

Modernização reflexiva e a *dessacralização* religiosa no século XXI: Globalização, individualização e política no Brasil contemporâneo

Reflective modernization and religious dessacralization in the 21st century: Globalization, individualization and policy in contemporary Brazil

■ Antonio Carlos Boaretto

Resumo

Este trabalho tem como principal objetivo demonstrar como os impactos e efeitos dos processos de modernização reflexiva, realizados pelas vias da globalização e da individualização, alteraram de maneira radical as antigas formas das instituições religiosas, suas identidades e pertencimento no século XXI. Sendo possível identificarem-se processos de dessacralização e ressignificação religiosas. Norteados pelo método analítico e interpretativo da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, se identifica que as igrejas evangélicas neopentecostais não apenas efetuam um diagnóstico da realidade social centrado na perversidade das figuras dos ateus, dos agnósticos, dos homossexuais, das prostitutas, dos viciados e etc., mas, também apresentam um efeito terapêutico: o da negação da própria modernidade, por meio da anulação e não reconhecimento do processo de dilatação de novas demandas por direitos, construindo, portando, uma identidade religiosa potencialmente imunizadora e conservadora.

Palavras-chave:

Modernização Reflexiva; Globalização; Individualização; Dessacralização Religiosa; Política.

Abstract

This work has as main objective to demonstrate how the impacts and effects of the processes of reflexive modernization; achieved through globalization and individualization, radically altered the ancient forms of religious institutions, their identities and their belonging in the 21st century. It is possible to identify processes of religious desacralization and resignification. Based on the analytical and interpretive method of Karl Mannheim's sociology of knowledge, it is identified that the neo-Pentecostal evangelical churches not only make a diagnosis of the social reality centered on the perversity of the figures of atheists, agnostics, homosexuals, prostitutes, addicts, etc. . But it also has a therapeutic effect: the denial of modernity itself, through the annulment and non-recognition of the process of dilation of new demands for rights, building, carrying, a potentially immunizing and conservative religious identity.

Key-words

Reflective Modernization; Globalization; Individualization; Religious Dessacralization; Politics.

Introdução

Partindo-se das considerações de Max Weber (2009) quanto à especificidade metodológica da sociologia compreensiva, tem-se a tarefa de tornar inteligível tanto o que significa e o que representa para os crentes e fiéis os conteúdos morais, valorativos, simbólicos e teológicos da figura do diabo, bem como o que significa para este mesmo grupo de indivíduos a luta que contra ele se trava, a ponto de tornar legítimo o espírito combativo da guerra enquanto reflexo dos nossos peculiares processos de modernização periférica que ainda persistem com seu conservadorismo na sociedade brasileira, não tão somente no campo religioso.

Desse modo, esclarece-se que o conteúdo motivacional norteador da eleição e desenvolvimento desta ação e relação social corresponde, em última instância, à *construção social da segurança e da certeza, à revitalização do ânimo e do reconhecimento psicossocial dos sujeitos* (em outros termos, à busca por novas formas de objetivações valorativas assentadas sobre modos de vidas seguros; à busca por refúgio e proteção às sensações de sofrimento e desamparo sócio-psíquicos e à busca pela esperança atualizada no tempo presente) que, por sua vez, é obtida através do exorcismo e banimento desta entidade e figura simbólica que representa uma espécie de mal absoluto, responsável por causar uma infinidade de maus e desgrças na vida dos indivíduos: desemprego, doenças e demais problemas graves de saúde, vícios, prostituição, falências, problemas conjugais, consciência da dúvida e do medo, solidão e etc.

Todavia, o método compreensivo da sociologia de Max Weber não nos fornece a possibilidade de aprofundar o raio de alcance do problema, no sentido se apreender todos os amálgamas e irracionalidades possíveis que se suscitam com as alterações e modificações sociais e estruturais que caracterizam e singularizam o processo de transição da primeira para uma segunda modernidade, que se impõe sobre a sociedade brasileira com o processo de globalização contemporânea do capitalismo, a partir de meados da década de 1990 do século XX. Assim como de se identificar as íntimas afinidades existentes entre tais e radicais processos ambivalentes de intersecção entre os valores culturais da segunda modernidade com o nosso legado anômalo e excludente de acesso ao moderno; em suma, de uma modernização periférica que ainda carrega consigo seus traços conservadores.

