião estão competindo para poderem continuar a existir enquanto instituição igreja, bem como, no mesmo raio da competitividade, e estão se adaptando às profundas e radicais transformações nos estilos de vida dos in presenciados nas sociedades modernas complexas e de elevada reflexividade do século XXI. Nas sociedades hipercompetitivas, em que foram acentuados os processos de atomização do “eu”, o culto da performance autobiográfica e a exacerbação do próprio princípio do prazer, as diversas formas de religiosidade redefinem seus posicionamentos, bem como aparecem publicamente para sustentar um indivíduo sem vínculos de pertença e desprovido de sentido comum de existência. Logo, na sociedade do “eu”, a disputa religiosa pelos fieis tende a se tornar mais intensa, devido tanto à pluralidade de ofertas de crenças, quanto às novas patologias sociais oriundas do hiperindividualismo, da hipercompetitividade e do hiperconsumismo.

Ao se debruçar sobre a investigação de um grande e grave problema social de ordem histórica, estrutural, sociocultural e sociológico nas sociedades modernas contemporâneas do século XXI. Isto é, referimo-nos não somente à radicalização das patologias sociais e mal-estares da modernidade e de um modelo de liberdade individual que tem sido praticamente legitimado em palavras de ordem verbalizadas, inclusive, nas pregações religiosas assíduas por parte de inúmeras instituições religiosas, por seus pastores, tais como autoempreendedorismo, meritocracia, dever em ter que ser homens de negócios bem-sucedidos (ainda que esse “espírito de empresa” ou “novo espírito do capitalismo” não se restringem apenas às comunidades evangélicas neopentecostais; objeto de trabalho e tese de doutorado).

Em um primeiro momento, o presente trabalho irá demarcar com maior grau de clareza a posição frágil e vulnerável na qual se encontram imerso os indivíduos modernos filhos da liberdade que compõem as sociedades modernas reflexivas e globalizadas do século XXI, em tempos de dinamização das forças sociais modernas e que, em tempos de globalização contemporânea do capitalismo, adquiriram uma ampla envergadura e alcance sistêmicos. Ao mesmo tempo em que, no entanto, o processo de individualização se torna cada vez mais irrefreável e irreversível, sendo o valor da liberdade individual estando cada vez mais suscetível à dominação cultural e ideológica do “novo espírito do capitalismo”, ou do “espírito de empresa”. Nesse sentido, esta tese de doutorado se desenvolve em três capítulos.

No primeiro capítulo deste trabalho, intitulado *A Modernidade radicalizada e o “retorno” da religião* trataremos de analisar e interpretar o processo de reavivamento religioso contemporâneo e de seus valores ressignificados, assim como do crescimento de novas formas de institucionalidade religiosa de acordo com os dados do último Censo Religioso Brasileiro, de 2010, no intuito de se apreender as possíveis conexões de sentido capazes de explicar essa imprescindível necessidade humana crescente. Tanto em termos individuais assim como coletivos que se referem à busca por um sentido comum de existência em sociedades de modernidade complexa do século XXI, bem como à forte disposição voluntária em servir-se. Assim como o significado e evolução histórica do pentecostalismo brasileiro até chegarmos às duas pioneiras igrejas evangélicas neopentecostais e que serão por

nós sociologicamente analisadas e interpretadas; a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Nesse sentido, isso implica em analisar e interpretar as profundas alterações socioculturais das sociedades modernas reflexivas e globalizadas do século XXI no curso de seu avanço, sobretudo no que diz respeito aos impactos e efeitos colaterais gerados pelos processos de globalização e individualização ao modo como ele prevalece enquanto “novo espírito do capitalismo” ou “espírito de empresa”. Trata-se da demarcação do espírito do tempo no qual se insere nosso objeto de investigação sociológica. Por outro lado, também implica em analisar e interpretar o processo de modernização do século XXI, em busca de hipóteses capazes de explicar o rápido crescimento e diversificação religiosa valorativa principalmente das igrejas evangélicas neopentecostais. Para tanto, tomamos como igrejas neopentecostais a serem sociologicamente analisadas e interpretadas a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Assim sendo, o primeiro capítulo perpassa não somente pela identificação do abalo do poder Estado nacional moderno em exercer sua soberania política em tempos de globalização, como, também, em identificar-se o declínio dos direitos e das garantias de seguridades sociais, bem como do caráter cada vez mais tênue e frágil da existência daqueles mesmos direitos que ainda se encontram consolidados na sociedade brasileira em tempos de globalização. Ademais, torna-se necessário identificarem-se os conteúdos ideológicos subjacentes ao valor da liberdade individual tal como ele o é sustentado e defendido pelo discurso oficial e dominante do “novo espírito do capitalismo” ou “espírito de empresa”. Demonstrando-se a falácia utópica do valor desse sonho de liberdade, na medida em que eles são, também, responsáveis pela radicalização das patologias psicossociais da modernidade e dos mal-estares contemporâneos demonstrados por Ehrenberg – isto é, da lógica da essência contábil do dinheiro analisada e interpretada pela hermenêutica de Georg Simmel e que fora acentuada contemporaneamente quando acrescida da lógica corrosiva da ideologia neoliberal.

Já no segundo capítulo deste trabalho, que se intitulado *A religião na era da radicalização e da atomização do “eu”*, tratar-se-á de analisar e interpretar as consequências não intencionais resultantes do avanço dos processos de modernização, sobretudo daqueles referentes aos valores socioculturais do hiperindividualismo e do modelo público da performance, presentes no “novo espírito do capitalismo” ou no “espírito de empresa”.

Por séculos acreditava-se que quanto maior fosse o avanço da modernidade, tanto quanto menor seria a importância dos valores religiosos e da religião como fonte de busca de sentidos às condições de existência em sociedades complexas, principalmente às reflexivas da segunda modernidade. Prevaleceu por séculos a ideia de que quanto mais rápida avança a modernização (e, portanto, com maior clareza se triunfa a racionalidade científica e técnica que derrubariam as estruturas que fundamentam a plausibilidade da fé religiosa) de maneira mais ostensiva nos desapoderaríamos dos deuses. A própria sociologia clássica alemã de Max Weber não deixou também de nos atestar que o possível declínio dos valores religiosos retrataria um processo de alcance universal, sendo o marco do “desencantamento do mundo” e uma das consequências não intencionais da própria reforma protestante calvinista, bem como o fator constitutivo do avanço dos novos processos de modernização.

Nesse sentido, demonstraremos como que as igrejas evangélicas neopentecostais analisadas pela presente tese, possuem um forte poder competitivo, agindo no "EU" (ego) ao dar-lhes o que lhes faltam como agentes competitivos: a força da fé para o agir social enquanto potencial empreendedor "homem de negócios" bem sucedido, bem como da força do ânimo para ser virtuoso e vitorioso no mercado concorrencial cada vez mais acirrado. Devido, sobretudo, ao radical sentido da ideia de "conversão Paulina" (por meio da qual, Paulo de Tarso pode se tornar São Paulo) presente no neopentecostalismo. Os problemas psicológicos (impactos nas subjetividades humanas) oriundos do senso da "autonomia" enquanto condições sociais produziram um crônico processo da radicalização das patologias sociais da modernidade. Logo, trata-se de uma religiosidade, conforme será demonstrada no segundo capítulo, interessada em contribuir para a felicidade do indivíduo no mundo profano e não mais no além-mundo, ressaltando questões de ordem civil e política. Tratando-se, assim, de uma forma de religiosidade dessacralizada.

Em outros termos, isso equivale a dizer que os principais valores religiosos predominantes entre os evangélicos neopentecostais, portanto, operam uma autêntica espécie de “reconversão” legítima ao culto da autoperformance, no próprio sentido do termo empregado por Ehrenberg. Nesse sentido e, não obstante o já exposto, a figura do pastor evangélico se assemelha muito mais com a de um próspero “homem de negócios” bem-sucedido que, após sua própria conversão, transforma-se em um modelo ideal de conduta. Passando a reger uma nova ética segundo a qual vencer e ser bem-sucedido material e profissionalmente, conduzir uma vida virtuosa e por excelência heroica passam, antes de tudo,

pela ação de empreender, assumindo riscos ao ser obstinado individualmente. Logo, não seria em nada incorreto ou inválido dizer que a ação de empreender passa também a ser eleita enquanto legítima pelos próprios fiéis, enquanto um possível instrumento de heroísmo e um grande fator de singularização individual para o “rebanho” dos crentes, fiéis e ou virtuais adeptos evangélicos neopentecostais. No “eu”, assim, arquitetava-se um nível elevado e ideal de si próprio, na medida em que concebem e autoapreendem possuírem o senso do dever em terem que ser autoempreendedores, de se construírem por si mesmos por meio de sua própria performance exclusivamente individual.

Já no terceiro e último capítulo deste trabalho e cujo título é *O paradoxo do pentecostalismo brasileiro*, em um primeiro momento trataremos como que, paradoxalmente, no entanto, se as comunidades evangélicas neopentecostais identificam a presença do mal (por meio da personificação da figura do diabo; tema desenvolvido em nossa dissertação de mestrado) nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo das sociedades modernas radicalizadas, narcísicas do super “ego” e do culto da autoperformance (ansiedade, vazios substanciais do “eu”, desânimo, vícios, uso de medicamentos psicotrópicos ou psicoestimulantes, senso de autoculpabilidade pelo fracasso, sentimentos de impotência e autoinsuficiência quanto em sentir-se capaz e eficiente no cumprimento do dever, divórcio, união homoafetivas e homossexualismo, depressão nervosa, rebaixamento do próprio valor enquanto pessoa humana dotada do direito à dignidade e etc.), elas não apenas efetuam um diagnóstico social da realidade centrado na perversidade das figuras do ateu, do agnóstico, dos homossexuais, dos divorciados (as), das prostitutas, dos viciados e daqueles que sofrem com os mal-estares contemporâneos; mas como, também, apresentam um *efeito terapêutico*: o da negação e renúncia da própria modernidade, tanto por meio da anulação da identidade subjetiva do “eu” autônomo face à sua respectiva sujeição à figura do pastor, assim como do não reconhecimento do inevitável processo de dilatação de novas demandas por direitos (característicos da acentuação dos processos de individualização e do correlato surgimento de novas identidades socioculturais). E construindo, portanto, uma identidade religiosa *imunizadora* e potencialmente conservadora, a qual se segue o direito ao pertencimento comunitário apenas entre os puros “irmãos de fé”; expressão que, para os evangélicos neopentecostais, tal como já foi demonstrado pelo professor e pesquisador Ronaldo de Almeida, o ideal e valor de amor fraterno cristão, tende a ser restrito de maneira quase que exclusiva aos crentes já convertidos (e, conseqüentemente, uma vez desfrutando do

senso de pureza que a comunidade religiosa os proporciona psicossocialmente, podem se sentir imunes aos próprios males da modernidade).

Por outro lado, também demonstraremos como as igrejas evangélicas neopentecostais aqui analisadas e interpretadas sociologicamente; a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, além das hipóteses já defendidas nos capítulos anteriores, também apresentam um elevado poder de flexibilidade, adaptação e rápido expansionismo diante das profundas e radicais transformações geradas pelos processos de globalização e de individualização nas sociedades modernas do século XXI devido ao uso pragmático e instrumental de uma técnica muito utilizada no *marketing* publicitário e político, conhecida como “*storytelling*”.

Ou seja, em direção ao desfecho final da hipótese que norteia todo o último capítulo da presente tese, se torna inteligível ao diagnóstico do presente trabalho a constatação permanente, recorrente e contínua do uso instrumental e pragmático da lógica estruturante das estratégias de marketing referente à “*storytelling*”. A qual enfatiza a existência de um “*antes*” e, posteriormente, de um “*depois*”, presente no íterim estrutural da própria lógica de narrativa das histórias biográficas encontradas nos discursos proselitistas oficial amplamente propagado pelas comunidades evangélicas neopentecostais (embora, há inúmeros indícios que nos atestam que, tal processo lógico e instrumental, não se restrinja apenas a essas igrejas). Deve-se ficar claro que essa expectativa e possibilidade em vir a “ser outro” somente são possíveis após a conversão dos indivíduos pelos pastores das igrejas.

Os momentos posteriores da narratologia ressaltam as histórias de autossuperação, do desenvolvimento de uma ética do trabalho duro (ainda que em contextos e circunstâncias perpassada pela alienação e pelo quase que completo senso de desumanidade), do empenho em sair do “nada” (ou seja, da própria superação do fracasso). No limite, por fim, todas as análises e interpretações desenvolvidas e selecionadas para compor o terceiro capítulo do presente trabalho, demonstram publicamente a história de indivíduos que expõe seus respectivos sucessos, promovendo a exaltação e o enaltecimento do culto da auto-performance. Logo, à altura do desenvolvimento deste trabalho, se torna possível chegar uma possível hipótese estruturante por meio da qual permeia todo o trabalho presentemente desenvolvido, a saber: à ideia de que o próprio *fracasso* biográfico dos indivíduos modernos e das pessoas em suas mais diferentes esferas corresponde, exatamente, em um dos principais eixos estruturantes e institucionais da existência e do sucesso dessas igrejas; uma das

principais razões de ser, de existir e do próprio sucesso das igrejas evangélicas neopentecostais.

Não obstante, para esta parte introdutória, reservou-se o imprescindível esforço do trabalho intelectual sistemático de desconstrução e reconstrução do próprio objeto a ser analisado e interpretado por este trabalho. Nesse sentido, se esclarece que a realização de tal escolha se fez no intuito de se apresentar e expor, de modo rigoroso e sistemático, os caminhos pelos quais este foi apreendido e construído teórica e, sobretudo metodologicamente através da escolha pela Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim. Desse modo, conforme se tornará inteligível ao próprio leitor, este trabalho se encontra firme e amplamente norteado pelas análises interpretativas proporcionadas pelo uso da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, tendo-se em vista que a sociologia do conhecimento possibilita trabalhar com os métodos hermenêuticos, com a sociologia compreensiva, com a dialética, com a psicologia social e as análises interpretativas fornecidas pela psicanálise.

Esclarece-se que para a apreensão interpretativa do significado da figura do discurso proselitista oficial propagado pelas igrejas em estudo, realizou-se a construção sociológica desta possível estória de sucesso como ideal-típica, atentando-se para os fenômenos frequentes possíveis de serem apreendidos inteligivelmente por meio dos seguintes procedimentos de coleta de dados: a) análise e interpretação bibliográfica das principais obras e trabalhos publicados por suas lideranças religiosas mais expressivas, com destaque especial para aquelas de autoria da principal liderança da Igreja Universal do Reino de Deus, o bispo Edir Macedo e, o da Igreja Internacional da Graça de Deus, o missionário R. R. Soares; b) análise e interpretação dos artigos impressos pelo principal e maior jornal da Igreja Universal do Reino de Deus, a *Folha Universal*, cuja publicação do periódico é semanal e sendo sua tiragem a de 1.800.000 exemplares; c) análise e interpretação bibliográfica de estudos e pesquisas especializadas em sociologia da religião, com destaque especial àquelas que versam sobre o segmento religioso evangélico neopentecostal brasileiro.

Assim sendo, tem-se o levantamento da seguinte questão inicial: quais os sentidos e os valores das religiosidades após as radicais transformações desencadeadas pelas sociedades modernas, reflexivas da segunda modernidade? Não haveriam os mesmos passados por processos de ressignificação diante dos impactos dessas radicais transformações estruturais da modernidade no século XXI? Por que as igrejas evangélicas neopentecostais representam, de acordo com os dados apresentados pelo último Censo Religioso Brasileiro, de 2010, as instituições religiosas com maior poder competitivo e expansionista para arrebanhar novos fiéis? Haveria algo de específico nos valores religiosos das igrejas evangélicas

neopentecostais que as tornariam com um maior poder de flexibilidade e adaptação às radicais transformações impostas pela globalização e pela individualização nas sociedades modernas complexas do século XXI?. Trata-se da imprescindível necessidade de apreender inteligivelmente, portanto, qual o sentido motivacional que norteiam os indivíduos crentes e fiéis à adoção dessa ação e relação social. Isto é, da eleição legítima desse valor religioso. Trata-se de tornar inteligíveis as conexões de sentido referentes aos objetivos subjetivamente visados pelos indivíduos crentes e fiéis ao escolherem e elegerem tal valor.

Ou seja, o que objetivam alcançar, bem como quais seriam suas expectativas e intencionalidades. Sendo que, usando-se apenas nesse primeiro momento deste trabalho da sociologia compreensiva weberiana, ao falarmos de sentido, estamos nos referindo ao sentido visado pelos agentes, pois “o sentido é o sentido subjetivamente visado [...] não se trata, de modo algum de um sentido objetivamente ‘correto’ ou de um sentido ‘verdadeiro’” (WEBER, 2009, p. 4), ainda que, segundo Mannheim (1986), as ideias e valores escapam ao juízo dos próprios indivíduos, sendo elas a retratação das ideias e valores socioculturais preponderantes de uma época ou geração (trata-se do “espírito do tempo”).

Uma vez equacionando esses dados e informações sociologicamente e levando-se em consideração as profundas e radicais transformações sociais, econômicas, políticas e culturais desencadeadas com radicalização das sociedades modernas reflexivas da segunda modernidade, torna-se possível realizar a seguinte questão central que norteia todo esse processo de investigação sociológica: há, em termos explicativos, conexões de sentido possíveis de ser encontrada entre os processos de ressignificação religiosa valorativa, assim como para o crescimento de novas formas de religiosidades e, em particular, para o rápido expansionismo e história de sucesso do neopentecostalismo, a serem encontradas nas transformações produzidas pela globalização e pela individualização no século XXI (ao modo como ela se difunde ideologicamente enquanto “novo espírito do capitalismo” ou “espírito de empresa”)?

Todavia, a busca de evidências a tais questões, cuja gravidade do potencial conservador e imunizador dos conflitos sociais que se emergem na linha dos horizontes possíveis das sociedades modernas do século XXI, considera-se que o método compreensivo da sociologia de Max Weber não nos fornece a possibilidade de aprofundar o raio de alcance do problema. Em especial no sentido de se apreender todos os amálgamas e irracionalidades possíveis que se suscitam com as alterações e modificações – em termos de espírito, ideias e

valores socioculturais – que caracterizam e singularizam o processo de transição da primeira para a segunda modernidade, bem como de se identificar as íntimas afinidades existentes entre tais e radicais alterações sociais e estruturais, com os sentidos referentes ao rápido crescimento do neopentecostalismo, além de sua íntima relação para com o reavivamento religioso ressignificado na era do hiperindividualismo autoempreendedor, do culto da performance e do processo de dessacralização religiosa.

Orientado pelo intuito de se apreender todos os possíveis graus de latência dos conflitos sociais, de suas conflitivas absorções e enfrentamentos mútuos (o grau de latência dos conflitos sociais referentes à negação conservadora e imunizadora das novas formas de vida geradas pela modernidade no século XXI, bem como diante da demanda pela luta por reconhecimento de novas formas de espiritualidades e de religiosidades), seus fundamentos estruturais, nosso eixo norteador, recurso e ferramenta metodológica será a utilização exaustiva da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim (1986).

De início, esclarece-se que sobre o sentido do termo ideologia empregado neste trabalho, este se refere à noção de *ideologia total*. Tal como ele é proposto pela sociologia de Karl Mannheim (1986), em seu sentido denotativo, o termo total significa que as ideias são apreendidas inteligivelmente pelo sujeito pesquisador e cientista social como sendo expressão de uma determinada época ou geração. Isto é, traduzem as características *sócio-estruturais do espírito de uma determinada época ou geração*. Ressaltando-se que as ideias criam valores que somente tornam seus sentidos e significados inteligíveis ao cientista social quando conectada às estruturas políticas, econômicas e culturais de seu tempo histórico presente. Principalmente se determinadas ideias e valores socioculturais se tornam em princípios norteadores da ação dos indivíduos hegemônicos em uma determinada sociedade (constituindo-se até mesmo em ilusões, segundo Mannheim).

Nesse sentido, para o caso peculiar do problema proposto pelo presente trabalho, além de significarem para os sujeitos crentes e fiéis as consideradas funções sociais de sua existência, tais ideias e valores religiosos postos em questão e transformados em problema sociológico pelo presente trabalho, por sua vez, “não são considerados na *forma* em que se apresentam, mas interpretados à luz da *situação de vida* de quem as exprime” e, por conseguinte, “*condicionados pela mesma situação social, são sujeitos às mesmas ilusões*” (MANNHEIM, 1986, p. 52-54, grifo nosso).

Através da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim (1986), considera-se ser possível investigar e encontrar as possíveis hipóteses e nexos de sentido ou imputações causais sobre a ressignificação do sentido do sacro na era da atomização do “eu” (ou seja, nas sociedades reflexivas da segunda modernidade, dominadas quase que hegemonicamente pelos valores socioculturais do “novo espírito do capitalismo”, assim como do “espírito de empresa”), assim como do novo papel assumido pelas religiosidades no século XXI e, sobretudo o porquê de as igrejas evangélicas neopentecostais apresentarem um elevado poder competitivo e de rápida expansão em nossa sociedade, se faz necessário tornar inteligível a análise e a interpretação das estruturas econômicas, políticas e, em especial para o nosso objeto e problema de pesquisa, socioculturais desencadeados pela globalização e pelos processos de individualização nas sociedades modernas reflexivas e radicalizadas da segunda modernidade. Sobretudo demonstrando as imputações causais obtidas ao se inserir nosso objeto de pesquisa com os valores e ideias que passaram a se tornar quase que hegemônicas com o triunfo do neoliberalismo no século XXI. Refiro-me ao “novo espírito do capitalismo” ou o “espírito de empresa e da exaltação referente ao culto do modelo público da alta-performance e do hiperindividualismo.

E, por conseguinte, diagnosticando, também, o processo de radicalização das patologias psicossociais e dos mal-estares da modernidade em nosso tempo histórico presente. Assim como, do declínio, denegação e/ou privação de direitos e do caráter conservador exercido pelo neopentecostalismo ao negar, posteriormente e paradoxalmente, as próprias novas formas de vida na modernidade. Em especial, à violação por meio da construção de comunidades imunizadoras ao negarem a garantia do autorrespeito e do reconhecimento ao valor da dignidade da pessoa humana. E, desse modo, tanto suas causas como seus efeitos possíveis, escapam e se encontram, muitas vezes, *para além* da apreensão cognitiva e imediata dos juízos dos indivíduos:

A sociologia do conhecimento, por outro lado, toma para si exatamente o problema dessa estrutura mental *na sua totalidade*, tal como se manifesta nas diversas correntes de pensamento e grupos histórico-sociais. A sociologia do conhecimento não critica o pensamento no próprio plano das afirmações, que

podem envolver embustes e disfarces, mas examina-o no nível estrutural ou noológico (MANNHEIM, 1986, p. 246-247).

Tal como nos diz Mannheim, ao se referir sobre os limites da ideologia particular para se diagnosticar o grau de latência e acirramento dos conflitos subterraneamente gestados pelo dinamismo das próprias forças sociais modernas:

As análises das ideologias, nessa acepção particular, que tornam o conteúdo do pensamento individual em grande parte dependente dos interesses do sujeito, *nunca poderão realizar essa reconstrução básica da perspectiva inteira de um grupo social [...]* o mesmo não se dá com o conceito total de ideologia. Quando atribuímos a uma época histórica um mundo intelectual, e a nós um outro, ou se uma certa camada social, historicamente determinada, pensa em categorias diferentes das nossas, não nos referimos a casos isolados de conteúdo de pensamento, mas a sistemas de pensamento fundamentalmente divergentes e a modos de experiência e interpretação profundamente diversos. [...] Correspondendo a esta diferença, *a concepção particular de ideologia opera primariamente como psicologia de interesses, ao passo que a concepção total usa uma análise funcional mais formal, sem qualquer referência a motivações, restringindo-se a uma descrição objetiva das diferenças estruturais dos espíritos quando operam em circunstâncias sociais diferentes.* A primeira presume que este ou aquele interesse seja a causa de uma determinada mentira ou ilusão. A segunda pressupõe apenas que existe uma correspondência entre dada situação social e dada perspectiva, ponto de vista ou massa aperceptiva. [...] *Chegamos a esse ponto quando já não tomamos os indivíduos pessoalmente responsáveis pelas ilusões que lhes descobrimos nas ideias, quando já não atribuímos o mal que fazem à astúcia deliberada. É apenas quando procuramos, mais ou menos conscientemente, descobrir a fonte de sua falsidade num fator social, que começamos a fazer uma interpretação ideológica* (MANNHEIM, 1986, p. 54-56, grifo nosso).

Nesse sentido, o método empregado pela sociologia do conhecimento serve aos propósitos investigativos no sentido de se realizar com maior grau de profundidade o diagnóstico a ser desenvolvido por este trabalho. Sobretudo porque diante de uma nova realidade social, cujo contexto histórico e social, econômico, político e cultural se

caracterizam pela presença de milhares de indivíduos que, cada vez mais, vivenciam e vislumbram um horizonte de transformações radicais, em razão, sobretudo, dos efeitos colaterais gerados pelo avanço dos processos de modernização, isto é, de uma modernidade que se radicalizou e que se globalizou, produzindo riscos, incertezas, inseguranças e desigualdades sociais em escala global, ao mesmo tempo em que ampliou do movimento massivo de uma cultura individualista. E, cuja apreensão cognitiva referente aos nexos de causalidades de tais contradições sistêmicas, socialmente produzidas pela dinâmica dessa mesma realidade social global, se torna cada vez mais complexos de serem percebidos de modo imediato e visível pelos sentidos dos indivíduos, torna-se não menos possível o surgimento de um medo difuso, aterrorizador e paralisante, criando condições favoráveis à ampliação não somente de conflitos sociais, assim como do não reconhecimento dos direitos das novas identidades socioculturais e formas diversas de religiosidades. Em suma, tornado possível diagnosticar a probabilidade do grau de latência dos conflitos sociais.

Esse processo é o que, talvez, justifique o paradoxo presente nas comunidades religiosas evangélicas neopentecostais. Pois, se as comunidades evangélicas neopentecostais, conforme já mencionamos anteriormente, identificam a presença do mal nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo das sociedades modernas radicalizadas, narcísicas, hiperindividualistas e do culto da autoperformance (ansiedade, vazios substanciais do “eu”, desânimo, vícios, uso de medicamentos psicotrópicos ou psicoestimulantes, senso de autculpabilidade pelo fracasso, sentimentos de impotência e autoinsuficiência quanto em sentir-se capaz e eficiente no cumprimento do dever, divórcio, união homoafetivas e homossexualismo, depressão nervosa, rebaixamento do próprio valor enquanto pessoa humana dotada do direito à dignidade e etc.), elas não apenas efetuam um diagnóstico social da realidade centrado na perversidade das figuras do ateu, do agnóstico, dos homossexuais, dos divorciados (as), das prostitutas, dos viciados e daqueles que sofrem com os mal-estares contemporâneos; mas como, também, apresentam um *efeito terapêutico para manterem, inclusive, a “pureza” da comunidade*: negando e renunciando a própria modernidade, tanto por meio da anulação da identidade subjetiva do “eu” autônomo face à sujeição do indivíduo à figura do pastor, assim como do não reconhecimento do inevitável processo de dilatação de novas demandas por direitos (característicos da acentuação dos processos de individualização e do correlato surgimento de novas identidades socioculturais).

A desregulamentação da dinâmica econômica global, acompanhada pelo abalo da política soberana do Estado nacional, em tempos de globalização, também equivale em dizer, dentre outros aspectos, em restrições e limites à sua capacidade em concretizar, de modo substancial e efetivo, o controle e aprisionamento das sensações de insegurança e incerteza dos indivíduos e cidadãos que compõe o quadro da sociedade civil nacional. E, por conseguinte, os indivíduos contemporâneos que formam este mesmo quadro da sociedade civil se encontram cada vez mais suscetíveis à busca por novas formas e modos de objetivações valorativas, não raro à busca por valores centrados em absolutos que podem ser encontrados, tanto pela via da adesão às comunidades religiosas. Ou, simplesmente aos valores transcendentais em um ser divino arquitetados individualmente. Ou, em valores religiosos e novas formas de religiosidades e de experimentação da fé norteados por mensagens salvacionistas capazes de oferecer esperança em relação a um futuro cada vez mais incerto, indeterminado e imprevisível. Assim como, não obstante, ao crescimento de demandas por ordem e segurança pública e política. E, com efeito, tornando não menos possível o ressurgimento de antigas e novas ideologias políticas conservadoras, autoritárias, totalitárias, nacionalistas, coletivistas e homogeneizadoras, xenófobas, racistas, fundamentalistas, dentre inúmeras outras que, no limite, se assemelham por tenderem a violar o Estado de Direito, a dignidade e o valor da pessoa humana.

Por conseguinte, ocorre que, no ínterim da dinâmica civilizatória contemporânea das sociedades modernas complexas e radicalizadas, vive-se e convive-se, individual e coletivamente – quer queiramos ou não -, em um contexto histórico sócio-estrutural paradoxal e ambivalente que, uma vez interconectado globalmente, se tornou, por certo imprevisível e propício ao surgimento dos mais variados e diversos tipos de ideologias conservadoras. Atentando-nos para as possíveis erupções e insurgências de “totalitarismos legítimos de defesa” – para usar as próprias palavras de Ulrich Beck. E, com efeito, gestando graves riscos à democracia, seja ela em sua variante social, ou quer se trate de sua vertente política.

Logo, tendo sido nosso objeto de pesquisa e sociológico de investigação construído pela Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim, esse processo tornou possível a elaboração de nossa questão problema central e norteadora desta tese, assim como dos caminhos percorridos que levaram ao levantamento das hipóteses do presente trabalho. Nesse sentido, o êxito de uma religiosidade que valoriza e incentiva a formação de homens de negócios bem-sucedidos através da imagem e modelo público amplamente divulgado na

figura de seus pastores, bem como a busca da felicidade neste mundo e se tratando, portanto, de uma nova forma de religiosidade emergente; de uma religiosidade dessacralizada, somente se tornaram possíveis de serem diagnosticados através do reconhecimento e das conexões de sentido com a existência de uma modernidade radicalizada. Isto é, das sociedades modernas reflexivas da segunda modernidade, tendo a globalização e a individualização como suas duas grandes estruturas de sustentação. Sendo que seus valores socioculturais se tornaram quase que hegemonicamente predominantes e dominantes no século XXI, a ponto de fornecerem sentidos às ações de indivíduos que vivenciam a exaltação e o enaltecimento da hipertrofia de um indivíduo empreendedor de si mesmo e do mundo, mediante, não raro, o acúmulo de uma sobrecarga de deveres. Conseqüentemente, essas ideias e valores, publicamente proferido e reforçado pelos discursos oficiais das igrejas e de seus pastores, enaltecem o culto da alta-performance e do hiperindividualismo como sendo a figura do herói moderno do século XXI. Trata-se, por fim, de um poderoso valor sociocultural que traduz nosso tempo histórico presente, sustentados pelo “novo espírito do capitalismo” e pelo “espírito de empresa”.

No limite, poderemos, talvez, identificar ou, ao menos apontar os caminhos, de como esse ambivalente processo de negação da própria modernidade realizado pelas comunidades evangélicas neopentecostais, no Brasil, retratam e traduzem o nosso dilema de uma modernização tardia e periférica. No qual e, por meio do qual, prevaleceu-se o reforço do conservadorismo de um Estado Patrimonial Burocrático de Estamento; nosso legado de uma revolução passiva, cujos efeitos, demonstram a consolidação de um processo de modernização sem o moderno.

2 – A MODERNIDADE RADICALIZADA E O “RETORNO” DA RELIGIÃO

Em princípio, pode se dizer que o primeiro grande problema e paradoxo que se coloca ao presente trabalho, seja o fato de ser exatamente no íterim de uma sociedade moderna que avança (e, portanto, sendo ela tributária e herdeira dos novos processos de modernização e de secularização) é que se constata não só o fenômeno do retorno dos indivíduos que provaram dos frutos da modernidade ao universo de uma religiosidade ressignificada, assim como do surgimento de novas formas de institucionalidade religiosa. Para o sociólogo alemão Ulrich Beck, estamos testemunhando profundas modificações na religião e na religiosidade:

É precisamente na sociedade secular onde as religiões, ‘despojadas’ do difícil papel de gerar certezas (separação entre religião e ciência) e de legitimar o poder (separação entre religião e Estado), adquirem uma nova função e autoridade como ‘escola da moral’ (BECK, 2009, p. 132-133).

O processo de reavivamento da religiosidade no mundo contemporâneo, no qual seu “*status*” sofre profundas metamorfoses e ressignificações, não significa que estaríamos presenciando, na história das sociedades modernas, o fracasso de seu projeto moderno e da razão moderna. Nesse sentido, quando se fala em termos de segunda modernidade ou de modernização reflexiva, é imprescindível não se perder de vista que o espaço e a realidade social que se configura na contemporaneidade se singularizam, dentre outros aspectos, pela radicalidade do raio de alcance de seus efeitos colaterais em termos socioeconômicos, políticos e culturais, desencadeados pela globalização do capitalismo, e sendo acompanhados de perto pelo processo de reestruturação do próprio sistema capitalista a partir de meados da década de 1980.

Assim sendo, é ao menos conveniente ser esclarecido que, tal como ela é apreendida pela sociologia reflexiva de Ulrich Beck, a segunda modernidade pressupõe uma “comunhão de modernidades”. Desse modo, não se trata de sustentar que tudo aquilo que envolve e abarca a primeira modernidade tenha desaparecido por completo. E também não significa que o projeto e a razão moderna tenham fracassado, pois se trata de uma nova época cuja

realidade histórica e social se encontra permeada e atravessada por inúmeros processos de continuidades e rupturas, paradoxos e ambivalências. Daí emerge o necessário desafio de ser realizada uma “autocrítica radical da teoria e da sociologia ocidentais da modernização” (BECK, 2003b, p. 23). E, inclusive, daquelas que tratam do pensamento político e da teoria social brasileira. Por conseguinte, por mais paradoxal que isso possa parecer, é exatamente com a ampliação dos espaços sociais de autodeterminação dos indivíduos, seguidos por um surpreendente excesso de “ganhos” e de valoração positiva das liberdades individuais seculares na sociedade brasileira, no limiar do século XXI ¹, que se encontra uma crescente e desejável disposição individual e coletiva para crer e servir-se voluntariamente da fé. Inclusive, esta aumenta ao invés de desaparecer ou diminuir.

Parece que “sofremos de liberdade e não de crises” (BECK, 2002, p. 10). Mais precisamente, das consequências não intencionais que acompanham um excesso de “ganhos” de liberdade no atual estágio de configuração socioestrutural das sociedades modernas complexas em tempos de globalização. Em especial, quando se apreende o atual processo de intensificação das patologias sociais da modernidade na contemporânea, traduzidas por profundas sensações de mal-estar e de ausência de sentido comum acerca da vida pessoal e coletiva, ante os constrangimentos sociais que sofrem os indivíduos contemporâneos que, paulatinamente, estão vendo se distanciarem ainda mais da capacidade subjetiva de compreensão e de controle da dinâmica socioestrutural das forças sociais modernas que os constroem e os impelem forçosamente à ação. Na sociedade capitalista contemporânea, os valores e diretrizes da liberdade privada, do individualismo, da competitividade e da performance, difundidos em proporção global, não só pelas tecnoestruturas mundiais de poder, do BIRD ao FMI, mas também pelos grandes conglomerados transacionais, enfatizaram a liberdade individual, a “autonomia”, o “autoempreendedorismo” e a “autossuficiência dos indivíduos”.

O avanço do novo processo de modernização na sociedade brasileira a partir de meados da década de 1990, operado, não somente, mas, sobretudo por meio das consequências não intencionais do processo de globalização contemporânea do capitalismo e pela correlata acentuação dos processos de individualização enquanto fenômeno social de

¹ Refiro-me, tal como desenvolve Souza (2010), a uma sociedade caracterizada, em linhas gerais, por um processo de mobilidade social ascendente de aproximadamente trinta milhões de brasileiros filhos da liberdade que compõe, sobretudo, a base da estrutura social do país e que conseguiram sair do pântano da desesperança por meio da realização de extraordinários esforços e sacrifícios pessoais, ascendendo a novos patamares de renda e de consumo.

massa (ambos, por sua vez, processos característicos e peculiares das profundas transformações geradas pela modernização reflexiva), impõe às grandes religiões mundiais não somente o desafio, mas também a oportunidade de se desprenderem de seus grilhões e amarras institucionais, territorial e limites de fronteiras identitárias, proporcionando-lhes, inclusive, o redescobrimto de suas dimensões teológico-valorativas e de seus próprios conceitos de comunidade e de verdade religiosa.

No limiar do século XXI, as religiões são desafiadas a competirem e a conviverem umas com as outras em âmbito público, sendo que o sentido da competição se desdobra em: 1) arrebanhar os fiéis que estão se indo dos templos; 2) disputar pelo poder simbólico da teologia e redesenhar seus sentidos de moralidade religiosa e da fé; e, 3) competirem para poderem conquistar a posse e o poder exclusivo, tanto dos elementos sacros, como dos seculares bens materiais, culturais, civis e políticos neste mundo, outrora reservados à esfera do profano. É possível dizer que a generalização da mercadoria e a acentuação da competitividade na era da globalização neoliberal também estão presentes na esfera religiosa. As diversas formas de religião estão competindo para poderem continuar a existir enquanto instituição igreja, bem como, no mesmo raio da competitividade, e estão se adaptando às profundas e radicais transformações nos estilos de vida biográficos presenciados nas sociedades modernas complexas e de elevada reflexividade do século XXI. Nas sociedades hipercompetitivas, em que foram acentuados os processos de atomização do “eu”, o culto da performance autobiográfica e a exacerbação do próprio princípio do prazer, as diversas formas de religiosidade redefinem seus posicionamentos, bem como aparecem publicamente para sustentar um indivíduo sem vínculos de pertença e desprovido de sentido comum de existência. Logo, na sociedade do “eu”, a disputa religiosa pelos fieis tende a se tornar mais intensa, devido tanto à pluralidade de ofertas de crenças, quanto às novas patologias sociais oriundas do hiperindividualismo, da hipercompetitividade e do hiperconsumismo.

De acordo com os dados dos Censos Demográficos do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -, já outrora analisados e interpretados por Mariano (2004) e Pierucci (2004), até os anos 2000, é possível constatar que os evangélicos, na década de 1940, perfaziam apenas 2,6% da população brasileira; em 1950 avançaram para 3,4%; ao passo que em 1960 saltaram para 4%; 5,2% em 1970; 6,6% em 1980; 9% em 1991 e 15,4% em 2000, ano no qual já somavam 26.184.941 milhões de fiéis – apresentando, portanto, uma taxa de crescimento média anual de 7,9% com relação ao conjunto total de evangélicos para o período

compreendido entre 1991 e 2000. Deste montante, os principais responsáveis por tal sucesso proselitista foram os pentecostais, que cresceram 8,9%, enquanto que os protestantes históricos atingiram a cifra de 5,2%, sendo que os pentecostais já perfaziam dois terços do total de evangélicos no país. Ademais, é significativo ser ao menos mencionado que, a despeito do elevado número de denominações evangélicas pentecostais em nosso país, a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja Universal do Reino de Deus, juntas, passaram a concentrarem aproximadamente 75% dos evangélicos pentecostais em nosso país.

Nesse sentido, portanto, tendo-se como base os dados oficiais do Censo Religioso Brasileiro, dos anos 2000, realizado pelo IBGE, as igrejas evangélicas pentecostais e, sobretudo, as neopentecostais, apresentaram um surpreendente e significativo crescimento no número de fiéis e/ou de virtuais adeptos; ficando atrás apenas da Assembleia de Deus (8.418.154 membros) e da Congregação Cristã do Brasil (2.489.079 membros). Ressaltando-se que, ambas as instituições religiosas acima mencionadas, se referem às pioneiras no que diz respeito à introdução do pentecostalismo no Brasil e pertencendo, portanto, à denominada primeira “onda” pentecostal (FREESTON, 1993). Logo em seguida, no entanto, desponta a Igreja Universal do Reino de Deus que, tendo sido fundada em 1977, já apresentava um total de 2.101.884 membros declarados, se tornando, talvez, a maior comunidade religiosa evangélica do movimento neopentecostal brasileiro.

Os mesmos dados do referido Censo Religioso brasileiro ainda constataram que, dentre 15,4% da população brasileira que se autodeclararam como sendo evangélicas (e aqui se inserem desde as igrejas luteranas, batistas, presbiterianas e demais religiões que se ramificaram do protestantismo histórico), 67% dessas mesmas pessoas definiram sua própria identidade religiosa como sendo pentecostal ou neopentecostal. Não obstante a isso, entre os dados apresentados por Oro (2010), no que diz respeito à evolução histórica do pertencimento e filiação religiosa no transcorrer de todo o século XX no Brasil, nos deparamos com os seguintes dados, para nós sociologicamente significativos: 1) nos anos de 1900, os católicos correspondiam a 98,9% de fiéis no Brasil, ao passo que, em 2007, o número de crentes católicos declinou para 64% do total da população brasileira; 2) com relação aos evangélicos, nos anos de 1900, esses correspondiam a apenas 1% da população total do país, enquanto que, em 2007, os mesmos já representavam 22% do total de fiéis em território nacional; e, 3) com

relação aos denominados “sem religião”, estes se elevaram de 0,1% para 7% no intervalo de tempo compreendido entre 1900-2007 na sociedade brasileira.

Para o caso do último censo religioso brasileiro, também realizado pelo IBGE, os evangélicos alcançaram a marca de 19,2%, passando de 26.184.941 milhões de pessoas em 2000, para 42.275.440 milhões de pessoas em 2010. Desse total, no entanto, 7.686.827 pessoas se autodeclararam pertencerem às igrejas “evangélicas de missão” (nomenclatura usada pelo IBGE para se referir aos protestantes históricos, tais como às igrejas luteranas, presbiteriana, batista, metodista, congregacional, etc.), 25.370.484 milhões de pessoas se autodeclararam como sendo crentes e fiéis pertencentes às religiões de origem pentecostal (dentre as quais, por sua vez, a nomenclatura empregada pelo IBGE abarca tanto as igrejas pentecostais tradicionais, em termos de origem histórica em solo brasileiro, tais como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil, como as neopentecostais que daquelas foram se ramificando, tais como a Igreja Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus, a Renascer em Cristo, a Igreja Mundial do Poder de Deus, dentre outras). E, por fim, 9.218.129 milhões de pessoas se autodeclararam apenas como sendo evangélicas e, por conseguinte, foram enquadradas pelo próprio IBGE como sendo crentes pertencentes a religiões “evangélicas não determinadas”.

