

NEOPENTECOSTALISMO E NEOLIBERALISMO NO BRASIL

NEO-PENTECOSTALISM AND NEOLIBERALISM IN BRAZIL

NEOPENTECOSTALISMO E NEOLIBERALISMO EM BRASIL

William Robson Cazavechia¹

César de Alencar Arnaut de Toledo²

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a construção histórica do neopentecostalismo e relacioná-lo com o neoliberalismo no Brasil. Ele emerge de expressões religiosas do pentecostalismo, especialmente nos anos de 1970. Sua presença, cultural e política, é sentida pela utilização que faz dos meios de comunicação social, concomitante ao avanço das políticas e das determinações do neoliberalismo, a partir da década de 1990. É caracterizado pela utilização e pela adaptabilidade de seus ritos, cultos, liturgias à radiodifusão e pela participação institucional consolidada assentado sobre as dinâmicas das mídias e do mercado das coisas ligadas à religião, no âmbito da mística dos media. A materialidade de suas prerrogativas se deve ao exercício de sua atividade prática. Trata-se de uma ideologia adequada ao neoliberalismo pelo fato de que reproduz as desigualdades e mantém a alienação como condição de participação política.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Neopentecostalismo. Ideologia. Neoliberalismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the historical construction of neopentecostalism and relate it to neoliberalism in Brazil. It emerges from the religious expressions of Pentecostalism, especially in the 1970s. Its presence, cultural and political, is felt by the use of social networks, concomitant with the advance of the policies and determinations of neoliberalism, since the 1990s. It is characterized by the use and adaptability of its rites, cults, liturgies to transmit and by consolidated institutional participation based on the dynamics of the media and the market for things related to religion, within the scope of media mysticism. The materiality of their prerogatives is due to the exercise of their practical activity. It is a suitable ideology for neoliberalism because it reproduces inequalities and maintains alienation as a condition for political participation.

KEYWORDS: Religion. Neo-pentecostalism. Ideology. Neoliberalism.

RESUMÉN

El propósito de este artículo es analizar la construcción histórica del neopentecostalismo y relacionarlo con el neoliberalismo en Brasil. Emerge de las expresiones religiosas del pentecostalismo, especialmente en la década de 1970. Su presencia, cultural y política, se siente por el uso de las redes sociales, concomitante con el avance de las políticas y las determinaciones del neoliberalismo, desde la década de 1990. Se caracteriza por el uso y la adaptabilidad de sus ritos, cultos, liturgias para transmitir y por la participación institucional consolidada basada en la dinámica de los medios y el mercado de cosas relacionadas con la religión, dentro del alcance de la mística mediática. La materialidad de sus prerrogativas se debe al ejercicio de su actividad práctica. Es una ideología adecuada para el neoliberalismo debido a que reproduce desigualdades y mantiene la alienación como condición para la participación política.

PALABRAS CLAVE: Religión. Neopentecostalismo. Ideología. Neoliberalismo.

O objetivo deste texto é analisar a construção histórica e as principais características do neopentecostalismo e relacioná-lo ao neoliberalismo no Brasil. O neopentecostalismo é uma expressão religiosa de matriz protestante, notadamente,

pentecostal. É resultado de um processo de diversos momentos de adaptações de grupos protestantes fundamentalistas ou conservadores que, ao longo do final do século XIX e início do século XX, formularam, nos Estados Unidos, suas doutrinas com bases nos fundamentos da fé cristã reacionária. Esse tipo de fundamentalismo cristão é assinalado, sobretudo, pela arguição doutrinária da inerrância do texto bíblico e pela defesa de valores tradicionais do conservadorismo cristão, como o criacionismo.

A questão foi apresentada por Passos (2005) em termos de paradigmas. De fato, o pentecostalismo é o paradigma em torno do qual se formam grupos e subgrupos pentecostais. Dentre eles, os neopentecostais, para o quais o paradigma original do pentecostalismo encontrou formas de adaptação à mídia, mais especificamente, ao *media* hegemônico, a televisão por satélite. Enquanto paradigma adaptado, o pentecostalismo parece ser aquilo mesmo que anuncia, uma comunidade de fiéis reunidos em torno de doutrinas, no sentido freudiano, para o qual, essas “ilusões” são de natureza doutrinária e diferentes das alucinações e ilusões de natureza psíquicas (FREUD, 2014). Estes termos nos oferecem a compreensão de um aspecto importante quanto à ligação com outras expressões do cristianismo.

O neopentecostalismo emerge a partir das expressões religiosas do pentecostalismo brasileiro, nos anos de 1970. Sua presença, cultural e política, é sentida sobretudo pela utilização dos meios de comunicação social, no período do avanço das políticas e das determinações econômicas do neoliberalismo, na década de 1990. De acordo com Freston (1999), o neopentecostalismo faz parte da terceira onda de desenvolvimento do pentecostalismo. A primeira ocorreu dos anos 1910 aos anos 1950; a segunda, até os anos 1970; e, a terceira, dos anos 1970, com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, no ano de 1977, por Edir Macedo, perdura e convive com as demais expressões até os nossos dias. No início da segunda metade do século XX, a adaptação em território brasileiro do pentecostalismo foi respaldada pelo conservadorismo autoritário do regime militar e pelos contingentes de pessoas que saíram do campo em busca de uma nova forma de vida nas cidades recentemente industrializadas. Seu fortalecimento, devido aos desdobramentos tecnológicos e midiáticos produzidos pelos ditames do neoliberalismo, desenvolveu novas formas de expressividade, mais adequadas às reformulações da produção social. Se em um primeiro momento o processo de construção histórico do pentecostalismo foi marcado pelas restaurações sociais, que Gramsci (2015) nomeou revolução passiva, a continuidade desse processo como neopentecostalismo foi delineado por um tipo específico de hegemonização e pela midiaticização (FRESTON, 1999; PASSOS, 2005; COUTINHO, 2011; KLEIN, 2011; OLIVEIRA, 2018).

