



DO BRASIL PARA O MUNDO: COMO CONCEITOS CLÁSSICOS WEBERIANOS PODEM NOS AJUDAR A ENTENDER O SUCESSO TRANSNACIONAL DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS?

Flávia Ferreira Pires

Professora adjunta licenciada do Departamento de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Pesquisadora visitante no Centre for the Study of Childhood and Youth (CSCY), University of Sheffield (Inglaterra).
E-mail: ffp23279@pesquisador.cnpq.br

Rodrigo Otávio Serrão Santana de Jesus

Doutorando em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e mestre em Sociologia pela UFPB. Professor mediador na UFPB Virtual. *E-mail:* rodrigosserrao@hotmail.com

RESUMO

Este artigo procura responder à pergunta: que fatores levam à expansão internacional bem-sucedida da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)? Para isso, usamos três conceitos-chave da sociologia de Max Weber sobre a religião: racionalização, carisma e secularização, vinculando-os a modelos de gestão corporativa (empresa-cliente) e de *marketing*, muito utilizados pelo neopentecostalismo e, em particular, pela IMPD. Ao longo do artigo, destacamos o debate acadêmico sobre o conceito de secularização e argumentamos que o movimento neopentecostal é um subproduto da pós-modernidade, que se expande mais facilmente em sociedades secularizadas. Conclui-se que o neopentecostalismo pode ser comparado aos novos movimentos religiosos (NMR) que crescem nas sociedades urbanas contemporâneas e que efetivamente se expande a partir de uma combinação de fatores, como fator humano (carisma), religioso burocrático (racionalização) e social (secularização), associada a um modelo de *marketing* corporativo.

PALAVRAS-CHAVE

Max Weber. Secularização. Neopentecostalismo. Transnacionalização. Igreja Mundial do Poder de Deus.

1. INTRODUÇÃO

As igrejas neopentecostais têm sido protagonistas de uma expansão sem precedentes para além das fronteiras nacionais¹. De acordo com a pesquisadora Linda van de Kamp (2012, p. 59), as igrejas neopentecostais brasileiras mais visíveis na África são “Igreja Universal do Reino de Deus (Igreja Universal), Igreja Pentecostal Deus é Amor (Deus é Amor) e a Igreja Mundial do Poder de Deus (Igreja Mundial)”. Falando especificamente sobre a Igreja Universal, Vásquez e Rocha (2013, p. 29) dizem que ela está espalhada em mais de 170 países, indo do “Reino Unido aos Estados Unidos à África do Sul, Angola e Japão”. Kramer (2003, p. 70) constata um crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) de mais de 2.025% só nos Estados Unidos entre 1991 e 2002 – ou seja, 28% ao ano. Diante desse fenômeno, a pergunta que surge é: que fatores levam à expansão bem-sucedida² desses empreendimentos religiosos ou mais especificamente da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)? Para tentar responder a essa pergunta, neste artigo buscaremos entender alguns conceitos weberianos cruciais para a sociologia da religião, como carisma, racionalização (aqui vista apenas em seu aspecto religioso, posto da criação de “comunidades exclusivamente religiosas” e a consequente institucionalização dessas comunidades) e secularização (aqui tratada não como um fator negativo para a religião, mas como facilitador do seu crescimento). Finalizaremos conectando os pontos traçados para entender como o “espírito” do nosso tempo, ou seja, as mudanças profundas na sociedade ocidental nos mais diversos aspectos, sejam eles sociais, econômicos, políticos, culturais ou religiosos, contribui para a expansão religiosa transnacional e a beneficia. Procuraremos entender como essas mudanças favorecem o *ethos* neopentecostal e sua consequente expansão mundial.

Entre os autores clássicos da sociologia (Marx, Durkheim, Weber e Simmel), Weber não é o único a tratar do fenômeno

¹ Para Corten, Dozon e Oro (2003, p. 21), a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) é a mais importante igreja “multinacional” dos países em desenvolvimento.

² Entendemos como uma expansão bem-sucedida aquela que, além de se estabelecer em um país estrangeiro, consegue competir no mercado religioso com as igrejas nativas.

religioso. Porém, ele é essencial para o estudo da religião pentecostal e suas variações. Para Pierucci (2006, p. 120),

[...] não dá para desconsiderar [...] a contribuição metodológico-individualista de Weber [...] com o novo desafio de enfrentar teoricamente a modernidade religiosa brasileira em plena hipermodernidade global.

Isso significa que, diante da problemática aqui levantada, Weber é o autor clássico mais relevante e o que poderá, de forma satisfatória, iluminar nossa questão-título.

Este artigo está dividido em três partes. Na primeira parte, faremos um breve resumo histórico do cristianismo, que nos levará a entender o início do movimento neopentecostal. Na segunda, introduziremos a IMPD e o seu líder-fundador, o apóstolo Valdemiro Santiago. Na última parte, discutiremos os conceitos weberianos de carisma, racionalização e secularização, aplicando-os à IMPD. Concluiremos com um breve apontamento sobre o avanço neopentecostal nas sociedades pós-modernas.

2. O BRASIL E A “EXPORTAÇÃO” DO NEOPENTECOSTALISMO

Quando pensamos em religiões de caráter universal, ou seja, aquelas que não conhecem fronteiras territoriais, logo nos vêm à mente as religiões de salvação. Segundo Candido Procópio (apud PIERUCCI, 2006, p. 115), por religiões de salvação entende-se que são aquelas “abertas à conversão de todas as pessoas”. Portanto, ir além das fronteiras territoriais é parte inerente dessas religiões. O avanço transnacional é visto como obediência a um mandamento divino que não favorece nenhum povo, etnia, raça ou nação. Nesse sentido, o cristianismo pode ser considerado o tipo ideal desse modelo de religião. Em oposição, existem aquelas religiões de preservação do patrimônio étnico-cultural, das quais alguns representantes são o judaísmo e as religiões indígenas.

Historicamente, o cristianismo se tornou o caso “mais bem-sucedido” no avanço transnacional. Desde sua fundação, ele transpôs as fronteiras de seu país de origem (Israel) e logo

influenciou toda a região da Ásia Menor, da Europa e da África do Norte. A Europa Ocidental foi por muitos anos o continente mais importante para a expansão dessa religião para todo o mundo. Da conversão do imperador Constantino no Império Romano e da consequente oficialização da religião cristã no século IV à Reforma Protestante no século XVI, a Europa foi o epicentro do cristianismo global. Contudo, com o aparecimento do movimento pentecostal (*branch* do movimento protestante que enfatiza, entre outras coisas, a glossolalia³ e as curas espirituais), no início do século XX, nos Estados Unidos, esse processo expansionista mundial ganha um novo capítulo na história do cristianismo. Esse novo capítulo, porém, difere dos anteriores no que se refere ao aparecimento de novos atores religiosos a partir de um *major shift* no epicentro de sua expansão, tornando-se, agora, policêntrico (FRESTON, 1999, p. 383) e migrando do norte para o sul global. Em *The Next Christendom*, o historiador Philip Jenkins (2002) diz que, no mundo inteiro, a religião cristã vem vivendo um momento de transformação; logo em seguida, ele acrescenta: “o centro de gravidade do mundo cristão deslocou-se inexoravelmente em direção ao sul, para a África, Ásia e América Latina” (JENKINS, 2002, p. 2, tradução nossa).