Essa última categoria, referente aos denominados “evangélicos não determinados”, corresponde exatamente aos indivíduos fiéis de um “novo tipo” (cujos sentidos de identidades fluídas justificam, em larga medida, suas ações e relações sociais imprevisíveis com relação aos compromissos doutrinários, teológicos e valorativos com uma única instituição religiosa, a tal ponto de essas terem de conviver com o aterrorizante medo e desafio de continuarem a existir enquanto instituições nas sociedades modernas complexas do século XXI; tendo-se em vista, sobretudo, a enorme dificuldade de fidelização de seus membros e a dificuldade de promoverem um enrijecimento de suas respectivas ações identidades religiosas). Trata-se de indivíduos que não mais mantêm um unívoco, único e exclusivo vínculo institucional de compromisso com uma determinada igreja, ressaltando-se que essa categoria de indivíduos fiéis de um novo tipo cresceu de maneira extremamente significativa na sociedade brasileira na última década do século XX e inícios do século XXI.

De acordo com a Pesquisa de Orçamento Familiares do IBGE, inicialmente divulgada no jornal Folha de São Paulo, em 15 de agosto de 2011, a população evangélica passou de 4% do total em 2003 para 14% em 2009, um crescimento nada desprezível de aproximadamente

quatro milhões de pessoas. Entram nessa categoria indivíduos que frequentam cultos de várias igrejas, assim como aqueles que se afastaram de sua denominação religiosa de origem, mas que, ainda assim, não deixaram de se autodeclararem e se autoconceberem enquanto evangélicos. Tais projeções foram posteriormente confirmadas com a divulgação oficial do Censo Demográfico de 2010, realizado pelo IBGE. Segundo os novos dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, em julho de 2012, o número de evangélicos sem vínculos e laços de compromisso fixos com uma determinada igreja aumentou em mais de quatro vezes no intervalo de tempo compreendido entre 2000-2010, ao passo que a quantidade de fiéis que passaram a frequentar templos menores de novas pequenas igrejas dissidentes – e não necessariamente somente evangélicas – cresceu 62% nesse mesmo período. Juntos, esses dois grupos foram responsáveis por 96% do crescimento do rebanho evangélico na capital paulista no intervalo de uma década, de um número que atingiu a margem de 825 mil fiéis.

Não obstante, os indícios referentes à constatação de um fenômeno social complexo de metamorfoses e ressignificações socioculturais aceleradas - e historicamente recentes - que vem sofrendo o cenário religioso brasileiro, sobretudo, na última década, não se restringem ao que já foi apresentado. Ainda tomando-se como base os dados oficiais do Censo Religioso de 2010, também se constatou a elevação dos índices de pessoas que compõem a categoria dos denominados “sem religião”. Em um intervalo de aproximadamente pouco mais de vinte anos, a proporção de indivíduos “sem religião” aumentou 70%, passando de 4,7% para 8% do total populacional entrevistado. Por certo, entre 2000 e 2010, o aumento foi menos expressivo do que o já registrado nas décadas anteriores, haja vista que a parcela de indivíduos que se autodeclararam como sendo “sem religião” totalizaram aproximadamente 15,3 milhões de brasileiros. Todavia, deve ser ressaltado que, embora a categoria dos chamados “sem religião” possa ser previamente identificada com os ateus e agnósticos, ela também inclui aquela enorme parcela de indivíduos que arquitetam seu próprio baldaquim sagrado de crenças e/ou fé religiosa, de uma maneira mais intimista, reflexiva e pessoal.

Ora, tais indicadores, uma vez equacionados historicamente, nos atestam, já de início, que correlato ao avanço dos novos processos de modernização e de secularização na sociedade brasileira do século XXI, é possível constatar o desenvolvimento de um amplo, radical e complexo processo sociocultural em nada desprezível de ressignificação nos modos e estilos de vida, condutas e comportamentos sociais dos indivíduos modernos. Mudanças que

produzem efeitos colaterais que ecoam no seio dos próprios significados e sentidos das identidades religiosas, sobretudo no abalo às suas respectivas ideias de religião, de igreja e de Deus que, por séculos, pareciam consolidadas, bem como das biográficas ações eletivas individuais e demais relações de compromisso com as próprias instituições religiosas no Brasil contemporâneo. Ademais, e sobretudo, tais dados também atestam sobre o enorme poder de crescimento, expansão e de flexibilidade adaptativa das comunidades evangélicas neopentecostais diante das transformações desencadeadas pela própria modernidade que, no curso de seu avanço, em um contexto histórico marcado pelo advento da globalização contemporânea do capitalismo, tornou-se hegemônico o domínio do modelo econômico, político e sociocultural neoliberal enquanto um poderoso processo civilizatório contemporâneo, capaz de impor limites ao raio de ação efetiva aos poderes econômicos e políticos dos Estados nacionais no século XXI². E cujos radicais impactos dessas transformações sobre a religiosidade e a relação dos indivíduos com a igreja e com Deus, portanto, constitui em mote e objeto fundamental a ser compreendido, analisado e interpretado sociologicamente pelo presente trabalho, bem como suas possíveis consequências não intencionais refletidas não somente nas esferas socioculturais das ações e relações sociais norteadas por seus respectivos princípios teológicos e moral-valorativos, assim como, também, de suas possíveis implicações biopsicossociais às próprias subjetividades humanas e políticas na sociedade brasileira contemporânea.

² Esclarece-se que, quanto ao sentido do verbo *impor* empregado na frase, este nos dá a dimensão do grau de profundidade do raio de alcance do problema, a saber: se trata de, simultaneamente, compreender, analisar e interpretar, como um poderoso projeto civilizacional econômico, político e cultural denominado de globalização, alterou radicalmente as antigas formas e modos de representação e significação das instituições sociais. Sobre esse assunto, é significativo ver: ANTUNES, R. *A desertificação neoliberal no Brasil (Collor, FHC e Lula)*. 2ª ed. Campinas: Autores Associados, 2005. ALTVATER, E. *Os desafios da globalização e da crise ecológica para o discurso da democracia e dos direitos humanos*. In: HELLER, A. et ali. *A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto/Corecon, 1999, p. 109-153. BECK, U. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós, 2005. BECK, U. *Que és la globalización*. 1ª ed. Barcelona: Paidós, 2008. BECK, U. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010. FIORI, J. L. *Os moedeiros falsos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. GALLI, C. *Espacios políticos: la edad moderna y la edad global*. 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002. IANNI, O. *A era do globalismo*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011 a. IANNI, O. *A sociologia e o mundo moderno*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b. A dimensão dos impactos econômicos e políticos desencadeados pelo processo de globalização contemporânea do capitalismo sobre a sociedade brasileira, a partir de meados da década de 1990, foram exaustivamente analisados em nossa dissertação de mestrado. Logo, deve ser ressaltado que, para o presente trabalho, a ênfase será atribuída à dimensão dos efeitos colaterais no plano da cultura moderna sobre as subjetividades humanas, sobretudo no que diz respeito à radicalização das patologias sociais da modernidade e do aprofundamento das sensações de mal-estar na esfera da própria intimidade psíquica dos indivíduos modernos, imersos e submersos na lógica corrosiva do “novo espírito do capitalismo”, do culto da autoperformance e do senso de “autonomia” enquanto um dever imposto e autoimposto pela ideologia neoliberal.

2.1 – O pentecostalismo brasileiro

A fim de que se possa esclarecer com maior grau de clareza, rigor e acuidade analítica e conceitual o próprio objeto de análise e interpretação desse trabalho, é necessário que ao menos possamos delimitar aquilo que inteligivelmente se apreende por comunidades evangélicas neopentecostais; ou, mais especificamente, por neopentecostalismo. Todavia, desnecessário o é fazê-lo exaustivamente, ou seja, descrever o processo de desenvolvimento histórico do movimento pentecostal brasileiro em sua totalidade, sua retrospectiva histórica desde o início do último século³, tendo-se em vista que isso já tenha sido realizado de maneira minuciosa em nossa dissertação de mestrado, o mesmo, por sua vez, pouco ou em nada contribuiria para com o mote desse trabalho, cujo objetivo e finalidade consistem em apreender os nexos de sentido e imputações causais que justifiquem a peculiar história de sucesso e êxito expansionista acelerado das comunidades evangélicas neopentecostais no Brasil, à luz das já anteriormente mencionadas profundas e radicais transformações socioestruturais e, em especial socioculturais, desencadeadas pelo avanço dos novos processos de modernização e de secularização em tempos complexos de um mundo interconectado globalmente, bem como da acentuação da individualização nas sociedades modernas complexas do século XXI, radicalizadas e reflexivas, caracterizadas pela hipercompetitividade e pelo imperativo do senso do dever com relação ao culto da autoperformance empreendedora enquanto uma poderosa força social moderna que também constrange e impele os indivíduos modernos à ação. Nesse sentido, ao fazer-se uso do conceito de neopentecostalismo estaremos nos referindo, sobretudo, aos seus respectivos princípios teológicos e valorativos preponderantes a essa categoria conceitual ideal-típica, atentando-nos, especificamente, para as duas instituições religiosas de maiores expressão e visibilidade pública no cenário nacional brasileiro, quais sejam; a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

De acordo com as principais pesquisas rigorosas que versam sobre o grande eixo temático religiões e religiosidades no Brasil, é possível identificar um relativo consenso com

³ Para uma análise do desenvolvimento e evolução histórica do movimento pentecostal brasileiro, além dos autores já mencionados no transcórper do corpo do presente trabalho, também é significativo consultar: CÉSAR, E. M. L. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa, Minas Gerais: Ultimato, 2000. JUNIOR, L. de C. C. *Pentecostalismo e transformações na sociedade brasileira: a igreja do avivamento bíblico*. São Paulo: Annablume, 2009. E, também, o relevante trabalho de: MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

relação à formação e trajetória histórica do movimento pentecostal brasileiro. Em termos gerais, (FRESTON, 1993) foi pioneiro, no Brasil, em dividir o desenvolvimento do pentecostalismo nacional em três grandes “ondas”. Por conseguinte, a história do pentecostalismo brasileiro pode ser apreendida inteligivelmente, em princípio, como sendo a resultante do desenvolvimento de um processo histórico de “três ondas”, ou fases de implantação e consolidação das instituições religiosas.

Assim sendo, segundo Freston (1993) e Oro (2010), a denominada “primeira onda” do movimento pentecostal brasileiro compreende o período que se inicia por volta de 1910 e se estende até meados da década de 1950. Nela se encontram as duas igrejas pioneiras do referido movimento pentecostal instaladas no Brasil, a saber: a Congregação Cristã do Brasil (fundada em 1919, na cidade de São Paulo) e a Assembleia de Deus (fundada em 1911, na cidade de Belém do Pará). Com relação aos seus respectivos princípios teológicos predominantes, destacam o dom de “falarem em línguas” – também conhecido como glossolalia -, a promessa de uma salvação paradisíaca no além-mundo, a crença no retorno iminente de Cristo e, em especial, a ênfase sobre uma conduta ascética de rejeição e negação do mundo, para se fazer uso das próprias categorias conceituais mobilizadas por Max Weber. Já a “segunda onda” do pentecostalismo brasileiro teve início em meados da década de 1950 do século passado, na cidade de São Paulo (MARIANO, 2010). Dentre as principais igrejas representantes desse movimento destacam-se: a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), a Igreja Brasil para Cristo (1956) e a Igreja Deus é Amor (fundada em 1962). Sua principal característica teológica e valorativa consiste na ênfase atribuída aos dons da cura divina. Logo, nota-se, de início, que as principais distinções teológicas existentes entre as duas primeiras ondas do movimento pentecostal brasileiro se remetem, sobretudo, aos diferentes dons do Espírito Santo, ainda que, ambas, sejam mais complementares do que mutuamente excludentes, conforme veremos logo adiante.

Enquanto categoria conceitual ideal-típica cunhada por Mariano (2010), o termo neopentecostalismo se refere propriamente à “terceira onda” do movimento pentecostal brasileiro, tal como ela foi elaborada por Freston (1993). É significativo ao menos mencionar que a instituição religiosa, emergente nesse período, que serviu como modelo e referência para a elaboração da ideia de neopentecostalismo, foi a Igreja Universal do Reino de Deus (fundada em 1977 por Edir Macedo, na cidade do Rio de Janeiro). Dentre as principais instituições religiosas evangélicas neopentecostais que surgiram nesse período, destacam-se

não somente a pioneira Igreja Universal do Reino de Deus (1977), mas, também, a Igreja Internacional da Graça de Deus (fundada por Romildo Ribeiro Soares, missionário R. R. Soares como ficou conhecido, em 1980), e a Igreja Renascer em Cristo (fundada pelo casal Estevam Hernandes Filho, ex-gerente de marketing da Xerox do Brasil e da Itaotec, e Sônia Hernandes, nutricionista e ex-proprietária da boutique *La Belle Femme*, em 1986).

Segundo Freston (1993), essas novas igrejas emergentes seriam mais liberais do que as anteriores no que diz respeito, por exemplo, aos vestuários e aos meios de embelezamento feminino. Com relação a esse processo de maior liberalização em face aos “tradicionais estereótipos” evangélicos, seus modos e estilos de vida, Oro (2010) também destaca o recém-desenvolvimento de uma nova relação dos crentes e fiéis, não somente quanto ao trato com o corpo, mas, também, com a própria realidade social brasileira em processo de modernização econômica. Doravante, isso equivale em dizer que os fiéis não seriam mais impedidos de se vestirem da maneira como desejarem, tampouco a reprimirem seus anseios e desejos com relação à aquisição de bens de consumo de massa, nem em relação ao entretenimento e às demais atividades de lazer.

Não obstante, enquanto princípios referentes ao *ethos*, às concepções teológicas e valorativas características do neopentecostalismo, em geral, é possível como uso destacarmos enquanto tipologia ideal encontradas nos trabalhos compreensivos e analíticos de Freston (1993), Mariano (2010) e Oro (2010), as seguintes matizes comuns: exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e o seu séquito de anjos decaídos; ênfase sobre os rituais de exorcismo; repúdio à umbanda e aos demais cultos afro-brasileiros; luta pela disputa secular na trama do jogo político institucional; uso intenso e massivo dos veículos e meios de comunicação de massa; maiores graus de liberalização em relação aos “tradicionais estereótipos” evangélicos (costumes e estilos de vida), há tempos considerados como sendo sagrados e, sobretudo, a pregação enfática da teologia da prosperidade.

Por mais que possa ser feito um corte histórico e institucional na dinâmica da própria evolução histórica do neopentecostalismo brasileiro, segmentando-o em “três grandes ondas”, considera-se que esse recurso metodológico é, sobretudo, muito mais esquemático, a fim de que se possa facilitar a compreensão e o entendimento de algumas de suas características teológicas mais significativas e preponderantes para cada período em questão, tendo se em vista que, na realidade, inexistem limites de fronteira clara entre essas “três grandes ondas”, ou momentos históricos, do movimento pentecostal brasileiro. Logo, se torna mais

conveniente dizer que o pentecostalismo brasileiro se caracteriza e se singulariza muito mais pela presença de correlatos processos simbióticos e sincréticos de intersecções entre os principais dons da graça e do espírito santo preponderante entre essas três fases desse peculiar fenômeno social evangélico em expansão (o mesmo sendo válido, portanto, para a intersecção de seus respectivos princípios éticos, doutrinários e valorativos).

Ainda que Mariano (2010) enfatize a ideia referente à impossibilidade de se falar em termos de uma possível “homogeneização” teológica neopentecostal no Brasil, ele no entanto, também concorda com as constatações desse presente trabalho no que diz respeito à existência real e cada vez mais crescente de um processo que poderíamos denominar de “neopentecostalização” em nosso país, haja vista que, por exemplo, as igrejas do Evangelho Quadrangular e a da Nova Vida, ambas genealogicamente inseridas dentre as que se emergiram durante a assim concebida “segunda onda”, estão progressivamente se aproximando das configurações ideal-típicas da vertente neopentecostal em seus respectivos modos de organização institucional, linguagens, princípios valorativos e proselitismo religioso.

Ainda que se deva ressaltar que esse mesmo processo de “neopentecostalização” não mais seja restrito tão somente às igrejas e comunidades religiosas evangélicas pentecostais, posto que a própria Igreja Católica Apostólica Romana, consciente da surpreendente história de sucesso das igrejas neopentecostais em um cenário cada vez mais hipercompetitivo e marcado pela forte dificuldade de “fidelização” de seus respectivos fiéis, com a introdução do movimento da Renovação Carismática Católica e da Canção Nova no interior da própria igreja católica, também exemplifique de maneira elucidativa essa tendência e empenho institucional para adaptarem-se às profundas e radicais transformações socioculturais aceleradas pelas quais as sociedades modernas complexas, globalizadas e radicalizadas do século XXI, vêm produzindo nos modos e estilos de vida dos indivíduos modernos, sobretudo no que diz respeito aos seus respectivos graus de “imprevisibilidade” e “desfiliação” religiosa.

A expansão das comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras não é um fenômeno social recente e peculiar ao século XXI, tendo sido seu rápido e acelerado processo expansionista já possível de ser identificado a partir de meados da década de 1970 e 1980 do século passado, realizados naquele momento especificamente pelas atuações de suas principais instituições religiosas historicamente pioneiras. Contemporaneamente, no entanto, a partir do início do século XXI, o que se constata como algo inteiramente novo e recente é que,

simultaneamente aos processos de resignificação dos modos e estilos de vida, condutas e comportamentos sociais dos indivíduos crentes e fiéis de um novo tipo – efeitos colaterais e consequências não intencionais que se seguem à acentuação dos novos processos de individualização e de secularização em sociedades modernas complexas de elevada reflexividade (BECK; GIDDENS; LASH, 1997), tal como a brasileira -. Conforme será demonstrado, a seguir, os próprios sentidos, significados e estilos de religiosidades, assim como das ideias e funcionalidades das religiões e da ideia mesmo de Deus têm sido abalados em suas raízes, há tempos consagradas e consolidadas pela linguagem referente ao seu corpo ossificado de dogmas, doutrinas e liturgias que tradicionalmente foram, por séculos, institucionalizados pelas igrejas, enquanto instituição hierocrática que tende a administrar com exclusividade os dons da graça (WEBER, 2010).

Tal processo de metamorfoses socioculturais aceleradas pela qual vem se constatando no cenário religioso contemporâneo não somente brasileiro, em nosso entender, não deixa de encontrar conexões de sentido e sólidas afinidades eletivas, também, com as alterações socioculturais engendradas pelo avanço nos novos processos de modernização e de secularização, bem como da correlata acentuação progressiva dos novos processos de individualização. Tratam-se, em princípio, de novos “filhos da liberdade” (BECK, 2002) que internalizaram o senso do cálculo, do espírito contábil e da lógica de quantificação do mundo e da vida (SIMMEL, 2009), assim como do dever da “autonomia” (EHRENBERG, 2010). Ainda que este sentido de autonomia tenha sido tão somente restrito e diluído ao núcleo semântico referente ao imperativo do culto da autoperformance, bem como da exaltação de suas respectivas trajetórias autobiográficas autoempendedoras e heroicas afins à necessidade e dever de externalizarem publicamente suas respectivas trajetórias e estórias de sucessos conquistados por si mesmos.

O expansionismo acelerado das comunidades evangélicas neopentecostais na sociedade brasileira e, em particular, o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, têm desafiado todas as categorias do entendimento religioso corrente, sobretudo por aquilo, tal como ressaltam Corten; Dozon; Oro (2003) e o teólogo norte-americano e especialista de referência em Ciências da Religião, Harvey Cox (2003), têm denominado pela expressão “hibridismo institucional”. O enorme poder e capacidade de flexibilidade adaptativa por parte das igrejas neopentecostais têm se assemelhado muito mais a uma espécie emergente de “organismo darwiniano” (COX, 2003) e, por conseguinte, tendo surpreendido e desafiado

inúmeros intelectuais, teólogos, teóricos e renomados cientistas sociais especializados nos estudos sobre religiões e religiosidades, tanto nas áreas da antropologia como quanto da sociologia.

Assim como consideram Corten; Dozon; Oro (2003), ao fazerem uso da expressão cunhada por Harvey Cox (2003), a ideia de “hibridismo institucional” se refere a um modelo muito peculiar de evangelização missionária e estratégia expansionista associada à noção de “enculturação ecumênica” (ou, propriamente de “ecumenismo”). Ou seja, levando-se em consideração principalmente o caso particular da Igreja Universal do Reino de Deus, trata-se, segundo os respectivos autores, de um deliberado processo de adaptação, resultante, sobretudo, de sua capacidade e habilidade em servir-se de símbolos de outras religiões concorrentes, ao apropriar-se e ressignificar esses símbolos considerados “tradicionais” e vivos no imaginário popular dos crentes e fiéis de outras denominações religiosas; e, configurando-se, portanto, um modo muito singular de sincretismo religioso. Daí apreendendo-se o fato de algumas entidades espirituais sagradas para a umbanda e o candomblé estarem presentes estarem presentes nas estruturas narrativas da linguagem e do proselitismo religioso beligerante proferido, quase que com unanimidade, pelas comunidades evangélicas neopentecostais (e não tão somente pela Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus); ainda que seu uso o seja feito por meio de sua “demonização” (ALMEIDA, 2009).

Nesse mesmo sentido e, analogamente ao que ocorre com esse hábil processo de sincretismo religioso anteriormente exposto, o mesmo se faz ao mencionarem a Igreja Universal do Reino de Deus como sendo um possível sonho do próprio “catolicismo invertido”, com a presença simbólica de seus bispos e de suas monumentais catedrais (CORTEN; DOZON; ORO, 2003). Já para Mariano (2010), no entanto, o êxito expansionista das igrejas evangélicas neopentecostais pode ser encontrado em seus próprios princípios teológicos e valorativos. Ou seja, sua hipótese repousa sobre o fato de o neopentecostalismo ter sido a primeira vertente pentecostal no país a promover um *ethos* de afirmação do mundo, ao favorecer e fomentar uma conduta ascética intramundana legítima de afirmação do mundo e, assim sendo, promovendo uma ruptura radical com o sectarismo e o ascetismo puritano de rejeição e negação do mundo, tal como ele o fora interpretado pela sociologia compreensiva de Max Weber em seu ensaio clássico *“A ética protestante e o espírito do capitalismo”* (2004).

É indubitavelmente inegável que as hipóteses acima mencionadas que versam sobre o acelerado êxito expansionista das comunidades religiosas evangélicas neopentecostais em nosso país não são infundadas e tampouco carecem de rigor, legitimidade e validade científica. Tendo sido elas, não obstante, realizadas por exímios e renomados pesquisadores especializados em sociologia da religião. Todavia, a despeito de seus respectivos níveis e padrões de excelência há tempos consagrada e consolidada no campo científico brasileiro, considera-se que o presente trabalho, ao mobilizar enquanto recurso e eixo metodológico a sociologia do conhecimento desenvolvida por Karl Mannheim (1986); apreendendo as ideias e valores culturais do “espírito” do tempo histórico presente, e inserindo, conseqüentemente, nosso objeto de compreensão, análise e interpretação no interior das radicais alterações socioculturais desencadeadas pelo processo de globalização contemporânea do capitalismo (sobretudo de seus impactos e influências sobre o plano da cultura moderna e, com efeito, nas próprias subjetividades humanas, por meio da radicalização das patologias sociais da modernidade), bem como da correlata acentuação dos processos de individualização, dos novos processos de modernização e de secularização possíveis de serem identificados em nosso país no início do século XXI (tal como fora possível de identificar com a análise e interpretação dos dados estatísticos no início do atual capítulo), poderemos contribuir, de maneira original e significativa, para com a compreensão desse fenômeno social complexo que é a própria dinâmica peculiar do expansionismo evangélico neopentecostal brasileiro, mediante a elaboração de um diagnóstico realista capaz de nos auxiliar não somente no esclarecimento e entendimento dos paradoxos e ambivalências de seus respectivos princípios teológicos e valorativos legítimos à comunidade dos crentes, mas como, também, sobre as bases socioculturais e políticas do não menos complexo e contemporâneo processo de modernização nacional brasileiro.

Nesse sentido, tomando-se como mote e eixo norteador o método analítico e interpretativo da sociologia do conhecimento, proposto por Karl Mannheim (1986), o presente trabalho sustenta como hipótese que, para o caso especificamente brasileiro, as igrejas evangélicas neopentecostais apresentam um maior poder competitivo, agindo nas próprias subjetividades humanas ao dar-lhes exatamente aquilo que lhes falta enquanto agentes competitivos: a força motivacional da fé para o agir social enquanto potencial empreendedor “homem de negócios” bem sucedido, assim como da força do ânimo para ser virtuoso e vitorioso nos mercados concorrenciais cada vez mais acirrados em nosso tempo histórico,

devido, sobretudo, ao sentido radical da ideia de conversão presente nas comunidades evangélicas neopentecostais: por meio da qual Paulo de Tarso, por exemplo, após sua conversão, pôde tornar-se em apóstolo São Paulo. A força e o poder do significado e sentido da noção paulina de conversão presente entre os neopentecostais oferecem aos seus fiéis, no limite, um conjunto de respostas pragmáticas e utilitárias aos indivíduos que se encontram imersos e submersos até o núcleo substancial mais íntimo de sua própria “psíque” nas sociedades narcísicas e hipercompetitivas no “ego” (EHRENBERG, 2010).

Trata-se do poder e possibilidade de nascer de novo, do desejar ser outro, concedendo aos fiéis convertidos, portanto, expectativas com relação à esperança e ao desenvolvimento dos sentidos de autoconfiança do próprio eu que internalizou “o novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009) e o “espírito de empresa” (EHRENBERG, 2010). Logo, tratam de novas formas de religiosidades interessadas em contribuir para a felicidade dos indivíduos na esfera de um mundo outrora considerado profano, do aqui e agora, tal como ele é legitimado, por exemplo, pela própria pregação enfática da teologia da prosperidade, além de sua imersão cada vez mais crescente nos temas ligados à natureza civil e política, e não mais em um além-mundo transcendental ultraterreno. Por conseguinte, se tratam do que poderíamos denominar de comunidades religiosas dessacralizadas; sendo esse duplo e correlato processo de ressignificação e dessacralização religiosa algo cada vez mais recorrente e característico das sociedades modernas complexas do século XXI (FERRAROTTI, 2013).

Conforme analisaremos e demonstraremos a seguir, os problemas sociopsíquicos e psicossociais oriundos do senso de “autonomia” enquanto um dever, condição e força social das sociedades modernas contemporâneas, contribuíram, enquanto efeitos colaterais, com o desenvolvimento de um agudo e crônico processo de radicalização das próprias patologias sociais da modernidade. Prevalece contemporaneamente, portanto, a figura do indivíduo “autônomo” que teve que se desvincular dos modelos clássicos e ideais de família tradicional, de classes sociais, de partidos políticos de massa, de sociedade e dos próprios Estados Nacionais. E que, agora, vive na era da máxima liberdade de escolha e do princípio do prazer, mas que, no entanto, sendo “livre” para escolher sua ação social, também deve se automotivar, deve ser responsável por si mesmo e pelas consequências de suas escolhas, deve se autodisciplinar, deve desenvolver a empatia e a autoconfiança solitariamente. Em suma, deve assumir por si e para si mesmo uma enorme sobrecarga de responsabilidades e de esforços

responsáveis por produzirem, não raramente, profunda sensação de mal-estar e vazio substancial do próprio eu.

O indivíduo que vive esse modelo e forma singular da ideia de “autonomia” como condição social moderna (ou seja, enquanto dever e constrangimento sociocultural), tende a sofrer com o distanciamento e a dissolução dos vínculos afetivos e emocionais, de solidariedade e de identidades coletivas; ambos, por sua vez, sendo processos desencadeados imperceptivelmente pela modernização reflexiva e radicalizada das sociedades narcísicas e hipercompetitivas do “ego”, no século XXI. Sendo esses mesmos indivíduos “filhos da liberdade” (BECK, 2002), portanto, afetados e estando vulneráveis ao domínio de forças sociais que prometem a potencialização do eu, a sua hipertrofia e o sucesso por meio de uma conduta individual hipercompetitiva, afim à lógica do discurso ideológico neoliberal referente ao autoempreendedorismo E, dentre elas, não somente as substâncias referentes a medicamentos psicotrópicos, psicoestimulantes e ansiolíticos, mas também, as próprias comunidades evangélicas neopentecostais.

Nessa perspectiva, as comunidades evangélicas neopentecostais (sendo aquelas que, tal como sustenta a hipótese do presente trabalho, mais bem se adaptaram aos processos desencadeados pela modernização e a seus respectivos efeitos colaterais, sobretudo, no que diz respeito à radicalização das próprias patologias sociais da modernidade), também oferecem uma maneira e forma de restaurarem um senso de equilíbrio afetivo e de bem-estar psicológico a um eu quase que destituído de proteção social, política e afetiva, assim como de laços de solidariedade social coletivos. Trata-se de formas de religiosidades que potencializam o eu através dos processos de exorcismo, purificação e concessões dos dons divinos da graça, senso de autorreconhecimento e pertencimento comunitário, segurança identitária e afetiva. Ainda que o mesmo, paradoxalmente, seja realizado pela via dos processos de “servidão voluntária” (BOÉTIE, 2009) à figura de seus pastores e traduzindo, no limite, a renúncia de si mesmo e do eu autônomo, no sentido kantiano do termo (no sentido de autonomia da vontade e da prevalência das ações autônomas eleitas por sujeitos morais e norteados pela razão). Eis que, aqui, já nos deparamos com o primeiro paradoxo do neopentecostalismo brasileiro, uma vez que o referido processo de servidão voluntária nos atesta sobre seu respectivo potencial conservador de crítica e negação da própria modernidade, ao reforçar a anulação do próprio eu enquanto um sujeito autônomo.

A figura dos pastores, assim, se apresenta à comunidade dos crentes como o modelo ideal de sujeito autoempreendedor e próspero homem de negócios que se faz a si próprio, por meio da superação de um passado repleto de vivências de fracassos nas mais diversas esferas de sua própria experiência de vida biográfica, anterior à sua própria conversão; passando a reduzir o senso da história à simples narrativa das desventuras biográficas e de suas respectivas estórias de superação, analogamente tal como ele o é feito pela lógica do uso instrumental das eficientes e modernas estratégias de marketing contemporâneo: a *storytelling* (SALMON, 2008). Logo, os pastores refletem aqueles que externalizam o potencial oferecido pelos dons da graça após o processo de conversão e, por conseguinte, do próprio culto e enaltecimento da autoperformance. Em outros termos, é como se essas figuras fossem “os suportes de uma pedagogia comum que, doravante, nos obriga a sermos os empresários de nossa própria vida” (EHRENBERG, 2010, p. 49).

Paradoxalmente, no entanto, se as comunidades evangélicas neopentecostais identificam a presença do mal, por meio da personificação da figura do diabo; tema desenvolvido em nossa dissertação de mestrado (BOARETTO, 2014), nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo das sociedades modernas radicalizadas, narcísicas do super ego e do culto da autoperformance (ansiedade, vazios substanciais do eu, desânimo, vícios, uso de medicamentos psicotrópicos ou psicoestimulantes, senso de autoculpabilidade pelo fracasso, sentimentos de impotência e autoinsuficiência quanto em sentir-se capaz e eficiente no cumprimento do dever, divórcio, união homoafetivas e homossexualismo, depressão nervosa, rebaixamento do próprio valor enquanto pessoa humana dotada do direito à dignidade e etc.), elas não apenas efetuam um diagnóstico social da realidade centrado na perversidade das figuras do ateu, do agnóstico, dos homossexuais, dos divorciados (as), das prostitutas, dos viciados e daqueles que sofrem com os mal-estares contemporâneos. Como, também, apresentam um *efeito terapêutico*: o da negação e renúncia da própria modernidade, tanto por meio da anulação da identidade subjetiva do eu autônomo face à sua sujeição à figura do pastor, assim como do não reconhecimento do inevitável processo de dilatação de novas demandas por direitos sociais e individuais, característicos da acentuação dos processos de individualização e do correlato surgimento de novas identidades socioculturais. E construindo, portanto, uma identidade religiosa *imunizadora* e potencialmente conservadora, a qual se segue o direito ao pertencimento comunitário apenas entre os puros “irmãos de fé”; expressão que, para os

evangélicos neopentecostais, tal como já o demonstrou Almeida (2009), o ideal e valor de amor fraterno cristão, tende a ser restrito de maneira quase que exclusiva aos crentes já convertidos (e, conseqüentemente, uma vez gozando do senso de pureza que a comunidade religiosa lhes proporciona psicossocialmente, podem se sentir imunes aos próprios males da modernidade).

2.2 – A religião na era da atomização extrema dos indivíduos e da hipercompetividade

A dimensão dos impactos econômicos e políticos desencadeados pelo processo de globalização contemporânea do capitalismo sobre a sociedade brasileira, a partir de meados da década de 1990, foram exaustivamente analisados e interpretados em nossa dissertação de mestrado. No entanto, ainda que se possam encontrar análises interpretativas acerca de alguns dos impactos e conseqüências da globalização sobre as esferas da economia e, em particular, da política, a mesma foi realizada tendo-se em vista um significativo objetivo muito peculiar ao desenvolvimento desse trabalho, qual seja: o referente à realização de um diagnóstico realista capaz de identificar o grau de vulnerabilidade e de fragilidade dos indivíduos modernos nas sociedades modernas complexas do século XXI.

Logo, deve ser ressaltado que, para o presente trabalho, a ênfase será atribuída, sobretudo, à dimensão dos impactos e efeitos colaterais desse poderoso processo civilizacional de nova ocidentalização do mundo sobre o plano da cultura moderna e, assim sendo, sobre as próprias subjetividades humanas. Em especial, no que diz respeito à radicalização das patologias sociais da modernidade e do aprofundamento das sensações de mal-estar na esfera da própria intimidade psíquica dos indivíduos modernos, imersos e submersos na lógica corrosiva do “novo espírito do capitalismo”, do culto da autoperformance e do senso de “autonomia” enquanto um dever imposto pela própria ideologia neoliberal; haja vista que, tal como muito bem é apreendido por Carlo Galli, “a globalização [...] é a vitória, [...] também sobre a esfera da cultura” (2002, p. 130).

A globalização contemporânea do capitalismo corresponde a um poderoso projeto civilizacional de nova ocidentalização do mundo, simultaneamente socioeconômico, político e cultural, que alterou de modo radical as antigas e clássicas formas de representação das instituições da realidade social brasileira. Não obstante, naquilo que se refere à sua manifestação assimétrica, também prosseguiu refletido em todos os níveis biopsicossociais

humanos, do macro ao micros social, sobretudo no que diz respeito à intensificação das pressões e constrangimentos sociais, dos temores e das incertezas (BECK, 2011). Acentuam-se *não somente* a gravidade dos sofrimentos dos indivíduos modernos em meio à radicalização das patologias sociais da modernidade e que se seguem aos processos de desindustrialização, deslocamento de capitais e desnacionalização. Assim como, *também*, abrem o horizonte de possibilidades de mudanças nos tradicionais limites da vida social existente (às pretéritas formas e estilos de vida diante do surgimento e/ou ressignificação de novos estilos de vida), por meio da via sempre aberta ao surgimento de novos modos e estilos de vida:

O mundo está sendo abalado por transformações de amplas proporções, intensas e profundas. Está sendo atravessado por uma ruptura histórica de alcance universal, por suas implicações práticas e teóricas. É como se fosse um terremoto inesperado e avassalador, provocando transformações mais ou menos radicais em modos de vida e de trabalho, forma de sociabilidade e ideais, hábitos e expectativas, explicações e ilusões. Um processo de envergadura mundial, que se desenvolveu dentro da Guerra-Fria, expandindo-se ainda mais depois da desagregação do bloco soviético e a transformação do mundo socialista em uma vasta fronteira de expansão do capitalismo [...]. Modificam-se os significados das coisas, gentes e ideias. Ao lado da exacerbação do presente, real e virtual, tudo o mais parece esfumar-se, como se fosse fantasia ou alucinação. O que predomina é o imediato do que se vê, ouve, sente, faz, produz, consome, desfruta, carece, sofre, padece. É como se uns e outros, indivíduos e coletividades, em sua grande maioria e em todo o mundo, tivessem de repente, sido jogados em um vasto cenário inesperado, assustador, deslumbrante (IANNI, 2011b, p. 239).

Em outros termos, pode-se dizer que a globalização contemporânea do capitalismo não implicou apenas em uma profunda modificação nas relações até então prevalecentes entre as esferas da economia e da política afins à lógica da desregulamentação da circulação de capitais e da correlata reorganização espacial das zonas de influência do poder político. Ela também deve ser apreendida “como uma modalidade de ação, produção e de elaboração cultural que permeia e determina todos os níveis da existência” (GALLI, 2002, p. 119). Nesse sentido, portanto, enquanto poderoso e novo processo civilizacional de ocidentalização do

mundo esclarece-se que a noção de processo civilizacional aqui empregada é largamente norteada pelas considerações de Norbert Elias (1994):

O conceito de ‘civilização’ refere-se a uma grande variedade de fatos: ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos (ELIAS, 1994, p. 23).

Eis que aqui, nessas breves passagens introdutórias de sua obra, encontra-se já esboçada uma das grandes dimensões vislumbradas pela expressão “processo civilizador”. Nela, tem-se que subjacente a todo processo civilizatório, há como correlata, a existência de um processo de ressignificação dos modos e estilos de vida, isto é, das condutas e comportamentos sociais. Ademais, por outro lado, há ainda outro elemento semântico que atribui força e densidade à expressão aqui referida e empregada por Elias e que, por sinal, é valiosa aos nossos interesses investigativos. Trata-se do sentido referente à dimensão eurocêntrica do mundo, mais precisamente, do poder de ocidentalização do mundo – ou seja, a noção vitoriosa de civilização implica um processo de difusão de modos e estilos de vida, de condutas e de comportamentos sociais:

Mas se examinarmos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes humanas a ser descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: esse conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. [...] Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão de mundo, e muito mais (ELIAS, 1994, p. 23 – grifo do autor).⁴

⁴ Sobre a dimensão política da noção de *Zivilisation* e de sua sociogênese, nos diz Elias: “Em nome da Cruz e mais tarde da civilização, a sociedade do Ocidente empenha-se, durante a Idade Média, em guerras de colonização e expansão. E a despeito de toda a sua secularização, o lema ‘civilização’ conserva sempre um eco da Cristandade latina e das Cruzadas de cavaleiros e senhores feudais. À lembrança de que a cavalaria e a fé romano-latina representa uma fase peculiar da sociedade ocidental, um estágio pelo qual todos os grandes povos do Ocidente, certamente não desapareceu” (ELIAS, 1994, p. 67).

O colapso do comunismo em finais dos anos oitenta do século passado, implicou no fim de uma possível contraposição global entre dois grandes modelos ideológicos, políticos e económicos até então existentes, posto que o desmonte do socialismo real, tal como ressalta Bodei (2004), arrastou consigo o desmonte de um possível e real modelo alternativo de civilização e sociedade, deixando o cenário mundial livre e aberto para o domínio quase que hegemónico da ideologia neoliberal enquanto modelo e padrão civilizatório socioeconómico, político e cultural. Trata-se, no limite, do triunfo de um poderoso projeto civilizatório cujos valores referentes às liberdades individuais tendem a se restringirem, quase que exclusivamente, às palavras de ordem do “novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKI; CHIAPPELO, 2009) e, ou, ao “espírito de empresa” (EHRENBERG, 2010). Ou seja, da primazia do espírito autoempreendedor e do enaltecimento do culto da autoperformance, não apenas inteligivelmente apreendidos enquanto força social moderna que constrange e impele forçosamente os indivíduos ao agir social, mas também, uma vez internalizados, como conteúdos motivacionais desejáveis e legítimos que norteiam suas respectivas escolhas autobiográficas. E, por conseguinte, isto endossou o fortalecimento de uma *ideia* eficaz na própria dinâmica da história, tendo-se em vista que as ideias, em sua clássica acepção weberiana (2006), correspondem a concepções que, uma vez tendo sido internalizadas e aceitas subjetivamente enquanto legítimas pelos indivíduos, conquistam uma singular validade e característica suprapessoal. Isto é, ganham a força não somente de um poderoso valor suprapessoal, mas também, e, exatamente por isso mesmo, orientando as respectivas ações e relações sociais entre os indivíduos e o mundo externo.

Enfatizando a força da globalização em impor limites ao campo de ação dos Estados nacionais, por um lado, ao usar a expressão *realismo cosmopolita* (BECK, 2005), é sabido que Ulrich Beck quer demonstrar que as relações de reciprocidade e o universalismo do direito tendem a privar e a restringir os Estados nacionais do atributo referente à amplitude do poder e da autodeterminação ilimitada:

São os direitos humanos e as instâncias que julgam sua observância ou, inobservância, os que fundam, outorgam ou retiram a legitimidade, e com isso – e esta é a outra cara da moeda – abandonam Estados, países e regiões à ‘legítima’ intervenção violenta de outros Estados. A linguagem dos direitos humanos modifica as bases da política mundial porque impregna todos os planos e âmbitos da política e da sociedade nacional, e os abre a juízos, controles e intervenções externas. [...] o regime dos direitos humanos opera no mais profundo como um duplo fio. Não somente permite regulações de conflitos para além das fronteiras, senão que conduz também à ‘intervenções humanitárias’ em outros países (BECK, 2005, p. 69-70).

Fazendo-se uso das categorias conceituais cunhadas por Carlos Galli (2002), em especial no que diz respeito aos radicais efeitos sobre a ressignificação da própria geometria espacial da política e dos novos limites de ação aos Estados Nacionais, “a globalização, em efeito, é essencialmente *ruptura*, ausência de limites, deformação das geometrias políticas” (p. 121). Nesse sentido, não obstante às imposições referentes aos valores e modos de organização política, assentados sob a democracia formal e representativa e que, no limite, tendem a atenuar o poder político soberano dos Estados nacionais, este também foi duramente abalado pela nova forma e dimensão da especificidade econômica assumida pelo capitalismo global, virtual e financeiro, assim como também o apreende Ianni: “a crescente transnacionalização da economia não só reorienta como também reduz a capacidade decisória do governo nacional” (IANNI, 2011b, p. 225). Em outros termos, tem-se que “os denominados perigos globais fazem com que se fendam os pilares do tradicional sistema de seguridade. [...] os danos perdem sua delimitação espaço-temporal para converter-se em globais e permanentes” (BECK, 2008, p. 93). Em outros termos,

O nascimento da empresa transnacional marca de todas as maneiras o fim da fábrica fordista, e por sua projeção multinacional, da centralidade social e política das organizações trabalhistas e do Estado Social. E é o fim da contenção do ilimitado no limitado, quer dizer, de um dos pressupostos espaciais da política moderna, do comando da política sobre a economia [...]. A economia, tanto financeira como produtiva, ultrapassa os confins e das formas vitais, e substitui a política ao conferir sentido ao espaço, dando vida ao que agora se define como geoeconomia e que vê que o Estado constitui somente uma variável do processo econômico (GALLI, 2002, p. 122-23).