O conceito de midiatização designa um dos aspectos fundamentais das mudanças superestruturais nas sociedades contemporâneas. A midiatização da sociedade é um elemento central pelo fato de caracterizar o fenômeno da interação humana a partir do que se pode ver pela mídia. A sociedade contemporânea, e melhor dizendo, a superestrutura social, está imersa em espaço midiatizado, moldada pelas relações sociais virtualizadas e pelas novas tecnologias. Caracteriza-se por esse aspecto do comunicacional, no qual a comunicação centralizada, unidimensional e unilateral se abre verticalmente nos espaços das redes e se define a partir de sua instrumentalidade, como definidora de sentidos sociais. A midiatização é uma vetorização produzida pelo mercado, que redefiniu o sentido da comunidade humana. Quando entram na mídia, as Igrejas devem considerar o fato de que os dispositivos tecnológicos são apenas a parte visível de um mundo cuja estruturas foram mudadas pela midiatização. Estamos em uma etapa de tecno-interação e um modo de representar o mundo surgiu dela (PUNTEL, 2011).

Não obstante o que devem considerar as Igrejas, segundo Puntel (2011), na década de 1980, no Brasil, assistimos crescimento do neopentecostalismo, caracterizado justamente por sua adaptabilidade às mídias, aos espaços e disposições midiáticas. Esse crescimento promoveu o surgimento de Igrejas organizadas em torno dessa redefinição da comunidade humana e de líderes cuja atuação se definiu pelas propostas de curas, exorcismos e prosperidade. O que garante a satisfação de necessidade de qualquer natureza, de forma ilusória, claro (FIEGENBAUM, 2017). Tudo isso, por meio da mediação operada pelos meios de comunicação social, a partir do aprimoramento institucional religioso da utilização desses meios. Se Igreja é corpo de Cristo, como assinala a metáfora bíblica, a partir da qual se definiram as Igrejas cristãs desde suas origens, as comunidades neopentecostais se tornaram exemplos bem elucidativos para a compreensão dos processos de midiatização da religião.

O corpo de carne e osso, que constitui o indivíduo humano vivo (MARX, ENGELS, 2015), pode ser tomado como indicador de seu entorno. Tanto o corpo como o ambiente são desenvolvidos em codependência.

A própria palavra “ambiente” resulta de uma montagem entre *amphi* (que significa “em torno de”, e que passou para o latim significando “ambos”), com o sufixo *ente*, que vem do *ant* indo-europeu, língua pré-histórica há muito desaparecida (nela, queria dizer “sopro”). Ambiente, então, significa tudo que compõe uma coisa, inclusive o sopro em torno. Curiosamente, cultura possui um sentido etimológico semelhante ao de ambiente, pois cultura vem do indo-europeu *kwol*, que significava a ideia de quem anda em torno de alguma coisa, como o sentido do grego *amph*. (KATZ, 2011, p. 21)

Enquanto espaço midiatizado, o corpo se tornou um fenômeno da midiatização. A forte midiatização configura diferentes espiritualidades e as religiões se fortalecem com

© Rev. Práxis e Heg Popular	Marília, SP	v.5	n.7	p. 53-69	Dez./2020	eISSN 2526-1843
-----------------------------	-------------	-----	-----	----------	-----------	-----------------

ela quando vende seus “livros-passaportes-para-a-salvação” de todos os males e como oportunidades de conquista do bem-estar pessoal, nesta vida e no além. Os valores dessas religiões têm muito mais a ver com os valores do consumo e com uma preocupação em relação ao presente do que as religiões primeiras. As adaptações sofridas ao longo do tempo são evidências de que existe uma negociação entre o corpo e o ambiente. O corpo compõe seu entorno assim como por ele é composto. A cultura “carnifica-se” no corpo. A parte de fora adentra e noções de dentro rompem com os espaços que as separavam de fora. No corpo se instalam as informações do meio e o corpo, alterado por elas, continua a se relacionar com o meio de maneira profundamente diferente quando o meio é alterado. “Corpo é sempre um estado provisório da coleção de informações que o constitui como corpo. Esse estado vincula-se aos acordos que vão sendo estabelecidos com os ambientes onde vive” (KATZ, 2011, p. 22). As demandas perceptivas são diversificadas com a diversificação das mídias. “As informações se configuram no mundo do consumo nos contaminam e vão sendo por nós contaminadas. Esse é o nosso corpo hoje” (KATZ, 2011, p. 26). Este é o corpo pentecostal hoje!

Além disso, a amplitude midiática de líderes religiosos aumentou suas influências com participações efetivas nos negócios midiáticos. Falam para as massas que participam de programas de auditórios como atrações dos meios de comunicação. A religião teletransmitida deixa o âmbito do sagrado e cede às ondas do rádio ou da televisão.

No caso da TV, há todo um esforço de produção como iluminação, ornamentação do palco, maquiagem, angulação de câmera. Também é criada uma espécie de teleparticipação religiosa. Buscam-se milagres por ondas eletromagnéticas. Pregadores pedem aos telefeis para que coloquem um copo de água em cima do aparelho para que possam transmitir os milagres. (KLEIN, 2005, p. 152)

A religião, em seu ambiente de espetáculo religioso, abriu um caminho de acesso para a estética midiática nos novos modelos litúrgicos. Especialmente a televisão ofereceu as gradações estéticas para as Igrejas. Cultos e celebrações litúrgicas passaram a ser produzidas como programas de auditório ou como espetáculos. Por isso, adquiriram *design* televisual e conciliaram a experiência religiosa com a experiência midiática. Não mais uma comunidade é permeada pela informalidade e descontração dos cultos, mas, um público, sem vínculos entre os indivíduos, rege toda ação do culto. Ele se dirige ao grande público. A organização do culto, espetacularizado, dispõe de todos os elementos cênicos para a construção da ação representativa. O ritmo e o tempo do culto são definidos pelas demandas do espetáculo e, nesse sentido, a cultura de massa e o universo religioso se amalgamam (KLEIN, 2005).