Em escala global, o Brasil tem se tornado um dos países mais importantes nesse processo de transnacionalização⁴, sobretudo depois do advento da terceira onda do pentecostalismo, denominado neopentecostalismo⁵. Para efeito de delimitação do objeto, é importante, porém, citar Oro (2004, p. 139) quando ele diz:

Por pentecostalismo brasileiro transnacional entendo as igrejas do segmento pentecostal que a) surgiram no Brasil e foram fundadas por brasileiros; b) incorporam em seus ritos e doutrina elementos da religiosidade popular [...]; c) empreenderam uma inserção internacional afirmando a sua condição brasileira ao mesmo tempo em que são reconhecidas como tais.

³ Também conhecido como falar em línguas ou línguas estranhas.

⁴ No Brasil, várias religiões têm se transnacionalizado, como as “religiões da Ayauasca (Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha) e afro-brasileiras” (ORO, 2004), o racionalismo cristão (PLAIDEAU, 2009), o espiritismo kardecista (LEWGOY, 2012), entre outras. Porém, nenhuma delas com a mesma magnitude das religiões (neo)pentecostais brasileiras (ORO, 2004).

⁵ Para um aprofundamento acerca das ondas do pentecostalismo no Brasil, ver Freston (1994).

Entre as denominações que mais se encaixam nesse perfil traçado por Oro (2004), a Iurd é o caso de maior sucesso (FRESTON, 1999), mas ela não é a única. Em 1998, no interior de São Paulo (Sorocaba), surge a IMPD, fundada por um ex-bispo da Iurd, o hoje chamado apóstolo Valdemiro Santiago de Oliveira. A IMPD, mesmo sendo mais jovem que as demais neopentecostais, já é uma das principais denominações desse segmento no Brasil, passando à frente de outras mais antigas, como a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), do também dissidente da Universal missionário R. R. Soares, e a Renascer em Cristo, do casal Estevam e Sonia Hernandes (SANCHES; MENDONÇA, 2010). Todas com presença em diversos países. Portanto, em tempos de globalização, o Brasil exporta religião “abrasileirada” para todo o mundo. Por “religião abrasileirada”, não nos referimos à umbanda e à quimbanda (tipicamente brasileiras), mas ao modelo neopentecostal “tipo exportação” que se instala “no exterior para abrir um novo mercado religioso” (ORO, 2004, p. 139).

2.1 BREVE HISTÓRIA DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

A IMPD é fruto de uma divisão da Iurd. Não se sabe ao certo o que levou o apóstolo Valdemiro a romper com o bispo Edir Macedo. Porém, especula-se que, em 1996, após um naufrágio na Baía de Maputo, em Moçambique, o apóstolo passou a discordar das práticas da Iurd. Em um programa de TV no ano de 2006, o apóstolo Valdemiro deu a seguinte declaração:

[...] as igrejas perderam sua razão de existir, aprofundando-se em verdadeiros lamaçais políticos, interessando-se apenas pelo dinheiro, ao invés de se preocuparem com a obra de Deus e com seu rebanho (BITUN, 2007, p. 42).

Outra possível razão da sua saída foi abordada pelo próprio apóstolo em um de seus livros⁶:

⁶ Relatado pelo apóstolo Valdemir Santiago Oliveira (2005, p. 46-47).

Quando aconteceu o naufrágio lá na África [...] e cheguei aqui no Brasil, comecei a ser humilhado, pisado pelos próprios irmãos que se intitulavam da mesma fé [...].

Tudo isso, apenas porque eu resolvi começar uma nova vida, num novo ministério, o da fundação da Igreja Mundial do Poder de Deus ou Templo dos Milagres [...] (OLIVEIRA apud NUNES, 2007, p. 17).

No entanto, nem todas as versões da ruptura são favoráveis ao apóstolo. A revista *Época* de março de 2010 traz uma versão bastante diferente da relatada pelo líder da IMPD.

De todos os assuntos relacionados à vida de Valdemiro, um dos mais polêmicos e misteriosos é sua saída da Universal. [...] Alguns dizem que Valdemiro foi expulso por desviar dinheiro da Universal. Outros dizem que ele discordou de Edir Macedo na nomeação de um bispo. Há quem diga que ele caiu em desgraça porque brigou com autoridades de Moçambique e atrapalhou a expansão da igreja por lá. Sua saída não foi amigável. “Sabe o que o Macedo fez com ele? Deu R\$ 50 mil e um Gol velho. Jogou na mesa. Foi assim que o Macedo fez, ó: ‘Se você ficar, vou te dar uma liderança forte, um Audi, tudo. Se sair, leva R\$ 50 mil e um Gol velho’”, afirma Didini, que deixou a Universal na mesma época. “Ganhei R\$ 100 mil quando saí. O cara (*Valdemiro*) foi um líder, trabalhou 18 anos lá, deu a vida pela igreja e só levou R\$ 50 mil (SANCHES; MENDONÇA, 2010).

A despeito dos problemas que levaram o apóstolo Valdemiro Santiago a romper com o bispo Edir Macedo, a IMPD é iniciada em março de 1998 (REZENDE, 2011, p. 72) com apenas 16 pessoas na cidade de Sorocaba, no estado de São Paulo. No ano 2000, o apóstolo Valdemiro, contrariando a tendência das igrejas neopentecostais que priorizam os estados do Sudeste, muda-se para Pernambuco para dar continuidade à sua igreja. Após dois anos trabalhando no Recife, ele retorna a São Paulo e permanece no bairro de Tatuapé até 2006. Em junho desse mesmo ano, a igreja inaugura seu maior templo, até então, no bairro do Brás. O Grande Templo dos Milagres, como foi denominada a sede da IMPD no Brás, é um enorme

galpão de mais de 43 mil metros quadrados⁷, com estacionamento para mais de 10 mil carros. Nesse mesmo ano, Valdemiro Santiago se autointitula apóstolo⁸. Em 2008, com o crescimento vertiginoso de membros, a IMPD faz parceria com o Canal 21, do Grupo Bandeirantes de televisão, e passa a deter 22 horas da programação. Esse crescimento no horário de transmissão dos cultos também resultou no aumento de fiéis e templos espalhados por todo o Brasil. Segundo Rezende (2011), o aumento de exposição no Canal 21 (de 40 horas semanais em 2007 para 154 horas em 2008) resultou no crescimento da igreja na ordem de 714% (de 70 para 500 templos no mesmo período). Atualmente, o número de templos da IMPD é estimado em mais de dois mil em todo o país e no exterior (REZENDE, 2011, p. 132).

Em 2009, o Grande Templo dos Milagres é interditado por não garantir a segurança das pessoas que por ele transitavam: “O embargo ocorreu porque o imóvel tinha fiação exposta, piso e teto comprometidos e não contava com saídas de emergência, além de produzir muito barulho” (SANCHES; MENDONÇA, 2010, p. 64). No início de 2010, o embargo contra o templo do Brás é revogado e as atividades são retomadas naquele lugar⁹. Em agosto do mesmo ano, o templo é novamente embargado sob a alegação de que as reformas não foram suficientes para garantir a segurança dos fiéis (REZENDE, 2011, p. 82). Durante o tempo em que a sede da IMPD permaneceu lacrada, os fiéis se reuniram em locais diversos, como o estádio da Portuguesa, o Clube Juventus e o Ginásio do Ibirapuera. O templo é reaberto em dezembro de 2010 (REZENDE, 2011).