Diante da dinâmica civilizatória desencadeada com o avanço da modernidade, contudo imersa nos potenciais de riscos e ameaças civilizacionais globais da “tchernobil econômica” (BECK, 2003b), tem-se como correlato, tal como também é apreendido por Ulrich Beck, o abalo do poder político soberano dos Estados nacionais no sentido de assegurarem garantias de proteção e de seguridades sociais, haja vista que, agora, em tempos de globalização, o fluxo da dinâmica econômica tende a escapar dos limites de fronteiras territoriais nacionais, resultando em um duro golpe no que diz respeito ao poder e à capacidade do Estado em controla-la sobre uma base previsível, bem fundada e segura.

Com a prevalência da hegemonia econômica do capital financeiro, a política é desmontada, se tornando difusa diante da inexistência de qualquer autoridade política que esteja em condições de controlar e regulamentar as possíveis irrupções de crises e recessões da economia mundial: “se é verdade que os Estados nacionais continuam a serem atores importantes, é também inegável que as corporações transnacionais transformaram-se em atores ainda mais importantes” (IANNI, 2011b, p. 337). Adentra-se, portanto, numa fase de quase que total autogestão das atividades econômicas, em que o capital passa a assumir uma enorme disposição de poder e ação que vai além do sistema político, ao passo que, por outro lado, trata-se de uma fase da dinâmica do capitalismo global em que a produção pode ser subdividida em lugar de produção, lugar de declaração fiscal, lugar de inversão de capitais e lugar de residência dos quadros dirigentes.

Cada país em particular, em maior ou menor grau, se torna refém da imprevisibilidade do fluxo da dinâmica dos mercados globais e do capital financeiro, vendo-se, em larga medida, coagidos em terem de realizarem inúmeros esforços em termos de arrecadação de tributos e de distribuição dos recursos públicos e de infraestrutura material e social. Nesse sentido, diante do enorme poder de subtração assumido pelo capital na contemporaneidade, isto é, do capital leve e desterritorializado,

[...] o pior que pode acontecer a uma sociedade é a fuga de capital, o desvio dos fluxos de capital para outro lugar, pois, neste caso, destrói-se o sistema nervoso da sociedade e do Estado territoriais, isto é, eliminam-se a arrecadação e os empregos. [...] Mediante essa política de autoliquidação, o Estado nacional se torna uma promessa que nem ele mesmo é capaz de cumprir (BECK, 2003b, p. 46).

Dai advém que, “os gladiadores do crescimento econômico, tão cortejado pelos políticos, socavam a autoridade do Estado ao exigir-lhe prestações por um lado e, por outro, negar-se a pagar impostos” (BECK, 2008, p. 22). Os horizontes políticos referentes ao poder político da política institucionalizada tendem, em meio a esse contexto, a se esvaziar na medida em que a participação do povo nos procedimentos políticos formal e juridicamente sancionados se tenciona ante os vácuos e lacunas políticas deixadas pela desregulamentação e à autoridade dos mercados, tornando sua substância débil, mesmo que sua forma seja forte ⁵:

A desregulamentação econômica prejudica a soberania política – e, portanto, a capacidade de regulamentação política – e vice-versa: a regulamentação política é um meio de controlar e ‘comprometer’ a racionalidade econômica. [...] Politicamente, a globalização e a desregulamentação, a ela associada, também significam que: primeiro, a tomada de decisão privatizada é despolitizada, ou seja, não precisa mais da legitimação do cidadão, [...] os cidadãos, que formam uma comunidade política, são interessantes, antes de tudo, como sujeitos econômicos, particularmente como consumidores (ALTVATER, 1999, p. 118-119).

Para o modelo de organização do sistema capitalista empreendido logo após a segunda metade do século XIX e início do século XX, prevalecia a crença em um consenso otimista para com o progresso, ao futuro, ao poder da ciência e da técnica, bem como dos benefícios da grande indústria:

⁵ Entretanto, tal como já foi analisado e interpretado por nosso trabalho de dissertação de mestrado, isso não significa dizer, necessariamente, que estejamos assistindo um processo de colapso da política, pois o que passa a ocorrer é que, ante o vácuo e o declínio da política formal e representativa “altamente” política e institucionalizada nos parlamentos, a ação política também está se metamorfoseando em paralelo ao processo de subpolitização, característico do que Ulrich Beck denomina como sendo a *política da vida*, embora de consequências imprevisíveis, uma vez que o desafio passa a repousar sobre nos próprios indivíduos: “a economia que atua em nível mundial socava os cimentos das economias nacionais e dos Estados nacionais, o que desencadeia por sua vez uma subpolitização de alcance completamente novo e de consequências imprevisíveis” (BECK, 2008, p. 17).

Em escala maior, em termos de categorias numerosas, a aventura capitalista encarna-se na libertação, sobretudo espacial ou geográfica, possibilitada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação e do trabalho assalariado, o que permite que os jovens se emancipem das comunidades locais, da ligação à terra e do arraigamento familiar, que fujam da cidadezinha, do gueto e das formas tradicionais de dependência pessoal (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 49).

Com o desenrolar do processo de crescimento e desenvolvimento extremo das forças produtivas no transcorrer do século XX, de um capitalismo que se desenvolveu no intervalo entre os anos 30 e 60, prevalece o “fascínio do gigantismo” pela grande empresa e pelo modo de produção fordista (BAUMAN, 2001). Destaca-se a ambição referente ao aumento do volume e do tamanho das fábricas, do desenvolvimento de uma produção em massa, baseada em economias de grande escala, na padronização dos produtos, na organização racional do trabalho e em novas técnicas de ampliação dos mercados. Para este tipo e modelo peculiar de capitalismo moderno, sua legitimidade se repousava sobre um modo singular de compromisso que nascia entre os capitalistas e os trabalhadores, no qual o trabalho disciplinado, hierárquico e repetitivo era “comprado por bons salários, tempo de lazer e oportunidades efetivas de consumo de bens duráveis e conforto para a classe trabalhadora americana” (SOUZA, 2010, p. 33). Características essas, que, por sua vez, tenderiam a serem solapadas por uma nova forma de capitalismo emergente; tão acelerada e desenvolvida que poderia ser designada de “turbocapitalismo” (GALLI, 2002, p. 122).

O estímulo ao progresso econômico geral das sociedades modernas e as certezas de garantias de direitos de proteção e de seguridade social, bem como das carreiras, foram os grandes pilares sobre os quais se legitimou o sistema capitalista logo após o período do pós-segunda guerra mundial. Na primeira fase, que se prolonga até meados dos anos 1960, vigorava a imperiosa necessidade de se reconstruir um mundo em ruínas, sendo possível de ser aqui encontrado em processo concomitante ao expansionismo do Estado de bem-estar social, o que Beck (2002), denomina de “virtudes clássicas”, tais como a “disposição ao sacrifício, diligência, trabalho sem descanso, abnegação, subordinação e assistência aos demais” (p. 21). Já na segunda fase, que se prolonga até meados da década de 1980, esta pode ser sintetizada pela expressão “sonho de prosperidade perpétua” (BECK, 2002, p. 21).

Nela, afloram as liberdades civis e políticas pelas sociedades. Trata-se de um período de maior segurança e cujos efeitos colaterais secundários gerados pelo próprio avanço dos processos de modernização, ainda podiam ser negados pelos atores sociais dominantes – efeitos colaterais estes que se transformaram, contemporaneamente, em caros e graves problemas no que diz respeito ao abalo dos pressupostos e premissas básicas sobre as quais se erigiram as sociedades modernas industriais da primeira modernidade. Prevalecem aqui, as garantias em relação às carreiras, havendo certezas relativamente maiores do que nos dias atuais quanto à previsibilidade, controle e domínio das ações individuais em relação aos projetos de vida para o futuro. As carreiras, no ínterim desse modelo de configuração socioestrutural do sistema capitalista, comportavam ainda os horizontes quase que plenamente certos em relação aos aumentos dos ganhos regulares de salário ⁶.

E, assim sendo, uma vez respaldados pelo ideal valorativo meritocrático como princípio de justiça, aqueles identificados como sendo eficientes e funcionais teriam abertas as oportunidades de ascensão na hierarquia empresarial. Por outro lado, há ainda outro imprescindível dispositivo de garantias para o período considerado; o Estado Constitucional Liberal-Democrático de Direito, com suas políticas sociais de seguridade social e assumindo a responsabilidade de “oferecer o indispensável complemento em termos de garantias de que os trabalhadores precisam” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 121).

Assim sendo, durante a primeira modernidade, por meio da “dialética do cálculo do risco e da lógica do seguro” (BECK, 2010), os Estados nacionais se encontravam em condições mais propícias ao exercício de instrumentalização da criação da ordem interna e, por conseguinte, abrandando os possíveis potenciais de conflitos sociais emergentes, na medida em que os efeitos colaterais gerados pela própria dinamização do desenvolvimento das forças sociais modernas industriais clássicas seriam compensados por programas socioinstitucionais efetivos. No limite, isso significa dizer que as sociedades modernas que se industrializaram e se desenvolveram no século XX, trouxeram consigo a premissa concernente à possibilidade de controlarem os desequilíbrios econômicos desencadeados pelo

⁶ Conforme abordam Boltanski e Chiapello (2009), ao se referirem sobre as garantias em relação às carreiras e aos salários, dizem: “As obras sobre a gestão empresarial da época estão cheias de conselhos sobre o modo de prevenir-se contra o risco de haver falta de executivos: planejamento das necessidades, recrutamentos preventivos e estabelecimentos de perfis de carreira que possibilitem ir levando os iniciantes gradualmente ao nível médio de competências dos postos que exigem grandes responsabilidades. As carreiras motivam os executivos que se sentem reconhecidos em sua capacidade. A possibilidade de mudar de posto alguém que não trabalhe direito é mencionada, mas nunca se menciona a demissão” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 119).

processo de industrialização, através da antecipação do imprevisível num esquema de respostas institucionalizadas e instrumentalizadas.

E, desse modo, legitimando certo grau de consenso otimista em relação à ideologia desenvolvimentista nacional, bem como da aceleração do progresso, pois os possíveis riscos socioeconômicos e políticos eram, em larga medida, localizáveis e afetavam um círculo muito limitado de pessoas. A possibilidade de serem racional e tecnicamente amenizados ou superados propiciava aos indivíduos modernos, a construção de mecanismos psicossociais favoráveis às expectativas repousadas sobre sensações de conforto, estabilidade e segurança.

Entretanto, ocorre que para o caso peculiar das sociedades modernas do século XX, a incorporação das exigências de controles socioinstitucionais e políticos, pressupõem a existência de efeitos e consequências que, por sua vez, eram espacial, temporal e geograficamente delimitáveis e identificáveis. Ou seja, exatamente o contrário do que ocorre em sociedades globalizadas, nas quais, a produção, assim como o raio de alcance de suas consequências, geram efeitos que tendem a solapar as pretensas garantias de direitos, proteção e de seguridade social: “hoje, pelo contrário, estamos às voltas com uma separação radical entre os que geram os riscos e os que são obrigados a suportar suas graves consequências” (BECK, 2003b, p. 121).

A temática referente à globalidade do raio de alcance dos riscos, e demais ameaças civilizacionais na contemporaneidade, também se faz presente nas considerações de Ianni (2011a), que assim nos diz: “esse é um contexto em que muitos começam a compreender que possuem problemas similares, a despeito de viverem em condições diversas, em lugares distantes, sob diferentes formas de governo” (p. 24). No limite, portanto, o novo modelo de organização econômica que se desponta com a globalização, se torna indiferente ao espaço moderno da política (GALLI, 2002).

Em meio à turbulência dos efeitos colaterais desencadeados pelo próprio avanço da dinâmica civilizacional moderna na contemporaneidade, os indivíduos modernos passam, inevitavelmente, a ficarem desorientados ante a conscientização dos potenciais dos riscos socialmente produzidos, gerando uma situação para a qual a maioria dos homens e mulheres não estão preparados. Desse modo, todos os indivíduos contemporâneos filhos da liberdade (expressão conceitual que será desenvolvida a seguir e amplamente empregada por Ulrich Beck), em maior ou menor grau, são forçosamente impelidos a pensarem na perturbadora consciência de se viver em uma civilização dominada pelo fator medo, pela imprevisibilidade

e pelo predomínio de agudas sensações de insegurança e de incerteza. A ponto de as clássicas e pretéritas noções de segurança, garantias, certezas e demais formas e modos de estabilidade psicossociais, irem se tornando em valores e relíquias ideais. Trata-se da “experiência de que o mundo, que se ameaça a si mesmo, se transformou numa armadilha sem saída” (BECK, 2003b, p. 29).

A expressão “filhos da liberdade”, empregada em vários momentos do presente trabalho, é largamente tributária das considerações de Ulrich Beck (2002). Por meio dela, Beck se refere a um determinado período histórico alcançado pelo avanço e radicalização dos processos de modernização em que se ampliaram enormemente os espaços de autodeterminação dos indivíduos, de suas respectivas escolhas biográfico, assim como da autonomia da vontade sem limites e da individualidade não mais limitada e quase que totalmente destituída de freios e demais amarras socioinstitucionais. Trata-se, portanto, de uma era de liberdade na qual o direito e o valor conferido à liberdade, devem ser apreendidos como sendo não só um direito fundamental legítimo a ser assegurado, assim como, também, um fenômeno de massa. E, por conseguinte, extensivo a todos e não mais um privilégio restrito a poucos. Ou seja, de uma “liberdade de pensar diferente, de atuar diferente” (BECK, 2002, p. 303).

Em outros termos, agora,

[...] é necessário despedir-se de uma representação harmônica da sociedade, condicionada, em última instância, religiosamente. A seguridade transcendental da integração religiosa descansa [...] na desvalorização da realidade social. As democracias têm ainda uma compreensão harmônica de si mesmas; a crença em uma unidade transcendental desde o ponto de vista existencial que se rompe no curso dos processos de individualização. Isto se contradiz com o fato de que as democracias sejam, em sua estrutura profunda, sociedades de conflito [...]; seu fundamento não é o consenso, senão o local no qual se encena o dissenso [...]. E nisto consiste a radicalidade da pergunta: o que é que mantém unida uma sociedade altamente individualizada, na qual o consenso do bem-estar se desmorona? (BECK, 2002, p. 345).

Todavia, a acentuação dos processos de individualização não deixa de comportarem os paradoxos e ambivalências da modernidade. De um lado, a ressignificação dos modos e estilos de vida, condutas e comportamentos sociais em curso e que se seguem em correlato aos processos de individualização, representam um duro golpe aos tradicionais mecanismos institucionais de dominação social e política (caso típico do nosso problema de investigação sociológica, o dilema de a igreja fidelizar e continuar a existir enquanto instituição). Sendo que, para o caso singular da realidade social brasileira, também podem representar um duro golpe às pretéritas formas de dominação patriarcal e patrimonial ainda aqui persistentes, haja vista que “os lamentos pelas perdas de ligaduras se baseiam também em um prejuízo tradicionalista” (BECK, 2002, p. 348).

Por outro lado, no entanto, também se deve reconhecer de modo cético e realista que,

[...] a face da segunda modernidade não se assemelha, portanto, ao ideal de cidadão em sua bondade e beleza. É necessário despedir-se, ademais, das ingênuas esperanças em um matrimônio ideal entre auto-organização e razão, não no sentido de um novo automatismo cultural pessimista, senão como uma possibilidade sempre presente que perde seus horrores quando se percebe e se reconhece que o abuso da liberdade é, precisamente, seu mais seguro indicador. Quem quer saber o quão livres são um país e seus habitantes, não se fixa (somente) na constituição; [...], porém observa de que maneira se comportam os homens frente aos excessos de liberdade (pornografia, criminalidade contra estrangeiros, violência juvenil). Se reagem com resoluta serenidade, então a liberdade está em boas mãos. O enunciado é modesto, porém não por isso menos verdadeiro: a liberdade tem também um rosto desagradável. Isto não é uma refutação senão uma prova da liberdade – sua medida, por assim dizer, verdadeiramente humana, é falível (BECK, 2002, p. 23).

O uso da expressão “filhos da liberdade”, utilizada por Beck, portanto, satisfaz nosso interesse investigativo quando remetido ao avanço e dinamização dos processos de modernização nacional brasileiro das duas últimas décadas. Em movimento concomitante à relativa retomada do Estado brasileiro ao posto de agente de modernização nacional – ao menos no que diz respeito aos assuntos de ordem econômica -, assistiu-se também a um

processo correlato de individualização acelerada e em massa, assim como da ampliação dos espaços de autodeterminação dos indivíduos que compõe a base da estrutura social do país, e que ascenderam a novos patamares de renda e de consumo na última década.

São indivíduos que, em sua grande maioria, foram incluídos de modo marcadamente excludente ao longo dos processos de modernização nacional brasileiro e que, não obstante, contemporaneamente são mais bem formados e informados do que as gerações anteriores, assim como também consomem muito mais do que a geração de seus pais. Ademais, também é um tipo de indivíduo que adentrou tardiamente na luta concorrencial pelos melhores e mais bem pagos postos do mercado de trabalho disponíveis no país, assim como estando também mais suscetíveis às vicissitudes do princípio do prazer facilitado pela expansão dos bens de consumo de massa. Ou seja, são indivíduos que internalizaram o senso do cálculo e da relação entre meios e fins, que anseiam avidamente por autorrealização pessoal e profissional, assim como por mobilidade social, ainda que essa batalha cotidiana pelo espaço vital e pela disputa por bens escassos seja travada em meio a uma cotidianidade difícil, perpassada e atravessada por inúmeros constrangimentos sociais, vazios e carências não só materiais, mas também psicossociais: mercado de trabalho precário e hipercompetitivo, incerto e flexível e inúmeras lesões que se seguem à denegação e/ou privação de direitos.

Ademais, este estado individual e coletivo de muita hesitação e agonia, em que se tem como ética implícita às sociedades modernas complexas – às sociedades industriais de risco – um horizonte normativo de certezas perdidas e de confiança abalada e violada, permeado por um conhecimento social e humano incerto e indeterminado, que mais se assemelha a um “castelo de cartas de conjecturas especulativas e move-se unicamente no quadro de asserções de probabilidade” (BECK, 2010, p. 35), impõe, também, um enorme desafio para o próprio sistema político-estatal. E, em última instância, para a própria vitalidade e funcionalidade das sociedades modernas democráticas, haja vista que uma de suas premissas fundamentais, uma de suas legitimações mais importantes, corresponde à garantia de proteção e segurança de seus membros: “não é a dimensão do perigo que leva à brisância política, e sim essa contradição entre, por um lado, a segurança organizada pelo Estado, assim como as expectativas a ela vinculadas e, por outro, a sistemática frustração dessas mesmas expectativas” (BECK, 2003b, p. 125).

Assim sendo, diante do iminente divórcio que vai se estabelecendo entre a sociedade civil e o Estado, segue-se o sofrimento do povo que, abandonado a uma dura luta solitária e

submetido às mais diversas desigualdades e constrangimentos sociais produzidos e acentuados pelas forças sociais modernas globais, se vêm desafiados a flutuarem entre o emprego e o desemprego, à estabilidade e a terceirização, do contrato de trabalho permanente ao flexível e sazonal. E, por fim, desafiando os próprios indivíduos a rearticularem-se e a moverem-se na busca de novos meios e fins de soluções biográficas às contradições sociais sistêmicas.

Com isso, vai-se tornando inteligível, portanto, o grau de *fragilidade* e de *vulnerabilidade* da *posição social dos indivíduos modernos* no atual estágio de desenvolvimento e de configuração social e estrutural da modernidade radicalizada e globalizada. Não obstante, diante da prevalência do que Carlos Galli (2002) identificou em uma de suas instigantes hipóteses como “fluxo desigual de movimentos” – e, nesse sentido, se referindo não somente aos fluxos de capitais, às matérias-primas das mercadorias, mas, também, ao fluxo ininterrupto de pessoas que anseiam por fugir da pobreza e do mundo da guerra em seus respectivos países de origem -, a mobilização global tem, portanto, acentuado ainda mais os temores, as incertezas e os níveis de ansiedade de grande parte de indivíduos cuja mobilização espaço-temporal se apresenta como sendo algo sem direção e destino: “todos se movem sem uma meta razoável, e com a incerteza e ânsia que caracteriza o mundo global” (p. 135). O adjetivo reflexivo, do modo como aqui ele é empregado, não se refere à reflexão, senão em uma primeira apreciação a autoconfrontação:

A transição do período industrial da modernidade ao período do risco ocorre de forma não desejada, não percebida e compulsiva, como consequência do dinamismo autonomizado da modernização [...]. Chamaremos a transição autônoma, não desejada e não percebida da sociedade industrial à sociedade de risco de reflexividade (BECK, 1997, p. 18-19).

Apreendido nesse sentido, reflexividade se refere antes à indeterminação e à incerteza. Ou seja, a um tipo muito peculiar de conhecimento que acompanha um estágio de desenvolvimento específico das sociedades modernas em que, diante do avanço de seus processos de modernização e da correlata geração de riscos, tem-se como efeito colateral a autoconfrontação com seus próprios fundamentos. Por conseguinte, ocorre exatamente que,

todas as pretensões sociocognitivas de certeza, clareza, previsibilidade e controle do conhecimento racional, técnico e científico tal como eles foram construídos e apreendidos no seio do desenvolvimento das sociedades industriais clássicas da primeira modernidade, são confrontados pela autorreflexão acerca do potencial emancipatório da própria modernidade e, com efeito, a incerteza e a indeterminação passam a dominar o pensamento e a ação de pessoas e instituições nas sociedades modernas complexas. Tais considerações também são compartilhadas por Anthony Giddens (1991):

O conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo como uma parte integral deste processo. Este é um modelo de reflexividade, mas não um modelo em que há uma sucessão paralela entre a acumulação de conhecimento sociológico, por um lado, e o controle mais extensivo do desenvolvimento social, por outro (GIDDENS, 1991, p. 20).

Assim sendo, tanto a propensão, bem como o maior grau de suscetibilidade ao fracasso social e individual, tornam-se irremediavelmente um temor que, de imaginado, se converteu em uma dimensão real e concreta possível de ser vivida e enfrentada cotidianamente pelos filhos da liberdade em seus respectivos mundos da vida, ainda que tenham eles acumulado maiores níveis de acesso à informação e demais formas de conhecimentos técnico-científicos na atualidade. Após ter sido demonstrado o grau de vulnerabilidade e de fragilidade dos indivíduos modernos em um cenário global contemporâneo diante das profundas reconfigurações do léxico da política e de seus respectivos espaços de poder modernos delimitados em face da emergência de um novo modelo de economia flexível. A qual se reorganiza financeiramente de maneira virtual e cibernética em uma espacialidade típica das organizações de fluxos em redes, faz-se, necessário realizar, com maior rigor conceitual, uma análise interpretativa acerca dos impactos e demais consequências não intencionais desse poderoso processo de globalização contemporânea do capitalismo sobre os modos e estilos de vida dos indivíduos; ou seja, sobre suas influências socioculturais. Ou seja, sobre as subjetividades humanas e intimidades psíquicas.

Nesse sentido, portanto, do ponto de vista sociocultural, o processo de globalização do capitalismo contribuiu significativamente para com o correlato processo de universalização de um valor também muito peculiar de liberdade individual, aquele referente aos modos e estilos de vida ligados ao “*way of life*” americano, das liberdades individuais quase que totalmente restritas à lógica do mercado, do consumo de massa e da expansão dos modos de vida hedonistas norteados pela busca interminável do “princípio do prazer”, do culto do entretenimento e da autoperformance. Trata-se do valor da liberdade individual consubstanciado pelo discurso oficial e hegemônico da ideologia neoliberal do mercado e da cidadania regulada pelo mercado (IANNI, 2011b).

O neoliberalismo é, em princípio, uma teoria das práticas e medidas político-econômicas que se assentam sobre a proposição de que o bem-estar humano pode ser mais bem desenvolvido ao se liberar as ações e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de um contexto socioinstitucional caracterizado pela defesa de sólidos direitos de propriedade privada, livres mercados e de livre comércio. Trata-se da valoração positiva e ideológica que subjaz o potencial inventivo e criativo humano em condições favoráveis ao exercício pleno das liberdades individuais. Nesse sentido, uma vez sendo apreendido enquanto valor sociocultural e ideológico, o neoliberalismo – enquanto modalidade de discurso oficial e dominante - tem exercido enorme influência nos modos de pensamento, comportamento e ação de muitas pessoas. Sobretudo no que diz respeito aos modos como elas passam a compreenderem, interpretar e a agirem no mundo. Tal como nos alerta Ehrenberg, “a empresarização do comportamento dos assalariados em todos os níveis da hierarquia das empresas busca fabricar uma mentalidade de massa na qual cada um seja impulsionado a governar a si próprio” (EHRENBERG, 2010, p. 131).

Porém, como é de conhecimento geral, “nenhum modo de pensamento se torna dominante sem propor um aparato conceitual que mobilize nossas sensações e nossos instintos, nossos valores e nossos desejos, assim como as possibilidades inerentes ao mundo social que habitamos” (HARVEY, 2011, p. 15). Todavia, é sabido que o capitalismo moderno, tal como já o fora apreendido por Max Weber (2008), corresponde a um sistema que, sob muitos aspectos, aproxima-se muito do absurdo e do “irracional”, pois, como dirão Boltanski e Chiapello (2009) ao retornarem à sociologia de weberiana, os trabalhadores assalariados “perderam a propriedade do resultado de seu trabalho e a possibilidade de levar uma vida ativa fora da subordinação [...] quanto aos capitalistas, estão presos a um processo

infindável e insaciável, totalmente abstrato e dissociado da satisfação de necessidade de consumo” (p. 38).

Ora, mas o que torna legítimo e aceitável – porque não se dizer tolerável? – uma ação eminentemente abstrata e “irracional”? Assim sendo, quando cada vez mais a motivação material e a coerção física se tornaram insuficientes e, sobretudo, “quando o empenho exigido pressupõe adesão ativa, iniciativas e sacrifícios livremente assumidos, como aquilo que, cada vez mais, se espera não só dos executivos, mas também do conjunto dos assalariados” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p. 39), torna-se necessário recorrer àquele novo espírito que emerge, de acordo com os autores acima referidos, a partir de meados da década de 1980, com o processo de reestruturação do sistema capitalista.

Ao apreender o capitalismo moderno em seu clássico ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber (2008) demonstrou que a ideia de dever, apreendida na esfera do trabalho como vocação e religiosamente orientado, correspondia ao conteúdo motivacional de ordem psicológica que conferia sentido e legitimidade aos empreendimentos humanos que caminhavam em direção à racionalidade das condutas e demais comportamentos socioinstitucionais e cujo fim secular, se associava à obtenção legítima do lucro máximo.

Nesse sentido, desde Max Weber já se apreende que o denominado espírito do capitalismo retrata as justificações morais legítimas que conferem sentido à ação social dos indivíduos modernos, bem como, no limite, à legitimidade da ordem do próprio sistema, pois as injunções devem ser interiorizadas, incorporadas e justificadas. Tais justificações, uma vez sendo interiorizadas e incorporadas, dão respaldo legítimo ao cumprimento de tarefas, inclusive penosas, e que exigem dos indivíduos esforços e sacrifícios pessoais. Seguindo-se por essa mesma via de interpretação, também encontraremos Jessé de Souza (2010):

Como qualquer sistema de dominação eficiente [...] o capitalismo precisa se legitimar, ou seja, fazer com que as pessoas acreditem no que fazem e que, se possível, se empenhem o máximo possível naquilo que fazem [...]. Quanto mais implícita, invisível e opaca essa justificação for, melhor ela cumpre sua função. Mais ainda, a legitimação moral tem que aparecer como algo natural, intrínseco à economia e seu funcionamento, o que precisamente, permite tornar opaco o dado moral extraeconômico (p. 27).

Todavia, no esquema interpretativo weberiano, cujo modelo de capitalismo corresponde ao do século XIX e inícios do século XX, tal sentido à ação racional do empreendimento moderno, estava ainda ancorado sobre os conteúdos valorativos de ordem religiosa prestes a perecerem com a intensificação dos processos de secularização. Daí se segue que, com os impactos decorrentes com o processo de reestruturação do capitalismo, ocorrido em meados da década de 1980, o desafio autoimposto pelo próprio sistema se remetia à necessidade de se encontrar um novo espírito para que pudesse se legitimar. A justificativa encontrada para esse processo socioestrutural de mudança, segundo Boltanski e Chiapello (2009), deu-se por meio da defesa de um discurso ideológico respaldado nos valores positivos acerca da defesa das liberdades individuais.

Ou seja, para legitimar-se enquanto ideologia dominante, o capitalismo apropriou-se de sua crítica radical, ressignificando-a e colocando-a em serviço de suas próprias forças, objetivos e interesses e, com efeito, “a crítica à divisão do trabalho, à hierarquia e à supervisão, ou seja, ao modo como o capitalismo industrial aliena a liberdade, está assim desvinculada da crítica à alienação mercantil, à opressão pelas forças impessoais do mercado” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 130). Nesse sentido, torna-se inteligível que capturar e colonizar as subjetividades humanas, isto é, o espírito, o desejo e a vontade individual por meio da valoração positiva do sonho de uma liberdade ampla e sem limites, constituíam-se em uma armadilha e mecanismo ideológico de dominação social poderosíssimo ⁷.

O discurso ideológico do neoliberalismo passa a fincar suas raízes nos valores socioculturais que se referem aos ideais de dignidade humana e da liberdade individual, concebendo-os como sendo os valores centrais da civilização moderna ⁸. Entretanto, em meio

⁷ Edith Seligmann-Silva (2011) foi extremamente feliz ao conceber esse processo social de dominação ideológica ao cunhar a expressão “trabalho dominado”. Por meio dela, a autora se refere a uma lógica de dominação social que, no geral, tende a ultrapassar as fronteiras do espaço de realização das atividades laborais propriamente ditas, isto é, do interior das fábricas, na medida em que ela atinge seres humanos nas mais diversas esferas cotidianas de seus respectivos mundos da vida. E, no limite, toda sua saúde física e mental, pois “a transformação dos modos de dominação se fez acompanhar pelas mutações das expressões do sofrimento social e mental” (p. 181).

⁸ Um pequeno grupo de defensores da ideologia neoliberal, congregado em torno do renomado filósofo austríaco Friedrich von Hayek, criaram a *Mont Pelerin Society* em 1947. Entre os notáveis, estavam Ludwig von Mises, o economista Milton Friedman e, por um tempo curto, o filósofo Karl Popper, sendo que na declaração de fundação da sociedade, dizia-se: “Os valores centrais da civilização se acham em perigo. Em grandes extensões da superfície da Terra, as condições essenciais da dignidade e da liberdade humanas desapareceram. Noutras, acham-se sob constante ameaça do desenvolvimento das atuais tendências políticas. A posição do indivíduo e o grupo autônomo se acham progressivamente solapados por avanço do poder arbitrário. Mesmo o mais precioso bem do homem ocidental, a liberdade de pensamento e reflexão, encontra-se ameaçado pela disseminação de

ao contexto histórico e sociológico de sua origem, difusão e de ampla visibilidade pública, representavam ideias e valores atraentes e sedutores, pois esses mesmos valores estavam ameaçados pelas ditaduras políticas na América-Latina e pelo comunismo soviético, bem como por toda e qualquer forma de controle, regulação e intervenção estatal que restringissem os julgamentos dos indivíduos dotados de livre escolha:

Os conceitos de dignidade e de liberdade individual são por si mesmos profundamente valiosos e comoventes. Foram esses ideais que conferiram vigor aos movimentos dissidentes do Leste Europeu e da União Soviética antes do final da Guerra Fria, assim como aos estudantes da Praça de Tianamen, na China. Os movimentos estudantis que percorreram o mundo em 1968 – de Paris e Chicago a Bancoc e Cidade do México – foram em parte motivados pela busca de uma maior liberdade de expressão e de escolha pessoal. De maneira mais geral, esses ideais são caros a todos os que valorizam a capacidade de tomar decisões (HARVEY, 2011, p. 15).

Após um período de relativa paz e estabilidade econômica nos países capitalistas avançados, caracterizados por uma política econômica redistributivista, ampliação dos gastos públicos e a criação do Estado de bem-estar social, próximo ao final dos anos 1960, o sistema capitalista começou a apresentar sinais de uma grave crise de acumulação, sendo que o modelo de economia social e moral de desenvolvimento do Estado de bem-estar social começaram a ruir, vendo-se imerso à ampliação do desemprego e da inflação, seguindo pelo declínio das receitas fiscais. Outra mudança também importante e que impulsionou as medidas de neoliberalização nos anos 1970, foi a elevação dos preços do petróleo pela OPEP, culminando com o embargo do petróleo de 1973, sendo significativo de ser ressaltado que,

credos que, reivindicando o privilégio da tolerância quando em posição minoritária, buscam apenas galgar uma posição de poder a partir da qual possam suprimir e obliterar todas as concepções que não a sua. O grupo sustenta que esses desenvolvimentos vêm sendo promovidos pela ascensão de uma concepção de história que nega todos os padrões morais absolutos e de teorias que questionam o caráter desejável do regime de direito. Ele sustenta ainda que esses desenvolvimentos vêm sendo promovidos por um declínio da crença na propriedade privada e no mercado competitivo; porque, sem o poder e a iniciativa difusas associadas a essas instituições, torna-se difícil imaginar uma sociedade em que se possa efetivamente preservar a liberdade” (HARVEY, 2011, p. 29). Desse modo, ocorre que a ideologia neoliberal foi de significativa relevância para a implantação das práticas e medidas concretas rumo à liberalização. Foi necessária a criação de um ambiente de opinião favorável ao neoliberalismo como o garante e protetor seguro das liberdades individuais, uma vez que estas poderiam construir um apelo a uma base popular. Com efeito, o resultado no plano da cultura e do valor concernente ao consentimento popular, foi apreender a neoliberalização como “uma maneira necessária e até completamente ‘natural’ de regular a ordem social” (HARVEY, 2011, p. 50).

segundo Harvey (2011), os relatórios das agências de informação britânica, atestavam que os Estados Unidos estavam se preparando para invadir o Kuwait, a Arábia Saudita e Abu Dhabi, em 1973, no intuito de restaurarem o fluxo do petróleo e de se forçar a baixa dos preços.

De extrema relevância social e sociocultural, também se deve ao fato da existência de um contexto que ansiava por demandas e reivindicações em prol da defesa e garantias aos exercícios das liberdades individuais, ainda que se corresse o risco de tornarem-se presas fáceis da ideologia neoliberal. Para quase todos os envolvidos nos movimentos contraculturais de 1968, as restrições de uma burocracia estatal eram concebidas como sendo inimigas e entraves ao exercício das liberdades individuais e da justiça social. Quanto a isso, os ideólogos do neoliberalismo também concordariam, embora os ataques deferidos pelos atores sociais envolvidos naquele movimento também se direcionavam às corporações capitalistas, aos negócios e ao sistema de mercado que estimulava um consumismo desenfreado e inconsciente:

Os levantes políticos de 1968, por exemplo, traziam uma forte inflexão do desejo de maiores liberdades pessoais. Isso certamente se aplicou aos estudantes, como aqueles estimulados pelo movimento da ‘livre expressão’ surgidos nos anos 1960 em Berkeley, ou os que tomaram as ruas de Paris, Berlim e Bancoc, ou os que foram impiedosamente alvejados na cidade do México pouco antes dos jogos olímpicos de 1968. Esses estudantes exigiram liberdades de restrições parentais, educacionais, corporativas, burocráticas e do Estado. [...] A retórica neoliberal, com sua ênfase funcional nas liberdades individuais, o poder de fragmentar o libertarianismo, a política da identidade, o multiculturalismo e até então o consumismo narcisista advindos das forças sociais se puderam a buscar a justiça social por meio da conquista do poder do Estado. [...] O neoliberalismo não criou essas distinções, mas pôde facilmente explorá-las, senão fomentá-las (HARVEY, 2011, p. 51).

Em meados dos anos 80, acentuava-se a crítica à burocracia, mas, dessa vez, “não se tratava apenas de libertar os executivos, mas todos os assalariados” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 98). Prevalece enquanto discurso oficial e ideologia dominante a premissa da igualdade formal e do respeito às liberdades individuais. Todavia, esse é o momento da expansão do modelo toyotista de produção, com suas *lean production* (produção

enxuta), *just-in-time*, qualidade total e equipes autônomas e autogeridas. Conforme Souza (2010) é diante desse contexto de reestruturação do capitalismo que se deve apreender o sentido das vantagens comparativas do modelo toyotista japonês de produção, em relação ao modelo fordista, pois trouxe consigo,

[...] a possibilidade de obter ganhos incomparáveis de produtividade graças ao ‘patriotismo de fábrica’ que subordinava os trabalhadores aos objetivos da empresa. A chamada ‘*lean production*’ (produção flexível) fundamentava-se precisamente na não necessidade de pessoal hierárquico para o controle e disciplina do trabalho, permitindo cortes substanciais dos custos de produção e possibilitando contar apenas com os trabalhadores diretamente produtivos. A secular luta de classes dentro da fábrica, que exigia gastos crescentes com controle, vigilância e repressão do trabalho, aumentando os custos de produção e diminuindo a produtividade do trabalho, deveria ser substituída pela completa mobilização dos trabalhadores em favor do engrandecimento e maior lucro possível da empresa. O que está em jogo no ‘capitalismo flexível’ é transformar a rebeldia secular da força de trabalho em completa obediência ou, mais ainda, em ativa mobilização total do exército de soldados do capital. O toyotismo pós-fordista permitia não apenas cortar gastos com controle e vigilância, mas, mais importante ainda, ganhar corações e mentes dos próprios trabalhadores (SOUZA, 2010, p. 36-37).

As grandes organizações empresariais passam, agora, a operar mediante uma tríade valorativa: flexibilidade, inovação e competência, sendo que o processo de trabalho passava a ser distribuído em sistemas de redes que se tornava cada vez mais global à medida que as fronteiras territoriais nacionais passavam a ser indistintas.

Tal processo de reestruturação da organização fabril possibilitou às grandes empresas “livrar-se de uma hierarquia custosa, que funcionava apenas como intermediária para a direção e não contribuía com nenhum valor agregado ao cliente” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 104). Põe-se em marcha o desenvolvimento de um sentimento compartilhado muito peculiar de “lealdade” por parte dos assalariados, agora “autogeridos” e “criativos”, o que garantia, por fim, “o engajamento dos trabalhadores sem recorrer à força, mas dando sentido ao trabalho de cada um” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 105).

Cada indivíduo, agora, sabe o que deve ser feito, sem que ninguém precise mandar que o faça, nada lhe é imposto, pois a internalização e incorporação desse novo “espírito” – apreendido em termos de valores -, se dá pela adesão voluntária aos projetos:

Fixadas para curto ou médio prazo, portanto mutáveis ao longo do tempo, as metas eram ao mesmo tempo consideradas sagradas, e o esperado era que, no núcleo de empregados formalmente contratados, cada um se comprometesse até o fundo da alma com as metas de longo prazo para a produtividade e a competitividade, visto que a hegemonia era (como é ainda) disputada entre organizações. Tal injunção, no caso dos gerentes e executivos, deveria ser literalmente incorporada – isto é, passar a fazer parte de suas mentes e reger todas as suas ações. ‘Introjetar’ a mesma injunção em todos os demais passou a ser também missão desses executivos (SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 474).

Concomitantemente aos impactos socioeconômicos gerados pelo processo de reestruturação produtiva do capitalismo na sociedade brasileira, já em finais da década de 1980, assistiu-se a intensificação do desgaste mental relacionado à vida laboral e do sofrimento biopsicossocial humano. Isso traduz os sinais de agravamento e acentuação das patologias sociais da modernidade, sobretudo àquelas ligadas à quantificação, instrumentalização e coisificação da vida, bem como dos vazios substanciais do “eu”, da ausência de reconhecimento recíproco e da exacerbação dos medos, insegurança e incertezas.

Nesse sentido, ter sucesso e ser bem sucedido passa a ser sinônimo de empreender-se a si próprio: assumir riscos em um mercado e sociedades hipercompetitivas é o equivalente a autoempreender-se e, conseqüentemente, dá-se início ao fomento de um projeto para um “eu” idealizado enquanto poderosíssimo fenômeno de massa. Ou seja, “a esfera heroica acaba [...] de se anexar à empresa no momento em que esta última foi erigida como modelo cultural de massa” (EHRENBERG, 2010, p. 47). Assim sendo, segundo Ehrenberg (2010), o “espírito de empresa”; a vontade de empreender se reconverte como um estilo de vida internalizado subjetivamente, uma conduta ética e fenômeno de massa que exalta o heroísmo da ação autoempreendedora. Trata, portando, da ação de empreender como sendo um caro valor e princípio de ação que passa a agir no interior da própria vida privada e subjetiva dos indivíduos, os novos “filhos da liberdade”:

Sua entrada na cultura de massa, sua encenação pelas mídias tanto escritas como audiovisuais, sugere que o comportamento heroico não tem mais um domínio reservado. A heroinização do empreendedor tem, não há mais dúvida, um aspecto institucional, mas seu impacto vai além, pois é o sentido mesmo da palavra empresa que mudou. [...] Ela simboliza uma criação uma criação pessoal, uma aventura possível para todos. [...] Os ‘gladiadores’ nos aproximam do universo heroico. Seus itinerários nos parecem acessíveis: desempregados criando suas próprias empresas, [...] dizem-nos que tudo é possível em todos os domínios das atividades, desde que se tenha vontade de ganhar. [...] Trata-se de uma sociedade totalmente povoada de heróis onde cada um se tornaria o herói de si mesmo (EHRENBERG, 2010, p. 48-49).

Assiste-se, contemporaneamente, em correlato aos avanços dos processos de modernização no âmbito fabril, a progressiva introjeção não somente restrita às inovações técnicas realizadas por meio da eletrônica, da automação, da microeletrônica e da informática, mas também, sobretudo, de novas formas sociais de dominação e de adestramento psicossocial. Doravante, diante de uma configuração histórica marcada por profundas crises políticas e econômicas, do declínio das ideologias revolucionárias após a queda do antigo bloco soviético (e, com efeito, de modelo e projeto de Estado e de sociedade alternativo em relação ao capitalismo moderno contemporâneo), do abalo em relação aos poderes de coesão dos partidos políticos de massa e de suas respectivas identidades de classe. Assim como da atrofia do poder político sofrido pelo Estado-Nação em tempos de globalização, a figura heroica do indivíduo empreendedor de si mesmo, capaz de se automotivar, de se autocontrolar, de ser autoconfiante e desenvolver a empatia, de se autodisciplinar e de se autoconstruir a ponto de se tornar bem-sucedido em um atual estágio da modernidade em que os novos processos de modernização são dominados pelos riscos, incertezas e indeterminações em relação ao futuro, emerge como modelo ideal de sucesso a ser seguido.