Com esse amálgama, a vivência religiosa se tornou plausivelmente a mistura de religiosidade e fascinação diante do espetáculo. Na sociedade de massa, foi imposta ao espectador a separação entre ele e o produto por ele expectado. Aqui são predominantes os jogos de cena e a performance, com objetivo de levar o público ao delírio produzido “no palco do culto” (KLEIN, 2005, p. 154). Assim, os novos movimentos religiosos no interior do protestantismo, o neopentecostalismo especialmente, além da midiaticização, “redimensionou a questão do corpo no espaço do culto” (KLEIN, 2005, p. 155).

A relação do corpo com o sagrado, tanto o coletivo como individual, está prescrita nas formas ritualísticas. Se a finalidade é estabelecer o vínculo com a divindade, as ações do corpo significam mais do que movimentos e devem ser conhecidos os seus sentidos. Para tanto, uma memória é construída no imaginário. No ritual, o aspecto lúdico acaba se tornando uma noção chave para as representações nessa construção. “O indivíduo realiza com o corpo aquilo que ancestrais fizeram nos primeiros tempos como em um jogo teatral” (KLEIN, 2005, p. 157). Está na performance a intenção de provocar efeito sobre a plateia, que já afetada por vários outros elementos da cena, atinge estados alterados de consciência. A partir de movimentações ensaiadas sobre o palco, o corpo do pastor ou líder,

[...] como o de um ator, é utilizado como eficaz mídia primária, de maneira a garantir seu sucesso perante sua comunidade. Assim, o espetáculo religioso reaproxima-se do teatro, uma vez que em ambos os casos predomina o recurso da ilusão, ressaltando que ilusão (*in lusio*, em latim) significa entrada em jogo. (KLEIN, 2005, p. 164)

Os elementos de cena conciliam e dispõem os elementos litúrgicos e o ritual se volta para o espetáculo. Noção de espetáculo, que segundo Klein, deve ser tecida à luz do conceito de jogo, sobretudo jogo de simulacro ou de representação. “As celebrações ostentam fortemente aspectos de um jogo de simulacro (KLEIN, 2005, p. 165)”. O espetáculo se circunscreve no espaço do lúdico, do teatro, embora no caso dos cultos espetaculares, ele seria legitimado pela presença da alusão ao sobrenatural poder divino e ao sagrado. O recurso a técnicas teatrais, a efusiva gestualidade, uma verdadeira retórica não-verbal e a instauração de uma narrativa melodramática evidenciam o elemento lúdico.

[...] cabe salientar que no caso desses novos modelos litúrgicos, existe desde já uma estratégia de fascinação que surge do corpo midiático e de seu aspecto performático e que já está prescrita na própria organização interna do templo. [...] o espaço do culto deve evidenciar o corpo do líder religioso e sua performance sobre o palco adequadamente iluminado pelos holofotes. (KLEIN, 2005, p. 167)

Tais aspectos da vida religiosa na mídia dependem das tecnologias do reprodutível, que são produzidas com as tecnologias eletromagnéticas e se define pelas linguagens da reprodutibilidade técnica, como jornal, fotografia e cinema. A aglomeração nas metrópoles, devido ao aumento demográfico, ofereceu as condições para o efetivo uso destas tecnologias voltadas para a cultura de massa. Junto delas, as tecnologias de radiodifusão expandiram alcance justamente por se difundirem com facilidade. Responsáveis pela ascensão da produção cultural voltada para as massas aglomeradas, a transmissão via satélite aumentou ainda mais o potencial destas tecnologias de distribuição de conteúdos concentradamente produzidos (SANTAELLA, 2011).

Lembramos que o neopentecostalismo brasileiro se caracteriza pela utilização e pela adaptabilidade de seus ritos, cultos e liturgias aos meios de comunicação social. Como também, pela participação institucional consolidada enquanto igreja assentada sobre as dinâmicas das mídias e do mercado do sagrado, no âmbito da mística dos *media*³. O que implica a utilização de recursos administrativos, de *marketing* e publicidade, das técnicas de produção midiática e a midiaticização da religiosidade popular (BARRERA, 2005; VASCONCELLOS, 2008; KATS, 2011; PUNTEL, 2011). Como uma expressão fundida do cristianismo protestante fundamentalista e do conservadorismo brasileiros, o neopentecostalismo concentra uma forma dupla de fetichização. Ao mesmo tempo em que conduz seu discurso ao território do sagrado, a partir de sua materialidade institucional midiática, sacraliza a prosperidade financeira com as ilusões propaladas.

A materialidade de suas prerrogativas se deve, nesse sentido, ao exercício de sua atividade material enquanto coparticipante do fetichismo da mercadoria e, por isso, das formas básicas de exploração do sistema capitalista. “O representar, pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material” (MARX; ENGELS, 2015, posição 759). As igrejas neopentecostais exercem forte influência comercial no mercado de bens simbólicos, no mundo empresarial da fé e, conseqüentemente, no mercado da democracia de negociação. Esse conjunto contempla seus empreendimentos assentados no campo dos *media*. No interior do bloco histórico (GRAMSCI, 2012; SCHLESENER, 2016), no exercício da hegemonia, o neopentecostalismo contribui para o ‘avesso do avesso’, para utilizar a expressão de Francisco de Oliveira (2018). Como na atual conjuntura as classes dominadas tomam a direção moral da sociedade, a dominação burguesa se isenta de justificativas para seu domínio. O neopentecostalismo, como parte da organização da cultura brasileira e dos múltiplos fatores que a compõe, desenvolveu-se institucionalmente como aparelho privado de hegemonia, detentor dos aparatos tecnológicos da reprodutibilidade técnica da ideologia (COUTINHO, 2011; GRAMSCI,

2012; BENJAMIN, 2015). Desse modo o neopentecostalismo é religião, e, enquanto tal, é forma de ideologia e de alienação (MARX, 2010; MARX, ENGELS, 2015).