No dia primeiro de janeiro de 2012, a IMPD inaugura, na cidade de Guarulhos, em São Paulo, um megatemplo para 150 mil pessoas, chamado Cidade Mundial. Segundo descreve o *site* da IMPD, a Cidade Mundial é um “sonho antigo do

⁷ O tamanho exato do galpão é debatido. Nunes (2007) afirma 50 mil metros quadrados, já Rezende (2011), citando a matéria da revista *Época* (SANCHES; MENDONÇA, 2010), fala em 43 mil.

⁸ Nunes (2007) diz que Valdemiro se autointitula apóstolo em obediência a uma ordem divina. A titulação da esposa do apóstolo também é alterada, saindo de pastora para bispa Franciléia.

⁹ Porém, os cultos das quartas e dos sábados continuaram suspensos por determinação da prefeitura (REZENDE, 2011, p. 81).

apóstolo Valdemiro Santiago¹⁰. Contudo, a realização do sonho do apóstolo foi um pesadelo para muitos que circulam naquela região de Guarulhos. Segundo o *site* de notícias G1¹¹, a inauguração do megatemplo deixou a Via Dutra congestionada por mais de seis horas, e muitas pessoas perderam seus voos. A Cidade Mundial é, sem dúvida alguma, o maior templo da IMPD e um dos maiores templos religiosos da América Latina.

A IMPD não apenas cresce no Brasil, mas também em vários países do mundo. Para termos uma ideia desse avanço, vejamos a distribuição dos países onde a IMPD já está presente. Na página¹² da IMPD na internet, somos informados acerca dos países onde ela já está estabelecida, que são, ao todo, 17, assim distribuídos: no continente africano, a IMPD encontra-se na África do Sul e em Angola, e tem sua sede nacional em Moçambique; na América do Norte¹³, está nos seguintes estados: Flórida (Orlando e Deerfield Beach), Massachusetts (Everett, New Bedford, Brockton e Framingham), Nova Jersey (Newark), Texas (Houston), Califórnia (Richmond), Connecticut (Danbury) e Nova York (Astoria); na América Central, está no México (cidade de Vera Cruz); na América do Sul, existem templos na Argentina, na Colômbia (três templos), na Bolívia, na Guiana Francesa, no Peru, no Suriname, no Paraguai (oito templos) e no Uruguai (dois templos); na Ásia, encontra-se nas Filipinas e no Japão, porém é no Japão que a IMPD tem encontrado maior crescimento entre os países asiáticos, provavelmente pelo grande número de brasileiros e outros latino-americanos vivendo ali, tendo, no momento desta pesquisa, seis templos; na Europa e em Portugal tem 12 templos, e, na Suíça, apenas um¹⁴.

¹⁰ Disponível em: <http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias_impd&id=214>. Acesso em: 9 jan. 2013.

¹¹ Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/01/prefeitura-de-guarulhos-cassa-licenca-de-igreja-para-eventos.html>>. Acesso em: 9 jan. 2013.

¹² Disponível em: <<http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=igrejasnomundo>>. Acesso em: 9 jan. 2013.

¹³ Disponível em: <<http://www.impdusa.com/>>. Acesso em: 9 jan. 2013.

¹⁴ Não há presença da IMPD no mundo islâmico. A falta da secularização impede que a população desses países experimente as benesses de viver em “sociedades multiculturais e religiosamente plurais” (PIERUCCI, 1998). Estados teocráticos, como muitos no mundo islâmico, instituem leis para manter o *status quo* e impõem aos cidadãos restrições e perseguições religiosas (dentro de suas fronteiras).

Portanto, a IMPD segue o mesmo caminho das outras igrejas neopentecostais, como a Iurd, considerada o caso mais bem-sucedido no Brasil, como dito anteriormente. Diante disso, a pergunta que surge é: que fatores levam à expansão bem-sucedida desses empreendimentos religiosos ou, mais especificamente, da IMPD?

3. CARISMA, RACIONALIZAÇÃO E SECULARIZAÇÃO

3.1 CARISMA E RACIONALIZAÇÃO

Começemos pelo conceito weberiano de carisma. Ao explicar “fenômenos sociais, caracterizados geralmente [...] em sua oposição ao cotidiano, ordenado e duradouro”, ou seja, fenômenos irracionais, singulares e extracotidianos, Weber cria um tipo ideal sociológico o qual ele chama de carisma (BACH, 2011, p. 52-53), cujo conceito busca explicar questões do tipo:

Como se desenvolve algo novo na história? O que origina revoluções que transformam o mundo? O que causa um novo início e uma mudança de direção no decorrer da história da sociedade?

Questões importantes são racionalmente respondidas quando se elabora um fundamento teórico próprio separado de seus contextos “mágico-religiosos”. Portanto, carisma precisa ser entendido não apenas como um modelo tipológico, mas também como um modelo explicativo (BACH, 2011).

Mas, afinal, o que é carisma?

O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição. [...] O carisma destrói [...] em suas formas de manifestação mais sublimes regra e tradição e inverte todos os conceitos sacrais. Ao invés da piedade em relação àquilo que é, desde sempre, considerado comum, e por isso sacral, ele força a sujeição interna sob aquilo que nunca antes existiu, sob o absolutamente singular, e por isso divino. Nesse

sentido puramente empírico e neutro, é, porém, o poder especificamente criativo e revolucionário da história (WEBER apud BACH, 2011, p. 54).

Vemos, portanto, no carisma uma força capaz de mudar os rumos da história, capaz de “dar origem a uma nova religião, destruir as ordens e instituições políticas dominantes [...]” (BACH, 2011, p. 54). Podemos citar na história da humanidade alguns líderes carismáticos que se encaixam nessa definição de Weber, como, no campo da religião, o próprio Jesus e os reformadores Lutero e Calvino, no século XVI, e, no campo da política, ditadores como Hitler e Mussolini. Para Bach (2011, p. 54), “A maioria desses movimentos ‘revolucionários’ pode ser analisada de forma proveitosa com o tipo ideal weberiano de dominação carismática [...]”.

Além do aspecto extraordinário, extracotidiano e irracional do carisma, Weber trata desse conceito com base nos modelos de dominação. Para ele, entre as relações de dominação, a carismática é a única que se apoia nos “dotes sobrenaturais (carisma)” (COHN, 2003, p. 134-135) do seu possuidor. Sobre o líder carismático, Weber (1982, p. 100) diz que “os homens não o obedecem em virtude da tradição ou lei, mas porque acreditam nele”. Diz, também, que “a dedicação de seus discípulos, seus seguidores, seus amigos pessoais do partido é orientada para a sua pessoa e suas qualidades” (WEBER, 1982, p. 100). Claro que a permanência da dominação se dá apenas enquanto as suas qualidades excepcionais permanecerem, ou seja, a partir do momento que “decaem a sua força heróica ou a fé dos que crêem em suas qualidades de líder, então seu domínio também se torna caduco” (COHN, 2003, p. 135).

Bach (2011, p. 60) resume da seguinte maneira:

O conceito de carisma de Max Weber não se esgota em um conceito tipológico descritivo para diferenciar formas de dominação especificamente extracotidianas e formas tradicionais e legal-burocráticas que apresentam um caráter cotidiano. Antes, pode ser interpretado também como modelo de explicação para a gênese e o desenvolvimento explosivos de mudanças sociais, cuja força motriz é uma revolução de atitudes, motivada por razões internas, que transformam a personalidade. O efeito

especial do carisma se manifesta no modo com que consegue suspender a validade de ordens e instituições tradicionais, legais ou burocráticas por meio da personalização de relações autoritárias e da reinterpretação das estruturas de relevância do cotidiano, de acordo com ideias “revolucionárias” de valores, e substituí-las por novas concepções de ordem e princípios de legitimidade.