O acirramento da competição concorrencial entre as empresas em escala global foi seguido pelo imperativo da reorganização dos modos de produção, exigindo-se cada vez mais a maximização da competitividade, e cuja “salvação”, pôde ser encontrada nos paradigmas da acumulação flexível. No entanto, como processo de reestruturação produtiva do capitalismo, os aumentos de produtividade foram acompanhados não somente pela intensificação dos ritmos de trabalho, mas também pelo processo social de dominação internalizada, haja vista

que os desígnios da empresa passam, agora, a também ser desejáveis pelos próprios indivíduos, como se fossem seus próprios desejos e vontades. Agora, portanto, cada indivíduo passa a exigir de si próprio esse máximo quantificador de produtividade da vida, inclusive, sendo retratado como um imenso desejo e vontade de reconhecimento pelos esforços realizados, pois,

[...] atender às injunções e cumprir metas geralmente correspondem à autorealização; prestígio; esperanças de ascensão na carreira; vitória na disputa por cargos, prêmios e outras ‘glórias’ pelas quais a própria organização estabelece e administra competições entre equipes e entre pessoas (SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 174).

O toyotismo se difundiu apoiado no discurso da qualidade total, da flexibilidade e da incorporação da inteligência e experiência dos próprios trabalhadores aos processos produtivos. Todavia, de acordo com Seligmann-Silva (2011), no caso peculiar do “toyotismo à brasileira”, somente “ocorreu um simulacro de libertação” (p. 171). O termo flexibilidade, portanto, era empregado de modo a evocar-se a ideia de liberdade da pessoa e da sua autorresponsabilidade, mediante a promessa de que “a rigidez e o controle autoritário contidos no taylorismo-fordismo seriam deixados no passado e que começava agora uma era de liberdade no mundo do trabalho” (SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 171). Nesse sentido, a falácia da afirmativa de que com o processo de informatização das empresas e a introdução do modelo organizacional toyotista, iria prevalecer uma horizontalidade democrática, foi seguida, no entanto, por uma lógica econômica do aumento da produtividade, cuja finalidade consistia na economia de mão-de-obra e na intensificação do seu trabalho, uma vez que o tempo de ocupação e das atividades executadas por cada trabalhador se intensificaram.

Tal processo de sofrimento e de degradação biopsicossocial humano pode ser identificado no caso dos trabalhadores do setor de telemarketing pesquisados pelo estudo compilado por Jessé de Souza (2010). Quanto a estes, constata-se que se encontram submetidos a uma condição de trabalho extremamente precária, o que, por sua vez, lhes impede uma real constituição de um sentimento de segurança e de garantias sociais, e cuja

jornada de trabalho de seis horas diárias durante seis dias da semana, é vivenciada em um ambiente de trabalho altamente estressante. Os efeitos biopsicossociais resultantes de uma rotina diária regida por uma lógica de quantificação e coisificação da vida, balizadas pelos imperativos da eficiência e da utilidade no atendimento, transcendem-se para o período do pós-trabalho quando, ao chegar em casa, um dos jovens entrevistados se encontra “sem forças, [...] só pensa em dormir ou fazer algo que não envolva muita concentração” (p. 69-70). Ocorre, portanto, que a especificidade dessa precariedade no mundo do trabalho contemporâneo que compõe a base da estrutura social brasileira, é a de que o trabalho tende a contribuir significativamente para com um pernicioso processo de coisificação e de desorganização da vida como um todo, bem como pelo fato de que, a única certeza que sentem, é a incerteza.

Os diversos estudos e pesquisas empíricas compiladas por Seligmann-Silva (2011) acerca da saúde mental relacionada ao trabalho, demonstram a existência de uma busca crescente e acentuada por dinamização e maximização da produtividade realizada pelas empresas brasileiras já em fins dos anos 80. As empresas pesquisadas que se situavam na cidade de São Paulo, por exemplo, procuraram comprimir suas despesas com “recursos” humanos e materiais, por meio da extração do máximo que fosse possível de produção com os recursos disponíveis e dentro de um menor intervalo de tempo possível. Seguiu-se desse processo: a) dispensas maciças de empregados, resultando em aumento da sobrecarga laboral desse processo de reestruturação produtiva; b) prolongamento da jornada de trabalho; c) intensificação do ritmo de produção; d) acúmulo de funções e do volume de atividades designadas para um mesmo trabalhador polivalente; e) restrição ao número e tempo de duração das pausas; f) manipulação do medo – do temor em relação ao desemprego – como mecanismo ideológico de dominação na relação entre capital e trabalho.

Não obstante, dentre os efeitos psicossociais resultantes, constatou-se a elevação nos níveis de cansaço e de tensão, a partir dos quais foram acentuados os desgastes físicos e mentais (pois, o aumento do ritmo das jornadas de trabalho não somente redundaram no maior esforço físico, mas também, na maior concentração de atenção e esforço humano em ações mais ágeis e das demais funções mentais envolvidas com a execução das tarefas). Sendo estes também seguidos pela elevação dos níveis de irritabilidade, bem como dos “níveis de ansiedade atingidos e a intensidade do caráter persecutório dessa ansiedade” (SELIGMANN-

SILVA, 2011, p. 441). Simultaneamente ao clima de medo e de desconfiança que tende a se acentuar com o temor ao desemprego, acentua-se a proliferação da política do medo como meio ideológico de dominação social afim à elevação dos maximizadores de produtividade e, por extensão, dos desgastes e sofrimentos humanos ⁹.

Em outros termos, com o processo de reestruturação do capitalismo, rumo ao capitalismo financeiro e flexível e do correlato domínio quase que hegemônico do “novo espírito do capitalismo” e do “espírito de empresa”, bem como dos potenciais de riscos e de ameaças civilizacionais globais, tem-se o radical abalo dos núcleos substanciais de confiabilidade quanto ao poder e capacidade de as instituições sociopolíticas e econômicas clássicas das sociedades industriais da primeira modernidade em manterem para as atuais gerações os níveis socioeconômicos de vida e, de modo mais geral, o estilo de vida das gerações anteriores. Nesse sentido: confiança, envolvimento pessoal e motivações psicossociais intrínsecas, por sua vez associadas aos desejos, ao prazer e à vontade de trabalhar com empenho e disciplina, esforço e disposição voluntária aos sacrifícios pessoais, podem ser encontrados em valores tais como, “autonomia”, liberdade, capacidades inventivas e criativas que, no entanto, são proferidos e sustentados pelos discursos dominantes da ideologia neoliberal. Assim sendo, com o avanço dos novos processos de modernização, seguidos a reboque pelos efeitos colaterais do processo de globalização contemporânea do capitalismo sobre a realidade social brasileira que se configura, a partir, sobretudo, da década de 1990, passa a ocorrer, simultaneamente, a “universalização da economia capitalista como principal instância reguladora e coordenadora das ações sociais no mundo moderno” (SOUZA, 2010, p. 29).

Por conseguinte, o novo espírito do capitalismo ou, o espírito de empresa, que se legitima com o processo socioestrutural de reestruturação do próprio sistema capitalista, se impõe com demasiada força sobre a sociedade brasileira pela via intensiva e extensiva do

⁹ Nota-se que o medo, a insegurança e a incerteza se tornaram por todas as suas vias possíveis de manifestação, inclusive pela via ideológica da política do medo, uma vivência cada vez mais cotidiana para os indivíduos modernos na contemporaneidade, sendo por ela constrangidos. A sociologia reflexiva de Ulrich Beck, ao tratar sobre o tema dos riscos contemporâneos, atentou-se exatamente para esse aspecto ao diagnosticar que, não obstante ao seu potencial político explosivo, os riscos também representam oportunidades de expansão de mercados e ganhos de lucratividade (BECK, 2010). No decorrer das pesquisas realizadas sobre o mundo do trabalho no Brasil dos anos 90, década dominada por uma era liberal e em meio a um contexto de acentuada instabilidade econômica e do temor de recessão: “o mais comum era os chefes solicitarem aumento do ritmo, extensão das jornadas e realização de atividades que caracterizam o acúmulo ou desvio de funções, sob a alegação de que a ‘firma tá em situação difícil, se a produção não aumentar, ela fecha. Depende de vocês ajudarem agora’.[...] Em muitos casos que estudamos as horas extras nem sequer eram pagas” (SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 443).

processo de globalização contemporânea do capitalismo, se corporificando enquanto sedutor valor sociocultural no ideal de sonho utopista das liberdades individuais. Ainda que sob a significação de um discurso ideológico e dominante da hegemonia neoliberal, verbalizado em palavras de ordem tais como “autonomia”, “autoempreendedorismo”, “autoempresário” e “autossuficiência” dos indivíduos, “espontaneidade”, “criatividade”, “independência”, “inovação”, “ousadia” e etc., presente nos discursos neopentecostais. Trata-se de um poderoso valor no qual, a cultura do eu e do individualismo se tenciona de modo conflitivo com seu ambivalente contrário, isto é, com a lógica imperativa do culto da autoperformance e da índole calculista, fria, ditatorial e impiedosa da essência contábil do dinheiro, elevada quase que a total status ontológico de valor absoluto.

Acentuando, portanto, conforme será demonstrado no próximo subcapítulo deste trabalho, os vazios substanciais do eu e os modos cada vez mais instrumentalizados e coisificados de se conduzir a própria vida, bem como da proliferação dos acirramentos e conflitos sociais que se seguem às projeções do ódio reprimido ante as inevitáveis frustrações das expectativas ideais do ego e da correlata radicalização das patologias sociais da modernidade.

O processo de radicalização da individualização, de uma cultura do individualismo, tal como ele o é aqui apreendido pelo auxílio teórico da sociologia reflexiva de Ulrich Beck, e que será desenvolvido a seguir, não equivale ao mesmo em dizer-se que estaríamos diante da ideia de autoesclarecimento e de emancipação plena dos sujeitos – tal como concebe com otimismo a teoria da reflexão da modernidade simples –, pois, este processo se encontra repleto e permeado por inúmeros paradoxos e ambivalências.

É justamente por adentrarem no âmago profundo dos paradoxos e ambivalências da modernidade, que pode-se considerar que a sociologia clássica alemã de Georg Simmel e a de Max Weber também trazem contribuições e percepções teóricas que ajudam a dotar de sentido o nosso tempo presente salvo, é claro, as devidas distinções em termos de configurações histórico-sociais da própria modernidade. Conforme veremos, com Simmel, apreendem-se os fluxos cambiantes que a razão e o dinheiro passam a assumir no espaço urbano moderno, ponto de intersecção de eventos e valores complexos e de moções contraditórias, configurando um homem que vive em um eterno romance de guerra e de paz com o mundo exterior e consigo próprio. Ao passo que, com Max Weber, a despeito da frieza e dureza de seu realismo necessário, os conflitos e tensões sócio-individuais da modernidade

presentes em seu clássico “paradoxo das consequências”, se encontram no núcleo da tese sobre a “perda do sentido” e da “perda da liberdade” e, por conseguinte, do irrefreável processo de “desencantamento do mundo”.

Para este momento, no entanto, pode-se dizer que, no desenrolar desses processos de desvinculação em relação às antigas formas e modos de vida, desencantamento e revinculação a novas formas e modos de vida desencadeados pelo atual processo de civilização que norteia esses impulsos libertadores em direção à cultura do eu, os sujeitos liberados se encontram, também e paradoxalmente, cada vez mais suscetíveis ao enquadramento social em novas formas e modos de dominação e controle: a) pela ideologia neoliberal do mercado, com seu discurso oficial e dominante assentados sobre ideias e valores do autoempendedorismo, da autossuficiência dos indivíduos e do mérito individual, tal como eles aparecem no novo espírito do capitalismo; b) a busca por novas formas e modos de objetivações valorativas, traduzidas como uma busca compulsiva por certezas, garantias, sensações de segurança e de proteção que sejam capazes de atenuar a consciência da dúvida e do medo, não raro, baseado em valores absolutos, tal como se é observável pela via da servidão voluntária à religiosidade e à figura de seus respectivos pastores; c) à busca por voláteis sensações de felicidade e de prazeres imediatos, possíveis de serem obtidas através da expansão do consumo de massa, do culto do entretenimento e demais modos de vida hedonistas em oferta; d) à busca compulsiva por drogas e demais formas de intoxicação, no intuito de se tornarem insensíveis à dor e ao sofrimento gerados pelos impactos e pressões civilizacionais no plano da cultura moderna, mas também, paradoxalmente, usufruindo de seu consumo para se sentirem inseridos nas sociedades modernas hipercompetitivas e narcísicas do ego e, com efeito, legitimando o culto de uma sociedade dopada.

Logo, a atual fase da modernidade, ao se radicalizar, também radicalizou e aprofundaram as sensações de mal-estar, os vazios substanciais do “eu” e a quase que total ausência de reconhecimento psicossocial, embora não em razão do excesso de ordem e de segurança tal como fora apreendido por Sigmund Freud (2011) em seu clássico ensaio *O mal-estar na civilização*, mas ao contrário, pelo excesso de liberdade e do princípio do prazer sobre o princípio de realidade, gerado por um novo processo civilizatório que necessita de compreensão e dotação de sentido. É o que veremos no próximo ponto a seguir, no qual iremos analisar e ordenar as seguintes questões sociais.

2.3 – O mal-estar na sociedade capitalista do século XXI

Como se tentará demonstrar neste subcapítulo, o sofrimento biopsicossocial humano na contemporaneidade e em um contexto histórico e social no qual se assiste a acentuação dos processos de individualização e dos novos processos de impulsos de modernização econômica na sociedade brasileira do século XXI se relaciona intrinsecamente com os constrangimentos sociais oriundos da autonomização das próprias forças sociais da cultura moderna. As quais, contemporaneamente, adquiriram uma ampla envergadura de ordem global, regida pelas tecnoestruturas mundiais de poder e pelo imperativo da lógica do capital financeiro que se tornam hegemônicos e podem introjetar nas subjetividades humanas dos indivíduos modernos, tanto pela via do trabalho nas fábricas e serviços terciários que se seguem ao processo de reestruturação produtiva do capitalismo, quanto pelo consumo conspícuo, assim como pela via da universalização dos valores referentes ao novo espírito do capitalismo ou ao espírito de empresa e que foram dinamizados pelo processo de globalização contemporânea do capitalismo.

Em outros termos, estruturado sobre um grande eixo que se refere ao mal-estar da liberdade, as patologias sociais da modernidade na contemporaneidade, tratam da radicalização do processo de coisificação e instrumentalização da vida, das profundas sensações de incerteza e de insegurança, da exacerbação dos temores difusos e dos vazios substanciais de um “eu” que vaga em uma busca incessante e angustiada por ânimo e por reconhecimento psicossocial e que se segue à ampliação do senso individual da liberdade internalizada, ainda que inevitavelmente corroídas pelo domínio, quase que hegemônico, dos novos valores emergentes com a nova cultura do capitalismo, já mencionados anteriormente.

Iniciemos a busca pelas evidências do problema referente ao paradoxal e polissêmico valor da “autonomia” e da liberdade individual, assim como da inclinação do ser à servidão voluntária a partir das considerações provocativas de Étienne de la Boétie (2009), escritas no começo da era moderna, e que assim nos diz:

Assim, pois, uma vez que todas as coisas que possuem sentimento, desde que o tenham sentem o mal da sujeição e perseguem a liberdade, uma vez que os animais, que ainda estão a serviço dos homens, não podem acostumar-se a servir senão como protesto de um desejo contrário, que

desencontro foi aquele que tanto pôde desnaturar o homem, o único ser nascido para viver livremente, fazendo-o perder a recordação de seu primitivo ser e o desejo de recuperá-lo? (p. 41).

Em outros termos, trata-se de indagar-se com mais vagar aonde se encontram os nexos de sentido capazes de explicar o porquê de milhares de homens e mulheres se sujeitarem voluntariamente em servirem-se. A ponto de realizarem, inclusive, enormes sacrifícios materiais em prol dos custos onerosos demandados pela Igreja Universal do Reino de Deus e pela Igreja Internacional da Graça de Deus, bem como pelas demais comunidades evangélicas neopentecostais com dízimos, ofertas e demais campanhas de “sacrifício”. Aonde encontrar-se-á uma dimensão de mal-estar, dor e sofrimento que seja capaz de explicar a renúncia do próprio entendimento e da disposição legítima em servir-se à figura de seus respectivos bispos e pastores, a tal ponto de os indivíduos não sentirem os efeitos onerosos da servidão voluntária? Ou seja, quais são as forças sociais que os constroem, impelindo-os à eleição voluntária pela servidão, a ponto de essa se expressar como um “ganho” legítimo? – ou, como nos problematiza o próprio autor, “qual condição é mais miserável do que viver assim, sem nada ter de seu, recebendo de outrem satisfação, liberdade, corpo e vida”? (BOÉTIE, 2009, p. 60).

A fim de que possamos tornar inteligíveis as possíveis conexões de sentido para tais problemas, imprescindível é a realização de um diagnóstico realista capaz de analisar interpretativamente o concomitante processo de radicalização das patologias social gerado e intensificado pelo avanço da modernização nas sociedades modernas complexas e globalizadas do século XXI. De acordo com as considerações introdutórias de Sigmund Freud (2011),

[...] patologia nos apresenta um grande número de estados em que a delimitação do Eu ante o mundo externo se torna problemática, ou os limites são traçados incorretamente; casos em que partes do próprio corpo e componentes da própria vida psíquica, percepções, pensamentos, afetos, nos surgem como alheios e não pertencentes ao Eu; outros, em que se atribui ao mundo externo o que evidentemente surgiu no Eu e deveria ser reconhecido

por ele. [...] O fato de o Eu, na defesa contra determinadas excitações desprazerosas [...], utilizar os mesmos métodos de que se vale contra o despertar vindo de fora, torna-se o ponto de partida de significativos distúrbios patológicos (FREUD, 2011, p. 09-11).

Por certo, as patologias sociais têm suas origens identificáveis nas pressões e constrangimentos sociais advindos do peso das forças sociais da cultura moderna, na medida em que o senso do dever passa a ser assimilado pelo próprio “eu” de maneira semelhante a um imperativo externo que age contra e sobre sua respectiva vontade subjetiva. Porém, há os casos nos quais, uma vez sendo determinados valores internalizados e reconhecidos enquanto legítimos pelo próprio “eu”, tornam-se, também, autoimpostos e desejáveis. Ou seja, dando continuidade ao mote analítico e interpretativo do presente trabalho, isso equivale ao mesmo em se dizer que: o domínio quase que hegemônico dos valores socioculturais sustentados e propagados pela ideologia neoliberal, uma vez introjetando-se nas subjetividades humanas através do imperativo da lógica valorativa que concebe o indivíduo enquanto um sujeito “autônomo” e “autoempreendedor” de si mesmo no ínterim das sociedades narcísicas do “ego” proporciona o engendramento de um senso de sobrevalorização e hipertrofia do indivíduo (de um individualismo excessivo), a tal ponto de se constituírem como um forte dever e necessidade em ter que ser e, ou, tornar-se hipercompetitivo e eficiente. E assumindo para si próprio, inclusive, uma sobrecarga de deveres e de responsabilidades; tarefas muitas vezes insolúveis, além de sobre e meta humanas.

Quando Freud (2011) escreveu *O mal-estar na civilização*, no entanto, diante das próprias limitações de seu tempo histórico, o autor concebia “que nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas um vestígio *atrofiado* (grifo nosso) de um sentimento muito mais abrangente” (FREUD, 2011, p. 11). Ora, nas sociedades modernas narcísicas e hipercompetitivas do “eu” que se consolidaram ao posterior avanço dos novos processos de modernização, é exatamente a constatação desse processo de transmutação de um eu atrofiado para o seu contrário o que temos presenciado contemporaneamente. E, por conseguinte, tornando-se inteligível as considerações de Ulrich Beck ao mencionar que “sofremos de liberdade” (2002, p. 10).

Assim se refere Georg Simmel às tensões e conflitos das disposições anímicas subjetivas dos indivíduos no interior dos grandes centros urbanos modernos:

Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente à superioridade da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida – a última reconfiguração da luta com a natureza que o homem primitivo levou adiante em favor de sua existência corporal (SIMMEL, 2005, p. 577).

As cidades e o espaço urbano, símbolo e local por excelência da realização da cultura moderna, comportam, para Simmel, uma dupla face ambivalente. Por um lado, é nela que se assiste ao processo de libertação dos indivíduos modernos perante a rigidez e fixidez dos antigos modos de vida assentados em vínculos e laços sociopolíticos de dependência tradicional de tipo patriarcal e patrimonial. Possibilitando o desenvolvimento das potências e faculdades humanas inventivas e criativas, assim como de um maior grau para o exercício das liberdades individuais e das aspirações por mobilidade social. Por outro lado, a cidade moderna é também o local no qual se constata o desenvolvimento da “intensificação da vida nervosa”, apreendida em termos de patologia social da modernidade.

Isto é, enquanto patologia da razão, antes da emancipação dos sujeitos autogovernados pela razão; se tornarem senhores e juízes de si, esta (a razão) se relaciona de modo cada vez mais conflitivo com o imperativo da lógica da racionalidade instrumental e de uma concepção de mundo cada vez mais instrumental sobre o mundo e os modos de se conduzir a própria vida, tornando-os suscetíveis aos seus domínios. Logo, é na cidade moderna que ocorre uma tensão entre dinâmicas emancipatórias e dinâmicas regressivas, entre os movimentos sociais que alcançam a conquista do reconhecimento recíproco (que dilatam os limites da realidade social no campo dos direitos e das instituições), e os movimentos culturais e políticos que agravam as sensações de mal-estar e dos vazios substanciais do “eu”, advindos com os conflitos que se produzem entre o corpo da cultura civilizacional moderna objetiva e a existência vital subjetiva do espírito.

Embora a sociologia clássica alemã de Georg Simmel estivesse circunscrita aos limites da configuração social e histórica da primeira modernidade, ela já nos atentava para o fato de que, nas sociedades modernas, ao desprenderem-se e se desvincularem do espírito

subjetivo e ascendendo ao posto de cultura objetiva, as forças sociais modernas se autonomizam, gerando constrangimentos sociais ditados pelos agentes que as dominam e as controlam, fazendo-se surgir as patologias sociais da modernidade. Estas que, no limite, manifestam seus efeitos biopsicossociais quando as forças sociais da cultura moderna, uma vez adquirindo o estatuto superior e objetivo afim a um valor absoluto (tal como se fosse um fim em si mesmo), com toda sua carga do peso de obrigações e de deveres, escapam ao controle da ação subjetiva regida pelo imperativo da autonomia da vontade. E daí, gerando-se inúmeros problemas sociais e psíquicos potencialmente patológicos, assim como os vazios substanciais do “eu” e o desânimo.

Tal como o é para Georg Simmel, a sociologia clássica alemã de Max Weber também se mostra sensível à existência desses conflitos e tensões no interior da própria dinâmica civilizacional da modernidade. Ou seja, assim como Georg Simmel, a sociologia compreensiva de Max Weber também apreende a cultura moderna como relações atravessadas por inúmeras tensões e conflitos; sobretudo no que diz respeito à sua perspectiva multidimensional, na qual estrutura e conteúdos motivacionais subjetivos interagem na orientação das ações sociais dos indivíduos modernos. Tais concepções metodológicas da sociologia compreensiva weberiana se tornam mais fáceis de serem identificadas quando, por exemplo, Max Weber se refere ao denominado “paradoxo das consequências”, bem como ao “dilema ético da personalidade moderna”. Neles se insere o núcleo da tese da “perda de sentido” e da “perda da liberdade” do indivíduo moderno ante o irrefreável processo de racionalização que a modernidade colocou nos trilhos de seu progresso:

Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas ‘qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento’. No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso desde quando se apoia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. Também a rosa galhardia de sua risonha herdeira, a Ilustração, parece definitivamente fadada a empalidecer, e a ideia do ‘dever profissional’ ronda nossa vida como um fantasma das crenças religiosas de outrora (WEBER, 2004, p. 165).

As consequências não intencionais resultantes da noção secularizada de vocação correspondem, por certo, ao fato de a racionalidade formal e instrumental na modernidade, minimizar e atenuar o potencial de autodeterminação autônoma e livre dos próprios indivíduos modernos, na medida em que constrange a todos de maneira inelutável. O crescente avanço da ciência e da técnica, por ser inevitável ao mundo moderno, tende a intensificar o grau de tensão entre exigência e dever de eficiência técnica – pragmatismo das condutas socioindividuais – e a autonomia da vontade e liberdade de ação orientada por valores – moralidade. Por conseguinte, tem-se a prevalência da incorporação de um princípio formal de adequação regido pela lógica meio-fim, mensurado por critérios de eficiência técnica e instrumental.

Em outros termos, isso equivale a dizer que as condutas pessoais de vida passam a se inserirem no critério da lógica de ação e renúncia que perpassa, inevitavelmente, por toda escolha subjetiva na modernidade. Sendo essas, não obstante, representadas por valores e dilemas pessoais característicos e peculiares à própria cultura moderna; dilemas que podem tanto contribuir para com a sua formação individual (tal como àquela advinda da noção secularizada do trabalho como vocação, na medida em que este passa a ser reconvertido valorativamente no senso de uma ética da responsabilidade) ou, por sua vez, no entanto, ao gerar tensões psicológicas na própria subjetividade humana e, convertendo-se, portanto, em um dilema ético. A tal ponto dessa aguda e inevitável tensão característica da cultura moderna se tornar patológica (quando se prevalece, enquanto força imperativa, a lógica da eficiência, da eficácia, do dever, bem como da racionalidade instrumental e pragmática moderna).

Corporificado no plano da cultura objetiva do espaço urbano moderno, o ideário valorativo das forças sociais e políticas que controlam o tempo presente se impõe e se singulariza pelo seu extraordinário poder de mudanças rápidas e ininterruptas. Sendo que, contemporaneamente, tais forças sociais se radicalizaram com o avanço dos novos processos de modernização advindos com a expansão dos mecanismos e de novos instrumentos técnicos da eletrônica, do mundo virtual e da informática, acompanhados de perto pela difusão proporcionada pelo processo de globalização contemporânea do capitalismo. Tal processo gera um ônus referente ao atrofiamento e enfraquecimento do núcleo substancial da autonomia da vontade dos indivíduos modernos, apreendida em termos kantianos enquanto

moral autônoma. Ainda que, no entanto, os indivíduos estejam no interior de uma sociedade moderna complexa que, ao avançar, passa a apresentar uma dinâmica socioinstitucional mais endereçada aos indivíduos do que tão somente aos grandes grupos sociais; assim como por se tratar, também, de uma sociedade em que se tem constatado um enorme crescimento e expansão de ofertas disponíveis de modos de vida hedonistas, do consumo de massa e do culto do entretenimento (em suma, da ampliação dos meios disponíveis à exaltação do princípio do prazer).

Torna-se cada vez mais problemática, portanto, a capacidade de autorealização pessoal e de reconhecimento psicossocial pleno dos sujeitos modernos, a ponto de estes tornarem-se efetivamente senhores e juízes de si e mantendo uma relação de afinidade para com o ideal moderno de emancipação humana – tal como ele o fora prescrito pelo projeto Iluminista e pelo ideal de razão moderna. Pois, com o próprio avanço das sociedades modernas, estas tendem a gerar e a acentuar os constrangimentos sociais que, paulatinamente, obstruem os próprios indivíduos a uma real e substantiva possibilidade cognitiva de previsibilidade e domínio da realidade social exterior que os envolvem e os circundam por meio de uma base de planejamento e ação socioindividual bem fundada, certa e segura. Tais constrangimentos sociais, orquestrados e regidos pelas forças socioeconômicas, políticas e culturais eminentemente modernas e sendo norteadas por valores tais como racionalidade instrumental e concepção instrumental da vida, luta concorrencial pela posse e poder de riqueza, em um mercado de trabalho acirradamente hipercompetitivo, assim como pelo dever à autorealização pessoal e profissional, à lógica da calculabilidade e impessoalidade, são seguidos pelo surgimento de profundos vazios substanciais do “eu” e por um agudo processo de radicalização das patologias sociais da modernidade (tendendo, por fim, ao aprofundamento das sensações de mal-estares) no curso desse processo de conformação da vida subjetiva às potências que lhes são exteriores.

Em outros termos, tal como muito bem é apreendido por Simmel,

O desenvolvimento da cultura moderna caracteriza-se pela preponderância daquilo que se pode denominar de espírito objetivo sobre o espírito subjetivo, isto é, tanto na linguagem como no direito, tanto na técnica de produção como na arte, tanto na ciência como nos objetos de âmbito doméstico encarna-se uma soma de espírito, cujo crescimento diário é acompanhado à distância cada vez maior e de modo muito incompleto pelo

desenvolvimento espiritual dos sujeitos. [...] De qualquer modo, o indivíduo está cada vez mais incapacitado à se sobrepor à cultura objetiva. Ele foi rebaixado a uma *quantité négligeable*, a um grão de areia em uma organização monstruosa de coisas e potências, que gradualmente lhe subtraiu todos os progressos, espiritualidades e valores e os trasladou da forma de vida subjetiva à forma de vida puramente objetiva (SIMMEL, 2005, p. 588).

Por outro lado, considerações semelhantes também são encontradas em Freud (2011):

A vida, tal como nos coube, é muito difícil para nós, trazem demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos dispensar paliativos. [...] Aquilo a que chamamos ‘felicidade’, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente repressadas, e por sua natureza, é possível apenas como fenômeno episódico. [...] o sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo que fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com outros seres humanos (FREUD, 2011, p. 18-20).¹⁰

Para Sigmund Freud (2011), a cultura moderna também se desenvolve e se expressa de modo ambivalente ¹¹. Ao mesmo tempo em que ela fora criada para proteger os homens da dor e do sofrimento que os acompanhariam na existência de uma vida solitária e possibilitando-os o estabelecimento de relações de sociabilidade e de solidariedade social

¹⁰ É conveniente ressaltar-se que de alguns aspectos da teoria psicanalítica de Sigmund Freud para nossos interesses investigativos, se deve à constatação de as mesmas se conectarem com o simultâneo processo de análise interpretativa acerca das profundas e radicais transformações da própria cultura moderna no transcorrer da segunda metade do século XX e inícios do século XXI. Cujos efeitos colaterais e consequências não intencionais dos paradoxos e ambivalências das forças sociais da cultura moderna, não deixam de serem refletidos, em termos de impactos, nas próprias subjetividades humanas e suas respectivas intimidades psíquicas, tendo-se em vista o correlato processo de radicalização das patologias sociais. Assim nos diz Freud (2016): “Na vida psíquica do indivíduo, o outro entra em consideração de maneira bem regular como modelo, objeto, ajudante e adversário, e por isso, desde o princípio, a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social” (p. 35). De maneira contundente, portanto, deve-se ter em mente que o recurso à teoria psicanalítica de Sigmund Freud não se restringe aos conflitos psíquicos eminentemente individuais, no sentido análogo aos procedimentos da psiquiatria clínica.

¹¹ Sobre a noção de cultura, nos diz Freud: “Basta-nos repetir que a palavra ‘civilização’ designa a inteira soma de realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos homens entre si” (2011, p. 34).

contratual, regida e regulamentada pelo direito e à vida em sociedade com certo grau de segurança, ela também é a principal fonte motriz geradora de constrangimentos sociais e de profundas sensações de mal-estar ¹². Todavia, nas sociedades modernas, o desenvolvimento da racionalidade técnica e científica nos centros urbanos possibilitou aos indivíduos modernos a encarnação do ideal de onipotência e de onisciência que, outrora, em tempos “pré-modernos”, era reservado aos deuses e vetado aos homens. Conferindo, portanto, um grau elevado de consenso otimista em relação ao progresso social e material, assim como aos potenciais transformadores e emancipatórios que a razão e, mais precisamente, o autoesclarecimento e a autonomia da vontade subjetiva confeririam aos indivíduos modernos. Em relação à dupla face ambivalente da cultura moderna, destacam-se as seguintes considerações de Freud: quanto à sua positividade, assim nos diz o autor que,

Não apenas parece um conto de fadas; é mesmo o cumprimento de todos os – não, da maioria dos – desejos dos contos, isso que o homem por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal, e onde cada indivíduo de sua espécie tem que novamente entrar [...] como uma desamparada criança de peito. Todo esse patrimônio ele pode reivindicar como aquisição cultural. Há tempos ele havia formado uma concepção ideal de onipotência e onisciência, que corporificou em seus deuses. Atribui-lhes tudo o que parecia inatingível para seus desejos – ou que lhe era proibido. Pode-se dizer então que os deuses eram ideais culturais. Agora ele aproximou-se bastante desse ideal, tornou-se ele próprio quase um deus. Claro que apenas na medida em que os ideais, no julgamento geral dos homens, costumam ser alcançados (FREUD, 2011, p. 36).

É exatamente esse ideal de poder revestido por uma “aura” quase que “sacra” que, por sua vez, passa a ser questionado pelos efeitos colaterais gerados pelo próprio processo civilizacional radicalizado da modernidade no seu atual estágio de desenvolvimento e de

¹² Posto que a ação instintual humana se encontre sempre vulnerável aos impulsos destrutivos dos instintos e apetites humanos vinculados ora à força bruta e violenta (à pulsão de morte de *thanatos*), e ora à possessão sexual incestuosa.

configuração social e histórica. Por outro lado, quanto à sua negatividade, nos diz Freud (2011): “a liberdade individual não é um bem cultural”. E isto significa dizer que por mais que se tenham ampliado os espaços de autodeterminação dos indivíduos na contemporaneidade, o valor sociocultural da liberdade individual ainda assim é fonte de profundas sensações de mal-estar. Continua assim Sigmund Freud (2011), se referindo à liberdade individual enquanto ilusão da cultura moderna:

Ela era maior antes de qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condições de defendê-la [...], é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (suspensão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; [...] não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto de satisfação. É algo que têm seus perigos; se não for compensado economicamente, podem esperar graves distúrbios (FREUD, 2011, p. 41-43).

Dois são os problemas significativos aos nossos interesses investigativos que são encontrados nessas breves passagens de Sigmund Freud, quais sejam: o primeiro diz respeito à falácia ideológica da visão utopista referente ao valor da liberdade individual sustentado pelo discurso oficial e dominante da ideologia neoliberal e que também se encontra corporificado no novo espírito do capitalismo, sendo expresso em verbalizações tais como “autossuficiência dos indivíduos”, “autoempreendedorismo”, “autonomia” e “mérito pessoal”¹³. O segundo, ao menos já aludido anteriormente, se refere aos meios compensatórios e à busca por novas formas e modos de objetivações valorativas, por ânimo e por reconhecimento psicossocial ante as profundas sensações de mal-estar e para os quais, a religiosidade ressignificada se apresenta enquanto um fecundo e expressivo indicador, apreendido em termos de busca por um sentido comum de existência em sociedades modernas complexas.

Assim sendo, ocorre que as esferas socioindividuais dos mundos da vida passam a se configurarem de modo cada vez mais ambivalente e paradoxal na modernidade, na medida em

¹³ Sobretudo quando estabelecidas as conexões de sentido e imputações causais de tal discurso hegemônico com as profundas sensações de mal-estar, dor e sofrimento, vazios e ausência de reconhecimento psicossocial sentidos e vividos por milhares de homens e mulheres de carne, sangue e espírito em uma cotidianidade difícil.

que o peso das forças sociais modernas, por suas peculiares características heteronômicas, impelem os indivíduos forçosamente à ação e à mobilidade, ainda que limitadamente possibilitando-os a plena realização de uma moral autônoma e emancipatória de autoesclarecimento de si e do mundo externo. Ao mesmo tempo em que, no entanto, também comporte e carregue consigo um valor conteudístico desejável, pois os indivíduos filhos da liberdade que compõe a base da estrutura social brasileira internalizaram o senso do cálculo, desejam e aspiram por mobilidade social, autorealização pessoal e profissional, assim como dos direitos e da vontade de gozarem das voláteis sensações de prazer e de felicidade propiciadas pelo consumo de massa e pelo culto do entretenimento, mesmo que, para tanto, também tenham de se alienarem e coisificarem-se, a ponto de instrumentalizarem seu próprio corpo e vida. Aqui, portanto, já se torna possível de ser encontrado o gérmen do caráter precário que passa a assumir o valor da liberdade na modernidade.

Ademais, tanto a indiferença em relação ao valor da dignidade humana dos diversos outros “estranhos”, os vazios substanciais do eu e a ausência de reconhecimento psicossocial, são os efeitos resultantes de uma forma ou modo de vida orientada eminentemente pela objetividade e pelo aspecto instrumental de condução da vida. Ou seja, o que também se constata de modo radical contemporaneamente, é o caráter cada vez mais acentuado da perda e fragilidade da identidade pessoal na medida em que as ações sociais e individuais passam pelo crivo dos juízos avaliativos balizados pela lógica da eficácia, da eficiência e da funcionalidade que regem predominantemente a categoria do entendimento e do intelecto no plano dos valores da cultura objetiva da modernidade, a ponto de impelirem forçosamente os indivíduos à ação, sob as duras penas de sofrerem com as coações e sanções materiais presentes e futuras; sobretudo caso esse processo de adaptação do “eu” às forças sociais da cultura moderna não seja realizado.

Doravante, tal como possível também o é de se apreender das análises desenvolvidas por Ehrenberg (2010), temos que o processo de construção social da identidade da pessoa nas sociedades narcísicas do “ego”, passa a ser regido pelo imperativo da lógica do dever em ter que ser um indivíduo reconhecido publicamente ao externalizar sua autoperformance. Nesse sentido, a identidade pessoal (o ser a si mesmo; o quem sou?) passa a ser assimilado como que analogamente a um amálgama ante a necessidade do dever em ser outro. Logo, temos que a própria identidade subjetiva do “eu” somente o é, por ele próprio, autorreconhecida enquanto valiosa e digna de estima e aceitação social, se esse mesmo indivíduo puder se

tornar em um “outro” ser: o próspero herói hipercompetitivo que se tornou bem-sucedido e que externaliza publicamente as respectivas conquistas heroicas alcançadas pelo seu próprio “eu”, após já ter incorporado o senso referente ao valor da “autonomia” tal como ele o é sustentado primordialmente pelas sociedades modernas complexas avançadas, hipercompetitivas, hiperindividualistas e narcísicas do “ego”, assim como do culto da autoperformance biográfica autoempreendedora. Assim como é dito pelo próprio Ehrenberg (2010), trata-se de “fazer entrar na intimidade psíquica o modelo público da performance” (p. 51).

Ao internalizarem e tornarem a própria intimidade psíquica um produto da assimilação do modelo público do culto da autoperformance nas sociedades hipercompetitivas e individualistas do ego tornar-se bem-sucedido equivale ao mesmo que ter o dever de fazer-se a si mesmo, na medida em que, simultaneamente, deve também tornar público os êxitos de suas respectivas conquistas exclusivamente biográficas. Isso consiste exatamente na meta e proeza heroica que se torna subjetivamente autorreconhecida pelo próprio indivíduo agente enquanto sendo algo eficaz, eficiente e digna para seu próprio equilíbrio psíquico e sensações de bem-estares psicológicos. Todavia, devendo autoconstruir-se por si mesmos e superando os riscos, as incertezas e demais indeterminações em relação às perspectivas claras de futuro, esses hiperindivíduos que contribuíram para legitimar as ações empreendedoras em um cenário acirradamente hipercompetitivo no mundo do trabalho contemporâneo, devem realizar um processo de desvinculação em relação ao passado, bem como a qualquer tipo de vínculo de pertencimento comunitário e, ou, filiação tradicional pretérita (em sentido lato, isso significa, em última instância, destituir-se voluntariamente dos laços de pertencimento com relação ao Estado, aos partidos políticos de massa e às identidades de classe, à instituição familiar e a seus respectivos vínculos afetivos, aos sindicatos e etc.). Dentre as hipóteses desenvolvidas por Carlos Galli (2002), o mesmo raciocínio também não deixa de apresentar semelhanças interpretativas às nossas considerações analíticas. Na “era do individualismo”, sobressai-se a existência de um “sujeito livre” que, agora, deve afirmar sua própria identidade como apenas “soberania do consumidor”, analogamente àquele que deve ser capaz de prescindir-se do Estado, da Nação, da sociedade, da tradição e etc.; ainda que possamos vê-lo “vagar livre, porém inseguro e desorientado, a atravessar todos os limites” (GALLI, 2002, p. 131).

Logo, é por meio do imperativo referente à “erradicação de toda tradição e de toda hierarquia estabelecida *a priori*, que se pode compreender o motivo da ambição da massa contemporânea: a ambição de se tornar um indivíduo puro [...], em se tornar visível a unicidade pura” (EHRENBERG, 2010, p. 54). Mais adiante, prossegue Ehrenberg (2010),

Essa retórica da ascensão social e, simultaneamente, uma liberdade que se abre potencialmente a todos – a cada indivíduo – e uma norma para cada um. Liberdade que é apenas secundariamente feita de reivindicações coletivas como, por exemplo, uma representação coletiva sindical, social e eleitoral ou política, mas liberdade de performance individual. Se o sucesso individual foi, durante muito tempo, o domínio reservado das classes burguesas – enquanto as outras classes deviam permanecer em seu lugar – ou seja, em baixo, ele é, de agora em diante, promovido a ideal e norma de conduta de massa: Não se pede a mais ninguém que permaneça em seu lugar; mas, pelo contrário, que se construa seu lugar (EHRENBERG, 2010, p. 54-55).

Ademais, ainda com relação aos efeitos e consequências psicossociais de equilíbrio psíquico e sensações de bem-estar psicológicas às subjetividades humanas, ao terem os indivíduos modernos internalizados os valores e a ideologia de massa referente ao modelo público da autoperformance, criam-se, nos mesmos, a falsa ilusão de que vivenciam uma experiência eminentemente “democrática”, afim à ideia de “soberania popular”, pois,

O homem que não representa a não ser a si mesmo, que não tem raízes e passado, já que ele age inteiramente com base em si mesmo e em nome de si mesmo, em vez de ser comandado e representado por outros, pensa-se como mestre – posse mais absoluta de si mesmo. A nova imagem do empreendedor é exemplar dessa inflexão igualitária (EHRENBERG, 2010, p. 55-56).

Ainda que também o tenham exercido significativo papel na construção do ideal meritocrático como critério de justiça social, tais valores também contribuíram para com a construção de uma imagem social no imaginário popular das massas, cujo modelo supostamente “igualitário” toma como referência as próprias ações empreendedoras realizadas

autobiograficamente, posto que a própria estima social de sua identidade pessoal passa a depender de suas conquistas individuais de maneira semelhante a um recorde. Ao assumirem para si os riscos e a vontade obstinada de vencê-los e de superá-los individualmente. Porém e, exatamente em razão desse estilo de vida emergente, há um ônus que se traduz nas próprias patologias sociais da modernidade radicalizadas.

A própria ressignificação da expressão “narcótico social” já nos fornece relevantes indícios dos próprios processos de transformações valorativas operadas no interior da cultura moderna após a segunda metade do século XX. Ou seja, da ressignificação de seus valores dominantes, ideologias e respectivos modos e estilos de vida majoritariamente preponderantes. Sobretudo no que diz respeito ao uso indiscriminado de drogas lícitas e ilícitas, devendo ser apreendidas não somente enquanto substâncias, mas, também, como práticas que promovem alterações nos estados de consciência dos indivíduos (o que não deixa de incluir o uso de medicamentos psicotrópicos, ansiolíticos, psicoestimulantes etc., bem como, conforme veremos mais adiante, aos valores e estilos de vida presentes no proselitismo religioso dos discursos evangélicos das comunidades evangélicas neopentecostais e seu respectivo sentido radical de conversão).