Enquanto instituição exerce poder pelo consenso dos dominantes (OLIVEIRA, 2018), pois participa da realização última da reprodução da sociabilidade midiática e alienada da forma mercadoria. Nesse aspecto, embora teorias reconhecidas sobre a economia dos bens simbólicos sejam bastante atraentes e parte do pensamento sociológico compreenda o fenômeno religioso como intrínseco ao desenvolvimento meramente institucional e antropológico, salientamos a religião como “[...] o ópio do povo!” (MARX, 2010, p. 2057). Isto porque, o alcance teórico de tal proposição nos permite evidenciar o estreitamento entre a expressão neopentecostal de religião midiática como expressão das explicações de mundo e das estratégias do avanço do capitalismo no período neoliberal. O fundamento da crítica não religiosa é o fato de que é o homem que faz a religião. Do contrário, é o assentimento do homem que não conquistou a si mesmo. “O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (MARX, 2010, p. 2052). Os homens produzem a religião, consciência invertida do mundo, como uma teoria deste mundo, cuja lógica, em sua forma popular, seu entusiasmo e sua moralidade, constituem a base geral de consolação e justificação dessa criação. Se a “miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra essa miséria” (MARX, 2010, p. 2056), contém elementos da própria contradição presente na sociedade. “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos [...]” (MARX, 2010, p. 2056-2057). Nessa dialética da religião estão presentes os aspectos contraditórios de uma sociedade desigual e contraditória.

Como expressão da miséria real, a religião protesta contra essa miséria ao evocar para si mesma o ânimo do sentido diante um mundo desprovido de significação. Entretanto, mesmo assim, por ser inversão da consciência do mundo, constitui-se em ideologia que explica, justifica e consola ao homem que, alienado, produz e reproduz a sociedade desigual. Enquanto ópio do povo, é o alívio de sua dor, como também a anestesia de sua expressão própria. Afinal, a ideologia é o exercício do poder de poucos sobre muitos. É o sacrifício da vida em nome de uma dita universalidade de valores. É a omissão da realidade da produção da vida humana, e como o percurso da história já nos mostrou, não se expressa, constrói-se ou se compõe de uma única maneira e com os mesmos elementos. Por isso, é a totalidade social que nos possibilita o entendimento dos fenômenos artísticos e ideológicos. Eles são sua expressão e seus momentos constitutivos. As formas e as ideias são expressões condensadas dos múltiplos fatores componentes da sociedade e meios pelas quais as contradições reais são reproduzidas espiritualmente, ou, são enfrentadas com vistas à superação (COUTINHO, 2011).

A ausência de democracia é o problema principal da cultura, no Brasil. Existe uma escassez de densidade nacional popular. Essa ausência e escassez são resultados de processos de transformação da sociedade “pelo alto” – revolução passiva, via prussiana ou revolução de restauração⁴. São marcas da história brasileira. As esferas da vida social no Brasil foram privadas da participação popular em sua constituição. “A principal consequência dessa constelação sócio-histórica no plano da vida cultural brasileira foi a preponderância de uma cultura “ornamental”, elitista, que muito dificultou a construção de uma efetiva consciência crítica nacional-popular entre nós” (COUTINHO, 2011, p. 10). A cultura universal está repleta de vários momentos de excelência e é partir deles que se constroem a cultura democrática e nacional-popular. Nesse sentido é que a organização da cultura se tornou um elemento constituinte do próprio conceito de sociedade civil⁵ (COUTINHO, 2011).

Os mecanismos de poder e o Estado não se limitam à expressão do exercício da dominação direta. Continua a desempenhar um importante papel na reprodução da vida social conforme os interesses de uma classe dominante. Ao lado deles, a sociedade civil emerge como meio pelo qual se desenvolvem as relações sociais de direção política e ideológica. Em termos de hegemonia, é sobre ela que a dominação assegura o consenso dos dominados ao lado de seu aspecto coercitivo. A justificativa restritamente ideológica dos regimes autoritários e ditatoriais de dominação de classe carecem do consenso que possam legitimar seus domínios. O Estado absolutista estava munido de aparelhos ideológicos e a Igreja estava numa unidade indissolúvel com o Estado. Para se legitimar o “Estado impunha sua ideologia” (COUTINHO, 2011, p. 15).

As revoluções democráticas burguesas e o liberalismo produziram a laicização desse Estado, momento crucial para o surgimento de “aparelhos ‘privados’ de hegemonia”, detentores materiais de visões de mundo e ideologias. “As instâncias ideológicas de legitimação passam a ser algo “privado” em relação ao “público”: o Estado já não impõe uma religião, ou uma visão de mundo em geral; a religião deve conquistar consciências” (COUTINHO, 2011, p. 15). Abrem-se, no interior do Estado, os conflitos entre os aparelhos ideológicos. A autonomia desses aparelhos os constituem como aparelhos privados de hegemonia e como parte da sociedade civil. As intensificações das lutas sociais proporcionam o surgimento de novas organizações e institutos, autônomos em relação ao Estado, portadores de cultura e ideologia que podem defender seus interesses privados (COUTINHO, 2011).