Essas características, porém, já são suficientes para construir uma relação entre o “carismático” descrito por Weber e os atuais líderes neopentecostais. Podemos perceber que os líderes neopentecostais são dominadores e fundadores de novas religiões (ou modelos religiosos). Além disso, repousa sobre eles a qualidade de mágico, guru, curandeiro, abençoado, poderoso, ungido, entre outros elementos típicos do líder carismático.

Quando observamos o movimento neopentecostal, percebemos que as principais igrejas cresceram em torno de figuras “carismáticas”, como bispos, apóstolos e missionários¹⁵. Essas figuras são “a força carismática” que atrai as massas e enche os templos maiores. No caso da Iurd, o poder carismático do líder é tão grande que outros pastores (se por obrigação ou não, não se sabe) imitam a forma de falar, as entonações da voz, os jargões e as expressões (ROMEIRO, 2005, p. 73-74) como uma forma de receber parte do carisma ou do poder espiritual que se crê repousar sobre o líder fundador¹⁶.

Podemos também observar essas características no apóstolo Valdemiro Santiago. A IMPD usa o seu carisma para atrair fiéis. Observamos isso mais facilmente quando assistimos aos programas da igreja na TV. As pregações do apóstolo Valdemiro praticamente monopolizam todo o horário de exibição dos cultos; poucas vezes se vê outro líder pregando ou realizando as curas na programação. A figura do apóstolo na

¹⁵ Os mais conhecidos são: bispo Edir Macedo (Iurd), bispo Robson Rodovalho (Sara Nossa Terra), apóstolo Valdemiro Santiago (IMPD), apóstolo Estevam Hernandes (Igreja Renascer), apóstolo Rina (Igreja Bola de Neve), missionário R. R. Soares (IIGD) e missionário Davi Miranda (Deus é Amor).

¹⁶ Por ser um movimento recente (a partir da década de 1970), todos os líderes fundadores das principais denominações neopentecostais ainda estão vivos e atuantes. Uma das perguntas que ficam é: o que acontecerá com essas denominações após a morte de seus fundadores?

TV é uma mistura de humor e lamento¹⁷. Rezende (2011, p. 90), em sua visita à sede da IMPD, conta que “o apóstolo chora durante as orações... [mas também] mostra-se bem humorado, fazendo piada consigo mesmo ou com algo dito pelos fiéis”.

Em um estudo etnográfico acerca de um encontro evangélico na Argentina, Oro (2010) faz diferenciação entre o carisma pessoal e o carisma de função. Segundo o autor, “o carisma pessoal sobrepujou o institucional, o que pôde ser percebido pelo fato de que a maioria dos presentes disse conhecer os personagens [...] mas não suas igrejas” (ORO, 2010, p. 43). Para ele, o carisma pessoal, assim como temos em Weber, só é consolidado por meio do “carisma de função” dado pelas instituições das quais esses líderes fazem parte, ou seja, é a institucionalização de um “carisma latente”.

Percebemos, portanto, que, com o passar do tempo, a liderança carismática busca uma legitimação, e esta vem a partir de uma instituição (nesse caso, o carisma pessoal diminui e o carisma de função é acentuado). Quando o líder carismático é legitimado por sua comunidade, ele se torna um agente propulsor da expansão e da proliferação dessa comunidade (tanto nos limites nacionais como nos avanços transnacionais). É importante salientar que o carisma pessoal pode ser diluído ao entrar em contato com os “poderes do cotidiano” e, conseqüentemente, ao cair na cotidianização do carisma¹⁸. Sobre isso, Weber (1999, p. 369) diz:

Correspondendo ao esquema geral da cotidianização do carisma, a posição dos “profetas” e “mestres” carismáticos da Igreja antiga vai desaparecendo com a progressiva burocratização da administração nas mãos dos bispos e presbíteros.

Nesse sentido, percebe-se que há na IMPD um esforço em manter e sempre renovar o carisma pessoal do apóstolo

¹⁷ Parte do perfil do apóstolo na TV já se percebe em líderes de igrejas regionais locais. Na Paraíba, o bispo da sede estadual da IMPD, em seu programa de TV local, abraça os fiéis e chora com eles, repete os jargões do apóstolo e faz piada com os operadores de câmeras (transmissão diária pela TV Arapuá, João Pessoa – Rede TV!).

¹⁸ Nunes (2007) defende a tese de que a Iurd perdeu seu caráter profético (dominação carismática) para a cotidianização do carisma (dominação burocrática), mas que a IMPD ainda mantém seu caráter profético centrado na figura do apóstolo Valdemiro.

Valdemiro, mesmo que esse não seja o único fator de seu crescimento. Essa tática vem favorecendo a IMPD, uma vez que se percebe um grande trânsito religioso no meio neopentecostal (BITUN, 2007). Porém, não há como uma instituição religiosa ser bem-sucedida por um longo período de tempo apenas com o carisma pessoal de seu líder, sobretudo uma instituição que pretende se expandir por todo o mundo. Para entendermos a manutenção e a expansão (nacional e global) da IMPD, iremos nos voltar para o conceito de racionalização como proposto por Weber.

Diante do que foi visto até agora, surge outra importante pergunta: temos no líder carismático a figura humana necessária no processo de avanço transnacional? Se a resposta for positiva, é válido lembrar que o carismático não consegue fazer uma religião sair de seu território se esta não for elaborada para tal processo. É necessário haver no interior da religião que se pretende “globalizar” alguma característica inerente que facilite ou harmonize o processo de transnacionalização. Nesse sentido, Weber nos mostra que o fator intrínseco que nos ajuda a explicar o fenômeno da expansão neopentecostal é a racionalização das religiões de salvação, a qual se dá de duas formas: em primeiro lugar, na criação de uma comunidade salvadora e, em segundo lugar, na burocratização dessa comunidade.

Vejamos primeiramente como a racionalização funciona no processo de criação de uma religião de salvação. Weber (2002, p. 229) diz que “o objetivo racional da religião redentora tem sido assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação”. É a partir dessa racionalização que a comunidade religiosa surge (sob a liderança do líder carismático), gerando tensão com as demais esferas mundanas (quanto mais racionalização, mais tensão), sendo o núcleo familiar a primeira esfera a perceber isso. Para Weber (2002, p. 230), a comunidade exclusivamente religiosa (quanto mais ampla for sua meta de salvação, mais forte será a figura do profeta) deverá ter a prioridade ou ser mais valorizada que comunidades previamente instituídas, seja o clã, seja a família, seja a comunidade. Esse aspecto das religiões de salvação funciona, de acordo com Pierucci (2006), como um solvente: assim como um solvente possui propriedades químicas capazes de dissolver outros materiais com que entram em

contato, também as religiões de salvação dissolvem comunidades preestabelecidas.

Partindo desse pressuposto, observa-se, nas religiões de salvação, uma ênfase no indivíduo (não na pessoa, a qual está envolvida em complexas redes sociais e é participante de coletividades integrais), mas no sujeito individualizado, um número, a princípio, pois não existe interesse por seu passado cultural ou sua herança comunitária, mas tão somente em salvá-lo disso (seu passado) e trazê-lo para uma nova comunidade, como diz Weber, “exclusivamente religiosa”. Esse novo aspecto diluente da religião é, portanto, a força por trás das religiões de caráter universal de conversão individual.