Nesse sentido, portanto, é imprescindível não se perder de vista o entendimento das drogas enquanto sendo, também, psicoestimulantes afins às ambições geradas por uma sociedade acirradamente hipercompetitivas, largamente caracterizadas por um individualismo excessivo que, por sua vez, não deixa de ser norteado por valores tais como: obsessão em ganhar, de vencer, de se autoconstruir, de se autossuperar e de externalizar seus feitos heroicos semelhantemente à figura de um homem de negócios próspero e bem-sucedido. Nas sociedades modernas complexas e hipercompetitivas do “ego”, os outrora valores materialistas e consumistas antes concebidos como poderosos narcóticos sociais (aquilo que entorpece e adormece as consciências, ao passo que tão somente a ação política os despertaria e os libertaria), não mais tendem majoritariamente a prevalecerem enquanto discursos oficiais difundidos pelas grandes mídias de massa. Mas sim, o seu oposto e contrário, o que trata da sobrevivência dos indivíduos em sociedades acirradamente competitivas. Identifica-se, assim, um processo de mudança em nada desprezível de metamorfose e de ressignificação sociocultural com relação à expressão “narcótico social”. Tratando-se, portanto, da passagem “de uma visão sedativa a uma visão psicoestimulante” (EHRENBERG, 2010, p. 139).

Por conseguinte, trata-se de adaptar os indivíduos a aceitarem e a suportarem os excessos de deveres e responsabilidades que se seguem ao valor e sentido da “autonomia” tal como ele prevalece na contemporaneidade e, legitimando, assim, o aprofundamento das próprias sensações de mal-estares gerados por uma modernidade radicalizada, globalizada, complexa, hipercompetitiva, hiperindividualista e hiperconsumista. Segue-se, portanto, que, em uma sociedade cujos modelos valorativos enaltecidos e estimados publicamente se corroboram com a noção do indivíduo autoempreendedor, da hipercompetitividade, da cultura da conquista e do ininterrupto dever de autossuperar-se, também se produz, enquanto efeito colateral não desejável pelos próprios indivíduos, um processo de acentuação de uma cultura da ansiedade sem precedentes na história da modernidade. E, assim sendo, “a inflexão dos discursos sobre os medicamentos psicotrópicos substitui o ópio do povo pela sociedade dopada” (EHRENBERG, 2010, p. 139). Tratando-se nada mais do que os reflexos de um amplo processo de “empresarização da vida”; ou, como o é apreendido por Ehrenberg: “o medicamento de conforto, [...], para uns, e a psicoterapia, para outros, [...] são as próteses do indivíduo sob perfusão” (2010, p. 153).

A amplitude do raio de alcance dos possíveis efeitos corrosivos sobre as subjetividades humanas presentes no diagnóstico realizado pela análise hermenêutica de Georg Simmel (sobretudo no que diz respeito às patologias sociais da modernidade, da patologia da razão e do caráter cada vez mais acentuado de uma concepção instrumentalizada da vida), assim como àqueles levantados por Ehrenberg (2010), encontram ecos possíveis de ser identificado na tese sustentada pelo filósofo italiano Roberto Esposito (2009). Tanto naquilo que se refere à coisificação e degradação da natureza biológica e corpórea do próprio indivíduo (de um processo de autodespersonalização), assim como do processo de construção social da não pessoa dos diversos outros “estranhos” que passam a comporem a categoria dos “dispensáveis”, “indesejáveis” e “inválidos”. Tendendo, com efeito, ao agravamento dos mecanismos socioculturais e políticos de indiferença, segregação, exclusão e da naturalização das desigualdades, contradições e injustiças sociais. Assim nos provoca Esposito: “nenhum direito está tão desatendido como o da vida para milhões de seres humanos, condenados a uma morte segura por fome, enfermidade, guerra. Como pode produzir-se semelhante resultado em uma situação na qual se pensa o ser humano como pessoa?” (2009, p. 110).

Ao interrogar-se sobre a atual discrepância que se verifica entre o direito e a vida na contemporaneidade, mesmo quando a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948

reivindica o caráter incondicional da dignidade e do respeito ao valor da pessoa humana, Esposito (2009) sustenta a tese de que o distanciamento entre a pessoa e o homem (este apreendido enquanto totalidade integral da junção entre *bios* e *zoé*) se deve ao próprio núcleo substancial intrinsecamente excludente que a noção de pessoa possui em sua raiz léxica. A noção de pessoa para Esposito, portanto, corresponde a uma construção social que embora fosse se resignificando no decorrer do processo histórico, sempre carregou consigo a existência de um soberano ou senhor que efetua a política de imunização entre aqueles por ele designados como pessoas e aqueles que, por sua vez, são relegados à condição degradante de *não pessoa*. Soberano este que, contemporaneamente, pode ser identificado e traduzido, em nosso entender, pelo domínio hegemônico da ideologia neoliberal do mercado e da lógica imperativa do capital financeiro, seguindo-se, daí, pelos modos cada vez mais instrumentalizados e coisificados de se conduzir a própria vida.

É possível de se identificar semelhanças e pontos convergentes entre os trabalhos de Roberto Esposito (2009) e o de Axel Honneth (2003). Considera-se ser possível identificar pontos de tangência no que diz respeito aos temas e problemas que se referem à degradação, ao rebaixamento e à violação dos valores da dignidade da pessoa humana. Sobretudo quando os sujeitos passam a serem julgados, tão somente, em termos de sistemas referenciais valorativos por meio dos quais é mensurado o “valor” da estima social e ao ter-se como base e critério de juízo certas propriedades socialmente acordadas e valoradas positivamente. Assim nos diz Honneth:

[...] no ‘reconhecimento jurídico’, [...] se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um ‘fim em si’, ao passo que o ‘respeito social’ salienta o ‘valor’ de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social. No primeiro caso, como revela o uso da fórmula kantiana, temos de lidar com um respeito universal pela ‘liberdade da vontade da pessoa’; no segundo caso, ao contrário, com o reconhecimento de realizações individuais, cujo valor se mede pelo grau em que são conhecidos por uma sociedade como relevantes (HONNET, 2003, p. 184).

Ambas não são excludentes e sendo, na realidade, necessárias para o estabelecimento de relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco fundadas no autorrespeito e na autoestima. Em especial quando se assiste a um intenso processo contemporâneo de ampliação dos espaços de autodeterminação dos indivíduos. Todavia, ocorre que, tal como é

detectável na tese de Roberto Esposito (2009), uma vez a lógica soberana da ideologia neoliberal do mercado e do capital financeiro tendo ascendido quase que a um patamar de *status* superior de valor absoluto em si mesmo, também em Axel Honneth (2003) considera-se ser possível de se constatar que os sentidos de autossuficiência dos indivíduos e do mérito pessoal, uma vez sendo valorados positivamente não são passíveis de constituição de relações sociais de reconhecimento jurídico efetivos. Pois, ao tomar-se como meio avaliativo e sistema referencial valorativo tão somente o prestígio social de suas propriedades e capacidades eminentemente individuais, reduzindo-as a um mero “quanto”, “remete, ao menos, implicitamente, a um critério com base no qual deve ser determinado seu ‘mais’ ou ‘menos’” (HONNETH, 2003, p. 185).

Porém, ademais, ainda há outro grave problema social na contemporaneidade, aquele que diz respeito aos nexos de sentido identificáveis entre o discurso oficial e dominante da ideologia neoliberal e o acirramento dos conflitos sociais. Uma vez que as subjetividades humanas passam a serem colonizadas por valores tais como o do mérito individual como causa única e exclusiva para o sucesso e o fracasso na vida social, pessoal e profissional, cria-se não só a ilusão nos poderes sobre e meta humanos dos próprios indivíduos, mas também ampliam-se os graus das expectativas ideais do eu por demandas legítimas de reconhecimento jurídico, por autorrespeito e por estima social ante a autoconscientização do merecimento pessoal pelos inúmeros esforços por eles realizados. Daí advém, portanto, que as inevitáveis frustrações das expectativas ideais do ego, em tempos de modernidade radicalizada e globalizada, podem ser também acompanhadas pelo ressentimento, pelo rebaixamento psicossocial da identidade dos próprios sujeitos e pela propensão ainda maior às projeções do ódio reprimido.

Consequências psicossociais potencialmente patogênicas podem ser desencadeadas ante a atual configuração sócio-estrutural do mercado de trabalho brasileiro, no qual se constata o acirramento da competitividade individual e da luta por bens escassos (me refiro às melhores vagas e postos de trabalho)¹⁴. Pois, sendo norteados basicamente pelo temor em relação ao desemprego e, por extensão, constringendo os indivíduos filhos da liberdade à

¹⁴ Refiro-me aos postos de ocupações formais disponíveis no mercado de trabalho com relativas garantias de estabilidade e de seguridade. Em diversas pesquisas empíricas compiladas por Seligmann-Silva (2011), constata-se que em situações nas quais tendem a se acentuar o temor em relação ao desemprego, tanto real como socialmente construído e fabricado enquanto política do medo, elevaram-se as condutas e comportamentos antissociais e de autoconservação, pois importava cada vez mais “escapar do ‘facão’ nem que seja prejudicando o outro” (SELLIGMANN-SILVA, 2011, p. 442).

ação, a tornarem-se móveis, ainda que em meio à realização de inúmeros malabarismos, instaura-se a emergência de mecanismos psicossociais complexos nos quais atuam, de um lado, as inventivas à competitividade intersubjetiva que se desencadeiam em uma busca por garantias de vantagens obtidas a qualquer preço, ao mesmo tempo em que, por outro lado, os indivíduos procuram conjurar o medo de se tornarem um perdedor, derrotado e fracassado.

Uma vez que o direito de ser dono de si próprio não é imune ao domínio colonizador do valor da liberdade individual, tal como ela é sustentada pela lógica corrosiva da ideologia neoliberal, da crença no poder de autossuficiência quase que absoluta do indivíduo, do senso de “autonomia” e do culto ao modelo público da autoperformance, sobretudo no que diz respeito à introjeção da concepção do mérito como sendo algo resultante, única e exclusivamente, das ações eminentemente pessoais, quando abruptamente acometidos por situações nas quais se vivenciam as frustrações de suas expectativas ideais de eu, pode desencadear profundos sentimentos de autculpabilidade individual e de vergonha, levando-os à acusação de si próprios pelos baixos da vida e demais saldos negativos da guerra travada em meio a um cotidiano difícil. Esse processo também tende a acentuar o declínio da autoconfiança e a degradação da autoestima, do ânimo e da própria identidade pessoal, assim como à objetivação e projeção da ira e do ódio reprimidos ante as expectativas dos comportamentos sociais frustradas e que, por sua vez, são pressupostas como válidas e corretas ao êxito sócioindividual (HONNETH, 2003) ¹⁵.

Assim sendo, ainda que seja interpretada em seu sentido laico e eminentemente moderno, a noção de pessoa e seu correlato núcleo semântico apresenta uma raiz estrutural léxica a ser encontrada na tradição judaico-cristã da divina trindade, segundo Esposito (2009). Por conseguinte, a reivindicação por autodeterminação dos indivíduos, uma vez estabelecida e promulgada com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, logo após a realização extrema do processo de construção social da não pessoa efetuada pela *thanatos* política do Estado totalitário nazista – desde que, é claro, operada nos limites permitidos pela razão -, corresponde a algo que, outrora, pertencia à soberania divina, “uma vez que Deus tem

¹⁵ Tais efeitos foram amplamente desenvolvidos e analisados em nossa dissertação de mestrado. Particularmente ao sustentar como uma das hipóteses centrais do referido trabalho que tais projeções dos sentimentos de ódio reprimido advindas das lesões e fraturas nas relações intersubjetivas de autorreconhecimento seriam responsáveis por conferirem um novo sentido e semântica sociocultural à luta social travada contra a figura do diabo na Igreja Universal do Reino de Deus na contemporaneidade da sociedade brasileira de finais do século XX e início do século XXI.

um direito soberano sobre as criaturas e não tem obrigações morais com relação a elas” (ESPOSITO, 2009, p. 109).

Por outro lado, não obstante a existência de um soberano e senhor que determina e estabelece quem é, ou não, pessoa, o corpo e a natureza biológica sempre foram apreendidos como algo impuro, matéria vil e degradada, como sendo algo distinto e separado da pessoa e devendo ser, por isso mesmo, domesticado pelo espírito e pelo intelecto sendo que, ao fazê-lo, atesta-se sobre as qualidades morais dos sujeitos. Na tradição judaico-cristã da divina trindade, portanto, o atributo da pessoa vai adquirindo uma crescente espiritualização que, uma vez designada por deus, acentua a distinção entre “uma dimensão individual de caráter moral-racional e outra, impessoal, de natureza animal” (ESPOSITO, 2009, p. 113).

Nesse sentido, tem-se que desde a sua origem léxica fundada na tradição judaico-cristã e que, posteriormente, irá se acentuar com o advento da modernidade e da cultura moderna, quando o indivíduo, portador de razão e de livre vontade, se torna em senhor e juiz de si, a “pessoa caracteriza aquilo que o homem é distinto de seu corpo, e está mais além deste (...), longe de identificá-lo como integridade do ser vivente em que, sem embargo, se inscreve, ela guarda correspondência com a diferença irreduzível que o separa de si mesmo” (ESPOSITO, 2009, p. 113). Dai advém, portanto, que a noção de direitos humanos implica em uma íntima conexão que se estabelece entre a noção de pessoa como ser de direitos, devendo ser apreendida no sentido de autodeterminação deste para dispor-se enquanto senhor e juiz de si, embora somente na medida em que o Estado o considere apto à realização desse exercício.

Em outros termos, a noção de pessoa não coincide com aquilo que é seu próprio ser natural e biológico, se apresentando como sendo uma categoria artificial construída por um senhor ou soberano – deus, na tradição judaico-cristã, o direito na tradição objetivista do direito romano e, posteriormente, o Estado de direito na modernidade – e que se sobrepõe à de humano. Ocorre que, no entanto, após a trágica e nefasta experiência concreta da política arianista do Estado nazista, tornou-se imperativa a necessidade de se restabelecer a categoria e condição social de pessoa aos indivíduos, no intuito de se restituir os componentes racionais e espirituais do homem, enquanto sujeito de livre vontade e escolha, porque dotado de racionalidade.

Porém, uma vez que o homem somente se torna pessoa quando manifesta as condições de governar e de dominar sua animalidade instintiva e suas paixões destrutivas, tal concepção, por sua vez inserida no interior da cultura liberal moderna e estando, portanto, intimamente

associada à noção de indivíduo moderno – que, contemporaneamente, se encontra em uma posição frágil e vulnerável ao domínio ideológico do discurso oficial e dominante da ideologia neoliberal do mercado e do novo espírito do capitalismo -, tornar-se pessoa também significa estar suscetível aos modos cada vez mais acentuados de condução instrumental da vida, da “administração produtiva da vida” (ESPOSITO, 2009, p. 133).

No limite, isso significa dizer que o corpo e a natureza biológica passam a assumir um caráter secundário, estando a serviço da utilidade, da lógica da funcionalidade, da eficácia e da eficiência e sendo, portanto, cada vez mais colonizado por aquela lógica da essência contábil do dinheiro da qual nos fala Georg Simmel (2009). Ou seja, “isso significa que o dispositivo da pessoa, dentro do próprio indivíduo, funciona como sentido de personalização – enquanto sua parte racional – e no sentido de despersonalização, enquanto a parte animal, isto é, corpórea” (ESPOSITO, 2009, p. 135).

Nesse sentido, ao contrário do que se supôs ao condicionarem os direitos humanos à noção de pessoa, tal conexão não solucionou o problema referente ao distanciamento e à sobreposição existente entre a vida biológica e corpórea, como *zoé*, e a vida do intelecto e do espírito, governado e regido pela razão, pela vontade e pela moral, como *bios*, e, por conseguinte, não deixando de estar suscetível à separação do corpo e da alma, do homem e do animal:

E não logrou [...] pelo simples motivo de que essa linguagem e o que produzia, na medida em que, não identificando um núcleo extracorporal – definido em termos de vontade e razão – dentro do homem, não podia senão terminar empurrando ao corpo uma dimensão animal e vegetal, demarcando-a como esfera de coisa (ESPOSITO, 2009, p. 134).

A rigor, portanto, o que se intenta demonstrar é que a necessidade, tanto imposta como autoimposta ao e, pelo próprio indivíduo, por meio da internalização de uma cultura do “eu” e do culto da autoperformance em sociedades modernas complexas que avançam e sendo eles desafiados e impelidos a terem que lutarem e a enfrentarem o cotidiano da vida de modo autobiográfico a fim de que possam, inclusive, assegurarem e garantirem, por si próprios, as

condições sociais de suas respectivas existências física, material e espiritual, os estimula à condução de uma vida atravessada por inúmeros e extraordinários esforços e sacrifícios pessoais. Aliás, como muito bem é lembrado por Simmel, “não é de modo algum necessário que a liberdade do ser humano se reflita em uma vida sentimental como um sentir-se bem” (2005, p. 585).

Assim sendo, inegável é a constatação de que relacionado ao avanço dos novos processos de modernização desencadeados, sobretudo, com a globalização na realidade social brasileira, ao modo como ela se configura no limiar do século XXI, tornou-se possível de identificar a existência de um grau de vulnerabilidade do indivíduo moderno a um intenso processo de autodespersonalização do corpo e da vida do próprio indivíduo moderno, sendo que, no transcorrer de sua ação social, este vai progressivamente se transformando em matéria e objeto coisificado e colonizado pela lógica imperativa da utilidade e da instrumentalidade. Nesse sentido, para os fins investigativos deste trabalho, tanto as teses de Ehrenberg (2010), assim como as de Roberto Esposito (2009) e os diagnósticos realizados pela sociologia clássica alemã de Max Weber e Georg Simmel, são significativos para se interrogar sobre quais tipos de formas de vida possíveis os valores hegemônicos das sociedades modernas complexas do século XXI têm sido produzidos na era da globalização econômica, política e cultural do individualismo exacerbado, do culto da autoperformance e dos fluxos que geram o aumento da imprevisibilidade e da incerteza, do medo, da insegurança etc. Em suma, da própria radicalização das patologias sociais da modernidade.

Abandonados a uma luta solitária para a qual a imensa maioria de nós, “não conta com os recursos necessários para executá-la sozinho” (BAUMAN, 2008, p. 13), em um estágio de desenvolvimento da modernidade que, cada vez mais, tem ampliado os espaços de autodeterminação dos indivíduos, muitos tendem a sofrer com o distanciamento e a dissolução dos vínculos afetivos de solidariedade e identidade coletiva. E, por conseguinte, são afetados e estando vulneráveis à ação de forças sociais que prometem a potencialização e a hipertrofia de seu próprio eu, e dentre elas, sobretudo, as próprias comunidades evangélicas neopentecostais, tal como será analisado e interpretado no próximo capítulo desse trabalho.

3 – A RELIGIÃO NA ERA DA RADICALIZAÇÃO E DA ATOMIZAÇÃO DO “EU”

Deve-se tomar cuidado para não restringir demais a ótica intelectual que trata de um determinado problema. Quero dizer, mais especificamente, que quando se fala e se escreve sobre o sacro e a religião, não devemos alinhar esses termos com aqueles que nos são familiares. Não se diz, portanto, que o sol nasça positivamente toda manhã somente para iluminar nossas janelas. O sol surge para toda a humanidade. Não há apenas um sol exclusivo a um estilo de prática religiosa, nem existe uma única ortodoxia (FERRAROTTI, 2013, p.36).

Dentre os principais pressupostos teóricos, apresentados e questionados por Ulrich Beck (2009) e que tratam dos novos processos de secularização nas sociedades modernas complexas, radicalizadas, hipercompetitivas e narcísicas do ego, estes tendem a se filiarem às hipóteses que tratam do declínio ou “eclipse” do sacro, das grandes religiões mundiais, assim como das novas formas de institucionalidades religiosas, de experimentação da própria fé e de seus respectivos sentidos. Para alguns, o mundo moderno deveria ser necessariamente um mundo secularizado e laico em todas as suas expressões e manifestações de natureza pública. Nessa perspectiva, as denominadas “crenças” e valores “tradicionais” – relegadas ao plano do “irracional” -; mais precisamente às de ordem religiosas, tenderiam a perder sua força persuasiva tanto quanto o mais, progressivamente, as sociedades modernas fossem se industrializando e se tecnificando. A consequente dedução inevitável dessa parábola evolutiva carrega consigo, como pano de fundo, o presumível fato de que nos tornaríamos uma sociedade não somente cada vez mais racionalizada e tecnificada, mas, sim, sobretudo, cada vez menos religiosa. Ademais, o mesmo raciocínio também se aplicaria, analogamente, aos inúmeros sacramentos, dogmas e demais doutrinas religiosas.

Por conseguinte, do ponto de vista desse viés analítico, as religiões e demais formas de religiosidades não deixariam de ser sinônimos de valores e “superstições pré-modernas”. Denota-se um senso de crença otimista quase que inexorável nos progressos e avanços da modernidade, nas promessas da razão Iluminista e no próprio projeto moderno, firmemente ancorado na razão e na ciência moderna, bem como nas grandes ideologias dos partidos

políticos de massa, no poder de ação das classes sociais e no papel a ser exercido pelo Estado-Nação.

Tal como também é apreendido por Ulrich Beck (2009), prevaleceu por séculos a ideia de que “quanto mais rápida avança a modernização (e, portanto, com maior clareza se triunfa a racionalidade científica e técnica que derrubariam as estruturas que fundamentam a plausibilidade da fé religiosa) de maneira mais ostensiva nos desapoderaríamos dos deuses” (p. 30). A própria sociologia clássica alemã de Max Weber não deixou também de nos atestar que o possível declínio dos valores religiosos retrataria um processo de alcance universal, sendo o marco do “desencantamento do mundo” e uma das consequências não intencionais da própria reforma protestante calvinista, bem como o fator constitutivo do avanço dos novos processos de modernização.

Com relação à ideia de “desencantamento do mundo”, presente na vasta obra de Max Weber (2006), em especial naquelas referentes à sociologia das religiões, Pierucci (1998) realizou uma exaustiva análise de todos os passos do conceito de *Entzauberung der Welt* (desencantamento do mundo) percorrido pela sociologia compreensiva weberiana. Logo, ao tratar da noção de desencantamento do mundo, este sintagma apresenta dois conteúdos semânticos bem demarcados, mas concomitantes em sua obra. Os dois significados distintos se referem, ora, ao desencantamento do mundo realizado pela própria lógica interna da racionalidade religiosa; e, ora, ao desencantamento do mundo operado pelo progresso e avanço da ciência moderna. Tendo sido uma vez sendo apreendida a dinâmica da cultura moderna enquanto submetida a uma lógica de conflitos de valores entre esferas autônomas do mundo, Max Weber tem se ocupado, portanto, da aguda tensão e choque consciente entre a religiosidade e o conhecimento científico.

De acordo com aquilo que é possível de apreender dos trabalhos sobre sociologia das religiões, em Max Weber (2006), sempre que o conhecimento empírico e racional procedeu, de maneira sistemática, ao desencantamento do mundo e à sua transformação em um mecanismo causal, torna-se definitivamente manifesta aquele grau e nível de tensão com as pretensões de um postulado ético, segundo o qual o mundo seria um cosmo ordenado por Deus e que se orientaria, assim, por meio de um sentido ético-religioso. Assim, caberia à ciência moderna proceder ao quase que definitivo desencantamento do mundo; à eliminação daquele “antigo” sentido, cujo monopólio interpretativo as religiões haviam se incumbido. No entanto, vinculado à ciência moderna, a expressão weberiana referente ao “desencantamento

do mundo” também não deixaria de retratar uma dimensão significativa mais profunda que versa sobre o dilema ético da personalidade moderna e da presumível “perda de sentido”, posto que o paradigma científico também fosse incapaz de produzir quaisquer visões de mundo dotadoras de sentido valorativo subjetivo ao mundo, à vida íntima e existencial dos indivíduos modernos.

Em sua teoria geral sobre a cultura moderna, Sigmund Freud (2011) indica que os homens teriam sido por si próprios “adestrados” e “domesticados” por meio do uso da razão, ao redirecionarem para dentro de si toda a primitiva pulsão de agressividade (*thanatos*), antes orientada para fora. Sendo que como resultado dessas introjeções da agressividade resultaria a invenção da religião (e, posteriormente, da ideia de amor fraterno presente no cristianismo e na figura de Jesus). Ao referir-se sobre o sentido e a necessidade da religião, nos diz Freud (2011):

Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que esse sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante ao poder superior do destino (FREUD, 2011, p. 16).

Ainda que sejam passíveis de contestação algumas análises desenvolvidas por Sigmund Freud acerca da complexidade do fenômeno religioso nas sociedades modernas radicalizadas e globalizadas do século XXI – assim como o demonstraremos mais adiante -, ainda assim, suas considerações teóricas que versam sobre o contundente poder dos valores religiosos nos níveis de estabilização psíquica dos indivíduos nos fornecem valiosos subsídios analíticos e interpretativos para a realização de um diagnóstico capaz de equacionar nossos problemas investigativos, quais sejam: diante das sensações de perigo que o “eu” tende a perceber ante aos potenciais de ameaça advindos do mundo externo (isto é, das próprias pressões e constrangimentos das forças sociais da cultura moderna e do caráter errático da vida), tais como insegurança e incertezas, potenciais de riscos à via sempre aberta ao fracasso e demais sensações de desprazer, assim como do temor em relação à autoinsuficiência (ou seja, em não dar conta de resolver e solucionar uma sobrecarga de deveres e responsabilidades

impostos e autoimpostos por indivíduos que vivenciam o senso da “autonomia” nas sociedades modernas hipercompetitivas e hiperindividualistas do “ego”), da convivência com as consequências sempre incertas que acompanham, portanto, o direito à livre escolha e etc., grande parte dos indivíduos optam pela renúncia de sua própria autonomia da vontade, ao sujeitarem-se à figura paterna do pastor redentor, do pastor competente (figura próspera e bem-sucedida economicamente); daquele indivíduo que externaliza publicamente possuir os dons da graça que lhe permitiu, após ter sido submetido ao seu respectivo processo de conversão, alcançar o sucesso e o bem-estar material, matrimonial, afetivo e emocional.

É inegável, nesse sentido, que a externalização dos “dons” da graça divina pela figura paterna e protetora do pastor à maneira como sua identidade é publicamente construída perante a comunidade dos crentes e fiéis evangélicos neopentecostais, tende a projetar (conforme será demonstrado no terceiro capítulo deste trabalho, ao trabalhar com a lógica pragmática e instrumental da “*storytelling*”) um modelo ideal de eu e elevando, conseqüentemente, os níveis ideativos de expectativas do próprio grupo de fiéis. Trata-se, por assim dizer, de um processo de identificação predominantemente narcísico e, conseqüentemente, de uma forma de religiosidade evangélica cujos princípios teológicos e morais valorativos retroalimentam e reforçam os valores hegemônicos das sociedades modernas complexas, hipercompetitivas e narcísicas do “ego”; assim como de seus respectivos efeitos colaterais (e dentre os quais, a título de exemplo, podemos reiterar a própria degeneração das relações sociais norteadas por um individualismo excessivo e suas respectivas patologias sociais contemporâneas da modernidade).

Em outros termos (e, conforme será posteriormente analisado e interpretado pelo presente trabalho), isso equivale a dizer que os principais valores religiosos predominantes entre os evangélicos neopentecostais, portanto, operam uma autêntica espécie de “reconversão” legítima ao culto da autoperformance, no próprio sentido do termo empregado por Ehrenberg (2010). Nesse sentido e, não obstante o já exposto, a figura do pastor evangélico se assemelha muito mais com a de um próspero “homem de negócios” bem-sucedido que, após sua própria conversão, transforma-se em um modelo ideal de conduta. Passando a reger uma nova ética segundo a qual vencer e ser bem-sucedido material e profissionalmente, conduzir uma vida virtuosa e por excelência heroica passam, antes de tudo, pela ação de empreender, assumindo riscos ao ser obstinado individualmente. Logo, não seria em nada incorreto ou inválido dizer que a ação de empreender passa também a ser eleita

enquanto legítima pelos próprios fiéis, enquanto um possível instrumento de heroísmo e um grande fator de singularização individual para o “rebanho” dos crentes, fiéis e ou virtuais adeptos evangélicos neopentecostais. No “eu”, assim, arquiteta-se um nível elevado e ideal de si próprio, na medida em que concebem e autoapreendem possuírem o senso do dever em terem que ser autoempreendedores, de se construírem por si mesmos por meio de sua própria performance exclusivamente individual.

Por sua vez, no entanto, Sigmund Freud não chegou a presenciar os simultâneos processos contemporâneos de ressignificação e diversificação das novas formas de religiosidades, assim como do intenso trânsito e mobilidade de fiéis, cujas ações eletivas estão se tornando cada vez mais imprevisíveis e dos novos modos mais individualizados de experimentação da fé. Assim como, tampouco, também chegou a presenciar a nova função social do sacro ao avanço dos novos processos de modernização e de secularização. Pois, ainda o apreendia enquanto uma “solícita providência” ao indivíduo que, no limite, “o velará por sua vida e compensará *numa outra existência* (grifo nosso) as eventuais frustrações desta” (FREUD, 2011, p. 17). Ademais, ao se referir à instituição igreja e à comunidade dos crentes, (FREUD, 2013) nos diz que essas não passariam de “massas artificiais” obstinadas ao emprego de coações externas para protegê-las de sua possível dissolução e impedir modificações em sua própria estrutura hierocrática.

Sendo que, toda “tentativa de egressão normalmente é perseguida ou punida com rigor” (FREUD, 2013, p.79), a fim de que se possam evitar os movimentos de dissidências e desfiliações religiosas caracterizadas pelas condutas imprevisíveis que se seguem às escolhas e ações autobiográficas dos próprios crentes e fiéis herdeiros da radicalização dos novos processos de individualização e, por conseguinte, de ressignificação com relação aos seus respectivos modos e estilos de vida (e cujas consequências não intencionais, no limite, se traduzem contemporaneamente no elevado número de trânsito e de mobilidade de fiéis no interior das próprias igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais brasileiras, bem como nos demais indicadores sociais que nos atestam sobre a enorme quantidade de fiéis que se autodeclararam enquanto sendo evangélicos, ainda que não pertencesse a uma única e exclusiva instituição religiosa de maneira unívoca e fixa a seu corpo doutrinário de dogmas e demais liturgias).

Logo, possível é de se constatar que estamos diante de uma significativa ressignificação e distinção entre as respectivas noções de secularização e de dessacralização

das religiões e das novas formas de religiosidades nas sociedades modernas complexas contemporâneas do século XXI. Haja vista que o avanço dos novos processos de modernização e de secularização não implicou necessariamente em uma inexorável relação de causalidade quanto ao “eclipse”, “declínio” ou “colapso” definitivo do sacro. Mas sim, acima de tudo, de sua reconfiguração em uma nova função social e política em âmbito público. E, nesse sentido, não seria nada incoerente dizer que os novos e correlatos processos de modernização e de secularização contemporâneos também teriam contribuído para com o desenvolvimento do processo de ressignificação identitária dos próprios sentidos das religiões e religiosidades, bem como da ideia de Deus e da função social do sacro; fornecendo “vida a maneiras novas e diversas de ser religioso” e, assim, tratando-se de uma “nova maneira de viver a esperança do sacro” (FERRAROTTI, 2013, p. 59).

3.1 – Em busca da segurança anímica e da força da graça para vencer as tentações e os adversários

Talvez seja possível de se dizer de que não haja um fenômeno social contemporâneo tão significativo capaz de traduzir as profundas sensações de mal-estar, incertezas e insegurança, assim como dos vazios substanciais do “eu”, do desânimo, da elevação nos níveis de ansiedade, da depressão nervosa, proliferação das fobias narcísicas – tais como a anorexia e a bulimia, por exemplo -, e das demais lesões nas relações intersubjetivas que permeiam as fraturas existentes nas relações sociais de reconhecimento recíproco, do que a busca por novas formas de objetivações valorativas e do senso de pertencimento comunitário. Assim como da expansão e crescimento de novas formas de religiosidades e de maneiras mais intimistas de se viver os sentidos da fé e de sua relação com as questões de ordem sacras; ainda que se trate de formas ressignificadas e “dessacralizadas”.

Sendo que, ademais, o processo de reavivamento ressignificado das múltiplas formas de religiosidades contemporâneas e do exercício da fé. E, inclusive, da própria ideia de uma unicidade divina e de um Deus onipotente deve ser apreendido, portanto, tal como é proposto pelo presente trabalho, como sendo um retrato da dor e do sofrimento humano que se seguem ao peso dos constrangimentos das forças sociais modernas. E, assim sendo, de ações canalizadas à busca por um possível sentido comum de existência nas sociedades modernas complexas. Em suma, dos efeitos do próprio processo contemporâneo de radicalização das

patologias sociais da modernidade e sendo estas por sua vez, apreendidas enquanto consequências não intencionais que foram acentuados pelos valores socioculturais que se tornaram hegemônicos e amplamente difundidos com a globalização contemporânea do capitalismo, a tal ponto de ter auxiliado na configuração de um novo modelo e padrão civilizatório. Afinal, tal como muito bem nos é lembrado por Simmel (2005), o ser humano “não se esgota no limite de seu corpo” (p. 586). E, com efeito, as múltiplas formas de religiosidades e novos modos de experimentação da fé florescem e se se revitalizam como um meio de o indivíduo resguardar para si “alguma autoestima e preencher um lugar na consciência” (SIMMEL, 2005, p. 587).

Em sua concepção mais geral e abrangente, é sabidamente conhecido que por proporcionarem aos crentes e fiéis um conjunto de interpretações morais e práticas da vida social e individual, que o valor religioso se apresenta aos mesmos como que sendo uma espécie de mundo da segurança. Ou, simplesmente à maneira como o concebe Giddens (1991), representam uma espécie de “seguridade ontológica”. Sobre a noção de segurança ontológica, tal como ela é aqui empregada, nos diz Giddens:

[...] a segurança ontológica é uma forma muito importante, de sentimentos de segurança no sentido amplo [...]. A expressão se refere à crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e materiais circundantes. Uma sensação de fragilidade de pessoas e coisas, tão central à noção de confiança, é básica nos sentimentos de seguridade ontológica (GIDDENS, 1991, p. 84).

Mais adiante, prossegue Giddens,

A religião é um meio organizador de confiança de mais de uma maneira. Não só as deidades e forças religiosas favorecem apoio providenciais seguro: funcionários religiosos também o fazem. E o que é mais importante, as crenças religiosas tipicamente injetam fidedignidade na vivência de eventos

e situações e formam uma estrutura em termos da qual eles podem ser explicados e respondidos (GIDDENS, 1991, p. 93).

Referindo-se, também, ao sentido geral das grandes religiões mundiais, algo estruturalmente interessante nos é dito por Remo Bodei (2001): “a religião constitui uma grande tentativa do homem de encontrar um horizonte completo de sentido, uma resposta a questões profundas sobre o que é característico da esperança em todos os tempos” (p.21). Por sua vez, no entanto, Ulrich Beck (2009) constatou em seus trabalhos um relevante processo de metamorfoses e mudanças socioculturais aceleradas com relação aos novos sentidos e funções sociais das religiões nas sociedades modernas complexas e reflexivas na contemporaneidade. Tal processo tem demonstrado uma vertiginosa expansão de uma dimensão mais “intimista” e pessoal de experimentações da fé e da própria relação dos indivíduos com Deus. Trata-se de um “Deus pessoal”, isto é, cada vez menos atrelado e “preso” à rigidez e fixidez de determinadas teologias e demais corpo de dogmas e doutrinas institucionalizadas presente nas igrejas.

Ainda que tenha tido sua própria existência psicossocial como pessoa humana ameaçada pelo delírio racial arianista do totalitarismo nazista, o diário de Etty Hillesun (uma cidadã judia); analisado e interpretado por Beck (2009), atesta, dentre inúmeros outros aspectos, um dado significativo ao nosso trabalho, qual seja: trata-se de um diálogo intimista e interior com Deus, porém não mais com um Deus onipotente. Nota-se, assim, que a existência da ideia de Deus (este, por sua vez, não sendo mais culpabilizado pelas injustiças e demais atrocidades à própria existência e dignidade do valor da pessoa humana na vida terrena) passa a depender da própria dimensão subjetiva do indivíduo, sendo este, no entanto, não mais necessariamente um crente ortodoxo. Pode ele ser, inclusive, um não crente ou propriamente um ateu. Assim, por exemplo, em uma das passagens do diário de Etty Hillesun: “E se Deus não me ajuda, tenho que ajudar a Deus” (BECK, 2009, p. 13). A metamorfose e a ressignificação valorativa aqui identificada com relação à própria ideia dos poderes divinos, não significa necessariamente que ele tenha “morrido”, tendo sido extirpado e aniquilado da psique humana; tampouco, também, devendo a ele se imputar a culpabilidade ante as aflições,

atrocidades e barbáries às quais os seres humanos foram possivelmente acometidos injustamente.

O caso de Etty Hillesun vai se tornando ainda mais significativo aos nossos interesses investigativos quando se apreende que, mesmo sendo judia e tendo crescido no seio de uma família para qual essa identidade religiosa possuía pouca importância, “a deportaram para um campo de concentração e a exterminaram por ser judia, ainda que ela nunca tenha aceitado a identidade judia, tampouco se convertido ao cristianismo” (BECK, 2009, p. 16). Em sua busca intimista e pessoal pelo sentido da vida e de sua própria existência ante a catástrofe apocalíptica de *Auschwitz*, seu Deus não se revela como sendo o Deus todo poderoso da igreja. Prevalece sua fé e esperança conscienciosa obtida através de um diálogo intimista com um Deus impotente e desamparado: “[...] Etty Hillesum não se queixa e não o acusa [...], encontra consolo e dignidade (e não segurança) na intimidade com seu Deus pessoal indefeso” (BECK, 2009, p. 19).

No limite, as considerações presentes na hipótese central do referido trabalho de Ulrich Beck (2009), trata da constatação emergente de uma “teologia do Deus pessoal”. De uma espécie de conexão na qual se prevalece o saber íntimo, profundo e existencial do indivíduo e a sua respectiva busca pelo conforto ou alento para seu próprio espírito, mediante a simples convicção da presença de Deus em sua vida. Ainda que a figura de seu próprio Deus se apresente enquanto uma entidade comum e indefesa, não se distinguindo da própria natureza humana. Em última instância, portanto, as hipóteses presentes no trabalho de Ulrich Beck (2009), acerca do processo de ressignificação religiosa que passa a ocorrer em correlato à radicalização e avanço dos novos processos de secularização e de individualização nas sociedades modernas complexas do século XXI, nos atestam que estamos diante da crescente presença de indivíduos que são impelidos a escolherem e a planejarem suas respectivas ações de modo “autobiográfico”.

E, nesse sentido, ao fazerem, internalizando uma cultura do eu e priorizando unicamente seus próprios projetos biográficos de vida, seu modo próprio de administrarem o tempo do qual dispõem, seus próprios planos e estratégias de ação, seus próprios projetos em busca de autorrealização pessoal e profissional, ressignifica-se toda a relação de compromisso com as instituições sociais, inclusive com as igrejas e suas demais relações de sentido com o sacro, embora, deva-se ressaltar que esse individualismo excessivo não signifique em um necessário desenvolvimento de modos de comportamento e ação eminentemente egoístas e

antissociais afins a um individualismo centrífugo, nem tampouco em emancipação e autoesclarecimento reflexivo pleno e consciente de si e demais ações sobre a realidade social e política exterior.

A rigor, é possível dizer que não nos faltam indícios de que as relações sociais de compromisso estão se resignificando na medida em que se tem uma dinâmica sociocultural cada vez mais orientada e centrada nos indivíduos, aspectos característicos de nosso tempo histórico presente. A ponto de esses se tornarem, paulatinamente, em agentes sociais responsáveis pela existência das próprias instituições sociais. Tornando-as, inclusive, reféns e vulneráveis à imprevisibilidade do comportamento daqueles. E, com efeito, tendo essas que se adaptem por meio de alterações e modificações de seus pretéritos e “tradicional” dogmas, doutrinas e demais princípios teológicos; ajustando-os aos níveis de exigência e de interesses individuais de seu corpo de fiéis, ao mesmo tempo em que se defronta com o fantasma e caro dilema de existirem, enquanto instituição, nas sociedades modernas complexas e radicalizadas do século XXI.

Em conformidade com os dados já expostos anteriormente sobre o caso peculiar da sociedade brasileira de inícios do século XXI, os novos dados oficiais do IBGE – Instituto Brasileiro de geografia e Estatística -, divulgados em julho de 2012, o número de evangélicos sem laços ou vínculos de compromisso institucional com uma determinada igreja aumentaram mais de quatro vezes entre 2000 e 2010, ao passo que a quantidade de fiéis que passaram a frequentar templos menores de novas pequenas igrejas cresceu 62% nesse mesmo período. Juntos, esses dois grupos foram responsáveis por 96% do crescimento do rebanho evangélico na capital paulista em uma década. Entre os evangélicos pentecostais e, sobretudo neopentecostais, é possível identificar uma postura de crer sem pertencer, atentando-nos para um possível esvaziamento das igrejas e a acentuação de uma nova concepção de fé, mais intimista e pessoal.

Por outro lado, também tem sido possível constatar, na realidade social brasileira, mudanças significativas com relação à natureza nas uniões conjugais na última década: a) quanto aos casamentos realizados tanto no civil e no religioso, para o período compreendido entre 2000 e 2010, estes declinaram de 49,4% para 42,9%, ao passo que houve um acréscimo da união consensual, a qual subiu de 28,6% em 2000, para 36,4% em 2010; e, b) já para o caso dos matrimônios realizados somente no religioso, estes caíram de 4,4% em 2000, para 3,4% em 2010. Ademais, ainda com relação aos dados oficiais da base de micro dados do

Censo Religioso realizado pelo IBGE e divulgado em junho de 2012, a pioneira instituição religiosa neopentecostal brasileira, a Igreja Universal do Reino de Deus teve seu primeiro grande e expressivo recuo no número total de fiéis em relação ao censo anterior, de aproximadamente 10%. Porcentagem essa que equivale a um número que oscila entre 230 a 300 mil fiéis e ou virtuais adeptos; caindo de 2,1 milhões de fiéis em 2000, para 1,873 milhões de fiéis em 2010.