A partir da emergência dos aparelhos privados de hegemonia, a organização da cultura deixa de ser uma atividade subordinada ao Estado. Torna-se resultado da própria

pluralidade da sociedade civil enquanto ela mesma necessitava de articulação e afirmação próprias. “Desse modo, os intelectuais já não são mais necessariamente ligados ao Estado ou aos seus aparelhos ideológicos; eles podem ser articular agora com essa esfera de organismos “privados”, exercendo suas atividades” (COUTINHO, 2011, p.17).

Nos anos finais do século XX e início do século XXI, passaram conviver os aspectos mais antigos e os mais recentes do capitalismo. Setores *high-tech* e o trabalho informal; o acesso ao telefone celular pelas classes mais pobres; o Brasil entre os maiores produtores de grãos e exportador de carne bovina. O agronegócio resolveu o problema da alimentação da massa urbana de trabalhadores. E a educação acompanhou o processo. Na mesma medida em que foi universalizada, a escola pública foi descaracterizada, o que fez aprofundar o fosso entre ricos e pobres.

Esse é um conjunto de novas determinações do capitalismo globalizado que produziu a ruína da comunidade política, o Estado mínimo, maximizado contra todas as incertezas dos movimentos do capital. Em um cenário pós democrático, no cotidiano se afirmou uma constante negociação entre a forma não mercantil, o narcotráfico e sua violência, e as formas precárias de assistência à população mais pobre. Uma negociação não comercial transformou a política em negócio impossibilitando a formalidade do contrato (OLIVEIRA, 2018). O neoliberalismo, mesmo enquanto vitória ideológica conservadora e, ao mesmo tempo, desastre econômico, garantiu a vitória do conservadorismo liberal e a desregulamentação como os dois lados de uma mesma condição para a sociabilidade nelas ancoradas. A permanente instabilidade se resolve em uma dupla contradição que produz uma desesperada reclusão na vida privada, para a qual o outro deve ser temido, seguida da ânsia por segurança e a fomentação de programas políticos que prometem a segurança para o consumo do povo. A ofensiva neoliberal apela à privatização da vida. Nessa vida, os valores de mercado se tornam seus sinônimos. Essa vitória conservadora transpassou os limites da hegemonia e produziu o “consenso dos inocentes” (OLIVEIRA, 2018). O refúgio à vida privada, requereu para si uma religião privada teletransmitida privadamente. O neopentecostalismo foi o dispositivo dessa oferta.

Para além da falta de publicidade, a privatização do público significou a irrelevância da existência do outro. O público, em um quadro econômico privatista, deixa de ser um componente estrutural na reprodução do sistema. O que significa, para Oliveira, o retorno da violência privada. A privatização encerra o processo de construção da política. Os espaços de atuação institucional das classes sociais organizadas desaparecem dos negócios do Estado.

[...] A longa “era da invenção” forneceu a direção moral da sociedade brasileira na resistência à ditadura a alçou a questão da pobreza e da desigualdade ao primeiro plano da política. [Lula] despolitiza a questão da pobreza e da desigualdade. Ele as transforma em problemas de administração, [...] funcionaliza a pobreza. A pobreza, assim, poderia ser trabalhada no capitalismo contemporâneo como questão administrativa. (OLIVEIRA, 2018, p. 119)

Nesse momento histórico, os dominados dominam e fornecem a direção moral. Até mesmo na organização do Estado e das grandes empresas estatais ocupam lugares de dirigentes. Fica a impressão de que são os próprios capitalistas ao disporem dos fundos de pensão das estatais para dispor da participação no sistema financeiro e financiar a dívida interna do país. Os dominados parecem comandar a política, pois ocupam os vários lugares nas bancadas da Câmara dos Deputados e Senado.

[...] O consentimento sempre foi produto de um conflito de classes em que os dominantes, ao elaborarem sua ideologia, que se converte na ideologia dominante, trabalham a construção das classes dominadas à sua imagem e semelhança. Esse é o núcleo da elaboração de Karl Marx e Friedrich Engels em *A ideologia alemã* (p. 121) [...]. Está-se diante de uma nova dominação: os dominados realizam a “revolução moral” [...] que se transforma, e se deforma, em capitulação ante a exploração desenfreada. [...] [O elemento ‘força’ desaparece da fórmula da hegemonia, e resta somente o consentimento que] se transforma em seu avesso: não são mais os dominados que consentem em sua própria exploração. São os dominantes – os capitalistas e o capital, explicitamente – que consentem em ser politicamente conduzidas pelos dominados, à condição de que a “direção moral” não questione a forma da exploração capitalista. (OLIVEIRA, 2018, p. 122)

A frente da virada ao avesso da direção moral da sociedade está na desqualificação da democracia exigida pelo neoliberalismo. Assim o fundamentalismo foi radicado em ação e projetos de poder truculentos como a Frente Parlamentar Evangélica. De acordo com Gallego, esse movimento “começa e termina no dogma da santidade dos contratos “livremente” estabelecidos, reduz todos os direitos ao direito de propriedade e tem ojeriza por qualquer laço de solidariedade social” (GALLEGO, 2018, p. 184). Isso implica a redução dos direitos aos direitos de propriedade. São silenciadas as tradições filosóficas diferentes ou dissonantes e a dicotomia liberdade/igualdade substituída por liberdade/dominação ou liberdade/necessidade. De maneira mais geral, a partir da Constituição de 1988, a disputa política no Brasil ocorria num terreno demarcado pelo discurso dos direitos, que se tornara amplamente hegemônico. A mobilização da direita rompeu com isso (GALLEGO, 2018).

Inflexões desse contexto refletiram em diferentes espaços sociais e em visões de mundo predominantes. Nesse sentido é que parcelas significativas das pregações das igrejas cristãs deixaram seu registro de caridade e sobriedade em favor da “prosperidade”,

teologia para a qual a fé consiste em investimentos para o alcance das retribuições divinas em formas materiais. Os governos neoliberais fizeram a opção pela inclusão por meio do acesso ao consumo. O que significa a valorização da mobilidade social individual. Essa opção contribuiu bastante para a pauta conservadora, imbuída em grande parte nessa visão de mundo, em seu esforço de implantação de um Estado mínimo, com autoridade de leis e pela ordem social, que garantisse a liberdade individual e a livre iniciativa (GALLEGO, 2018).