A religião que interessa à sociologia da religião weberiana não é aquela que antes de mais nada celebra uma comunidade já dada ou vigente. Para começo de conversa, a instância religiosa elementar que lhe interessa é a da religião que cria, a do carisma (pessoal ou institucional) que inventa *ex nihilo* comunidades sempre novas, mesmo que ao preço de ter que cortar outras relações, desarrumando de algum modo a continuidade da antiga geografia das comunidades já constituídas (PIERUCCI, 2006, p. 124).

Contudo, a racionalização não está presente apenas na criação da comunidade de salvação, mas também em sua manutenção e expansão. Ao criar uma comunidade religiosa, o líder entra no processo de institucionalização ou burocratização em virtude das forças do cotidiano. Bach (2011, p. 62) explica que:

Para Weber, o “cotidiano” é, em termos gerais, um código para a esfera do mundo de vivência social, em que existe uma regularidade e previsibilidade da dinâmica social das ações; em que, portanto, as estruturas de expectativas dos atores apresentam uma medida relativamente grande de estabilidade e “naturalidade” – ou em que isso, pelo menos, pode ser presumido. Sob essas condições, e além de uma garantia de sustento e uma contínua satisfação de necessidades econômicas, também se tornam possíveis a diferenciação e a institucionalização das posições de poder e *status*.

Perceba que “necessidades econômicas” agora fazem parte da comunidade. Nesse sentido, para atender a essas necessidades, o elemento “carismático” precisa diminuir, e a burocratização, aumentar. Bach (2011, p. 64) conclui dizendo:

Portanto, podemos concluir... [que] a dominação carismática é concebida por Weber como fenômeno de transição social específico. O poder “revolucionário”, que lhe é próprio, é contrastado por uma duração apenas efêmera. O carisma, portanto, consegue causar uma perturbação passageira da realidade cotidiana, mas não romper o seu domínio estrutural de forma duradoura. O carisma genuíno rapidamente desvanece sob a pressão dos interesses e poderes cotidianos, ele é cotidianizado. Assim, o imenso potencial provocativo do carisma e as transposições de limites possibilitadas por seu surgimento são reintegrados ao cotidiano e a ele confinados. Na terminologia de Weber, isso equivale à racionalização.

A diminuição do carisma é natural e necessária no processo de racionalização das instituições. Weber (1982, p. 292) diz que os “poderes da tradição” devem tomar o lugar do carisma pessoal.

Escrevendo sobre a IMPD, Rezende (2011, p. 39) diz que “a rotina interna da igreja empresarial é pautada pela dominação burocrática, que confere à organização altos índices de racionalidade, profissionalismo e eficiência”. Esse tipo de pensamento empresarial é comum às igrejas neopentecostais. Falando sobre a racionalização no processo de transnacionalização da Iurd, Oro (2004, p. 140) diz:

A expansão internacional da Igreja Universal resulta de uma decisão da própria Igreja segundo seus cálculos e interesses, e ela se relaciona com as instâncias estatais somente naquilo que for exigido legalmente: passaporte, visto, registro, impostos. O procedimento usual é sempre o mesmo. A cúpula dirigente efetua um levantamento de países e cidades em que pensa instalar a Igreja. Nesta escolha é levada em consideração a possível clientela, e, sobretudo, a presença de brasileiros ou hispânicos. Decidido o país e a cidade, são enviados para lá um ou mais pastores que alugam um espaço, de preferência cinemas ou outros de tamanho razoável desativados, situados em lugar de grande circulação de pessoas, para dar início ao trabalho religioso.

Portanto, podemos dizer que o neopentecostalismo – e, conseqüentemente, a IMPD – não “se contenta” em permanecer em apenas um local, seja uma cidade, seja um estado, seja um país. Existe a intrínseca necessidade de ultrapassar as fronteiras geográficas com uma mensagem soteriológica (de salvação) anunciada a todos os indivíduos, sem qualquer restrição de absolutamente nenhuma ordem (seja ela cultural, religiosa, étnica etc.), levando aqueles que creem em sua mensagem à conversão e à conseqüente formação de novas comunidades de indivíduos religiosos. Para isso, o carisma do líder, que funciona como o grande atrativo na conquista de novos fiéis, é paulatinamente substituído pela racionalização (burocratização) da comunidade. Assim, a comunidade burocratizada (agora chamada de instituição) cresce, graças, primeiramente, ao carisma e, depois, à racionalização. É nessa etapa que se introduz na instituição um alto nível de profissionalismo dos pastores/funcionários. É aqui também que se busca atrair mais recursos financeiros para a manutenção da instituição e sua expansão rápida, utilizando de forma eficaz os meios de comunicação em massa e de *marketing* corporativo. Mas a pergunta que fica é: onde essas igrejas estão crescendo? Que tipo de sociedade é mais receptiva a elas? Como o contexto atual de secularização e pluralismo religioso favorece o avanço da IMPD?

3.2 SECULARIZAÇÃO EM DEBATE

Até aqui e de forma sucinta, usamos dois importantes conceitos weberianos que nos têm ajudado a entender o sucesso da expansão neopentecostal: carisma e racionalização do sagrado. Um relativo ao indivíduo e o outro relativo à instituição. Passemos, então, para o conceito de secularização (relativo à sociedade). Antes de continuar, gostaríamos de propor a definição de Peter Berger para o termo “secularização”¹⁹, por entender ser

¹⁹ O sociólogo americano Peter Berger foi um dos que mais defenderam a teoria da secularização na década de 1960. Contudo, em seus escritos mais recentes, Berger (1999) declarou que a teoria da secularização é falsa. O autor não nega a secularização por completo. Ele diz que existem apenas duas situações em que a teoria de secularização de fato ainda se aplica, uma é geográfica, e a outra, sociológica. Geograficamente, o único

esse autor um dos mais fiéis à análise weberiana (MARIZ, 2000; PEDDE, 2005). Segundo Peter Berger (2011, p. 107, tradução nossa), “por secularização queremos dizer o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são removidos da dominação dos símbolos e das instituições religiosas”. Em *The sacred canopy (O dossel sagrado)*, Berger (2011) defende que a secularização se instala de duas formas na sociedade, uma objetiva e outra subjetiva. A forma objetiva se dá na diminuição da influência da religião na sociedade, gerando uma crise na credibilidade da religião (PEDDE, 2005). Já a forma subjetiva se instala “na medida em que um crescente número de pessoas não mais recorre às interpretações religiosas para enfrentar as vicissitudes da vida” (PEDDE, 2005, p. 38).