Todavia, deve-se ter em mente que, ao tratar dos desafios impostos às instituições religiosas para que as mesmas possam, inclusive, continuar a existir enquanto igrejas em âmbito público e competitivo, tal fenômeno social não se restringe tão somente à singularidade do avanço dos novos processos de modernização e de secularização característicos do século XXI na sociedade brasileira, podendo ser identificados em várias partes do mundo, enquanto um fenômeno global peculiar ao próprio estágio atual das profundas e radicais transformações socioculturais desencadeadas pela própria modernidade; sobretudo no que diz respeito à radicalização dos processos de individualização. De acordo com os trabalhos de Stolz e Ballif (2013), ao se debruçarem analiticamente sobre os impactos gerados pelas profundas transformações sociais advindas com a radicalização dos novos processos de modernização e de secularização das sociedades modernas complexas do século XXI, na Suíça, se constata que tanto as igrejas mais tradicionais que congregam a Federação das Igrejas Protestantes da Suíça (FEPS) e a Igreja Metodista, assim como a Igreja Evangélica livre de Genebra e as demais igrejas reformadas têm se deparado com o simultâneo dilema e desafio de poderem continuar a existir, sendo desafiadas a terem que desenvolver um conjunto de novas iniciativas para se adaptarem às radicais modificações nos modos e estilos de vida, condutas e demais comportamentos sociais por parte do surgimento de um amplo novo conjunto de fiéis de um novo tipo.

Tais processos que se convergem para o dilema de existirem em sociedades modernas complexas, não deixam de traduzir as profundas e radicais transformações socioculturais que foram acentuadas em correlato aos processos sociais e estruturais de radicalização da modernidade em tempos de globalização (sobretudo, da hipertrofia narcísica do individualismo) e da elevação dos níveis de reflexividade. E cujos efeitos não deixam de serem refletidos nos sentidos de “autonomia” e de “liberdade” individual, na elevação dos níveis de mobilidade e trânsito inter-religioso por parte dos fiéis, bem como no surgimento de novas formas de identidades religiosas, de experimentação da fé e da nova função social e

política do sacro. Essas transformações também identificadas no caso suíço, por sua vez, tampouco implicaram necessariamente em um processo que culminou com o declínio não somente do papel como quanto da força das religiões, religiosidades, da fé e do sacro na contemporaneidade. Mas sim, antes de tudo, na constatação de um simbiótico processo complexo de ressignificação e “dessacralização religiosa”. No caso suíço, analisado pelos referidos autores, algumas igrejas reformadas passaram por um imprescindível e necessário processo de adaptação de seus cultos, adequando-os aos mais diversos públicos e tipos de fiéis (desde aqueles ministrados e orientados especificamente ao público jovem, passando pelas pessoas mais idosas e aos praticantes regulares e ocasionais), assim como aos respectivos estilos musicais amplamente distintos.

Por sua vez, no entanto, com relação à especificidade do caso suíço, as igrejas reformadas paroquiais, situadas nos cantões suíços e afastadas dos princípios da federação sustentados pela Federação das Igrejas Protestantes na Suíça (FEPS), se encontram diante de um ambíguo e complexo dilema, qual seja: por um lado, se encontram pressionadas à manutenção e ao enrijecimento de uma identidade religiosa fortemente tradicional vinculadas ao corpo doutrinário do protestantismo histórico, ao passo que, por outro, se veem não menos desafiadas ao estabelecimento de um diálogo religioso ecumênico contínuo em uma sociedade na qual o pluralismo religioso tem se acelerado progressivamente com o franco processo expansionista dos novos movimentos evangélicos carismáticos emergentes no país.

Em última instância, as considerações de Stolz e Ballif (2013) têm nos atestado para a constatação de um amplo processo e fenômeno social complexo cada vez mais recorrente em nosso tempo histórico presente, a saber: para poderem continuar a existirem enquanto instituição do tipo igreja, a tal ponto que possam reduzir as tendências de desfiliação religiosa, redução no número de frequência por parte dos fiéis, assim como de seus respectivos movimentos de trânsito e de mobilidade interinstitucionais, as igrejas são desafiadas a adotarem uma postura e posicionamento de abertura inclusiva e de maior nível adaptativo em face aos correlatos processos de ressignificação religiosa, bem como das novas formas mais individualizadas com relação à experimentação da fé e da própria nova função social do sacro; sobretudo diante da expansão das comunidades evangélicas carismáticas pentecostais na Suíça.

Tendo tomado como mote o intento de compreender e explicar como determinados grupos religiosos conservadores (inclusive, dentre as próprias igrejas protestantes históricas

mais tradicionais) têm conseguido se perpetuar, na Suíça, não obstante ao avanço dos simultâneos novos processos de modernização, laicização e dessacralização religiosa, Gachet (2013), também identificou em seu trabalho que estaríamos vivendo em tempos de intensos processos de “desfiliação religiosa” nos principais meios evangélicos suíços, em razão, sobretudo, da persistência destes pela defesa de fortes vínculos de socialização, fundamentados sobre uma dicotomia moral muito rígida acerca de valores tais como o “bem” e o “mal”, se associando a uma não menos forte pressão orientada para o senso do “dever” em ter que se desenvolver uma conduta ética perfeita, condizente com as doutrinas e dogmas institucionalizados por tais igrejas.

Ora, o fenômeno suíço referente ao processo subjacente à ideia de “desfiliação religiosa”, levantado por Gachet (2013), além de representar um característico processo de amplitude e alcance global referente à ressignificação das identidades religiosas nas sociedades modernas complexas do século XXI que se radicalizaram com a acentuação nos processos de individualização, também não deixam de traduzir um fenômeno social cada vez mais recorrente nas comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras, a saber: a) nas sociedades modernas complexas radicalizadas do século XXI, de elevada reflexividade, individualistas e narcísicas do “ego”, não tão somente a fé e seus respectivos princípios teológicos e moral valorativos, assim como os próprios discursos e demais “produtos” sacros ofertados pelas igrejas estão apresentando uma tendência em se tornarem mais atraentes a indivíduos cada vez mais atomizados; logo, b) os indivíduos passam a desenvolver e a exercerem um tipo de conduta religiosa mais intimista, individualizada e relativamente mais “livre” em relação a determinados dogmas e doutrinas assegurados pelas igrejas, desde que estes, no entanto, não interfiram na satisfação de seus próprios anseios e expectativas eminentemente individuais (isto é, sendo atraentes ao seu próprio “eu”); tal como, por exemplo, é o caso da potencialização do “eu” e do senso de “autonomia” presente no modelo público da performance que se encontra subjacente à ideia radical de conversão prometida pelas comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras.

Tal como já foi dito anteriormente, esses processos de metamorfoses e de ressignificação socioculturais aceleradas que se seguem em meio à radicalização dos processos de individualização, característicos das sociedades modernas complexas do século XXI, se tratam de um recorrente, amplo e complexo fenômeno social global. Após ter realizado uma ampla pesquisa quantitativa sobre a atual situação da Igreja Católica Apostólica

Romana, tanto na França como na Europa, o sociólogo francês Pierre Bréchon (2009) também chegou a considerações semelhantes às mesmas que se referem ao mote do nosso trabalho presente, quais sejam: a) a primeira se refere à constatação do declínio quanto ao percentual de membros pertencentes à religião católica na França e na grande Europa, seguido pela elevação dos indicadores dos denominados “sem religião” definida; e, b) em segundo lugar, tem-se a não menos significativa constatação do declínio das frequências assíduas às missas e cultos ministrados pelas igrejas, assim como da elevação da realização de preces e orações feitas individualmente pelos próprios fiéis.

Ademais, também é possível de se identificar um não menos significativo processo de ressignificação com relação à ideia de um dos dogmas fundamentais do cristianismo, presente nos evangelhos do novo testamento, qual seja: o dogma da vida após a morte (aspecto esse que, por sua vez, será analisado e interpretado pelo presente trabalho, com mais vagar, no momento em que tratarmos da nova função social do sacro e da ideia de “dessacralização” religiosa nas sociedades modernas complexas do século XXI). Com relação a este, os dados apresentados por Bréchon (2009) demonstram que a *certeza* de uma vida eterna ou, da própria existência de um paraíso no além-mundo ultraterreno também fora abalada pelo ceticismo das gerações mais jovens. Ou seja, de algo antes inabalavelmente considerado como sendo *certo* e *seguro*, transmuta-se paulatinamente para a noção de que se trata de algo *possível*: “De fato, crenças incontestáveis parecem se desenvolverem sobre formas flutuantes, e algumas vezes, aparentemente contraditórias” (BRÉCHON, 2009, p. 25). Tais dados apresentados por Bréchon (2009) nos atestam, dentre outros aspectos, que tais “crenças flutuantes” não seriam mais capazes de formarem um sistema moral valorativo estruturado de sentido legitimamente aceito por muitos indivíduos e, por conseguinte, de se tornarem não menos eficazes enquanto conteúdos motivacionais de suas respectivas ações sociais e de condutas individuais.

O filósofo italiano Remo Bodei (2001), também atenta para a constatação de um fenômeno, a princípio, paradoxal. Ao mesmo tempo em que se torna observável a crescente revitalização das religiões e religiosidades, ainda que ressignificadas e “dessacralizadas”, também há a constatação de que vivemos em uma época caracterizada por um intenso processo do ateísmo em massa (nunca antes tendo sido alcançadas em termos de proporções similares no passado e na própria história da cristandade ocidental). Tal processo complexo nos atesta que, mesmo diante do avanço dos processos de modernização rumo à segunda modernidade; globalizada e radicalizada, e aos novos processos de secularização e de

individualização, característicos das sociedades modernas complexas do século XXI, as religiões e religiosidades contemporâneas continuam a exercerem papéis sociais e individuais relevantes com relação à tentativa dos indivíduos em encontrarem um horizonte compreensivo de sentido de sua própria existência. Sobretudo com relação às questões mais profundas acerca de suas respectivas condições psicossociais e econômicas enquanto ser humano, tão característico e peculiar à revitalização da esperança humana em todos os tempos e lugares. E, por conseguinte, socavando exatamente aqueles pressupostos teóricos básicos referentes à teoria da secularização nas sociedades modernas industriais (me refiro a problemas tais como, por exemplo: a questão referente à morte, às doenças, dores, sofrimentos humanos, injustiças, misérias, fracassos injustificáveis e etc.).

Esse intenso processo de ressignificação das identidades religiosas, acrescidos dos correlatos movimentos de secularização e “dessacralização religiosa” que se seguem aos avanços das sociedades modernas complexas, globalizadas e reflexivas do século XXI, talvez, seja exatamente a chave necessária que faltava para tornar inteligível o expressivo crescimento no número de ateus e agnósticos em nosso tempo histórico presente e em escala global. Haja vista que, por sua vez, no entanto, diante da própria figura do ateísmo, tal como ela o é analisada por Bodei (2001), não se é possível afirmar radicalmente a existência de um necessário processo de ruptura radical em relação aos sentidos de espiritualidade, da existência da fé e do sacro; ainda que as próprias ideias de Deus, de fé e do sacro também tenham sido ressignificadas e apropriadas subjetivamente pelo próprio indivíduo.

Por certo, Bodei (2001), apresenta razões e justificativas contundentes para apreender que o ateísmo possui uma força e função social vital para a própria convivência pública entre as mais diversas e múltiplas maneiras e formas de se viver e experimentar subjetivamente o exercício da fé, posto que funcionasse como uma espécie de “antídoto” à idolatria, ao dogmatismo religioso institucionalizado e, talvez, até mesmo às mais diversas formas de segregação, exclusão, violência e intolerância religiosa em nosso tempo histórico presente. E isso simplesmente porque, a *figura do ateísmo*; expressão cunhada por Bodei (2001) possibilitaria a superação de uma “preguiça de inteligência”, ou seja: “[...] de uma tendência a usar o nome de Deus às projeções mentais, às suas próprias expectativas, às suas próprias necessidades, ou, especulações às próprias desilusões, às suas próprias frustrações, e, também, aos próprios desesperos” (p. 11).

Concomitantemente às considerações de Ulrich Beck (2009), as análises fornecidas por Bodei (2001) acerca da *figura do ateísmo*, também chegam à constatação da existência de que estaríamos presenciando um duplo, ambíguo e complexo processo de “dessacralização” e ressignificação dos próprios sentidos e significados das ideias de Deus, da fé, da espiritualidade e do sacro na contemporaneidade. Logo, de acordo com Bodei (2001), diante desse amálgama simbiótico complexo de sentidos religiosos identitários pluralistas e multifacetados afetados pela radicalização dos processos de individualização no século XXI, não seria em nada incompatível e pesado fardo subjetivo aos próprios novos fiéis submetidos aos acelerados processos de secularização e de individualização (característicos do próprio avanço das sociedades modernas complexas contemporâneas), a aceitação, talvez, possível, de que o “Deus conosco” pode ser, também, agora, o “Deus que nos abandona” (BODEI, 2001, p. 13).

Nesse sentido, portanto, as instituições religiosas contemporâneas, com seus respectivos dogmas e doutrinas, ao verem se abalar suas forças persuasivas respaldadas em modelos tradicionais consagrados por séculos de existência, assim como seus respectivos aglutinantes ontológicos, paulatinamente vão se tornando reféns da imprevisibilidade das escolhas dos indivíduos em meio aos novos processos de modernização e de secularização contemporâneos. A hipótese à qual chega Bréchon (2009) é exatamente a de que a “cultura católica, assim como a cultura laica, progressivamente parecem menos particularizantes” (p. 44). Ou seja, as possíveis distâncias e fronteiras que perduraram por séculos entre as formas e estruturas cognitivas morais de apreensão da realidade social e do mundo estão cada vez mais se interconectando e, por fim, diminuindo. Logo, temos que, nas sociedades globalizadas do século XXI,

O conceito mesmo de religião pode ir desde o conceito e à prática da religião-de-igreja e pode chegar, racionalmente, até às postulações não somente de uma religião deísta, ateia no sentido de Spinoza, mas, como muitos teólogos hoje reconhecem, ao conceito e à prática de uma religião ‘sem Deus’ (FERRAROTTI, 2013, p. 107).

Por conseguinte, necessário se faz o reconhecimento contemporâneo acerca da constatação de que estamos diante de ambíguo, paradoxal e complexo processo de ressignificação religiosa (tanto com relação ao surgimento de novas formas de religiosidades e da nova função social do sacro, assim como de novas maneiras de os fiéis vivenciarem suas próprias concepções de fé). Conforme será demonstrado a seguir, o sentido e a dimensão do sacro não se restringem tão somente àquilo que é exclusivamente administrado pela hierarquia eclesiástica e, tampouco, aos dogmas e doutrinas institucionalizadas pelas igrejas,

Daí a ambiguidade do sacro, do sacro que não deve ser confundido com ‘santo’, do sacro que se contrapõe ao divino, do sacro que não se esgota no próprio sacro, muito menos na sua epifania, que não se define somente na contraposição esquemática com o profano: o sacro se manifesta mesmo quando Deus está ausente (FERRAROTTI, 2013, p. 50.).

Logo, podemos adiantar, no presente momento, que o sacro corresponde ao próprio senso de esperança vital e existencial último do viver humano: “o sacro é o coração, [...] a essência do fenômeno religioso” (FERRAROTTI, 2013, p. 51).

3. 2 – O fenômeno da dessacralização da religião

O trato com relação às questões do sofrimento humano – ou seja, a teodiceia do sofrimento – corresponde a um dos elementos estruturais básicos das grandes religiões éticas interpretadas por Max Weber (2006). Sendo que esta temática, no entanto, adquiri uma particularidade significativa nas religiões de salvação oriundas das tradições judaico-cristãs, em especial no que diz respeito à valoração positiva do sofrimento. E, assim sendo, a interpretação religiosa do sofrimento satisfaz do ponto de vista sociopsicológico uma necessidade humana legítima, pois, além mesmo “a felicidade quer ser, pois, uma felicidade legítima” (WEBER, 2010, p. 14).

A hipótese proposta referente ao processo irreduzível de dessacralização religiosa é possível de ser encontrada em Max Weber (2006), ao sustentar a tese do irrefreável processo

de racionalização do mundo, encontrado na interpretação do evangelho de São Lucas 10: 38-42. De acordo com a mesma, podemos encontrar,

Jesus e os seus discípulos continuaram a sua viagem e chegaram a um povoado. Ali uma mulher chamada Marta o recebeu na casa dela. Maria, a sua irmã, sentou-se aos pés do senhor e ficou ouvindo o que ele ensinava. Marta estava toda preocupada com os trabalhos da casa. Então chegou perto de Jesus e perguntou: - O Senhor não se importa que minha irmã me deixe sozinha com todo este trabalho? Mande que ela venha me ajudar. Aí o Senhor respondeu: - Marta, Marta, você está agitada e preocupada com muitas coisas. Mas apenas uma é necessária. Maria escolheu a melhor de todas, e esta ninguém vai tomar dela (BÍBLIA, São Lucas, 2008, p.12224-25).

Na passagem referente ao evangelho de São Lucas, a expressão “a única coisa necessária”, se remete aos ensinamentos morais de Jesus (ou seja, da primazia ao trabalho espiritual). Arquitecta-se, a partir de agora, um grandioso racionalismo da conduta ética da vida privada no seio do próprio cristianismo que, no entanto, mesmo concebendo Deus e o amor fraterno próprio como sendo verdades necessárias, assim como os próprios ensinamentos morais de Jesus, ainda assim não teria levado à ação de renúncia ao universalismo do amor fraternal em relação à objetivação econômica do mundo. A cultura como conflito e tensão irá alcançar o seu ápice no processo de desencantamento do mundo, realizada com a via religiosa do mundo com a ética protestante em, sobretudo no puritanismo calvinista em seu estado puro, culminando no caro dilema moderno do paradoxo das consequências, oriundo da ética puritana profissão-vocação (Beruf).

Nela, a ideia do trabalho como vocação assume um dever suprapessoal (e, por conseguinte, introjetando nas subjetividades humanas as ações marcadas pela impessoalidade, ou seja, dos poderes impessoais legítimos que dominam as ações práticas dos homens sobre o mundo); da execução de um dever como sendo dotado de um poder impessoal, podendo e devendo ser executado de maneira metódica e por uma ação disciplinadora dos interesses e demais paixões humanas, pois essa tarefa é exclusivamente individual. Tem-se, portanto, a prevalência dos poderes impessoais objetivos que se tencionam com os interesses e paixões humanas. Logo, a aceitação da objetivação do cosmo econômico como sendo algo desejável por Deus implica, não somente, na renúncia ao universalismo do amor, mas como, também,

da própria ideia de amor fraterno, posto que a salvação corresponda a uma tarefa exclusivamente particular.

Por certo, uma das grandes forças e apostas das religiões éticas que se ramificaram do cristianismo encontram fecundas raízes edificadas no princípio da negação da morte e no dogma da vida futura (ou, no dogma da vida após a morte). Com relação a este último, presente no novo testamento bíblico, temos as seguintes considerações no evangelho de São João (18: 33, 36-37):

Tornou, pois, a entrar Pilatos na audiência, chamou Jesus e disse-lhe: És tu o rei dos Judeus? [...] Jesus respondeu: Meu reino não é deste mundo; se ele fosse deste mundo, planejavam meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora meu reino não é daqui. Disse-lhe, pois, Pilatos: Logo, tu és rei? Jesus respondeu: Tu dizes que eu sou rei. Eu para isso nasci e vim ao mundo, para dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve minha voz. (BÍBLIA, São João, 2010, p. 1548).

Aonde ou, em quem, se é possível encontrar alento e sentido último legítimo à própria condição de existência do ser neste mundo e à sua própria psique, ante ao possível caráter errático da vida terrena? De acordo com as próprias considerações presentes no evangelho de São João, somente aquele que considera o futuro (leia-se: as possíveis e prometidas bênçãos no além-mundo ultraterreno, bem como os sentidos de paz e de felicidade), não atribuem ao tempo presente senão uma *importância relativa*, tendendo a se consolarem mais facilmente com as possíveis sensações de fracasso, dor e sofrimento às quais são submetidos *neste mundo*, tendo-se em vista que a morte passa a ser apreendida senão enquanto um sinônimo equivalente de liberdade, na medida em que se pensa sempre na destinação que os esperam. Tal perspectiva possibilitaria com que os indivíduos crentes e fiéis tomassem consciência de que o *sentido da morte* ou, mais precisamente, também, o fracasso e demais injustiças vividas neste mundo, não se furtam dos horizontes possíveis que se seguem às ações eletivas autobiográficas dos próprios indivíduos. A tal ponto de poderem depositar no senhor, portanto, a esperança de retornarem à vida e a desfrutarem da *felicidade* no além-mundo

ultraterreno, pois, de acordo com a própria tradição religiosa do cristianismo, Jesus Cristo retornou da morte após três dias no inferno.

Segundo a referência bíblica da primeira carta aos Coríntios (15: 13-17 e 15: 32, 35-36), é possível de se apreender inteligivelmente que o sentido da ressurreição de Cristo corresponde ao mote de toda a mensagem do evangelho cristão. Sendo que, por ter ressuscitado e vencido a morte, os crentes e fiéis também conceberiam que seriam ressuscitados:

E, se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a nossa fé. E assim também somos considerados como falsas testemunhas de Deus, pois testificamos de Deus, que ressuscitou a Cristo, ao qual, porém, não ressuscitou, se, na verdade, os mortos não ressuscitam. Porque se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa fé, e ainda permanecemos nos vossos pecados. [...] Se esperamos em Cristo *só nesta vida*, somos os mais miseráveis de todos os homens (grifo nosso). [...] Se, como homem, combati em Éfeso contra as bestas, que me aproveita isso, se os mortos não ressuscitam? Comamos e bebamos, que amanhã morreremos. [...] Mas alguém dirá: como ressuscitarão os mortos? E com que corpo virão? Insensato! O que tu semeias não é vivificado, se primeiro não morrer. (BÍBLIA, Coríntios, 2010, p. 1605-1606).

Ademais, de acordo com a tradição judaico-cristã, por mais que se possam inexistir respostas plausíveis em relação ao sofrimento humano injusto e não justificado que os afligem, por séculos de existência (ou seja, anteriormente aos contemporâneos processos de dessacralização religiosa e da correlata nova função social do sacro presente nas sociedades modernas complexas do século XXI), o diferencial de que a “incompreensibilidade do mundo a nós” convive com a “perfeita compreensibilidade e justiça do ponto de vista de Deus” (BODEI, 2001, p. 32). Pois, ainda se tratava da primazia quase que absoluta e inexorável da existência de um Deus onipotente e onisciente. Para quem, portanto, os constrangimentos vividos e demais condições sociais adversas que afligiam os crentes e fiéis no transcorrer de suas respectivas vidas cotidianas terrenas representariam um propósito divino, ainda que o mesmo pudesse ser inteligivelmente incompreensível aos mesmos. Isso significa dizer que, por séculos de força da tradição cristã, preponderou a ideia de que esta “Cruz” da existência humana não implicaria necessariamente na razão para se negar a existência de Deus, senão que, também, a probabilidade de “uma ocasião para afirmá-lo”, sendo “próprio do exagero da

Cruz – como disse São Paulo – que os impele a procurar por qualquer coisa que não possamos encontrar” (BODEI, 2001, p. 33).

Por sua vez, no entanto, simultaneamente aos processos de ressignificação e de dessacralização religiosa contemporâneos; ou seja, de uma nova função social que o sacro passa a assumir no decorrer do próprio avanço dos novos processos de modernização e de secularização nas sociedades modernas reflexivas, complexas e radicalizadas, tem se tornado cada vez mais comum a constatação de que centenas de milhões de pessoas perderam o caráter inabalável da fé religiosa na imortalidade da alma, assim como no próprio senso de felicidade presente no dogma da vida após a morte presente no cristianismo. Nesse sentido e, não obstante seguindo de perto as considerações analíticas de Remo Bodei (2004), tem se tornado cada vez mais raro a presença de casos nos quais os indivíduos e fiéis tendem a sustentarem suas respectivas projeções de esperança no eterno, assim como da própria representação da existência pessoal terrena como sendo um ato preparatório para outra vida no além-mundo ultraterreno. Todavia, é exatamente a reconfiguração sociocultural de seu sentido que devemos percorrer enquanto mote e eixo norteador a ser demonstrado enquanto uma das hipóteses presentes neste trabalho; a fim de que o mesmo possa apresentar sua validade e relevância ao nosso tempo histórico presente. Por certo, isso equivale ao mesmo que dizer-se que, contemporaneamente, se tais valores morais, princípios doutrinários e dogmáticos não se declinaram em sua totalidade enquanto eixo estrutural, cognitivo e semântico legítimo norteador das ações e relações sociais dos fiéis é, por sua vez, indubitavelmente inegável que tais valores tenham assumido um peso e força secundária diante da prevalência no senso da busca pela *felicidade neste mundo*; de maneira nitidamente utilitária e pragmática no aqui e agora.

A maioria das grandes religiões que se estruturaram sobre a ideia de que a vida cotidiana neste mundo seria apenas uma passagem para outra vida após a morte e solucionando, do ponto de vista psicológico, assim, a problemática da ideia da morte (tal como ele o é apreendido pelo dogma cristão da vida futura), a compreensão do amplo fenômeno social referente à figura do ateísmo que passa a ocorrer simultaneamente ao crescimento e expansão das novas formas de religiosidades e de experimentação pessoal com relação ao exercício da fé, rumo ao processo de dessacralização religiosa e de sua respectiva nova função social do sacro, se faz de fundamental importância para que se possa tornar inteligível o mote e a hipótese central do presente trabalho.

Sobretudo no sentido de que paralelamente ao crescimento e expansão da figura do ateísmo, se encontra enquanto processo subjacente à hipótese que versa sobre a inexistência da necessidade de uma concepção de fé fundamentada e estruturada sobre determinados dogmas e doutrinas institucionalizados hierocraticamente pelas igrejas e seu corpo especializado de funcionários burocráticos. Como muito bem é apreendido por Bodei (2001): “o ateísmo é característico da grande tentativa de conferir sentido ao mundo sem haver a necessidade de um princípio superior a ele” (p. 22). Ou seja, destituído da ideia de um além-mundo ultraterreno¹⁶.

Não obstante, nota-se que o tradicional dogma cristão referente à ideia da felicidade prometida aos fiéis no além-mundo ultraterreno, tem se tornado cada vez mais ausente nos discursos e narrativas proselitistas realizadas nos púlpitos e altares por inúmeras instituições religiosas contemporâneas, em especial nas comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras (embora, deva ser ressaltado que tal processo não se restrinja tão somente a elas diante de uma configuração sócio-estrutural nitidamente hipercompetitiva na esfera religiosa brasileira no século XXI). Nas quais, prevalecem-se os princípios morais e teológicos norteados e amplamente estruturados sobre a tão controversa e polêmica teologia da prosperidade. Pois, através dos conteúdos morais afins a tal princípio teológico, torna-se possível o desenvolvimento da crença de que o fiel deva ser próspero economicamente, saudável, feliz e “vitorioso” em seus empreendimentos autobiográficos *neste mundo*; oferta sob medida para o atendimento das demandas de indivíduos que vivenciam culturalmente o culto do modelo público da autoperformance. E que anseiam em potencializarem-se enquanto hiperindivíduos em um mercado de trabalho altamente hipercompetitivo, a fim de que possam se tornar em prósperos heróis homem de negócios bem-sucedidos *nesta vida e neste mundo*, após a obtenção dos dons da graça divina concedidos por Deus através da intermediação da figura de seus pastores, posteriormente aos seus respectivos processos de conversão religiosa

¹⁶ Até mesmo porque, em conformidade com a minuciosa análise desenvolvida por Bodei (2001), em contraste com a falsa e recorrente opinião popular de que a figura do ateu representaria aquele que em nada crê (tanto em termos de fé e de espiritualidade); os ateus possuem suas próprias convicções subjetivas, fundamentando-as em uma moral e em um critério de convivência baseado simplesmente em sua própria consciência pessoal e em suas respectivas concepções de poderes de “divinização” individual (reflexo da própria característica que norteia o senso identitário de indivíduo moderno). E, por conseguinte, não se filiando passivamente a determinados dogmas e doutrinas institucionalizados pelas igrejas ou, então, recorrendo-se às suas forças externas (tal como, por exemplo, às igrejas e demais instituições religiosas). Logo, tal assertiva, se aproxima muito das considerações de Ulrich Beck (2009) acerca da radicalização dos processos de individualização religiosa e da possível emergência de uma “teologia do Deus pessoal” nas sociedades modernas complexas do século XXI.

(e, ademais, devendo, no entanto, se manterem fiéis no cumprimento do pagamento dos dízimos às igrejas).

O sociólogo alemão Max Weber (2006), estava ciente de que o irrefreável processo de racionalização religiosa na modernidade não consistia apenas em alterações cognitivas da imagem de mundo e de seus respectivos princípios éticos, estando subjacente àquelas o entendimento e a compreensão conscienciosa de que o indivíduo, em seu sentido moderno, também seria capaz de produzir por si mesmo, culturalmente, seus respectivos conteúdos motivacionais pessoais de sentido da realidade social. Nesse sentido, isso significa dizer que, tanto entre as populações denominadas como sendo supostamente “primitivas”, assim como durante e após o surgimento e desenvolvimento das grandes religiões mundiais, as mesmas razões sempre estiveram presentes e ativas, ainda que algumas delas não fossem capazes de produzirem e gerarem, necessariamente, aquilo que a modernidade conceberia por racionalidade moderna enquanto sinônimo de progressos técnicos e científicos. E isso se deve, exatamente, ao inelutável fato de os homens agirem, tendenciosamente, direta e imediatamente, de acordo com seus próprios interesses, ao mobilizarem a sua própria razão como um meio a fim de alcançar determinados fins; tal como já o fazia o suposto homem “primitivo” em seu agir subjetivo segundo um esquema racional com relação a determinados fins.

O mesmo raciocínio, por sua vez, pode ser apreendido com relação ao contemporâneo e característicos novos processos de resignificação da ideia de Deus e da nova função social do sacro nas sociedades modernas de elevada reflexividade do século XXI. Seguindo de perto as considerações interpretativas da sociologia compreensiva de Max Weber (2006) ao se referir sobre a legitimidade do poder da ideia de Deus, assim por ele é dito:

Tal como o feiticeiro tem que dar provas de seu carisma, também deus tem que provar o seu poder. Se a tentativa de o influenciar se revelar continuamente inútil, então, ou deus não tem poder ou os meios para exercer sua influência sobre ele são desconhecidos, e renuncia-se a esse deus (WEBER, 2006, p. 73).

Contemporaneamente, no entanto, tanto a força quanto a validade legítima da confiança nos poderes de Deus derivam, sobretudo, de um processo de resignificação de sentido com relação à sua própria ideia que, tradicionalmente por séculos perduraram de

maneira inexorável no cristianismo; assim como da própria ideia referente à nova função social do sacro. Ambas, por sua vez, tendo sido também impulsionadas e norteadas por seculares interesses econômicos e políticos das principais lideranças religiosas que compõe a estrutura hierocrática altamente burocratizada das novas instituições religiosas emergentes que foram progressivamente se dissidindo e ramificando do pentecostalismo clássico brasileiro no transcorrer de todo o século XX. Refiro-me, em particular, aos casos específicos e singulares das instituições religiosas que correspondem ao objeto central de investigação sociológica deste trabalho, quais sejam: as comunidades religiosas evangélicas neopentecostais brasileiras e, em especial, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

O pressuposto “eclipse do sacro” nas sociedades modernas complexas, globalizadas e radicalizadas do século XXI; feliz expressão cunhada por Ferrarotti (2013), para questionar os pressupostos básicos sobre os quais se fundam as teorias da secularização nas sociedades modernas industriais avançadas e de elevada reflexividade, se torna extremamente relevante aos nossos interesses investigativos e, portanto, sendo tomado como prenúncio e ponto de partida para tratar da nova função social do sacro em nosso tempo histórico presente.

Contemporaneamente, têm-se constatado uma persistente e cada vez mais recorrente presença de questões e assuntos associados a temas que, outrora, se poderia conceber como sendo restritos à esfera secular “profana” do mundo terreno, nos discursos, narrativas e mensagens proselitistas das mais variadas instituições religiosas (em especial, naqueles proferidos pelas igrejas neopentecostais brasileiras, embora se deva ressaltar, novamente, que tal processo e prática presente em suas respectivas mensagens salvacionistas não se restrinjam tão somente a essas, ainda que o proselitismo religioso presente nas comunidades evangélicas neopentecostais sejam mais aguerridos).

O recente processo de dessacralização religiosa e sua respectiva inserção de elementos sacros nas esferas civis e políticas da própria sociedade moderna contemporânea, não se trata, portanto, de uma característica peculiar e singular às igrejas evangélicas neopentecostais, devendo ser apreendido como sendo um amplo processo social característico às instituições religiosas que pretendem se adaptarem às profundas e radicais mudanças operadas pela própria modernidade no curso de seu avanço (às sociedades narcísicas e hipercompetitivas do “ego”, que legitimaram o senso ideológico de “autonomia” presente nos valores socioculturais

do novo “espírito do capitalismo” e na exaltação do modelo público da autoperformance biográfica).

O padre e teólogo católico, Robert A. Sirico (2013), por exemplo, têm, de maneira contundente, questionado a forte recusa em se atribuir qualquer moralidade ao empresário, ao espírito de acumulação, ao empreendedorismo, à lógica da eficiência e à produção de riqueza material. De acordo com Sirico (2013): “a busca pela excelência é o início da busca por Deus [...] Já é tempo de as instituições religiosas e de seus líderes tratarem a atividade empresarial como uma vocação digna, de fato como um chamado sagrado” (p. 118-119). Mais adiante, prossegue o referido padre e teólogo católico: “trata-se de uma discriminação injusta que merece uma benção espiritual [...]. O povo deve começar a reconhecer o valor da vocação empresarial, a sabia administração dos talentos, e as contribuições tangíveis dos empreendedores para a sociedade” (2013, p. 117-118).

Assim sendo, os atuais líderes religiosos *devem*, contemporaneamente, se afastar de “noções pré-concebidas, [...] evitar a acusação de estarem tão ocupados com as coisas celestiais que não são suficientemente bons com as coisas da Terra” (SIRICO, 2013, p. 118). Nota-se, assim, a nítida presença dos novos sentidos acerca dos valores e significados das religiões em nosso tempo histórico presente: tanto em termos de valorização à ação de autoempreendedorismo (e não mais do sofrimento terreno *neste mundo*), bem como da *nova função social do sacro ao ser apreendido como uma vocação individual autoempreendedora a ser realizada neste mundo*. Trata-se de uma concepção de mundo religiosa voltada para o gozo da *felicidade* dos fiéis *neste mundo*, no aqui e agora; esferas que outrora eram reservadas ao universo do mundo profano.

Todavia, os assuntos e questões de ordem pragmáticas e terrenas não deixam de serem justificados pela releitura e reinterpretação bíblica de suas principais lideranças religiosas. Fazendo-se referência ao evangelho de Mateus (25: 14-30), o padre católico enaltece as realizações e práticas mundanas autoempreendedoras como sendo um dos *sinais* dos “dons” agraciados por Deus: “o significado eterno dessa parábola nos diz algo sobre como usamos os dons da graça de Deus, [...] com relação ao mundo material, essa é uma estória sobre o capital, investimento, empreendedorismo” (SIRICO, 2013, p. 127). E mais adiante prossegue o referido padre e teólogo católico: “a parábola dos talentos indica uma obrigação moral de enfrentar a incerteza de uma forma empreendedora” (p. 131).

Nesse sentido, temas tais como, por exemplo, a questão do aborto, da aceitação ou não do divórcio, da introdução do ensino criacionista nas instituições escolares (sendo este, por sua vez, reivindicado com base no *direito secular moderno* de igualdade), reformulação e flexibilização dos debates sobre a Base Nacional Curricular Comum rumo às propostas e projeto da “escola sem partido”, das propostas e projetos de lei que tramitam na Câmara dos Deputados que excluem a união homoafetiva do estatuto “legítimo” de família, até às questões ligadas à identidade e igualdade de gêneros, se tratam de temas e questões de natureza *civil e política* que se encontram nas pautas e agendas dos congressistas brasileiros ligados, em especial, à bancada evangélica brasileira.

De acordo com os trabalhos de Ari Pedro Oro (2010) e de Leonildo Silveira Campos (2006), torna-se possível constatar a presença dos políticos evangélicos no jogo político institucional brasileiro. Sua respectiva aceitação na Câmara dos Deputados, tanto por parte dos pentecostais e dos neopentecostais, teria sido responsável por gerar um profundo sentimento de descrédito e descrença acerca do papel e sentido da política na sociedade brasileira. Todavia, é fato comum entre os cientistas sociais ligados aos sérios estudos e pesquisas sobre religiões e religiosidades no Brasil que, especificamente no caso brasileiro, até meados nos anos de 1980 do último século, tanto o pentecostalismo como o neopentecostalismo se mantiveram fiéis à ideia de que os crentes não deveriam adentrar no mundo da política, exatamente por esta ser considerada como sendo uma *esfera secular* restrita ao *mundo profano*.

Por conseguinte, as atividades políticas dos fiéis se limitavam tão somente ao ato de votar, posto que seja uma obrigação legal no Brasil. Segundo os dados apresentados por Freston (1993) e Oro (2010), sempre houve uma presença evangélica quase que insignificante na Câmara dos Deputados até o período referente à elaboração da Assembleia Constituinte de 1986, posto que a mesma era composta por um a três deputados que se autodeclaravam como sendo membros de uma determinada igreja evangélica protestante histórica brasileira. Porém, a necessidade e o desafio de se adaptarem na luta concorrencial com outras instituições religiosas em processo de expansão e, sobretudo, às profundas e radicais transformações socioculturais aceleradas desencadeadas pelos efeitos colaterais da globalização e da acentuação dos correlatos processos de individualização justificam, em larga medida, as próprias razões pelas quais a igreja Assembleia de Deus, por exemplo, (após cindir-se em duas denominações), desde 1989, deu início ao seu deliberado ingresso no jogo político

institucional brasileiro, assim como do uso das grandes mídias de comunicação de massa (teleevangelhismo).

Entretanto, não se pode perder de vista que a ideia cunhada por Ferrarotti (2013); àquela referente à noção de religião dessacralizada, se trata, mais especificamente, de um amplo e complexo processo social característico do próprio avanço das sociedades modernas complexas do século XXI. Submetidas aos novos processos socioculturais de modernização e de secularização. Ou seja, da acentuação e radicalização do individualismo e da cultura do “eu”, aos moldes da hipertrofia narcísica e do senso de “autonomia” nas sociedades hipercompetitivas do “ego” e do modelo público da autoperformance, tal como tratado por Ehrenberg (2010).

De acordo com alguns dados apresentados por Oro (2010) e Campos (2006), com relação à evolução do quadro político-institucional de deputados evangélicos pentecostais e neopentecostais, no Brasil, desde as eleições para a composição da Assembleia Nacional Constituinte, de 1986, destacam-se os seguintes: a) em 1986, os evangélicos elegeram trinta e três deputados, dentre os quais dezoito eram deputados evangélicos pentecostais e quatorze pertencentes à Assembleia de Deus; b) em 1990, o assim chamado “bloco evangélico pentecostal” na Câmara sobe para vinte e dois deputados, dentre os quais dezenove são pentecostais (sendo seis desses pertencentes à Igreja Universal do Reino de Deus); c) já nas eleições de 1998, o quadro de deputados evangélicos eleito atingiu a cifra de cinquenta e três parlamentares, dentre os quais, dezessete pertenciam à Igreja Universal do reino de Deus; d) em 2002, os evangélicos conseguiram eleger sessenta e nove deputados, sendo que, dentre os pentecostais e neopentecostais, vinte e três eram provenientes da Assembleia de Deus e vinte e dois da Igreja Universal do Reino de Deus; e) em 2006, no entanto, o até então assim denominado “bloco evangélico” apresentou um considerável recuo, elegendo quarenta e dois deputados evangélicos.

Por certo, o desafio de poderem continuar a existirem enquanto instituição do tipo igreja nas sociedades modernas complexas e radicalizadas do século XXI justifica, em larga medida, suas respectivas motivações calculistas, sistemáticas e pragmáticas de adentrarem na corrida pela disputa do jogo político institucional, tendo-se em vista a prevalência dos interesses institucionais de ordem prática das próprias igrejas. Ou seja, de acordo com essa perspectiva, eleger deputados evangélicos e adentrar na trama das disputas seculares pelo poder propriamente político, representa uma espécie de “investimento” neopentecostal afim

aos seus interesses de ordem prática¹⁷. Ou seja, sustentando no parlamento (Câmara dos deputados) os interesses seculares da igreja e, de outra parte, obter possíveis vínculos com o poder público no intuito de conseguirem benefícios estatais; tais como, por exemplo, o apoio aos programas e projetos sociais da igreja, assim como a disputa com relação à concessão de emissoras de rádios e de canais de televisão, bem como, também, ao direito de isenção tributária às instituições religiosas. Após a década de 1990, portanto, tem-se observado o surgimento de uma “nova geração” de políticos evangélicos, ou seja, de uma “nova linhagem”, cuja qual se alimentara da “velha imposição sectária de elegerem um presidente da república evangélico” (CAMPOS, 2006, p. 46).

Por sua vez, no entanto, não obstante aos conteúdos motivacionais de ordem prática perseguida ininterruptamente pelas lideranças eclesiais das igrejas, deve-se ser ressaltado que a associação de uma forte ideia moral e valorativa estruturada no combate e “guerra espiritual” contra o “mal” (nesse caso, o diabo) e aos seus respectivos discursos afins à “moralização” da esfera pública política brasileira (por meio da presença, cada vez maior no âmbito do Congresso nacional Brasileiro, dos chamados “homens de Deus” e “ungidos por Cristo”), bem como de uma cultura religiosa milenarista persistente na sociedade brasileira (ORO, 2010), tendem a elevar os possíveis níveis de fomento e radicalização da construção de uma identidade religiosa extremamente conservadora que, por sua vez, parte do interior do próprio Estado brasileiro (assunto que será analisado e interpretado com maior rigor nos capítulos subsequentes deste trabalho). Por décadas, o pentecostalismo brasileiro se manteve fiel a uma conduta ascética intramundana de negação e rejeição do mundo (MARIANO, 2010), enquanto meio de salvaguardar costumes, hábitos e estilos de vida que os conduzissem à salvação ou, ao menos à certeza de poderem ser salvos no além-mundo ultraterreno. Sendo que, até meados da década de 1980, suas principais promessas de redentoras se focavam, sobretudo, sobre os dons da cura divina (ORO, 2010).

Na edição de nº 1077, de 25 de dezembro de 2012, do jornal *Folha Universal*, assim é dita a mensagem proferida pelo bispo Edir Macedo; principal líder e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus:

¹⁷De acordo com Oro (2010), isso se deve ao predomínio de uma concepção milenarista presente na cultura brasileira. A qual, por sua vez, corresponde a um traço marcante da cultura religiosa brasileira. Tal valor sociocultural, enfatizado por determinadas igrejas pentecostais e neopentecostais brasileiras, em maior ou menor grau, destacam e priorizam a emergência de um novo mundo, de uma nova sociedade e, com efeito, de uma nova moral pública e de uma nova ética na Política. Ou seja, de uma nação a ser guiada e conduzida por Deus.