A vida econômica imediata de uma nação, quando subordinada às relações internacionais, produz a ascensão de partidos que representam essa situação. O partido nacionalista, “na realidade, mais do que representar as forças vitais de seu próprio país, representa subordinação e submissão econômicas às nações ou grupos de nações hegemônicas” (GRAMSCI, 2012, p. 38-39). Afinal, o centro nervoso do capitalismo é a finança que contém a lógica de fazer dinheiro com dinheiro. A moeda é o bem social por excelência pois alguém a deseja na medida em que outros já a desejaram. O fim da história, como o quis Fukuyama, diz respeito a homogeneização das sociedades ocidentais em nome do liberalismo, o “fim da história seria, então, uma visão teleológica, a contraparte laica do advento do reino de Deus” (AGLITERRA, 2019, p. 201 – tradução nossa⁶).

A preponderância financeira nas economias ocidentais resultou em uma dupla consequência para resolução de seus problemas, a abertura dos sistemas financeiros ao capital e adoção de suas instituições. Por isso a importância da redução do Estado, a desregulamentação financeira e privatização da economia. Instalou-se assim a concorrência e os reforços estruturais e políticos para redução dos déficits públicos e da inflação.

Foi o que fizeram os países da América latina, a Rússia e os países do leste europeu, e vários países asiáticos no início dos anos de 1990. Nestas condições o suporte de capital estrangeiro, assumindo partes inteiras das economias nacionais, destacadamente os serviços públicos privatizados, deveria apagar os efeitos nefastos da suposta falta de poupança interior. (AGLITERRA, 2019, p. 628 – tradução nossa⁷)

Por parte dos países emergentes, tornou-se impossível a rentabilidade do capital Estatal por ser incapaz de produzir bens públicos indispensáveis para manter a produtividade do capital produtivo a um nível competitivo. Esse processo pode ser visto na educação, na saúde, na proteção social e nas infraestruturas deficientes (AGLITERRA, 2019). O capitalismo é um sistema de mundo privatizante, e como sistema econômico fundado sobre o isolamento é uma produção circular do isolamento. A técnica se assenta

sobre o isolamento e o processo técnico isola em retorno. O automóvel e a televisão são destacadamente partes deste sistema de reforço das condições desse isolamento.

O urbanismo é a realização moderna da tarefa ininterrupta por salvar o poder de classe: a manutenção da atomização dos trabalhadores que as condições urbanas de produção tinham, perigosamente, *reunido*. A luta constante, que tinha de ser travada contra todos os aspectos dessa possibilidade de reencontro, encontra no planejamento urbano seu campo privilegiado. [...] Mas o movimento geral de isolamento, que é a realidade do urbanismo, deve também conter uma reintegração controlada dos trabalhadores, segundo as necessidades planificáveis da produção e do consumo. A integração ao sistema deve reagrupar os indivíduos isolados enquanto indivíduos *isolados juntos*: as fábricas como os centros culturais, as cidades [clubes] de férias como os “grandes conjuntos” [condomínios residenciais] são especialmente organizados para os fins dessa pseudocoletividade que acompanha também o indivíduo isolado na *célula familiar*: o emprego generalizado dos [aparelhos] receptores da mensagem espetacular faz com que seu isolamento seja povoado por imagens dominantes, imagens que, somente por este isolamento, adquirem seu pleno poder. (DEBORD, 1971, aforisma 172, p. 135 – tradução nossa⁸)

Imagens inconfessadas, criadas, exploradas e compostas em um corpo de desejos humanos, tornaram-se o marco constituinte do consumo. “Desejar é a coisa mais simples e humana que há” (AGAMBEN, 2007, posição 488). Consome-se pelo simples fato de se desejar e, por necessidade, passa-se a consumir. “O corpo dos desejos é uma imagem” (AGAMBEN, 2007, posição 490) e imagem não tem realidade contínua. Sua natureza insubstancial a faz geração contínua onde o que permanece é a insatisfação. Imagens de desejos permanecem como espécies de hábitos, esta é a coisa mais próxima de sua substância inexistente, acidental. A imagem assim acontece a um sujeito isolado como um modo de ser. A imagem está no sujeito e por isso precede de seu ser para criá-la a cada instante de novo. Nisto consiste o espetáculo da religião que faz uso do desejo, separa o ser genérico do aspecto da comunicabilidade da imagem. Ou seja, ao criar a imagem do desejo, separada em uma esfera autônoma, a religião faz com que o sujeito criador se intente criatura. A religião assim definida subtrai as coisas, os lugares, os animais ou as pessoas de um uso e lugar comuns e os transferem para uma “esfera separada”. Esta separação contém o núcleo genuíno da religião. Do termo *religio*, contrariamente ao sentido literal de religar, Agamben indica que nele está o cuidado para que a distinção entre os homens e os deuses permaneça. A potência do sagrado está, aí, na conjunção do mito narrador da história e do rito que o reproduz e o põe em cena. Ao quebrar essa unidade, o jogo, o *ludus* em seu sentido prático, faz apenas o rito permanecer e faz desaparecer o mito. É nesse sentido que “os jogos televisivos de massa fazem parte de uma nova liturgia, e secularizam uma intenção inconscientemente religiosa” (AGAMBEN, 2007, posição 694) de retorno ao sagrado, de fazer permanecer o mito, mas, em imagens de desejos, o que estes jogos mantêm é o rito do consumo permanentemente insatisfeito.