É importante mencionar que, diferentemente de ambos os conceitos anteriores, secularização encontra-se inserida em um forte debate acadêmico acerca da sua real efetivação nas sociedades modernas. Na base desse debate, está o conceito de modernidade. Seria a modernidade uma causa da secularização ou seria a secularização a consequência inevitável da modernidade? A noção mais básica sempre foi a de que, à medida que a sociedade se moderniza, mais ela se seculariza. Entre as características da modernidade, estariam “a primazia da razão instrumental, o individualismo, a compreensão otimista da história como progresso, bem como a diferenciação institucional” (ZEPEDA, 2010, p. 130). Essas características levariam a um inevitável fim da religião em seus aspectos “legitimador e integrador” de onde emergiriam sociedades completamente emancipadas da religião (ZEPEDA, 2010). Contudo, diferentemente das previsões, a secularização da sociedade e a consequente separação entre o Estado e a Igreja, ou seja, a laicização do Estado, longe de terem tido um efeito negativo, garantiram de forma legal “a liberdade dos indivíduos para escolherem

lugar onde a teoria da secularização se cumpre é na Europa Ocidental e na Central. Sociologicamente, Berger (2008, p. 3, tradução nossa) vai dizer que existe secularização entre os intelectuais, em virtude de “uma longa plausibilidade da teoria da secularização”. Fora esses dois casos, os quais ele considera exceção à regra, não há como afirmar a teoria da secularização em todas ou na maioria das sociedades modernas: “O que Berger nega, não é o processo de secularização em si, mas a crença de que a modernidade vá necessariamente gerar o declínio da religião como um todo nos diferentes níveis, tanto social quanto individual” (MARIZ, 2000, p. 27).

voluntariamente que fé professar e o livre exercício dos grupos religiosos” (MARIANO, 2003, p. 112).

Vale salientar que nem todos os pensadores sociais contemporâneos veem a secularização como algo real nas sociedades modernas. Para Quintaneiro, Barbosa e Oliveira (2003, p. 155), por exemplo, essa posição é considerada uma das previsões dos sociólogos clássicos que não se “cumpriram”²⁰. Indo na contramão de Berger e outros, como Martin (2008) e Zepeda (2010), Pierucci (1998), em seu ensaio sobre secularização em Weber, entende que muitos não compreenderam o conceito de secularização – ele percorre o longo caminho de racionalização do conceito de secularização envolvendo a ordem jurídico-política que resulta na laicização do Estado, e na dessacralização do direito – e claramente diz que, com exceção dos países islâmicos, a secularização é um fenômeno historicamente verificável. É interessante notar que, para Berger, o único exemplo geográfico empiricamente verificável da secularização é a Europa, enquanto, para Pierucci (1998), os países islâmicos são o único exemplo da não secularização. Porém, Pierucci (1998) não explica o amplo uso de meios eletrônicos e tecnológicos para divulgação em massa da mensagem fundamentalista islâmica (racionalização que desemboca em secularização), nem Berger explica os constantes conflitos religiosos na Irlanda do Norte (evidências de uma sociedade “entusiasmada” pela religião).

3.3 SECULARIZAÇÃO E DESENCANTAMENTO

A crítica de Pierucci (1998) estende-se a alguns teóricos que usam os conceitos de secularização e desencantamento de forma alternada, como se eles fossem sinônimos. Por exemplo, León (2012, grifo nosso), em *Religião e pós-modernidade*, diz: “o ponto de vista weberiano de *secularização, entendida como*

²⁰ Quintaneiro, Barbosa e Oliveira (2003, p. 155) dizem que, entre as teorias clássicas não cumpridas, além da secularização, estariam a “decadência econômica do modo de produção capitalista e a constituição da vida social com base em valores radicalmente mais humanos e solidários”.

desencantamento do mundo, conduzindo tal secularização à modernização [...]”. Filippo Barbano (apud PIERUCCI, 1998, nota 14, grifo nosso) diz: “Esta nossa época atual [...] parece impor uma ruptura também com o ponto de vista weberiano que ligava estreitamente o *desencantamento*, isto é, a secularização com a modernização”. Para Weber, aponta Pierucci (1998), secularização e desencantamento têm significados diferentes. Enquanto a secularização tem a ver com o *disestablishment* da religião de sua posição central na sociedade (perda de valor cultural e das funções de integração social), o desencantamento tem a ver com “a ancestral luta da religião contra a magia” (PIERUCCI, 1998). Portanto, podemos afirmar que o desencantamento não tem como consequência a secularização (o maior exemplo é o protestantismo puritano de ascese intramundana observado por Weber, que era completamente desencantado ao mesmo tempo que fazia da religião o centro da vida social) nem vice-versa.

4. ÉTICA PROTESTANTE VERSUS ÉTICA NEOPENTECOSTAL

Nesse sentido, Berger (2010) diz que não é o desencantamento do protestantismo puritano que leva ao acúmulo de capital e, conseqüentemente, ao capitalismo, mas a ética desses protestantes, ponto central da tese de Weber. Berger (2010, p. 6-8) difere, porém, de Weber quando diz que essa ética (ascetismo intramundano) dos puritanos pode ser encontrada em outras religiões, e o resultado é o mesmo, a saber, o capitalismo (por exemplo, a Opus Dei católica na Espanha e o confucionismo durante a Revolução Meiji Japonesa). Nesse ponto, Berger (2008) inclui também os pentecostais e os neopentecostais. A conversão em grande escala de latino-americanos ao pentecostalismo está, segundo Berger (2008, p. 6, tradução nossa), causando uma revolução na região em vários aspectos da vida social e cultural, por exemplo, “referentes ao *status* das mulheres, à educação das crianças, aos hábitos de trabalho e lazer”. Outro autor que segue essa teoria de Berger é David Martin (2008). Em um *workshop* patrocinado pelo Centre for

Development and Enterprise (CDE), Martin (2008, p. 13, tradução nossa) diz que:

[...] mulheres à mercê de um estilo de vida machista encontram no pentecostalismo uma nova fonte de poder espiritual e confiança. Isso permite que elas insistam em papéis comuns e compartilhem autoridade com seus parceiros, e até mesmo se tornem pastoras.

Portanto, para esses autores, o desencantamento ou seu oposto (encantamento) não tem um papel decisivo na racionalização e na consequente modernização da sociedade. De fato, a ascese ou ética é que pode transformar, com base nos indivíduos, a sociedade como um todo.

Mas nem todos veem assim. Mariano (2010, p. 184-186), por exemplo, encontra justamente no quesito ascese (ética) uma barreira para a tese de Martin e Berger. Segundo Mariano (2010), a ética neopentecostal vem, ao longo dos anos, sendo cada vez mais “afrouxada”, e o estilo de vida de seus membros, abraçando cada vez mais valores e interesses mundanos. Ele arremata; “Uma religião densamente sacral, ‘mágica’, anti-intelectualista e cada vez menos ascética, como a pentecostal, seguramente apresenta pouca afinidade com o chamado espírito do capitalismo” (MARIANO, 2010, p. 185).

4.1 SECULARIZAÇÃO E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

Essa observação de Mariano (2010) nos leva a pensar o neopentecostalismo à luz dos novos movimentos religiosos (*new religious movements* – NRM), surgido nas últimas décadas em todo o mundo, mas principalmente no Ocidente. Procurando *common grounds* para entender características em comum dessas religiões que brotam a cada dia, Dawson (1998) nos apresenta seis propriedades universais desses movimentos. Em primeiro lugar, ele aponta o individualismo, as religiões que têm como preocupação primária atender o indivíduo; depois, destaca o fator experiência, ou seja, são religiões que procuram experiências com o sagrado. Nesse sentido, exalta-se a

experiência e diminui-se o peso da doutrina e do ensino. A terceira propriedade decorre desta, uma vez que, ao buscar mais experiência, o seguidor precisa de um “guru”, ou seja, alguém apto a intermediar esse processo experimental. Dawson (1998) explica que a autoridade desses gurus é primeiramente legitimada pelo resultado, para, somente depois, se necessário, por algum tipo de doutrina. A quarta característica dos NRMs tem a ver com o sincretismo religioso, o relativismo e a tolerância (nesse sentido, essas novas religiões divergem dos neopentecostais nos quesitos tolerância e relativismo, mas se aproximam novamente no sincretismo). Em quinto lugar, Dawson (1998) diz que a teologia desses movimentos é holística. Isso significa que os dualismos (imanente *versus* transcendente; humanidade *versus* natureza; bem *versus* mal etc.) se acabam e Deus se torna uma força cósmica acessível a todos, ou seja, a visão tradicional de Deus como um ser totalmente outro (à parte da humanidade e da natureza) é negada. E, por fim, tudo isso é posto dentro de um pacote organizacional, isto é, existe uma relação cliente-empresa. Os novos movimentos religiosos são flexíveis ao “gosto do cliente”, e seus seguidores podem escolher, entre várias opções (balcão religioso), aquilo que é de sua preferência.