Até bem pouco tempo atrás uma fatia respeitável da igreja cristã empurrava todas as bem-aventuranças para o céu e para a eternidade. Dizia-se então que era necessário suportar pacientemente o sofrimento presente [...] *A Teologia da prosperidade está trazendo o celeste porvir para o terrestre presente* (grifo nosso). Para comermos a melhor comida, para vestirmos as melhores roupas, para dirigir os melhores carros, para termos o melhor de todas as coisas, para adquirir muitas riquezas, para não adoecermos nunca, para não sofrer qualquer acidente [...]. Basta usar o nome de Jesus com a mesma liberdade com que usamos nosso talão de cheques. [...] Porque estamos em Cristo Jesus, *fomos destinados para a vitória aqui nesta vida, não nos céus, ou no milênio ou no arrebatamento* (p. 3i - grifo nosso).

Considerações análogas às de Edir Macedo e que, por sua vez, no entanto, nos atestam sobre a nova função social do sacro em nosso tempo histórico presente, também se fazem presentes nas palavras e mensagens proferidas pelo principal líder evangélico e fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus; o missionário R. R. Soares como é conhecido: “Deus deseja usar os cristão para destruir as obras de Satanás, a fim de que o Reino dos céus, que é de paz, saúde, prosperidade etc., possa ser trazido a *este mundo* (grifo nosso)” (SOARES, 2001, p. 198). Mais adiante, em sua obra intitulada *As bênçãos que enriquecem* - cujo próprio título não deixa de fazer referência semântica ao complexo processo de dessacralização religiosa nas sociedades modernas narcísicas do “ego” e hipercompetitivas do século XXI -, e referindo-se ao evangelho de Eclesiastes, prossegue o missionário Romildo Soares: “há um mundo de oportunidades esperando que o povo de deus compreenda que: ‘e quanto ao homem, a quem Deus deu riqueza e fazenda e lhe deu poder para delas comer, tomar a sua porção e gozar do seu trabalho, isso é dom de Deus’” (SOARES, 2001, p. 199).

Mediante ao nítido processo de sacralização do dinheiro que se segue com a interpretação dos princípios morais presentes na teologia da prosperidade¹⁸ e do senso de felicidade a ser desfrutado pelos próprios fiéis pertencentes às comunidades evangélicas neopentecostais neste mundo; e não mais na vida após a morte como ele o é prescrito no

¹⁸ Para uma apreensão da evolução histórica do surgimento da teologia da prosperidade no televangelhismo norte-americano, a partir da década de 1950, e de sua correlata introdução na sociedade brasileira com as igrejas evangélicas neopentecostais; em especial, sendo usada pela Igreja Universal do Reino de Deus e a Internacional da Graça de Deus, pioneiramente, ver Mariano (2010). Tal trabalho descritivo, em termos históricos, já o fora amplamente desenvolvido em nossa dissertação de mestrado e, por conseguinte, não se considera necessário retomar exaustivamente seu percurso histórico, mas sim, sobretudo, à análise e interpretação de seu respectivo sentido e significado rumo ao processo de dessacralização religiosa, bem como de poderoso meio de flexibilização, adaptação e competitividade empregado pelas comunidades evangélicas neopentecostais nas sociedades modernas complexas cujos valores socioculturais referentes ao modelo público da autoperformance e da hipertrofia do individualismo passam a se tornarem em um amplo fenômeno social de massa, a ser enaltecido e perseguido pelos indivíduos modernos no século XXI.

dogma tradicional e originário da vida futura no cristianismo. Tais assertivas identificadas pelo presente trabalho analítico e interpretativo não deixam de serem reflexos dos complexos processos de ressignificação e de dessacralização religiosa ao qual, por sua vez, as valiosas análises de Ferrarotti (2013) nos têm atentado. Ademais, em sua obra *As bênçãos que enriquecem* assim nos diz o missionário R. R. Soares: “parte do dinheiro ganho deve ser empregado na manutenção e bem-estar *neste mundo* (grifo nosso)” (SOARES, 2001, p. 20). Mais adiante prossegue o fundador e principal líder carismático da Igreja Internacional da Graça de Deus: “alimento, conforto, higiene, lazer sadio, boa literatura, instrução adequada, passeios e *bens de consumo* (grifo nosso) são coisas que o dinheiro compra e que são lícitas aos cristãos para que possam viver felizes neste mundo” (SOARES, 2001, p. 20).

Uma vez firmemente respaldado na passagem bíblica do livro de Gênesis (41: 39-40)¹⁹, o discurso proferido pelo ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus e, outrora, em 2002, principal líder e articulador político no posto de deputado federal pelo Partido Liberal; Carlos Rodrigues, no capítulo introdutório de seu livro, cujo título é “Ética na Política”, o mesmo nos diz:

O povo brasileiro anda inseguro do que diz respeito à política. Todos estão desiludidos com os sucessivos escândalos provocados por representantes que, infelizmente, transformaram a política do nosso país numa brincadeira. A política na sua essência é o caminho à boa convivência. [...] Hoje, podemos observar o distanciamento da ideia original. Mas esse quadro desalentador não diz respeito aos candidatos da Igreja Universal do Reino de Deus, que se mostraram dignos da confiança de todo o povo da igreja w também daqueles que não o são. Em meio a tantas falcatruas e espertezas, os homens e mulheres de Deus não se deixaram contaminar pela prática comum da corrupção> os nossos candidatos mostraram, na prática, o que é ética na política (RODRIGUES, 1998, p.7-8).

A particularidade dos processos moralizadores de suas principais lideranças expressa, de maneira clara e escancarada, a imersão do sacro nas esferas, outrora, consideradas como sendo profanas; como o próprio jogo e dinâmica política institucional. Ademais, apregoam que suas lideranças são homens e mulheres “ungidos por Deus”: “na Igreja Universal do

¹⁹ A referida passagem bíblica diz: “Depois, disse faraó a José: visto que Deus que fez saber tudo isto, ninguém há tão ajuizado e sábio como tu. Administrarás a minha casa e à tua palavra obedecerá todo meu povo, somente no trono eu serei maior do que tu. Disse mais Faraó a Joé: ‘vês que te faço autoridade sobre toda terra do Egipto’” (p. 6).

Reino de Deus, o Senhor levanta pessoas cheias do seu Espírito Santo, mesmo sem nunca terem tido um contato estreito com a política” (RODRIGUES, 1998, p. 8).

Ora, o referido processo de ressignificação e dessacralização religiosa em nosso tempo histórico presente, quando correlacionados, sobretudo, às igrejas evangélicas neopentecostais brasileiras, por sua vez, no entanto, não deixam de estarem intrinsecamente associados ao senso do peso moral e valorativo presente no núcleo semântico sustentado pela teologia da prosperidade. Ou seja, se torna indubitavelmente inegável a constatação de que se faz necessário aos crentes e fiéis frequentadores e, ou, virtuais adeptos, de que todos, indistintamente, devam assumir uma relação de compromisso assídua enquanto fiéis dizimistas, a fim de que possam desfrutar das bênçãos e demais dons da graça divina neste mundo, inclusive no que diz respeito a uma vida feliz e próspera economicamente:

Quando uma pessoa não dá o seu dízimo a deus, não está apenas roubando ao Senhor no sentido de não devolver parte do que lhe pertence para que a Sua obra seja feita na Terra. Mais do que isso, rouba a deus a *oportunidade de abençoá-lo* (grifo nosso). Se Deus deseja abençoar os seus filhos a afirma que abrirá as janelas do céu e derramarão bênçãos sem medida sobre aqueles que são fiéis no dízimo, então ser infiel é roubar de Deus a oportunidade de derramar bênçãos sobre si próprias. Em outras palavras, quem não dá o dízimo não é apenas ladrão de Deus. É também de si mesmo, *pois fica de fora do derramar de bênçãos prometidas na Palavra de Deus* (grifo nosso) (SOARES, 2001, p. 71).

Tal como é professada e pregada pelas comunidades religiosas evangélicas neopentecostais brasileiras, a doutrina referente à teologia da prosperidade (um dos principais pilares do movimento neopentecostal), paradoxalmente, corrobora para com a legitimação de um princípio básico, qual seja: ser um bom e fiel cristão que externaliza os dons divinos da graça de Deus são traduzidos, também, em seus potenciais e capacidades de se tornarem indivíduos cada vez mais ricos e prósperos economicamente. O dinheiro ganho e conquistado honestamente seria, por assim dizer, o resultado de um trabalho eficiente e eficaz e, com efeito, reflexo imediato da concessão da graça divina. Com relação à prosperidade material, esta retrataria, assim, os efeitos dos potenciais criativos de um indivíduo que se empenha autobiograficamente em atividades criativas, pois a acumulação da posse de riquezas e demais

bens materiais traduzem o imperativo da lógica da eficiência e, por conseguinte, da produção de riqueza.

Nesse sentido, a doutrina referente à teologia da prosperidade apresenta significativas afinidades eletivas não só para com a nova função social do sacro, mas como, também, para com os valores socioculturais predominantes nas sociedades modernas narcísicas e hipercompetitivas do “ego”. Tanto por serem princípios típicos de novas formas de religiosidades dessacralizadas, assim como pelo enaltecimento da lógica da eficiência, do hiperindividualismo e da sacralização do dinheiro mediante a construção e o fomento dos seguintes valores morais enquanto princípios éticos: a) ênfase sobre a criação individual neste mundo e na justa remuneração baseadas em princípios meritocráticos; e, b) legitimação da lógica do argumento de que a riqueza acumulada por alguns poderia beneficiar a todos que possuem maiores necessidades, através da doação sobre a forma de dízimos às igrejas.

Conforme se pode notar, a expressão religiosidade dessacralizada também implica na aceitação da lógica do mercado, do consumo de massa, do culto do entretenimento e, por fim, dos valores socioculturais propagados pelo “novo espírito do capitalismo”. Para Urcioli (2014), o neoliberalismo, assim, também teria se convertido em uma forma de religião: “o neoliberalismo já tem a sua teologia, intrínseca ao seu próprio pensamento, essa proposta de organização econômica (e política) da sociedade se apresenta mesmo como uma forma de religião” (p. 1). A questão central colocada por Urcioli (2014) se resume no seguinte problema: “como é possível à fé cristã condenar tanto escândalo (idolatria do dinheiro, exploração e desigualdade), sendo que sua crítica se retrai diante do meta-escândalo do capital?” (p.1). Todavia, o autor não chega a aprofundar sua análise no sentido de que o atual modelo econômico, político e cultural neoliberal encontram respaldo teológico e institucional nos valores morais e teológicos professados pelas igrejas evangélicas neopentecostais brasileiras, sobretudo por meio da aguerrida pregação da teologia da prosperidade.

Desse modo, o próprio neoliberalismo (apreendido enquanto poderoso modelo econômico, político e cultural) se apresentaria, para Urcioli (2014), como sendo a própria religião da modernidade no século XXI; das sociedades modernas complexas, radicalizadas e globalizadas. Por sua vez, no entanto, as considerações formuladas pelas hipóteses de Urcioli (2014), em nosso entender, se aproximam muito dos próprios princípios estruturais intrínsecos à teologia da prosperidade. E, isso, simplesmente pelas seguintes razões básicas: a) prevalece-se a oferta de um paraíso no aqui e agora, sendo tanto o progresso material, o

consumo de massa e o culto do entretenimento representado como sendo o paraíso realizado e realizável neste mundo; b) ao mesmo tempo, a ideologia neoliberal também contempla uma espécie de “demonologia”, isto é: possui uma espécie de doutrina do pecado e do inferno, sendo a busca e hipervalorização da eficiência meritocrática autobiográfica vistas como uma espécie de paraíso terreno, contrários a quaisquer vínculos de solidariedade social e de identidades coletivas; c) Trata-se de formas de religiosidades que possuem e efetuam um enorme sacrifício em relação aos mais pobres, haja vista que, estes, passam a serem considerados como sendo menos eficientes em termos meritocráticos: “se és rico, então és abençoado; se você é pobre, isso significa que fez algo de mal” (URCIOLI, 2014, p. 1). Logo, as bênçãos e a concessão dos dons da graça divina passam a se expressarem, também, na posse dos bens materiais que o indivíduo foi capaz de acumular, por si mesmo, assim como um herói moderno afim ao modelo público do culto da autoperformance; tratando-se de um modelo que atende de maneira muito conveniente, à lógica do autoempendedorismo, da eficiência e da meritocracia em um mercado de trabalho acirradamente hipercompetitivo.

Todavia, ainda que o modelo econômico, político e cultural neoliberal possa ter se tornado hegemônico nas sociedades modernas globalizadas contemporâneas, a tal ponto de Urcioli (2014), o conceber como sendo uma autêntica religião da modernidade, se levar adiante tão somente essa perspectiva poderíamos perder de vista o atual processo de ressignificação das religiões e religiosidades rumo ao entendimento da nova função social do sacro. Logo, isso significa dizer que se deve ter em mente que não se trata, exclusivamente, de um processo de declínio fatalístico das religiões e religiosidades em nosso tempo histórico presente. Isto é, de um processo ininterrupto de secularização, ressignificação e dessacralização que tenderiam para um possível “fim” inexorável do sacro nas sociedades modernas complexas, radicalizadas, reflexivas e hiperindividualistas do século XXI.

As sociedades modernas complexas do século XXI: de elevada reflexividade e de hipertrofia narcísica do “ego” e expressos no culto da autoperformance, ampliaram o raio de ação das eleições individuais, “libertando-os” dos tradicionais e pretéritos vínculos hierárquicos de filiação a determinados dogmas e doutrinas religiosas, bem como aos seus modelos fixos e rígidos institucionalizados pelas igrejas. No ínterim desse processo, “o relacionamento entre os cidadãos e as instituições têm se empobrecido, aparece emotivamente atrofiado” (FERRAROTTI, 2013, p. 39).

Todavia, simultaneamente a esse processo de liberalização irrefreável dos indivíduos modernos em relação aos estereótipos tradicionais e pretéritos, padrões de comportamento, hábitos, modos e estilos de vida, também se ampliaram enormemente a lógica máxima do “princípio do prazer” proporcionada pelo consumo de massa, pelo hedonismo e pelo culto do entretenimento. Paradoxalmente, no entanto, a ampliação dos espaços de autodeterminação dos indivíduos nas sociedades modernas hipercompetitivas do “ego”, também se encontram desafiadas a conviverem com seus respectivos efeitos colaterais, particularmente no que diz respeito ao amplo processo social e estrutural de radicalização das patologias sociais geradas pelo próprio avanço dos novos processos de modernização e da correlata busca por um sentido comum de existência em sociedades complexas; de laços e vínculos de pertencimento comunitário fundados no autorreconhecimento recíproco:

Triunfa a igualdade [...], espalha-se e distancia-se o mal-estar do bem-estar, um quase vago, mas constante adoecimento interior, a nostalgia, muitas vezes inconsciente, de um mundo e de uma vida diferente, a fuga de uma situação claustrofóbica, o desejo pelo totalmente mais, a fome pelo sacro e de sentido, o precisar da eternidade sobre o efêmero e a insignificância, além dos objetos e gratificações ilusórias de uma sociedade ‘obesa’, hipertrófica e ao mesmo tempo estranhamente vazia, formalmente racional, substancialmente absurda (FERRAROTTI, 2013, p. 34).

Nessa perspectiva, a “fome” pelo sacro continua e se amplia na modernidade, conforme todos os dados aqui interpretados nos atestam; ainda que de inúmeras formas e modos de religiosidades aparentemente paradoxais e ressignificadas. Cada vez mais tem se constatado em nossas sociedades modernas complexas do século XXI, um intenso processo de transição, mobilidade e metamorfoses socioculturais aceleradas no universo religioso contemporâneo. De simultâneos processos de ressignificação das identidades religiosas, assim como da ascensão de novas formas de religiosidades e de experimentação do exercício da fé mais como uma esperança pessoal e intimista, mas, também, impulsionada por interesses seculares eminentemente individualistas. Concomitantemente ao avanço dos processos de individualização nas sociedades narcísicas e hipercompetitivas do “ego”; processo característico da própria modernização reflexiva, ao penetrarem com maior vigor nas questões

de ordem civil e política, assim como também de cultos intimistas e pessoais de reforma íntima e existencial profunda com relação aos sentidos últimos de existência, as novas formas de religiosidades ressignificadas contemporâneas têm, paulatinamente, atuado muito mais junto à intimidade psíquica dos próprios indivíduos modernos atomizados, semelhantemente às profilaxias terapêuticas.

Ou seja, agindo semelhantemente aos processos intersubjetivos de autorreconhecimento com relação ao poder de eficácia simbólica terapêutica acerca de questões existenciais subjetivas mais profundas em termos de angústias, expectativas e sofrimentos ao seu próprio “eu”, na busca por sensações de bem-estar e de equilíbrio psicológico. Em especial diante do nosso tempo histórico presente, caracterizados, dentre outros aspectos, por radicais processos de mal-estares, dos vazios substanciais do “eu”, do desânimo, da solidão narcísica, da proliferação de uma cultura dos medos, da insegurança e das incertezas em relação ao futuro, bem como das fobias narcísicas, da depressão nervosa e da elevação nos níveis de ansiedade acompanhados pelo imperativo sociocultural internalizado referente ao medo da autoinsuficiência e impotência diante de uma sobrecarga de deveres que o senso de “autonomia” impõe às subjetividades humanas nas sociedades modernas hipercompetitivas do culto da autoperformance e etc.

Logo, considera-se que somente tomando como fundamentos as conexões de sentido e imputações causais tais configurações sociais e estruturais do próprio avanço das sociedades modernas complexas é que, por sua vez, poderemos dotar de sentido (isto é, tornar inteligível à consciência) uma possível,

[...] forte recuperação do sacro nestes últimos anos, nas suas formas ainda que estranhas e pitorescas, são a demonstração e limite das explicações marxiana, demonstrando também a inconsistência da teoria freudiana da religião. Parece-me, assim, que esta ânsia por valores últimos, senão do sobrenatural, sustentam uma particular necessidade de se construir uma teologia também para o não crente, para os ateus. Parece um paradoxo, mas como todo paradoxo, contém uma verdade notável: somente os ateus se interessam verdadeiramente pelo problema de Deus. [...] O sentido da solidão cósmica, o caráter trágico dos problemas não solucionados tecnicamente, como a liberdade, a exclusão social, o sentido de justiça frustrado pelas leis escritas, o fracasso reconhecido da própria individualidade, a morte. O sentido positivo, falando-se de uma teologia para ateus significa a indicação de valorar os valores por si mesmos (FERRAROTTI, 2013, p. 38-39).

Para Ferrarotti (2013), esse processo de persistência do sacro enquanto busca por sentidos últimos da existência humana, também não deixa de ser reflexo característico de uma aguda e profunda crise de sentidos e de valores desencadeados pelo avanço das sociedades modernas. Ou seja, do declínio e depreciação da ideia cristã de amor fraterno (e, com efeito, do sentido profundo que abarca a ideia de compaixão) para com o próximo em suas ações e relações humanas dignas, diante do progressivo processo de tecnificação do mundo e do modo de vida que a própria modernidade produziu no curso de seu avanço e dinâmica histórica. Logo, diante da prevalência de relações sociais intersubjetivas cada vez mais coisificadas, tecnicamente mercantilizadas, calculistas, puramente pragmáticas e utilitárias e, conseqüentemente, do próprio nivelamento e rebaixamento do autêntico valor da dignidade da pessoa humana, nos deparamos com a sugestiva consideração de Franco Ferrarotti (2013), a saber: “mesmo depois de vinte séculos, o cristianismo ainda não tenha, talvez, se iniciado” (p. 39). Ademais, “o mercado torna-se, assim, em somente ponto de agressão de seres humanos” (FERRAROTTI, 2013, p. 39).

Após a segunda metade do século XX do último século, esse processo de libertação do sacro de suas pretéritas heranças dogmáticas e doutrinárias tradicionais, bem como de suas restrições eclesiásticas e institucionais, tendo este, por sua vez, penetrado frequentemente pelos gânglios dos temas de natureza civil e política na sociedade brasileira contemporânea. Tal como, por exemplo: apenas para ilustrar esse recente fenômeno e processo de dessacralização religiosa e da correlata nova função social do sacro nos assuntos e questões de ordem política na sociedade brasileira contemporânea, a Proposta de Emenda Constitucional, de autoria do deputado João Campos (PRB/GO); um dos principais líderes e articuladores políticos da bancada evangélica no Congresso Nacional Brasileiro, que propõe a permissão de as entidades religiosas contestarem a constitucionalidade das leis diante do Supremo Tribunal Federal (STF).

Essa sugestiva expansão de uma “teologia para ateus”; termo cunhado por Franco Ferrarotti (2013), ocorre em movimento concomitante ao avanço dos novos processos de modernização, de secularização e de individualização que a própria modernidade colocou nos trilhos do progresso técnico e científico. Entretanto, e esse é o mote central de sua hipótese, isso não significa necessariamente que as sociedades modernas contemporâneas do século XXI sejam sociedades privadas e destituídas de valores sacros. Pelo contrário, ocorre que, ao adentrarem na esfera da competitividade interreligiosa com relação ao tratamento das

questões de ordem civil e política, os elementos sacros passam a adquirir uma nova função social, ainda que suas orientações tenham se afastado significativamente dos pretéritos e tradicionais dogmas cristãos; tal como, por exemplo, o dogma referente à vida futura e do seu respectivo senso de felicidade a ser esperado no além-mundo ultraterreno. O sacro, por sua vez, se encontra presente nas necessidades essencialmente humanas por sentidos e significados que não se reduzem, necessariamente, também, aos relacionamentos utilitários (ainda que, por sua vez, no entanto, também possam o ser assim constatados nos princípios teológicos e moral-valorativos das comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras analisadas e interpretadas pelo presente trabalho). E mais, “parece que essa necessidade é bem viva nas sociedades atuais, especialmente nas que progrediram do ponto de vista técnico” (FERRAROTTI, 2013, p. 40).

A relação de identificação com a figura de Jesus Cristo por parte dos fiéis, segundo Freud (2013), se deve às sensações que os crentes gozam e desfrutam de serem amados de maneira indistinta pelo pai (não importando, portanto, suas possíveis falhas, erros e pecados pretéritos). A relação de identificação religiosa para Freud (2013), portanto, se dá por meio da ideia de amor: “tudo depende dessa ilusão; se ela fosse abolida; [...] se desagregariam de imediato” (p. 80). Porém, em nosso entender, não se trata apenas de um puro e simples sentimento de desamparo infantil, tal como ele o é concebido por Freud (2011) ao tratar das necessidades religiosas, o cerne dessa relação de identificação dos crentes e fiéis com a figura paterna e protetora de Jesus Cristo e, inclusive, de seu corpo de pastores nas igrejas neopentecostais brasileiras. Mas sim, de sentimentos e sensações de carências afetivas em relação aos sentidos de pertencimento comunitário, que se expressa e se manifesta a todos igualmente. Sobretudo quando ocorrem lesões nas relações intersubjetivas de reconhecimento das próprias identidades pessoais (denegação e privação de direitos, por exemplo), os conduzindo, inevitavelmente, ao rebaixamento de sua própria identidade pessoal (senso de estima social, de autorreconhecimento e de autorrespeito) enquanto sujeitos dotados do direito referente ao valor da dignidade da pessoa humana.

Caso contrário, tal como já o fora demonstrado por Honneth (2003), essas lesões e fraturas nas bem-sucedidas relações de reconhecimento recíproco, isto é, esse mecanismo biopsicossocial de nivelamento, rebaixamento e não reconhecimento de si mesmo e de sua própria identidade enquanto sujeito digno de valor e estima social, podem conduzir a agudas relações de negação e anulação de sua respectiva autoestima, podendo culminar no isolamento

social, nos vícios e uso abusivo de drogas lícitas e ilícitas, bem como à externalização dos sentimentos de ódio reprimidos (em suma, nas características manifestações de luta por reconhecimento). Porém, em contraponto às consequências não intencionais às ações e relações sociais práticas dos homens sobre o mundo que se seguem à ideia do universalismo do amor cristão, Freud (2013) constata a presença de um privilegiado aspecto democrático presente no interior da comunidade dos crentes e fiéis, exatamente “porque todos são iguais diante de Cristo, todos têm a mesma participação em seu amor” (p. 80); e, a partir daí, derivando-se o entendimento da expressão “irmãos em Cristo” ou, “irmãos de fé” (isto é, irmãos devido ao amor que Cristo possui por eles).

No entanto, conforme será analisado e interpretado no próximo capítulo do presente trabalho, a ideia se o universalismo do amor fraterno presente nos ensinamentos morais da figura de Jesus Cristo (ou seja, a partir dos evangelhos do novo testamento bíblico do próprio cristianismo), se realiza de maneira totalmente distinta entre os “irmãos de fé” que pertencem às comunidades evangélicas neopentecostais (constituindo-se em autênticos paradoxos), assim como nos denominados traços democráticos mencionados por Freud (2013). Haja vista que, em um primeiro momento, o princípio do universalismo do amor indistinto da comunidade evangélica dos crentes neopentecostais se expressa na aceitação dos diversos “outros” contemporâneos (das novas identidades socioculturais emergentes em nosso tempo histórico presente, como resultado dos próprios processos de radicalização da individualização contemporânea), independentemente de seu *passado* e de sua *vida pretérita* à sua respectiva *conversão*, realizada por suas lideranças pastorais que detêm com exclusividade os dons da graça divina. Mesmo que se trate de uma vida pretérita na qual seja possível de se encontrar experiências e vivências perpassadas por inúmeros tipos de vícios, depressão e doenças incuráveis, uso abusivo de drogas lícitas e ilícitas, prostituição, promiscuidade sexual, traição e relações extraconjugais, homossexualidade e etc.

Contudo, uma vez tendo sido submetidos aos processos de exorcismo, purificação e conversão realizados pelos dons da graça divina restritos às figuras carismáticas de suas principais lideranças pastorais, arquitetada-se, *paradoxalmente*, um senso de identidade religiosa e de pertencimento comunitário vinculado à negação das novas formas e estilos de vida que a própria modernidade gerou com seus radicais processos de individualização. Construindo-se, portanto, um senso de comunidade restrito aos “irmãos de fé”, extremamente imunizadoras, conservadoras, segregacionistas e intolerantes em relação não só às diversas novas formas de

identidades socioculturais e religiosas contemporâneas, bem como às próprias relações sociais que foram supostamente degeneradas por um individualismo excessivo. Em suma e paradoxalmente, passando a exercerem uma ação social de negação da própria modernidade e à sua nova configuração sociocultural contemporânea. Eis o problema a ser analisado e investigado no transcorrer do próximo capítulo deste trabalho: a construção de um autêntico paradoxo contemporâneo presente no comportamento institucional das igrejas evangélicas neopentecostais brasileiras.

4 – O PARADOXO DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Do paradigma imunitário em seu conjunto [...] se apresenta não em termos de ação, senão de reação: mais do que uma força própria, se trata de um contragolpe, de uma contra-força, que impede que outra força se manifeste. Isto significa que o mecanismo da imunidade pressupõe a existência do mal que deve enfrentar (ESPOSITO, 2009, p. 17).

4.1 – A negação da modernidade e o sentido de comunidade imunizadora pentecostal

Paradoxalmente, no entanto, as comunidades religiosas evangélicas pentecostais também se apresentam de maneira conservadora e, por fim, atuam negando a própria modernidade. Ou seja, se as comunidades evangélicas neopentecostais apontam para a presença do mal (por meio da personificação da figura do diabo) nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo²⁰, elas não apenas efetuam um diagnóstico da realidade social centrados nas perversidades das figuras dos ates, dos agnósticos, dos homossexuais, dos divorciados, das prostitutas, dos viciados. Mas como, também, apresentam um possível efeito terapêutico, qual seja: o da negação, rejeição e crítica da própria modernidade de seu caro valor referente à autonomia subjetiva. Um significativo e ambíguo paradoxo; e é exatamente essa a hipótese sob a qual de encerra esse capítulo, tendo-se em vista minhas próprias limitações como cientista e intelectual. A negação da modernidade, como aqui a concebo, se realiza por meio da anulação e não reconhecimento do processo de dilatação de novas demandas por direitos. Arquitetando-se, portanto, uma identidade religiosa potencialmente conservadora e imunizadora.

Todavia, ainda que o objetivo fundamental deste subcapítulo seja apreender o senso imunitário das comunidades evangélicas neopentecostais e seu respectivo papel ambivalente de negação da própria modernidade, o fenômeno da intolerância religiosa tem, muito provavelmente, se acentuado com a globalização no século XXI, conforme é demonstrado por Nussbaum (2013). Como visto anteriormente com Ulrich Beck (2005), pela expressão realismo cosmopolita apreende-se, dentre outros aspectos, que a convivência com as

²⁰ Leia-se: ansiedade, vazios substanciais do eu, desânimo, vícios, uso de medicamentos psicotrópicos e psicoestimulantes, senso de autoculpabilidade pelo fracasso, sentimentos de impotência em ser capaz de executar eficientemente seus deveres, divórcios, união, homoafetiva, homossexualismo, depressão nervosa e etc.

diferenças sociais, culturais e religiosas se tornaram inevitáveis no século XXI, sendo a tolerância, o respeito e o reconhecimento um desafio realista imposto por uma nova ordem internacional de uma modernidade globalizada.

Marta Nussbaum (2013) não deixa de questionar e apontar para a necessidade de realizar análises críticas sobre alguns pressupostos teóricos defendidos por pesquisadores e que versam sobre a existência de que estaríamos vivendo a formação de uma sociedade aberta à fraternidade e à tolerância religiosa universal. Sendo que, no entanto, suas pesquisas têm demonstrado exatamente a elevação de ações conservadoras – inclusive, por parte do Estado contra imigrantes -, intolerantes e violentas em todo o mundo global. Nesse sentido, há indícios referentes à atuação do Estado de maneira inconstitucional ao exercício de liberdade religiosa em tempos de globalização, isto é, quando o contato com a diferença e diversidade religiosa se tornou inevitável. No caso da Itália, por exemplo, o parlamento italiano têm aprovado leis que proíbem o uso de burcas mulçumanas em praça pública. O uso dos lenços na cabeça pelas mulheres mulçumanas têm gerado inúmeros problemas com relação, inclusive, à sua aceitação e participação no mercado de trabalho, nos Estados Unidos. Por outro lado, a construção de mesquitas em solo norte-americano também tem contado com forte oposição pública, inclusive estatal, segundo Nussbaum (2013). Logo,

Estas leis – além de imporem pesadas restrições sobre o exercício consciente da liberdade religiosa das pessoas – têm se apresentado como um urgente caso ilustrativo de crise pública de significados profundos (NUSSBAUM, 2013, p. 2).

Retomemos, portanto, nosso problema de análise e interpretação, referente ao paradoxo do sentido de comunidade evangélica neopentecostal na modernidade. Conforme será analisado e interpretado nesse capítulo, a ideia de universalismo fraterno, presente nos ensinamentos morais da figura de Jesus Cristo, se realiza de maneira totalmente distinta aos “irmãos de fé” que pertencem às comunidades evangélicas neopentecostais, haja vista que, em um primeiro momento, o princípio do amor indistinto da comunidade evangélica neopentecostal dos crentes, a fim de atrai-los, resulta na aceitação dos diversos “outros” contemporâneos (sobretudo das novas identidades socioculturais emergentes em nosso tempo

histórico presente, como resultado dos próprios processos de radicalização da individualidade contemporânea), independentemente de seu *passado* e de sua vida *pretérita* à sua respectiva conversão. O processo por meio do qual se realiza a conversão, corresponde a um autêntico divisor de águas, podendo torna-lo puro em um novo ser. Sendo que esta é realizada por suas lideranças pastorais que detêm possui com exclusividade o dom da graça divina.

Todavia, uma vez tendo sido submetidos aos processos de exorcismo, conversão e purificação restritos às figuras carismáticas dos pastores. Arquitetando-se, aqui, paradoxalmente, um senso de pertencimento comunitário vinculado à negação das novas formas e estilos de vida que a própria modernidade gerou pela hiperindividualização. Construindo-se, portanto, um senso de comunidade restrito aos irmãos de fé, extremamente imunizadoras, conservadoras, segregacionistas e intolerantes não só em relação às diversas formas de identidades culturais e religiosas contemporâneas, assim como às próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo.

Em suma e, paradoxalmente, passando a exercerem uma ação, passando a exercerem uma ação social de negação da própria modernidade. Eis o grande paradoxo e problema a ser analisado e interpretado no transcorrer do presente capítulo deste trabalho: a construção de uma ambivalência institucional por parte de algumas igrejas neopentecostais.

De acordo com a teoria psicanalítica freudiana (2003), se é possível apreender que o homem tende a procurar por um ponto de segurança anímica. Um modelo no qual possa satisfazer sua exclusiva necessidade de exaltação do “eu”. E é exatamente na figura do pastor competitivo que se apresenta como um próspero homem de negócios bem-sucedidos (tendo sido capaz de superar o fracasso), que esse propósito se concretizará. Devido ao seu poder carismático oriundo, dentre outros aspectos, à exclusividade com que os dons da Graça foram por Deus a eles concedido, a ponto de os fiéis acreditarem quem estão recebendo uma segunda e nova vida (“*second life*”). Todavia, a sujeição do fiel aos poderes da graça divina realizados durante o processo de conversão implica, *paradoxalmente*, na negação da autonomia subjetiva do indivíduo; o deus da sociedade democrática e, constituindo-se, assim, em uma das críticas à modernidade: o ambivalente e paradoxal processo de anulação e de exaltação do hiperindividualismo.

Sigmund Freud (2003) também tem ressaltado que, uma vez estado submetidos à influência e à sua força persuasiva de um líder, os indivíduos se submeteriam a atos elevados de renúncia de si mesmos. Sendo ser exatamente esse processo de dissolução do “eu” na

massa, aquilo que a torna propensa às manifestações que traduzem os graus de violência e de intolerância com relação às expectativas criadas pelos fiéis em poderem se tornar um novo ser após a sua respectiva conversão. Considera-se ser significativo mencionar o seguinte: ainda que, muito provavelmente, as expectativas idealizadas pelos fiéis evangélicos, confiantes nas promessas oferecidas por tais instituições religiosas e seu carismático corpo de pastores, após o processo de conversão, muitas delas tenderão a serem frustradas novamente, justamente pela sua não concretização. Porém, esse evento, por si mesmo, não bastaria para que se abalasse o próprio desejo e sentimento de onipotência da massa, pois, para ela, “o improvável não existe. [...] assim, a massa não conhece nem a dúvida nem a incerteza” (FREUD, 2003, p.50). Todavia, desse-se considerar ser exatamente a sua aversão à dúvida e à crítica, ao mesmo tempo em que a avidez à consecução de seus desejos – como fonte e princípio de prazer – o que as tornam potencialmente conservadoras e intolerantes.

Esposito (2009) busca, em seu trabalho, demonstrar a existência de nexos estruturais comuns que se encontram subjacentes ao próprio núcleo semântico da ideia de imunização. Logo, a despeito de sua possível homogeneidade léxica, a sugestiva hipótese e Esposito (2009) têm demonstrado que na maioria das ações “imunizadoras”, sobressai-se a presença de uma forte força reativa de proteção ante ao perigo; “uma condição de refratariedade do organismo ante ao perigo de contrair uma enfermidade contagiosa” (p.16).

Diante da contemporânea configuração histórica das sociedades modernas complexas, globalizadas e radicalizadas do século XXI; caracterizadas, dentre outros aspectos, pela liberalização e abertura dos mercados mundiais e do correlato declínio da garantia de direitos oferecidos pelos Estados nacionais, diante do amplo poder de mobilidade do capital financeiro e etc., se torna quase inevitável que uma ameaça desse tipo seja constitutivamente inerente a toda forma de vida individual, assim como em todo tipo de ações humanas. Todavia, aquilo que confere singularidade especial às demandas contemporâneas por identidades e mecanismos imunizadores, se deve ao fato de que as possíveis contaminações e ameaças se ramificam e proliferam-se de maneira acelerada e generalizada no século XXI, sobretudo devido aos potenciais de riscos, incertezas e inseguranças biopsicossociais, bem como pelo surgimento de novas identidades socioculturais que reivindicam para si os mesmos direitos de igualdade e de reconhecimento recíproco.

Tal como o é muito bem apreendido realisticamente por Esposito (2009), “somente há direito à parte; nunca ao todo, como também o nada, pertence à justiça” (p.40). Em outros

termos, isso equivale que, mesmo em um Estado Constitucional Democrático de Direito, a questão referente ao direito, sempre se encontrará correlacionada às ambivalentes ideias de proteção, imunização e negação da vida para alguns; isto é, segregação e exclusão das categorias de seres humanos relegadas ao campo imaginário da não-pessoa, dos indesejáveis, dos estranhos e dos intrusos propensos à contaminação e ao contágio ao senso de “pureza” da comunidade. Dai se torna inteligível a consideração de Esposito (2009): “[...] é logicamente impossível estender um direito a todos sem o esvaziá-lo do seu sentido enquanto direito” (p.40). Logo, temos que seu sentido é precisamente imunitário, assim como um privilégio ou índole privada. Com isso, quanto mais quer o indivíduo defender o próprio contra alheio, tanto mais tende a deixar-se ser apropriado pela coletividade imunizadora, orientada em fazer valer esse mecanismo de defesa, pois “ninguém é sujeito direto – em primeira pessoa – de direitos” (ESPOSITO, 2009, p. 38).

Sobre a violência enquanto elemento constitutivo do próprio direito nos diz Esposito,

Seu caráter imunitário com relação à comunidade é inclusivamente evidente: se mesmo a exclusão da violência exterior à ordem legítima se produz com meios violentos – o aparato policial ou a pena de morte -, isso significa que o dispositivo jurídico funciona assumindo aquela substância a partir da qual quer proteger. [...] Isto – preste atenção – não quer dizer que do lado de fora, a exterioridade originária da não violência, seu caráter naturalmente extralegal deva decair: neste caso, decairia de uma vez o poder de coerção da lei, sua espada, poder soberano necessário para que ele se exerça. [...] Se poderia afirmar com idêntico grau de autenticidade que a violência não é mais do que uma passagem interna ao direito – sua face negra – e que o direito não é mais do que uma passagem interna à violência: sua racionalização (2009, p. 46-8).

Por sua vez, no entanto, despe-se potencialmente do véu da latência dos conflitos e da violência real ou simbólica, tendo-se em vista que:

Quanto mais o perigo que persegue a vida circula a vida indistintamente em todas as suas práticas, tanto mais a resposta converge para as engrenagens de um dispositivo único: ao perigo cada vez mais difundido que ameaça ao

comum se reponde com a defesa cada vez mais compacta do imune (ESPOSITO, 2009, p. 15).

De acordo com a ideia de paradigma imunitário, termo cunhado pelo próprio Esposito (2009), está-se diante de um mecanismo reativo. Isso é, uma espécie de contragolpe ou contra-força que visa a impedir que uma determinada força nociva e potencialmente patogênica se manifeste. Porém, não por meio de uma completa e total aniquilação do mal e do “corpo estranho” (dos “intrusos”), mas, sim, através de sua “neutralização”, haja vista que a lógica do mecanismo imunitário pressupõe a existência do mal e do corpo estranho para que possa, inclusive, existir e combater. As considerações de Esposito (2009) são significativas aos nossos interesses investigativos de compreensão, análise e interpretação da construção de uma possível identidade evangélica neopentecostal e de seu correlato sentido de pertencimento comunitário. Sobretudo porque ela enseja uma lógica de inclusão excludente, centrada na perversidade da presença do mal nas figuras do ateu, do agnóstico, dos homossexuais, dos divorciados, das prostitutas, dos viciados e etc.; expressos pela própria ideia de “irmãos de fé” restrita apenas aos membros que pertencem às comunidades evangélicas e que, por sua vez, já tenham passado pelos processos de *conversão* e de *purificação*, realizado por seus pastores.

Logo, pode-se dizer que no caso das comunidades evangélicas neopentecostais – tais como a igreja Universal do Reino de Deus e a Internacional da Graça de Deus -, ambas, se fundamentam sobre uma moralidade escatológica que se expressa por meio do espírito combativo da guerra contra a figura do diabo e demais entidades demoníacas que personificam o corpo de seres humanos²¹. Ressaltando-se que, estes, além de serem elementos constitutivos e necessários ao seu próprio universo religioso, um valor e princípio estruturante de sua própria moralidade religiosa. E, por conseguinte, condição indispensável à própria existência do carisma institucional da igreja (ou seja, um fator de legitimidade e uma das razões de ser das igrejas evangélicas neopentecostais). Pois, somente ao neutralizarem, as ações causadas pelas entidades malignas e demoníacas é que os crentes, fiéis e/ou virtuais

²¹Esse tema foi analisado e sociologicamente interpretado em minha própria dissertação de mestrado, cujo título é: BOARETTO, A.C. **PATOLOGIAS SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS: os paradoxos da modernidade na sociedade brasileira do século XXI e a luta social contra a figura do diabo.**

adeptos passam a adquirirem a convicção psicológica com relação ao recebimento dos dons da graça obtidos após o processo de conversão, realizado pela figura paterna do pastor.

Uma vez sentindo-se imune à presença das ações “demoníacas”, suas respectivas expectativas subjetivas são idealizadas à medida que, também, passam a desenvolverem a convicção do senso das garantias de certezas com relação à prosperidade futura, por exemplo. E, proporcionando-lhes a revitalização do ânimo, do bem-estar psicológico e do equilíbrio psíquico para o agir social nas sociedades modernas radicalizadas e hipercompetitivas do ego.

Com relação ao problema referente à identidade imunizadora da massa, segundo Freud (2009), “na massa o indivíduo é colocado sob condições que lhe permitem se livrar dos recalamentos de suas moções de impulsos inconscientes” (p. 44). Para o caso de nosso problema de análise e de interpretação, a constituição de uma identidade evangélica neopentecostal altamente imunizadora e potencialmente conservadora; em suma, de contestação da própria modernidade (de seus modos e estilos de vida emergentes, característicos do próprio processo de acentuação da individualização), não deixam de refletirem os ecos da radicalização dos mal-estares contemporâneos em indivíduos submetidos a intensos processos de recalamento e de frustrações de seus respectivos ideais de “eu”. A pulsão inconsciente de agressividade (thanatos) passa a encontrar terreno fecundo para que, assim, possam ser projetadas aos outros (inclusive e, sobretudo, a outros seres humanos), como ódio reprimido. E, conferindo-lhes, sensações de prazer. Em tais casos de frustrações das expectativas ideais do “eu” (agora, como visto anteriormente, de um “eu” quase que totalmente absorvido pelo espírito da conquista, do empreendedorismo e da exaltação do culto da performance), é possível de se encontrar, conforme veremos à seguir, inúmeros relatos de vivências dos fiéis ante ao caráter errático da vida.