A análise de um fenômeno superestrutural, pressupõe uma situação. No caso dos grupos neopentecostais brasileiros, as relações entre as forças ganham um corpo institucional midiático e o desenvolvimento da mídia garante as operações dos negócios e de seus mercados. O aparecimento do movimento neopentecostal no cenário midiático brasileiro, diz respeito à uma situação ocasional, e como tal, aos seus grupos dirigentes imediatos e as personalidades que representam o poder. Afinal, seu fortalecimento político se fundamenta nos movimentos orgânicos de agrupamentos de mídia. Enquanto manifestação entre ondas de oscilação e reviravoltas, as adaptações do neopentecostalismo à mídia, revelam as contradições da subordinação real do Brasil ao capitalismo globalizado. Tal movimento ascendente dos grupos conservadores no Brasil está abertamente voltado para a difusão em massa de seus projetos salvacionistas para as crises econômicas, sociais e políticas por eles mesmo anunciadas e propagandeadas. O alargamento da atuação neopentecostal corresponde ao projeto orgânico de desenvolvimento do agronegócio, como solução para os impasses entre o campo e a cidade. A cidade é o lugar de onde o campo é administrado. Do campo vem o alimento que supre os impasses quanto a alimentação do trabalhador aglomerado na cidade devido a busca pelo emprego na indústria.

Com a relação social mercantilizada, seu sentido tem sido naturalmente assim calculado pelos serviços estatais e a pelas igrejas neopentecostais. A ilusão da superação do abismo social pelo sucesso financeiro e terapias espirituais são projetadas na TV. Enquanto exercício de um aparato privado de hegemonia, uma espiritualidade assim caracterizada demonstra sim que o poder político no Brasil reflete aspectos do desaparecimento do político e do público no exercício desse poder. Essa espiritualidade privatizada tem sua materialidade institucional em um grupo social privado de sua liberdade, mas iludido por divulgar livremente seus valores obscurantistas e reacionários.

Sem antes chegar a ser moderno, o neopentecostalismo se assumiu antigo. Não que seja um salto, ou algo do qual devemos pressupor a linearidade necessária entre antiguidade e modernidade. Entre as igrejas neopentecostais, permanecem ideologias da ilusão. Em um tabuleiro do jogo político, a modernidade não é tão atraente assim. Entretanto, “que ninguém se compraza no autoengano [...], ignorância é ignorância; dela não deriva nenhum direito de acreditar em algo” (FREUD, 2014, p. 90). As práticas do neopentecostalismo estão fundamentadas pelas dinâmicas sociais da sociedade de consumo, como forma de ideologia e alienação no interior do exercício de uma hegemonia às avessas. Da miséria e das contradições da sociedade capitalista, o neopentecostalismo se tornou umas das formas institucionais mais bem-sucedidas no exercício dessa hegemonia. Fundamenta-se enquanto religião tecnicamente reproduzível

e, por isso mesmo, reproduz a alienação e sua ideologia com a finalidade de subjugar classes subalternas aos ditames e à barbárie da inclusão pelo consumo, na sociedade capitalista. Contribui com a condução moral das classes subalternas sob os auspícios do consentimento das classes dominantes e dos governantes, sejam eles quem forem, no exercício de seu mandato. O neopentecostalismo expressa a espiritualidade de uma fé para se ver e de uma realidade para se não ver. É uma ideologia tecnologicamente sofisticada, religião *hightech*.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007. Edição do Kindle – 1083 posições.

AGLITERRA, Michel (*et. al.*). **Capitalisme: le temps des ruptures**. Paris : Odile Jacob, 2019. Édition du Kindle, 11240 emplacements.

BARRERA, Paulo. Matrizes Protestantes do Pentecostalismo. In: PASSOS, João Décio. **Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 79-113.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Organização e Apresentação Márcio Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015. Edição do Kindle – 2602 posições.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Cultura e Sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas**. 4ª edição. São Paulo: Expressão Popular: 2011.

DEBORD, Guy. **La Société du Spectacle**. Paris: Éditions Champ Libre, , 1971.

FIEGENBAUM, Ricardo Zimmermann. São os Grupos Evangélicos Midiáticos Herdeiros da Reforma? In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ROCHA, Alessandro Rodrigues (orgs.). **Ecumenismo e Reforma**. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 275-289.

FRESTON, Paul. «Neo-Pentecostalism» in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony. In: **ARCHIVES de sciences sociales des religions**, n°105, 1999. *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*. pp. 145-162. Disponível em : https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1999_num_105_1_1082. Acesso em: 20 jan. 2020.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de Uma Ilusão**. 2ª edição. Porto Alegre: L&PM, 2014.

GALLEGO, Solano Esther (org.). **O Ódio Como Política**: a reinvenção das direitas no Brasil. A frente conservadora no brasil. São Paulo: Boitempo, 2018. Edição do Kindle, 2184 posições.

GRAMSCI, Antonio. Análise de Situações, Relações de Força. In: SADER, Emir (org.). **Gramsci**: poder, política e partido. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012. pp. 37-49.

GRAMSCI, Antonio. O Conceito de Revolução Passiva. In: SADER, Emir; JINKINGS, Ivana (orgs.). **As Armas da Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2015. Edição do Kindle - 7018 posições. Posição 4847-4970.

KATZ, Helena Tania. Do que fala o corpo hoje? In: JUNIOR, Fernando Altemeyer; BOMBONATTO, Vera Invanise (orgs.). **Teologia e Comunicação**: corpo, palavra e interfaces cibernéticas. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 15-27.

KLEIN, Alberto Carlos Augusto. Mídia, corpo e espetáculo: novas dimensões da experiência religiosa. In: PASSOS, João Décio. **Movimentos do Espírito**: matrizes, afinidades e territórios pentecostais. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 151-184.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2ª edição revista. São Paulo: Boitempo, 2010. Edição do Kindle - 2525 posições. Posição 2046-2227.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Feuerbach (Fragmento 2). In: SADER, Emir; JINKINGS, Ivana (orgs.). **As Armas da Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2015. Edição do Kindle - 7018 posições. Posição 743-790.