Ao compararmos as observações de Mariano (2010) acerca do neopentecostalismo e de Dawson (1998) sobre os novos movimentos religiosos, podemos perceber que o neopentecostalismo é mais um produto da secularização que da Reforma ou, em outros termos, mais um produto da pós-modernidade que da fé protestante ascética, observada por Weber. Nesse sentido, podemos pensar o sucesso neopentecostal nos mesmos moldes do sucesso de movimentos religiosos como cientologia, religiões orientais (meditação, ioga), wicca etc., movimentos que, por sua vez, refletem as sociedades secularizadas em que eles estão inseridos.

4.2 SECULARIZAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO

É importante lembrar que o movimento transnacional neopentecostal brasileiro, especialmente a Iurd e, mais recentemente, a IMPD, não escolhe os países para sua expansão com

base na secularização ou na falta desta. É sabido que, em sociedades mais modernas (secularizadas) e de origem anglo-saxônica (Europa Ocidental, Estados Unidos, Austrália), essas denominações religiosas não conseguiram alcançar a população nativa. Por exemplo, nos Estados Unidos, mesmo presente em vários estados, a Iurd focaliza o seu trabalho nas populações de imigrantes de origem hispânica dos diversos países latino-americanos. Seus pastores – quase todos brasileiros – falam (ou tentam falar²¹) o espanhol, e os programas de TV são exibidos em canais de língua espanhola. O mesmo se repete em quase todos os países centrais (chamados desenvolvidos) onde essas igrejas se instalam. Freston (1999, p. 384) diz:

A expansão pentecostal segue frequentemente as diásporas (Igrejas de africanos na Europa e de latino-americanos nos Estados Unidos). Muitas vezes, as Igrejas diaspóricas atendem uma clientela mais ampla do que a do país de origem, dentro de uma categoria imposta pela sociedade receptora.

Nesse sentido, países mais secularizados não se tornam empecilhos para o avanço transnacional dos neopentecostais, entretanto com certeza se mostram como um desafio maior que o encontrado em países também secularizados, mas que compartilham vínculos culturais ou linguísticos (FRESTON, 1999). Uma exceção é o Uruguai, onde a presença da Iurd é pífia se comparada à Argentina, um dos casos mais bem-sucedidos de sua transnacionalização.

4.3 E A PÓS-MODERNIDADE?

Para finalizar, destacamos o papel da pós-modernidade (ou de sociedades pós-modernas²²) no surgimento do neopentecostalismo e encontramos no texto de Adriano de León (2012) um excelente ponto de partida. Em “Religião e pós-modernidade”, León (2012) faz um traçado histórico-sociológico da pós-modernidade, desde os autores clássicos, como

²¹ Freston (1999) chama de *portunhol*.

²² Outros termos para o mesmo fenômeno são *hipermodernidade* e *modernidade tardia*.

Marx, Durkheim e Weber, até os principais pensadores contemporâneos desse movimento, como Bauman, Habermas, Maffesoli, Giddens, Kumar, Foucault e Harvey. Nas próximas linhas, separaremos alguns pontos desse texto para, em seguida, mostrarmos como o neopentecostalismo é um subproduto da pós-modernidade.

León (2012) destaca as transformações que já são consenso entre os teóricos da pós-modernidade. Uma das características das sociedades pós-modernas é o alto nível de fragmentação, pluralismo e individualismo, que ocorre, sobretudo, por meio de um processo de globalização, ou seja, “aspectos cada vez mais importantes da vida econômica, política e cultural são influenciados por fatos que ocorrem a nível global” (LEÓN, 2012). Com isso, há um “declínio da nação-estado e das culturas nacionais dominantes” (LEÓN, 2012). Quando isso ocorre, não somente as culturas locais são afetadas, mas também sua identidade nacional. Assim, o pensamento se torna global, ainda que as ações sejam locais. Somem-se a isso todas as inovações tecnológicas e mudanças políticas que enfraquecem os Estados (Nações) e empoderam as grandes corporações, o tão conhecido consenso de Washington ou política neoliberal²³. León (2012) diz:

Sem dúvida, uma série de indícios, internos às sociedades industriais avançadas, apontam para numerosas mudanças no modelo de desenvolvimento unilinear e progressivo, que estava na base da sociedade industrial. Temos assim expressivos sinais de que os rápidos progressos da tecnologia aparecem sob o signo da ambiguidade: ora concorrem para a melhora das condições de vida, ora ameaçam a própria existência da vida sobre o planeta. Outros processos estruturais de modernização – da urbanização à industrialização, do sistema de comunicação e transportes à diferenciação social, da participação política à expansão do sistema educativo, da redução das diferenças sociais ao aumento dos estratos médios – conduzem, como efeitos do seu próprio dinamismo intrínseco, a resultados que contradizem a pretensão de racionalidade instrumental e de universalidade entendida como neutralização dos valores, implícita na ideologia da modernidade.

²³ Para um estudo aprofundado, ver Santos (2011).

Percebemos, assim, uma crise generalizada da modernidade desembocando em um pessimismo quase apocalíptico, gerando sociedades sem grandes expectativas para o futuro, desconfiando das metanarrativas humanas e de toda forma de absolutismo. O relativismo se torna uma característica central dessas sociedades, e, conseqüentemente, as religiões tradicionais perdem suas forças, por se estabelecerem sobre pilares da modernidade. Resumindo, pode-se perceber nas sociedades contemporâneas “um profundo questionamento das categorias centrais da modernidade, como razão, verdade, identidade, sujeito, totalidade, significado, real, origem etc.” (LEÓN, 2012).