São de nosso interesse aqui apenas alguns relatos de vivências e experiências em diversas esferas das pessoas entrevistadas; as quais, por sua vez, também são membros de igrejas evangélicas neopentecostais: sobretudo da Universal do Reino de Deus e da Internacional da Graça de Deus. Pois, por meio de tais relatos se é possível identificarmos a existência de profundas lesões da autorreconhecimento enquanto pessoa, humilhações e etc. Configurando, assim, uma tessitura social propícia para que possamos estabelecer os nexos de sentido ao senso do espírito combativo da guerra, da intolerância e da violência, assim como da própria projeção do ódio reprimido que tenderá ser canalizado para a dimensão social da luta travada contra a figura do diabo. Uma das pessoas entrevistadas se queixa de abusos

sofridos com relação à pressão e coação moral, no sentido de intensificar-se ainda mais a execução do trabalho:

Cheguei a reclamar no fim do ano, nos últimos dias, porque, em alguns, dobrei o turno, ficando das 10 da manhã até às 11 da noite. Alegavam que iam pagar, o que só aconteceu uma vez, ou ficavam dizendo que eu é que tinha concordado em ficar. Você acaba deixando pra lá, resigna-se (*Folha Universal*, nº1077, 2012).

Já o depoimento relatado pela segunda pessoa entrevistada, atesta-nos não somente sobre a provação e denegação de direitos, assim como também sobre o processo de coisificação e instrumentalização do corpo e da vida que se segue ao “espírito de empresa”. E, por conseguinte, configurando a dimensão do sofrimento biopsicossocial humano que se segue à radicalização das patologias sociais da modernidade:

É bem pesado, você de pé o dia todo, de lá pra cá, dobrando roupa e falando com cliente, acaba tendo meia hora de almoço, nada de fim de semana. Eles (os gerentes) sugerem que nos dias de descanso, quem quiser trabalhar, pode (*Folha Universal*, nº1077, 2012, p. 13).

Na edição de nº 1036, de 12 de fevereiro de 2012, do jornal *Folha Universal*, nos deparamos com uma matéria de aproximadamente duas páginas, na qual é possível identificar as humilhações (e, portanto, nos subsidiando em termos de situação de vida vivenciada), bem como às sensações de quase que total ausência de autorreconhecimento psicossocial enquanto pessoa humana, assim como do desrespeito e do preconceito vivenciados por garçons, faxineiros, empregadas domésticas e demais auxiliares de limpeza e de serviços gerais. São pessoas que, em sua grande maioria sofrem constantes humilhações. Muitos são acometidos por sentimentos de vergonha e de rebaixamento da própria autoestima e de sua identidade pessoal

enquanto pessoa. Assim, nos diz o depoimento de um dos trabalhadores entrevistados e, também, membro da Igreja Universal do Reino de Deus:

Bati sem querer a vassoura na mão de uma morena, que segurava um presente. O presente era de vidro e quebrou. Ela ficou doída, começou a gritar e a chamar a polícia, que estava do nosso lado. Ela queria que os policiais me obrigassem a pagar o presente que era para a mão dela. O pior é que ela nem conversou comigo. Se ela tivesse me ouvido, eu teria pagado o presente. Não precisava ter chamado a polícia (p.9 – grifo nosso).

Na edição de nº 1046, de 22 de abril de 2012, do jornal *Folha Universal*, encontra-se o depoimento de uma jovem que, há tempos, exercia a profissão de prostituta e que após ter começado a frequentar a igreja Universal e, em particular os cultos de libertação que houvesse a efetiva conversão. São notórias as manifestações de desânimo, vazios substanciais do eu, ausência de autorreconhecimento enquanto pessoa dotada de estima e valor social como pessoal; assim como sentimentos de vergonha e etc. Todavia, esses sentimentos são enaltecidos *antes* do poderoso *poder de conversão* realizado pela figura do pastor, que os conduziu a uma nova vida.

Eu queria o dinheiro para gastar com os meus desejos: o problema é que eu ganhava muito e vivia endividada. [...] Aquelas pessoas falavam coisas das quais até eu ficava envergonhada às vezes. São momentos em que a gente se sente como um lixo, como um nada, sem nenhum valor, parece que toda sujeira está no nosso corpo. [...] Quantas vezes temos que tomar calmante para dormir, tamanha a dor na alma (p.3i).

O relato de uma terceira pessoa entrevistada, não deixa de surpreender pelas profundas sensações de humilhações me desrespeito, assim como rebaixamento da própria autoestima e não autorreconhecimento enquanto pessoa digna, portadora de direitos. No limite, tem-se que as reiteradas práticas de assédio moral à qual fora submetida,

Mesmo no caixa, precisava convencer os clientes a parcelarem no cartão da marca. [...] Falaram que eu era incompetente, não servia para nada, um monte de coisa. Ficaram jogando palavras ate eu chorar, e eu chorei. Tudo aquilo me machucou, mas o que mais doeu foi ter de abaixar a cabeça porque preciso do emprego, tenho uma filha pequena para criar. [...] É uma sala usada para humilhar as pessoas. [...] uma colega comentou ainda que, para convencer os clientes a fazer o cartão da loja, na visão dos supervisores, deveria se fazer de tudo, como já fora feito por funcionários antigos, inclusive dar o numero de telefone e levantar a blusa (p.14).

4. 2 – Sobre as expectativas de um “ser outro” através da força do sentido da conversão

As profundas e radicais transformações socioculturais aceleradas nos modos e estilos de vida, condutas e comportamentos sociais dos indivíduos nas sociedades modernas complexas e radicalizadas do século XXI – tal como ela já o fora abordada anteriormente: globalizadas, reflexivas, hipercompetitivas e hiperindividualistas -, caracterizada, dentre outros aspectos, pela hipertrofia narcísica do “ego”, do culto do entretenimento e da auto-performance (EHRENBERG, 2010), assim como pela acentuação autobiográficos de individualização (BECK, 2002; 2003^a), fizeram da imprevisibilidade e da volatilidade de suas respectivas escolhas e ações autobiográficas, um dos maiores temores e desafios a serem enfrentados por todas as instituições sociais em nosso tempo histórico presente (dentre as quais, as próprias igrejas). É como se, no atual estágio e desenvolvimento das forças sociais modernas, somente fossem fornecidos “arreios com zíper, e o argumento para a sua venda é a facilidade com que podem ser usados à noite a despidos à noite” (BAUMAN, 2001). A imprevisibilidade dos indivíduos modernos têm sido responsáveis, inclusive, por afetar os níveis de rendimentos de grandes empresas, corporações e conglomerados transnacionais. Não por acaso, consequentemente, “em menos de quinze anos, assim, o marketing passou

primeiro do produto ao logotipo, em seguida do logotipo à estória; da imagem da marca (*'brand image'*) à estória da marca (*'brand story'*)” (SALMON, 2008, p. 30).

Logo, os focos do novo marketing contemporâneo não são mais os logotipos de suas respectivas marcas, mas sim, em especial suas respectivas estórias narradas. Tendo surgido nos Estados Unidos a partir de meados da década de 1990 do último século, o *"storytelling"* – também conhecido como a arte de contar e/ou narrar estórias -, trata-se de uma nova técnica extremamente eficaz e eficiente aos interesses do marketing político e publicitário, embora não se restrinja tão somente a essas esferas em nosso tempo histórico presente²². A *"storytelling"* foi, por muito tempo, considerada apenas uma forma de comunicação reservada às crianças – o ato de contar e/ou narrar estórias -, sendo exercidas nas horas de lazer além de terem ficado apenas restritas às análises de estudos literários.

Todavia, contemporaneamente ela tem sido empregada com maior vigor e intensidade em diversas esferas da vida cotidiana, tendo-se em vista que a redução e o declínio do senso da *"história"* a meras narrativas biográficas traduzem o possível ingresso em uma nova época, *"uma época narrativa"* (SALMON, 2008, p. 6). Para alguns estudiosos da *"storytelling"*, ela representaria a chave da eficiência em termos de liderança e o possível segredo de sucesso de um presidente na esfera do campo propriamente político. Referindo-se à história da literatura norte-americana, há de se considerar, de acordo com Salmon (2008), a peculiar história da literatura norte-americana, destacando-se sua singular relação com a realidade histórica concreta do país, com seus *"grandes"* contos e narrativas históricas, tal como a relação com a conquista do oeste, por exemplo. Todos eles ressaltam um ponto de partida não estático no qual se prevalece à possibilidade de um *"tornar-se"*, de um *"vir a ser"*.

Ou seja, uma passagem ou transição por meio da qual se tornaria possível à conquista de uma *"nova vida"* a ser realizada em *"novas terras"*. Logo, trata-se de um modo muito singular de se construir uma narrativa referente à formação de um ideal de Nação que, em grande medida, reforçou de maneira significativa o grande fluxo de imigrantes no transcorrer do século XX, sobretudo ao arquitetar-se, ainda que se tratasse de uma mera expectativa, no

²² De acordo com o resultado das pesquisas apresentadas por Salmon (2008), especificamente no que diz respeito aos possíveis padrões de comportamento na sociedade moderna americana, a partir de meados dos anos 2000, tornou-se possível constatar uma significativa *instabilidade* dos mesmos com relação à sua possível *"fidelização"* ao consumo de determinadas marcas. Um dos exemplos dessa *fragilidade* e *vulnerabilidade* que indicam os níveis de instabilidade dos consumidores no que diz respeito ao consumo de determinadas marcas que, paulatinamente, perderam seu próprio prestígio atrativo e poderio concorrencial em escala mundial se refere à marca *NOKIA*; cuja qual tivera uma perda de rendimentos de aproximadamente seis milhões de dólares no ano de 2003: *"Paradoxalmente, 'elusivo', 'imprevisibilidade' são as palavras mais usadas por analistas de mercado, a partir dos anos dois mil, para designar o comportamento dos consumidores"* (SALMON, 2008, p. 19).

imaginário popular, o sonho de que os Estados Unidos, através de tais “narratologias”, representaria um país onde tudo se tornaria possíveis, na medida em que se ofereceria a imagem, enquanto símbolos e arquétipos idealizados, a possibilidade de se começar a construção de uma nova vida: de uma “*second life*”. Nota-se, portanto, que no âmago estrutural da lógica do “*storytelling*”, prevalece-se uma divisão da estória contada entre um *antes* e um *depois*; de uma forma singular e muito peculiar de narratologia ancorada sobre aquilo que se é ou o que se foi (a biografia pretérita e/ou presente repleta de desventuras e fracassos) e aquilo que esses podem e devem ser.

Como é de conhecimento geral, a principal função do marketing publicitário consiste em “envolver” o consumidor com uma determinada marca através de uma relação que seja estável, ao despertar, nos mesmos, sobretudo, seus sonhos e expectativas ideais (ou seja, suas faculdades emotivas). Nesse sentido, as marcas através dos usos instrumental e pragmático das estratégias de marketing empresarial do mundo dos negócios, transformaram-nos em personagens reais de suas próprias vidas, mais do que a possível satisfação do consumo que os próprios valores de uso das mercadorias poderiam lhes oferecer: “o logotipo tornou-se [...] o sinal da riqueza” e, conseqüentemente, “o produto é dissolvido na marca” (SALMON, 2008, p. 24). Daí se tornar inteligível o fato de os consumidores estabelecerem relações de sentido muito mais emotivas com a marca, ainda se tratando de um tênue e frágil vínculo diante do desafio de fidelização dos mesmos; conseqüências e efeitos colaterais socioculturais característicos das sociedades modernas reflexivas e narcísicas do século XXI.

Em finais dos anos 1990 do século passado, deu-se início a uma intensa campanha de movimento anti-nike. Um tripé ancorado em inúmeras denúncias de abusos, trabalhos forçados e salários escravo nortearam toda a campanha do movimento anti-nike:

A campanha do movimento anti-nike mostraram as faces negras da globalização: iluminavam os títulos invisíveis entre a marca e os seus subcontratados, entre a corporação de marketing e a fábrica clandestina, entre as bolas de futebol nos pés dos jogadores do mundial de 98 e as mãos das crianças que as fabricavam [...] a imagem não bastava mais. Ela tinha que consolidar a marca em qualquer coisa menos volátil do que um slogan, de elegante logotipo ou de altos comerciais (SALMON, 2008, p. 22).

Por conseguinte, a partir de meados do final da década de 1990, tanto o poder da marca assim como o logotipo da Nike se tornaram incapazes de realizar “sonhos”, sendo essa grande corporação empresarial tendo sido submetida a uma abrupta queda e declínio de seus lucros e rendimentos. Tal como ressaltam e enfatizam as análises desenvolvidas por Salmon (2008), “a coisa mais urgente, por anular e salvar a marca, era, portanto, inventar estórias edificantes” (p. 25). A solução exitosa encontrada por uma grande corporação empresarial como a Nike, portanto, foi o hábil uso do emprego utilitário do “*storytelling*”. Ou seja, reconverter estórias e narrativas de sofrimento e de exploração em narrativas e estórias edificantes de superações biográficas e de glórias, sobretudo pessoais e individuais. Afinal, como muito bem é apreendido por Salmon (2008), “a gente não compra o produto, mas a estória que esse produto representa” (p.25).

Seguindo-se pela mesma linha de raciocínio acerca do uso instrumental da “*storytelling*”, destaca-se a ideia arquitetada pela Disney ao criar um vídeo comercial intitulado “*Baby Einstein*”, como sendo uma suposta ferramenta “educativa” para crianças. Circunscrito no íterim das sociedades modernas hipercompetitivas do “ego” e do culto da autoperformance (EHRENBERG, 2010), o vídeo se destina a estimular a capacidade cognitiva de bebês e crianças com o intuito de que elas possam, futuramente, desenvolverem maiores vantagens competitivas em relação a outras crianças. E, por conseguinte, atendendo às demandas emotivas maternas com relação às suas respectivas expectativas idealizadas de que, seu filho (a) possa obter um próspero futuro de sucesso como autoempreendedores de si mesmo em suas trajetórias autobiográficas, sobretudo em termos pessoal e profissional. Nota-se, portanto, como muito bem o é ressaltado por Salmon (2008), que “as mães compravam um estória de sucesso para seus bebês e participavam assim da narrativa da estória produzida pela Disney” (p. 32).

O “*storytelling*”, portanto, ao reaparecer com maior força e intensidade a partir de meados da década de 1990 do último século, enquanto um eficiente mecanismo e engrenagem estratégica para o mundo dos negócios e, nesse sentido, se configurando como técnica eficiente e eficaz de comunicação, de controle e de poder. Doravante, diante de um presente e/ou passado atravessado por experiências e vivências que tendem a culminarem com um cenário de ocaso das esperanças e demais sensações de mal-estares psicossociais, resultantes do indigesto sabor do fracasso, do senso de autoinsuficiência, bem como do próprio

nivelamento e rebaixamento da própria identidade pessoal enquanto sujeitos dignos dotados de direitos – numa palavra, a narrativa das desventuras biográficas -, o uso instrumental proporcionado pelas narrativas do “*storytelling*” reflete e, traduzem, por certo, um tempo históricos no qual se elevaram os horizontes e anseios imperativos por busca de respostas pragmáticas em meio a profundas crises de sentido e de radicalização dos mal-estares contemporâneos. Crises essas, no entanto, não somente sociais, políticas e econômicas, mas, também, sobretudo, da própria identidade pessoal e de sua correlata intimidade psíquica. A tal ponto de tornarem os indivíduos vulneráveis às engrenagens de dominação social e políticas advindas da poderosa e eficiente lógica do “*storytelling*”, sobretudo quando essa passa a se associar à forte ideia não menos significativa do poder de *conversão* paulina, empregada pelas comunidades evangélicas neopentecostais, em particular.

Analogamente ao que se passa com o uso instrumental da “*storytelling*” no marketing político e publicitário, o mesmo também se faz presente nos discursos e narrativas das comunidades evangélicas neopentecostais, tendo-se em vistas que, essas também, se constituem enquanto parte integrante das grandes religiões dessacralizadas do século XXI (FERRAROTTI, 2014). Por meio do uso instrumental e pragmático eficiente presente na lógica estratégica de marketing da “*storytelling*”, torna-se possível constatar que o senso da “história” passa a ser reduzido quase que exclusivamente aos ensinamentos de determinadas narrativas bíblicas, assim como às estórias de vivências e experiências biográficas de seu corpo de fiéis e de suas respectivas lideranças pastorais.

Tomando-se como base e material empírico para a respectiva análise e interpretação sociológica, tanto o televangelhismo neopentecostal (ou seja, os cultos midiaticizados nos grandes veículos de comunicação de massa utilizados pela Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus), assim como a análise dos discursos dos textos jornalísticos de maiores publicações e tiragens das duas maiores e mais antigas igrejas evangélicas neopentecostais brasileiras: o jornal “*Folha Universal*” (de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus) e das obras bibliográficas principais de R. R. Soares tornou-se possível identificar, em termos de narratologia e proselitismo religioso, uma raiz estrutural comum. Nela, não é em nada incomum o uso contínuo de narrativas biográficas nas quais se prevalecem um *antes* repleto de “desventuras”; um passado assolado por desorientações, sofrimentos e mal-estares biopsicossociais, dores, vícios, fracassos autobiográficos e demais espécies de degradações morais e vexações que, por sua vez, no entanto, após o recebimento

da *cura divina*, através da ida à igreja e ao recebimento do dom da graça transmitida exclusivamente pela figura do pastor, tornou-se possível aos indivíduos à possibilidade de adquirirem uma “*second life*”; agora, pura, capaz de afastá-lo dos vícios oferecidos pela modernidade. Sendo que, no entanto, o senso de um novo ser religioso puro, também não excluem o distanciamento, o afastamento e a prática do não diálogo com os diversos outros, principalmente com o não crentes que compartilham de outros valores religiosos e tipos de religiosidades – ambos relegados à categoria dos “impuros” e/ou para usar as próprias terminologias conceituais de Esposito (2009), a *terceira pessoa*, àquela que uma vez submetida a um mecanismo excludente lhe é denegado o valor digno e estatuto jurídico-político de pessoa.

O fundador e principal líder da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, o bispo Edir Bezerra Macedo, nascido em fevereiro de 1945 na cidade fluminense de Rio das Flores, Rio de Janeiro, veio de uma família pobre de migrantes. Antes de se tornar em renomada figura pública, dotada de um singular perfil estereotipado, afim à figura de um “homem de negócios” e empreendedor bem-sucedido, aos dezessete anos trabalhava como servente na loteria do Rio. Em 1977, exercendo a função de agente administrativo, pediu licença na LOTERJ, da qual se afastaria por definitivo em 1981. No começo dos anos 70 estudou matemática na Universidade Federal Fluminense estatística na Escola Nacional de Estatística, contudo, sem conseguir concluí-los. Todavia, antes de se *converter* ao pentecostalismo em 1963, na Igreja de Nova Vida, o bispo Edir Macedo não deixa de enfatizar sua narrativa biográfica, que se encontrava no fundo do poço:

Eu era uma pessoa triste, deprimida, angustiada. No fundo do poço busquei a Igreja Católica e só encontrei um Cristo morto. Aquilo não satisfez meu coração e parti para o espiritismo, mas as ideias que aí encontrei não se coadunavam com as minhas. Então, um dia, tive esse encontro pessoal com Deus [...] Estava em uma reunião pública, de evangelistas, na sede da Associação Brasileira de Imprensa do Rio. As pessoas cantavam e, de repente, desceu uma coisa sobre nossa cabeça, nosso corpo, como se estivéssemos sendo jogados debaixo de um chuveiro. Foi algo ao mesmo tempo físico e espiritual, abstrato e concreto. Pude me ver como realmente era, e eu me via como se estivesse descendo ao inferno. Caí em prantos. Então a mesma presença me apontou Jesus. Foi quando nos convertemos e nos entregamos de corpo, alma e espírito (FOLHA DE SÃO PAULO, 20/06/1991 Apud MARIANO, 2010, p. 55).

O bispo e principal líder da Igreja Universal do Reino de Deus; Edir Macedo, além de carismático e bom comunicador, não deixa de externalizar publicamente sua figura enquanto exímio empreendedor religioso, eficiente e próspero administrador de empresas. Paulatinamente, foi cercando-se de pessoas restritas a seu vínculo de confiança para gerir a denominação e as demais empresas que a ela foram se agregando, até que se transformassem em um verdadeiro holding.

Analogamente ao caso singular da figura de Edir Macedo, as narrativas biográficas que descrevem o processo autobiográfico de superação após sua respectiva conversão, também se fazem presentes para o caso do principal líder da Igreja Internacional da Graça de Deus; o então, agora, missionário R. R. Soares. Após se separar da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1980, Romildo Ribeiro Soares (missionário R. R. Soares como o é hoje conhecido), fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus, também na cidade do Rio de Janeiro. Antes de ter sido submetido ao poder da *conversão* e, posteriormente tornar-se um novo “eu” de modelo a ser seguido; de se tornar líder dominical, R. R. Soares foi sapateiro, engraxate e operador de cinema (MARIANO, 2010). Atualmente, enquanto modelo ideal de empreendedor e “homem de negócios” bem-sucedido é proprietário da gráfica e editora Graça Editorial. Romildo Ribeiro Soares não chegou a cursar seminário ou faculdade de teologia, mas bacharelou-se em direito pela Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro.

Trataremos com mais vagar, agora, sobre a construção social da segurança e da certeza, da revitalização do ânimo e da autoestima dos sujeitos, numa relação entre um *antes* e um *depois* do processo de *conversão* realizado com exclusividade pela figura dos pastores de igreja. A exclusividade institucional referente aos dons carismáticos que legitimam o poder escatológico de purificação, imunização e neutralização do mal está no cerne da lógica discursiva continuamente empregada pelas comunidades evangélicas neopentecostais. Sobretudo da radical ideia paulina de conversão realizada pelo pastor da igreja. Trata-se de um discurso oficial que se centra sobre êxito e a eficácia do poder de conversão, realizado pelo pastor, inclusive com relação “à cura divina” e à “libertação” de problemas graves de saúde – deve-se ficar claro a persistência de um *antes* e de um *depois* após esse processo de conversão. Na edição de nº1036, de 12 de fevereiro de 2012, do jornal *Folha Universal*, tem-se o seguinte testemunho:

Tudo começou com uma anemia profunda, seguida de um tumor na cabeça e problemas pulmonares, bem como a descoberta de um câncer maligno no pulmão, os quais desestruturaram a minha vida, deixando-me bastante debilitada [...] A fé falou mais alto. Como estava no hospital, não conseguia ir à Igreja, entretanto, meu marido buscou por mim. Enquanto eu lutava contra a doença durante quase um ano, ele fazia as correntes pela cura na IURD e, de fato, minha saúde foi totalmente restaurada, causando espanto em todos. Em pouco tempo recobrei as forças, a autoestima, a vida em si e, hoje, graças a Deus, não tenho nem sinal do problema (p. 1i – 2i).

Nota-se que, além da revitalização do ânimo e da convicção da reconquista da autoestima (consequentemente, leia-se, da emergência de um “novo ser”), o poder de purificação, imunização e neutralização das potências malignas, não somente o é conquistada no interior do espaço físico da instituição igreja, assim como ele também o é dependente dos dons carismáticos da figura paterna e protetora de seu corpo de pastores. Em outros termos, isso significa que, tanto o senso de reconquista da autoestima assim como a revitalização do ânimo obtido por parte de seus fiéis, não deixam de traduzir um processo de anulação da própria autonomia subjetiva. Constituindo-se, portanto, em um autêntico paradoxo e negação da própria modernidade no século XXI; de uma cultura moderna que exalta e enaltece a “autonomia” e o hipertrofia do indivíduo. Temos, assim, a anulação da autonomia do próprio indivíduo ao sujeitar-se à figura do pastor e aos seus mandamentos/orientações. Ao mesmo tempo, um modelo de comunidade evangélica que externaliza a figura do indivíduo autônomo como a de um homem próspero e empreendedor bem-sucedido.

O mesmo princípio estruturante da lógica do “*storytelling*”, uma narrativa biográfica na qual há um passado (*antes*) perpassado pelo fracasso, quer material ou afetivo e psíquico, que fora superado (*depois*) é possível de ser encontrado nos discursos analisados e interpretados que versam sobre as promessas de prosperidade material, ao êxito das ações empreendedoras individuais e etc. Na edição de nº 1036, de 12 de fevereiro de 2012, encontramos o depoimento de um jovem empreendedor que obteve não somente êxito material e profissional, bem como matrimonial e afetivo, após a sua respectiva *conversão* e participação no culto dos empresários (no fragmento, o referido culto se trata da chamada “nação dos 318”):

Montei empresas no ramo de construção e limpeza, com isso acumulei R\$ 220 mil em dívidas, o que me levou a pegar dinheiro com agiotas. [...] Para

piorar, sentia dores fortes na coluna. Contorcia-me a noite inteira. Fiz tratamento, tomava remédios, mas não alcançava a cura. Por conta da doença, sofria de insônia. Comecei a apresentar síndrome do pânico, tinha sensação de perseguição e grande vazio interior. [...] Por meio de um conhecido ouvi falar sobre a Nação dos 318 e passei a ir à reunião dos empresários da IURD. Primeiro, consegui a libertação espiritual e dos vícios. Depois, conheci Tatiana, com quem sou casado. A partir daí, minha vida profissional foi mudando. Atuei numa financeira ligada ao setor de empréstimos e aprendi como funcionava o trabalho. Depois veio a Fogueira Santa e Deus me deu a direção para abrir um negócio neste setor. A empresa foi prosperando (p. 4i).

Mais adiante, no transcorrer da mesma matéria, prosseguem-se os êxitos empreendedores individuais do mesmo jovem da estória narrada anteriormente:

A empresa foi prosperando. Ele conquistou clientes, pagou as dívidas, comprou bens (carros, uma casa de um milhão de reais) e montou a estrutura da empresa que tem há 5 anos e já contabiliza no Rio de Janeiro e na filial do Belém (Pará), cerca de 220 funcionários (p. 4i).

A temática referente à superação dos vazios substanciais do “eu” e demais problemas psicossociais após o processo de conversão realizado pelas igrejas neopentecostais também se faz presente em seus respectivos discursos oficiais midiáticos e transmitidos ao grande público. Na edição de nº 1089, de 17 de fevereiro de 2013, do jornal *Folha Universal*, a assim concebida fórmula para a “receita da felicidade” – expressão que, por sua vez, corresponde ao título da matéria -, é assegurada, sobretudo, quando os indivíduos recebem o “Espírito Santo”; dom sagrado exclusivo e restrito ao poder dos pastores²³. O depoimento de um bem-sucedido

²³Assim diz a mensagem do bispo Edir Macedo sobre a “verdadeira felicidade”: “A busca intensa pela felicidade consciente ou inconscientemente, faz parte da essência de todo ser humano. Você conhece alguém que diga ‘eu não desejo ser feliz?’ Acredito sinceramente que não. E nesta busca incansável, muitos se envolvem com pessoas erradas, trilham caminhos errados, fazem escolhas erradas, alegando sempre estarem tentando. Outros tantos desistem e se rendem aos fracassos obtidos, confessando que a felicidade não existe e que é um privilégio de poucos. Mas o que muitos não sabem é que a verdadeira felicidade existe, e pode ser alcançada por todos, independentemente da idade, sexo, raça, cor ou classe social. O Senhor Jesus disse: ‘Recebereis poder ao descer sobre vós o Espírito Santo’ (ATOS 1:8). Este poder nos capacita para enfrentarmos todos os problemas que surgem no nosso dia a dia, pois ninguém está livre de situações difíceis que nos causam dor e tristeza. Porém, quando se tem a presença do Espírito Santo (a verdadeira felicidade), então somos capazes de superarmos tudo” (*Folha Universal*, nº 1089, p. 15).

profissional liberal, também presente na matéria do jornal *Show da Fé*, o torna bastante significativo com relação ao nosso problema analítico e interpretativo:

Fui médico por 30 anos e sempre senti um vazio. Era inexplicável. Do ponto de vista profissional, consegui atingir tudo o que queria. Formei-me aos 23 anos, fiz mais seis anos de especialização e psicanálise. Estava feliz no casamento. Tinha uma clínica de sucesso. A pergunta do que faltava me acompanhou durante toda a vida. E depois de muita reflexão, concluí que o que faltava era a presença de Deus. Eu e minha esposa Érica fomos à igreja e em 5 minutos todo aquele vazio se dissipou. Fui preenchido e fiquei completamente tomado por Deus. Ali entendi o que faltava. Passei a ser feliz 24 horas por dia e comecei a me perguntar o que poderia fazer para agradecer e porque tudo o que temos e somos é de deus. Apenas estamos administrando o que ele nos deu (p. 15).

A lógica estruturante do mecanismo instrumental e utilitário da “*storytelling*” se encontra presente, sobretudo, com relação aos problemas de fracassos econômicos e financeiros. Na edição de nº 1041, de 18 de março de 2012, deparamo-nos com o seguinte depoimento: “As dívidas eram muito grandes e eu não conseguia me livrar delas. Na Igreja Universal não só consegui saná-las, como me tornei equilibrado financeiramente. Enfim, encontrei a paz” (p. 4i). Já na edição de nº 1034, de 29 de janeiro de 2012, a temática referente à libertação dos vícios seguindo a lógica instrumental da “*storytelling*” – do surgimento de um “novo ser”, agora, puro, após a sua respectiva conversão -, também se faz muito presente nos discursos oficiais da igreja: “Eu bebia muito, mas depois que passei a frequentar as reuniões e a participar dos propósitos de fé da igreja, consegui me libertar do vício, minha vida mudou graças ao poder do Senhor Jesus” (p. 4i). Ainda nesta mesma edição do referido jornal analisado e interpretado são inúmeros os depoimentos nos quais prevalece o uso instrumental e pragmático do *storytelling*. Sobretudo ao se tratar de temas referentes à emergência de um “novo ser” (de um “ser outro”; de um “depois”) que reconquistou, após sua respectiva conversão, a revitalização do ânimo e da autoestima:

[...] em todos os lugares que eu ia, diziam que resolveriam os meus problemas, mas passavam-se anos e minha vida estava do mesmo jeito. Eu não aguentava mais aquela vida de sofrimento, tristezas e angústias. Aquele

vazio na alma me corroía a cada dia. Era uma coisa que me consumia sem explicação. [...] eu já tinha ido a tantos lugares, que fiquei desacreditada. Mas não demorou muito e logo me libertei de tudo o que me aprisionava. Aprendi a não desistir dos meus sonhos, e tudo o que o pastor ensinava eu fazia com fé, porque acreditava que Deus me responderia. [...] encontrei na igreja meu grito de liberdade (p. 4 i).

Nesse sentido, portanto, rumo ao desfecho final da hipótese que norteia o presente e último capítulo dessa tese, se torna inteligível ao diagnóstico do presente trabalho, a constatação permanente, recorrente e contínua de um “antes” e, posteriormente, de um “depois”, presente no íterim estrutural da própria lógica de narrativa das estórias biográficas presentes nos discursos proselitistas oficial amplamente propagado pelas comunidades evangélicas neopentecostais (embora, há inúmeros indícios que nos atestam que, tal processo lógico e instrumental, não se restrinja apenas a elas). Os momentos posteriores da narratologia ressaltam as estórias de autossuperação, do desenvolvimento de uma ética do trabalho duro (ainda que em contextos e circunstâncias perpassada pela alienação e pelo quase que completo senso de desumanidade), do empenho em sair do “nada” (ou seja, da própria superação do fracasso). Por fim, no limite, todas as análises e interpretações desenvolvidas e selecionadas para compor o terceiro capítulo do presente trabalho, demonstram publicamente a estória de indivíduos que expõe seus respectivos sucessos, promovendo a exaltação e o enaltecimento do culto da auto-performance. Logo, à altura do desenvolvimento deste trabalho, se torna possível chegar à hipótese de que o próprio *fracasso* biográfico dos indivíduos modernos e que vivem em um país no qual a modernidade ainda não se realizou; ou seja, tratando-se de um país no qual a modernização ainda ocorre sem o moderno, das pessoas em suas mais diferentes esferas corresponde, exatamente, um dos principais eixos estruturantes e institucionais; uma das principais razões de ser, de existir e do próprio sucesso das igrejas evangélicas neopentecostais.

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo sido o objeto da presente tese norteado pelo método analítico e interpretativo da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim, este trabalho sustenta como hipótese principal aquela referente ao fato de que, no caso brasileiro, as igrejas neopentecostais aqui analisadas e interpretadas em seus respectivos discursos oficiais; sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, possuem um forte poder competitivo, agindo no "EU" (ego) ao dar-lhes as forças que lhes faltam como agentes competitivos no mundo moderno no qual se identifica a prevalência sociocultural do autoempendedorismo: a força da fé para o agir social enquanto potencial empreendedor "homem de negócios" bem sucedido, assim como da força do ânimo para ser virtuoso e vitorioso em um mercado de trabalho concorrencial cada vez mais acirrado. Ambos, devido, em especial, ao radical sentido da ideia de "*conversão*" presente no neopentecostalismo. Ainda que se deva ser ressaltado que, tal processo estruturante de flexibilidade adaptativa às profundas transformações culturais das sociedades modernas reflexivas e radicalizadas da segunda modernidade (sobretudo com relação aos profundos impactos sociais e estruturais da globalização e da individualização), não se restrinja tão somente a essas duas igrejas evangélicas. Sendo possível de identificar os processos aqui analisados não somente nas comunidades evangélicas neopentecostais, assim como, também, no próprio seio da igreja católica apostólica romana.

Em princípio, constatou-se que os problemas psicológicos (impactos nas subjetividades humanas) oriundos do senso da "autonomia" enquanto condições sociais produziram um crônico processo de radicalização das patologias sociais da modernidade. Daí tem-se a emergência de um novo tipo de religiosidade, de uma religiosidade ressignificada. Logo, trata-se de uma religiosidade interessada em contribuir para a felicidade do indivíduo no mundo profano e não mais no além-mundo, ressaltando-se as questões de ordem civil e política, inclusive. Tratam-se assim, daquilo que poderíamos denominar como sendo religiosidades dessacralizadas. Paradoxalmente, no entanto, se as igrejas evangélicas neopentecostais apontam a presença do mal (através da figura do diabo) nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo nas sociedades modernas radicalizadas e complexas do "ego", elas efetuam um diagnóstico da realidade social centrado na perversidade das figuras do ateu, do agnóstico, do homossexual, dos divorciados etc.

Efetuando, portanto, um efeito terapêutico: o da negação, renúncia e crítica à própria modernidade. Não somente através da negação das novas formas e estilos de vidas geradas pelos próprios processos de individualização característicos da segunda modernidade, assim como da negação e crítica ao senso de autonomia subjetiva dos fiéis que, posteriormente às suas respectivas conversões, devem submeter-se às orientações e mandamentos pregados tanto pelas igrejas e seus pastores.

Ademais, em direção ao desfecho final da hipótese que norteia todo o último capítulo da presente tese, se torna inteligível ao diagnóstico do presente trabalho a constatação permanente, recorrente e contínua do uso instrumental e pragmático da lógica estruturante das estratégias de marketing referente à “*storytelling*”. Ou seja, da existência de um “*antes*” e, posteriormente, de um “*depois*”, presente no íterim estrutural da própria lógica de narrativa das histórias biográficas encontradas nos discursos proselitistas oficial amplamente propagado pelas comunidades evangélicas neopentecostais (embora, há inúmeros indícios que nos atestam que, tal processo lógico e instrumental, não se restrinja apenas a essas igrejas). Os momentos posteriores da narratologia ressaltam as histórias de autossuperação, do desenvolvimento de uma ética do trabalho duro (ainda que em contextos e circunstâncias perpassada pela alienação e pelo quase que completo senso de desumanidade), do empenho em sair do “nada” (ou seja, da própria superação do fracasso). No limite, por fim, todas as análises e interpretações desenvolvidas e selecionadas para compor o terceiro capítulo do presente trabalho, demonstram publicamente a história de indivíduos que expõe seus respectivos sucessos, promovendo a exaltação e o enaltecimento do culto da auto-performance. Logo, à altura do desenvolvimento deste trabalho, se torna possível chegar à outra hipótese estruturante por meio da qual permeia todo o trabalho presentemente desenvolvido, a saber: à ideia de que o próprio *fracasso* biográfico dos indivíduos modernos e das pessoas em suas mais diferentes esferas corresponde, exatamente, um dos principais eixos estruturantes e institucionais da existência e do sucesso dessas igrejas; uma das principais razões de ser, de existir e do próprio sucesso das igrejas evangélicas neopentecostais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico.** São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ANTUNES, R. **A desertificação neoliberal no Brasil (Collor, FHC e Lula).** 2ªed. Campinas: Autores Associados, 2005.

ALTVATER, E. Os desafios da globalização e da crise ecológica para o discurso da democracia e dos direitos humanos. In: HELLER, A. et ali. **A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os desafios para o século XXI.** Rio de Janeiro: Contraponto/Corecon, 1999, p. 109-153.

ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BAUMAN, Z. **O mal-estar na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BECK, U.; GIDDENS, A.; e LASH, S. **Modernización Reflexiva: política, tradición y estética en la orden social moderna.** 1ª ed. Madrid: Editora Alianza, 1997.

BECK, U. **Hijos de la libertad.** 2ª ed. México: FCE, 2002.

BECK, U. **La individualización.** El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas. Barcelona: Paidós, 2003a.

BECK, U. **Liberdade ou capitalismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2003b.

BECK, U. **La mirada cosmopolita o la guerra es la paz.** Barcelona: Paidós, 2005.

BECK, U. **Que és la globalización.** 1ª ed. Barcelona: Paidós, 2008.

BECK, U. **El Dios personal.** La individualización de la religión y el <<espíritu>> del cosmopolitismo. Barcelona: Paidós, 2009.

BECK, U. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

BÍBLIA, Coríntios, São João. **Bíblia de Estudo Aplicação Pessoal**. 15ª ed. Sociedade Bíblica do Brasil: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.

BOARETTO, A.C. **Patologias Sociais Contemporâneas: os paradoxos da modernidade na sociedade brasileira do século XXI e a luta social contra a figura do diabo**. Dissertação (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

BODEI, R. **I senza Dio. Figure e momenti dell' ateísmo. A cura de Gabriella Caramore**. Brescia: Morcelliana, 2001.

BODEI, R. **Livro da memória e da esperança**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

BOÉTIE, É. de la. **Discurso sobre a servidão voluntária**. 2ªed. São Paulo: Editora revista dos tribunais, 2009.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, É. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

BRÉCHON, P. Intégration au catholicisme et valeurs politiques en France. In: DARGENT, C.; DURIEZ, B.; LIOGIER, R. **Religion et valeurs en France et en Europe**. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 23-44.

CAMPOS, L. S. Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político dos pentecostais históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, J; MACHADO, M. D. C. (Orgs.). **Os votos de Deus: evangélicos, políticos e eleições no Brasil**. Rio de Janeiro, Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massana, p. 29-89, p. 2006.

CÉSAR, E. M. L. **História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais**. Viçosa, Minas Gerais: Ultimato, 2000.

CORTEN, A., DOZON, J. P.; e ORO, A. P. **A Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.** 1ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

COX, H. **Introdução ao fenômeno neopentecostal brasileiro.** In: CORTEN, A., DOZON, J. e ORO, A. **A Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.** 1ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

EHRENBERG, A. **O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa.** Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2010.

ELIAS, N. **O processo civilizador: uma história dos costumes.** 2ª ed. Vol.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ESPOSITO, R. **Tercera persona.** Política de la vida y filosofía de lo impersonal. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

FERRAROTTI, F. **La religione dissacrante: coscienza e utopia nell'epoca della crisi.** Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.

FIORI, J. L. **Os moedeiros falsos.** Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil.** Da constituinte ao impeachment. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização.** São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu.** Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

GACHET, C. **La sociologa Caroline Gachet ha studiato i “delusi” delle Chiese evangelicali.** Disponível em: www.cath.ch, Nov. 2013.

GALLI, C. **Espacios políticos: la edad moderna y la edad global.** 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HARVEY, D. **O neoliberalismo: história e implicações**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

IANNI, O. **A era do globalismo**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a.

IANNI, O. **A sociologia e o mundo moderno**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

IBGE 2012. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Contagem Populacional.

Disponível em:

ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf

JUNIOR, L. de C. C. **Pentecostalismo**. São Paulo: Ática, 1995.

JUNIOR, L. de C. C. **Pentecostalismo e transformações na sociedade brasileira: a igreja do avivamento bíblico**. São Paulo: Annablume, 2009.

MACEDO, E. **Orixás, Caboclos e Guias**. Deuses ou Demônios. 15ª ed. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2006.

MACEDO, E. **Vida com abundância**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2000.

MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MANNHEIM, K. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

MARIANO, R. **Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais**. Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003, p. 111-125.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Revista de Estudos Avançados**, v. 18, nº 52, 2004, p. 121-138.

MARIANO, R. **Neopentecostalismo**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2010.

NUSSBAUM, M. C. **The new religious intolerance: overcoming the Politics of fear in an anxious age**. First Harvard University Press paperback edition, Cambridge, Massachusetts and Londo, England, 2013.

ORO, A. P. **Les nouveaux conquérants de la foi: L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)**. Archives de sciences sociales des religions [Em ligne], 128/octobre-décembre 2004. Disponível em: <http://assr.revues.org/2011>. Acesso em: 12. Out. 2012.

ORO, Ari Pedro. **Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil**. Archives de sciences sociales des religions [Em ligne], 149/janvier-mars 2010. Disponível em: <http://assr.revues.org/21887>; DOI: 21887. Acesso em: 06. Jan. 2014.

PIERUCCI, A. F. e PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PIERUCCI, A.F. **Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, Junho 1998.

PIERUCCI, A. F. Bye bye Brasil. O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Revista de Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, Dec. 2004.

PRANDI, R; SOUZA, A. R. A carismática despolitização da Igreja Católica. P. 59-91. In:

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

SALMON, C. **STORYTELLING: La Fabbrica Delle Storie**. Roma: Fazi Editore, 2008.

SIRICO, R. A. **A vocação empresarial**. 2013.

STOLZ, J.; BALLIF, L. **L'avenir des Réformés**. Les Églises aux changements sociaux. Archives de sciences sociales des religions [Em ligne], 160/octobre-décembre 2012. Disponível em: <http://assr.revues.org/24743>. Acesso em: 22. Out. 2016.

SELIGMANN-SILVA, E. **Trabalho e desgaste mental: o direito de ser dono de si mesmo.** São Paulo: Cortez, 2011.

SIMMEL, G. **As grandes cidades e a vida do espírito (1903).** Mana, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, outubro 2005.

SIMMEL, G. **Psicologia do dinheiro e outros ensaios.** 1ª ed. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

SOARES, R. R. **As Bênçãos que Enriquecem: um estudo aprofundado sobre dízimos, ofertas e exemplos de pessoas que provaram a Deus.** Rio de Janeiro: Graça, 2001.

SOUZA, J. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

URCIOLI, E. R. **La Teologia à La Carte del Libero Mercato: Il neoliberalismo è una forma di religione.** 17. Out. 2014.

VIANNA, L. W. **A modernização sem o moderno: análises de conjuntura na era Lula.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 2ª ed. São Paulo: Thomson Pioneira, 2008.

WEBER, M. **Economia e Sociedade. Vol. 1.** 4ª ed. Brasília: UNB, 2009.

WEBER, M. **Sociologia das religiões e Considerações Intermediárias.** Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

WEBER, M. **Sociologia das religiões.** 1ª ed. São Paulo: Ícone, 2010.