OLIVEIRA, Francisco de. **Brasil**: uma biografia não autorizada. São Paulo: Boitempo, 2018.

PASSOS, Joao Décio. **Pentecostais**: origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

PUNTEL, Joana T. Comunicação Virtual: ciberespaço, interculturalidade e telerreligiões. In: JUNIOR, Fernando Altemeyer; BOMBONATTO, Vera Invanise (orgs.). **Teologia e Comunicação**: corpo, palavra e interfaces cibernéticas. São Paulo: Paulinas, 2011. p.147-160.

SANTAELLA, Lucia. A Comunicação a Distância no Mundo Globalizado: mudanças paradigmáticas. In: JUNIOR, Fernando Altemeyer; BOMBONATTO, Vera Invanise (orgs.). **Teologia e Comunicação**: corpo, palavra e interfaces cibernéticas. São Paulo: Paulinas, 2011. p.133-146.

SCHLESENER, Anita Helena. **Grilhões Invisíveis**: as dimensões da ideologia, as condições de subalternidade e a educação em Gramsci. Ponta Grossa: SciELO; Editora UEPG, 2016. Edição do Kindle – 3478 posições.

© Rev. Práxis e Heg Popular	Marília, SP	v.5	n.7	p. 53-69	Dez./2020	eISSN 2526-1843
-----------------------------	-------------	-----	-----	----------	-----------	-----------------

VASCONCELLOS, Pedro Lima. **Fundamentalismos**: matrizes, presenças e inquietações. São Paulo: Paulinas, 2008.

WILLIAMS, Raymond. **Televisão**: tecnologia e forma cultural. São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte: PUC/Minas, 2016.

Recebido em 1 de dezembro de 2020

Aceito em 15 de fevereiro de 2021

Editado em abril de 2021

NOTAS

¹ Formado em Teologia pelo Centro Universitário de Maringá - CESUMAR (2006), em Filosofia pelo Centro Universitário Internacional - UNINTER (2019), com mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá – UEM (2017) e doutorado em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UEM. Participante do Grupo de Pesquisa sobre Política, Religião e Educação na Modernidade. Direção eletrônica: cazavechia.william@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8045-0823>.

² Formado em Filosofia pela PUC/PR, de Curitiba (1978), com mestrado em Educação pela UNIMEP de Piracicaba (1987) e doutorado em Educação pela UNICAMP, de Campinas (1996). Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, campus de Maringá. Líder do Grupo de Pesquisa sobre Política, Religião e Educação na Modernidade. Direção eletrônica: caatoledo@uem.br; <https://orcid.org/0000-0002-7813-7950>. **Submetido em:** DD/MM/ANO – **Aceito em:** DD/MM/ANO (Não preencher)

³ Mística dos media é uma expressão de Williams para se referir a um dos recursos do processo de direcionamento cultural dos Estados Unidos da América em meados do século XX (WILLIAMS, 2016).

⁴ Conceito formulado por Gramsci para se referir ao processo histórico de impedimento dos desenvolvimentos necessários para a construção das condições reais para as mudanças das sociedades. Segundo o teórico italiano, a revolução passiva se deve ao desenvolvimento pleno da tese em detrimento da antítese. Esta última, impedida de se desenvolver, torna-se parte de uma restauração de forças. Nas palavras do autor italiano, é a “expressão prática das necessidades da “tese” de se desenvolver integralmente, até o ponto de conseguir incorporar uma parte da própria antítese, para não se deixar “superar”, isto é, na oposição dialética somente a tese desenvolve, na realidade, todas as suas possibilidades de luta, até capturar os supostos representantes da antítese: exatamente nisso consiste a revolução passiva ou revolução-restauração” (GRAMSCI, 2015, posição 4903).

⁵ Se para Marx a sociedade civil é sinônimo de relações de produção econômicas, para Gramsci ela está ao lado dos organismos repressivos, da “sociedade política” (COUTINHO, 2011).

⁶ Citação do francês : « *fin de l'histoire serait donc une vue téléologique, le pendant laïque de l'avènement du royaume de Dieu* ».

⁷ Citação do francês : « *C'est ce qu'ont fait les pays d'Amérique latine, la Russie et les pays de l'Europe de l'Est, et plusieurs pays asiatiques dès le début des années 1990. Dans ces conditions l'apport des capitaux étrangers, prenant en main des pans entiers des économies nationales, notamment les services publics privatisés, était censé effacer les effets néfastes du manque supposé d'épargne intérieure* ».

⁸ Citação em francês : « *L'urbanisme est l'accomplissement moderne de la tâche ininterrompue qui sauvegarde le pouvoir de classe : le maintien de l'atomisation des travailleurs que les conditions urbaines de production avaient dangereusement rassemblés. La lutte constante qui a dû être menée contre tous les aspects de cette possibilité de reconte trouve dans l'urbanisme son champ privilégié. [...] Mais le mouvement général de l'isolement, qui est la réalité de l'urbanisme, doit aussi contenir une réintégration contrôlée des travailleurs, selon les nécessités planifiables de la production et de la consommation. L'intégration au système doit ressaisir les individus isolés en tant qu'individus isolés ensemble : les usines comme les maisons de la culture, les villages de vacances comme les « grands ensembles », sont*

spécialement organisés pour les fins de cette pseudo-collectivité qui accompagne aussi l'individu isolé dans la cellule familiale : l'emploi généralisé des récepteurs du message spectaculaire fait que son isolement se retrouve peuplé des images dominantes, images qui par cet isolement seulement acquièrent leur pleine puissance ».