Em meio a tudo isso, no fim da década de 1970, nasce o movimento neopentecostal brasileiro, “influenciado pela televisão e pela ética yuppie” (FREESTON, 1994, p. 131-132). O momento histórico do Brasil era intrigante, pois, ao mesmo tempo que o país estava passando por um crescimento industrial e de modernização dos meios de comunicação de massa, vivia um processo de diáspora camponesa que desembocava no inchaço urbano, com o aumento das favelas principalmente nas grandes capitais. Era, também, um momento de crise da Igreja Católica e de crescimento das religiões afro-brasileiras, sobretudo a umbanda. O Rio de Janeiro – cidade onde nasce o movimento neopentecostal – estava marcado “pela decadência econômica, pelo populismo político e pela máfia do jogo” (FREESTON, 1994, p. 131). Com esse pano de fundo histórico, o neopentecostalismo se afasta dos valores religiosos tradicionais (inclusive do pentecostalismo histórico) e, no processo acelerado de expansão tanto nacional quanto internacional, passa a utilizar-se, como diz Mariano (2003), de gestão de cunho empresarial, além de estratégias de *marketing* para atingir seus consumidores religiosos, adaptando-se, assim, ao meio de onde veio. Segundo León (2012), na pós-modernidade, a religião vem embalada para os consumidores, que a têm como mercadoria e que pode “ser comprada ou rejeita”, como se faz com qualquer produto. É entendendo esse “espírito” pós-moderno que as denominações neopentecostais se equipam com um discurso pluralista (em todas as esferas) e persuasivo, e se oferecem como o melhor produto religioso e o único que pode atender às necessidades materialistas de uma sociedade consumista. Temos, aqui, um mercado de bens simbólicos e serviços religiosos em que “a doutrina, os ensinamentos, as orientações são itens apresentados

apenas como meios práticos e concretos para ‘adquirir’ os produtos oferecidos” (PATRIOTA, 2009).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para refletir as razões do sucesso expansionista transacional neopentecostal (a IMPD segue a mesma lógica das neopentecostais mais antigas, por exemplo a Iurd), é preciso, entre outras coisas, entender o pensamento weberiano sobre o carisma – a partir dos líderes carismáticos –, a racionalização da religião de salvação universal com seu efeito desagregador e sua consequente burocratização, e os efeitos da secularização nas sociedades modernas e pós-modernas (facilitando o acesso das religiões “ao gosto do cliente”). Vemos, portanto, que um sucesso mínimo expansionista depende dos fatores humano, religioso-institucional e social, sem os quais a expansão é comprometida. Há, contudo, outros motivos que levam ao sucesso desse movimento para outros países, como sua globalização e sua capacidade de adaptação às peculiaridades de cada país, como afirma Oro (2004). Mas isso fica para outro momento mais oportuno.

FROM BRAZIL TO THE WORLD: HOW WEBERIAN CLASSICAL CONCEPTS CAN HELP US UNDERSTAND THE TRANSNATIONAL SUCCESS WORLDWIDE CHURCH OF GOD’S POWER?

ABSTRACT

This bibliographic research seeks to answer the question: “What factors lead to successful expansion of the Worldwide Church of God’s Power (WCGP)?”. For this, the author uses three key concepts of Max Weber’s

sociology of religion: charisma, rationalization and secularization, linking them to models of corporate management (company-customer) and marketing, widely used by this movement in general and by WCGP in particular. Throughout the article, the author also highlights the academic debate about the concept of secularism and argues that the neo-Pentecostal movement is a byproduct of it which expands more easily in secularized societies. As a conclusion, it is proposed that neo-Pentecostalism can be compared to New Religious Movements (NRM) that grows in secularized societies and effectively expands from a combination of factors, such as, human (charisma), bureaucratic religious (rationalization) and social (secularization), associated to a model of corporate marketing.

KEYWORDS

Max Weber. Secularization. Neo-Pentecostalism. Transnationalization. Worldwide Church of God's Power.

REFERÊNCIAS

- BACH, M. *Carisma e racionalismo na sociologia de Max Weber*. 2011. Disponível em: <http://www.revistappgsa.ifcs.ufrj.br/pdfs/ano1v1_artigo_maurizio-bach.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2013.
- BERGER, P. Faith and development: a global perspective. 2008. Disponível em: <http://www.cde.org.za/images/pdf/Faith_and_Development.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2013.
- BERGER, P. *Max Weber is alive and well and living in Guatemala: the protestant ethic today*. 2010. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15570274.2010.528964>>. Acesso em: 29 jun. 2012.
- BERGER, P. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Open Road Integrated Media, 2011.
- BITUN, R. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

COHN, G. *Max Weber – sociologia*. São Paulo: Ática, 2003.

CORTEN, A.; DOZON, J.-P.; ORO, A. P. Introdução.
In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.-P. (Org.).
Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 13-45.

DAWSON, L. L. Anti-modernism, modernism, and post modernism: struggling with the cultural significance of new religious movements. *Sociology of Religion*, v. 59, v. 2, p. 131-156, 1998. Disponível em: <<http://socrel.oxfordjournals.org/content/59/2/131.full.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2012.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro.
In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.

FRESTON, P. *A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa*. 1999. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr>>. Acesso em: 13 jul. 2012.

JENKINS, P. *The Next Christendom*. New York: Oxford University Press, 2002.

KAMP, L. van de. Pentecostalismo brasileiro, “macumba” e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J. (Org.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 59-76.

KRAMER, E. W. A expansão da Igreja Universal do Reino de Deus nos Estados Unidos. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 69-96, jun. 2003.

LEÓN, A. Religião e pós-modernidade. *Sociotextos*, João Pessoa, 2012. CD-ROM.

LEWGOY, B. Entre herança europeia e hegemonia brasileira: notas sobre o novo kardecismo transnacional. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J. (Org.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 101-121.

MARIANO, R. Efeitos da secularização do estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 111-125, jun. 2003.

MARIANO, R. *Neo-pentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MARIZ, C. L. *Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger*. 2000. Disponível em: <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/secularizacaodessecularizacaoLERR.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

MARTIN, D. *Faith on the move: pentecostalism and its potential contribution to development*. Johannesburg: Center for Development and Enterprise, 2008.

NUNES, É. *Da burocracia para a profecia: mudanças no neopentecostalismo brasileiro*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

OLIVEIRA, V. S. *Os pensamentos de Deus*. São Paulo: E-la print, 2005.

ORO, A. P. *A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus*. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a11v1852.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2012.

ORO, A. P. “*Reciben lo que veniran a buscar*”: nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v30n1/a03v30n1>>. Acesso em: 13 jul. 2012.

PATRIOTA, K. R. M. P. *Fé nas prateleiras de vendas: a sedução do marketing religioso*. 2009. Disponível em: <<http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/f/f6/GT4Texto006.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

PEDDE, V. *Cabeça, sim; Cauda, não!:* um estudo antropológico sobre os evangélicos na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural)—Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

PIERUCCI, A. F. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcoc/v13n37/37Pierucci.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2012.

PIERUCCI, A. F. *Religião como solvente: uma aula*. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a08n75.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2012.

PIERUCCI, A. F. *Economia e sociedade: últimos achados sobre a “grande obra” de Max Weber*. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n68/v23n68a04.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2011.

PLAIDEAU, C. O racionalismo cristão em Cabo-Verde, ou os espíritos sem fronteiras. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 16, p.121-137, jul/dez. 2009.

QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. O.; OLIVEIRA, M. G. M. *Um toque de clássico: Marx, Durkheim e Weber*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

REZENDE, E. R. O. *E a igreja se fez empresa: um estudo sobre a Igreja Mundial do Poder de Deus*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.

ROMEIRO, P. *Decepcionados com a Graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

SANCHES, M.; MENDONÇA, R. Milagres e milhões. *Época*, São Paulo, n. 619, p. 56-65, mar. 2010.

SANTOS, B. S. (Org.). *A globalização e as ciências sociais*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

VÁSQUEZ, M. A.; ROCHA, C. Introduction: Brazil in the new global cartography of Religion. In: ROCHA, C.; VÁSQUEZ, M. A. (Ed.). *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden-Boston: Brill, 2013. p. 1-42.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora UnB, 1999. 2 v.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

ZEPEDA, J. J. L. *Secularização ou ressacralização?* O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n73/v25n73a08.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2012.