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

Tendo sido norteador pelo método analítico e interpretativo da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, pela revisão bibliográfica, pelas referências teóricas de Ulrich Beck e de autores que analisaram e interpretaram a singularidade dos processos de modernização da sociedade brasileira, este artigo procura tratar, também, do complexo e ambivalente processo de intersecção entre os valores culturais da segunda modernidade, impostos pela globalização do capitalismo na sociedade brasileira, com os nossos peculiares processos de modernização tardia e periférica.

Em princípio, identificamos a hipótese de que as igrejas evangélicas neopentecostais apresentam um maior poder competitivo e de flexibilização adaptativa às profundas e radicais transformações socioculturais desencadeadas pela radicalização dos processos de modernização em tempos de globalização contemporânea do capitalismo, agindo nas subjetividades humanas (no “ego”), ao dar-lhes exatamente aquilo que lhes falta enquanto agentes competitivos: a força motivacional da fé para o agir social como potencial empreendedor “homem de negócios” bem sucedido, assim como da força do ânimo para ser virtuoso e vitorioso nos mercados concorrenciais cada vez mais acirrados, devido, sobretudo, ao sentido radical da ideia de conversão presente nas comunidades evangélicas neopentecostais.

A força e o poder do sentido da noção paulina de conversão presente entre os neopentecostais oferecem aos seus fiéis um conjunto de respostas utilitárias e pragmáticas aos seres humanos, que se encontram imersos e submersos nas sociedades hipercompetitivas do “ego”. Trata-se do poder de nascer de novo, do desejar ser outro, concedendo aos fiéis convertidos as expectativas com relação ao desenvolvimento dos sentidos de autoconfiança no próprio “eu”. Logo, tratando-se de formas de religiosidades interessadas em contribuir para a felicidade do indivíduo neste mundo, e não mais em um além-mundo ultraterreno. E, por isso mesmo, trata-se de uma forma de religiosidade dessacralizada.

Por conseguinte, também se identificou como efeito hipótese que, o neopentecostalismo brasileiro, ao apontar para a presença do mal, através da personificação da figura do diabo, nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo, realiza um processo de negação da própria modernidade reflexiva e de seus valores: mediante o não reconhecimento de novos direitos das identidades socioculturais emergentes em nosso país.

Ou seja, paradoxalmente, no entanto, se as comunidades evangélicas neopentecostais apontam a presença do mal (por meio da personificação da figura do diabo) nas próprias relações sociais que foram degeneradas pelo individualismo excessivo das sociedades modernas contemporâneas (desde a ansiedade, vazios substanciais do “eu”, desânimo, vícios, uso de medicamentos psicotrópicos e psicoestimulantes, senso de autculpabilidade pelo fracasso, sentimentos de impotência quanto a ser capaz e eficiente o suficiente para o cumprimento de seus deveres, divórcio, união homoafetivas e homossexualismo, depressão nervosa, etc.), ela não apenas efetua um diagnóstico da realidade social centrado na perversidade das figuras dos ateus, dos agnósticos, dos homossexuais, dos divorciados, das prostitutas, dos viciados e etc., mas, também apresenta um efeito terapêutico: o da negação da própria modernidade, por meio da anulação e não reconhecimento do processo de dilatação de novas demandas por direitos. Construindo, portando, uma identidade religiosa potencialmente imunizadora e conservadora que, inclusive, pode se encontrar presente no campo da esfera pública política.

Globalização, cultura e modernização reflexiva: os impactos da individualização na era da hipercompetitividade

Assim como é apreendido por Bodei (2004), vivemos, no século XXI, diante de uma configuração histórica marcada por profundas crises políticas, declínio das ideologias políticas revolucionárias após a derrocada do antigo bloco soviético e do comunismo ateu. De modelos

políticos alternativos ao capitalismo, do poder de coesão dos partidos políticos de massa ao abalo das identidades políticas e econômicas de classe e, sobretudo, do abalo sofrido pelo Estado-nação em tempos de globalização – no que diz respeito ao seu respectivo papel de garantidor de direitos sociais e trabalhistas –, destaca-se o surgimento da figura heroica do indivíduo moderno como modelo ideal de sucesso a ser seguido (EHRENBERG, 2010).

A globalização contemporânea do capitalismo corresponde a um poderoso projeto civilizacional de nova ocidentalização do mundo, simultaneamente socioeconômico, político e cultural (BECK, 2005), que alterou de modo radical as antigas e clássicas formas de representação das instituições da realidade social brasileira que se configura a partir de meados da década de 1990 do século passado. Enquanto novo processo civilizacional de ocidentalização do mundo, esclarece-se que a noção de processo civilizacional aqui empregada é largamente norteadas pelas considerações de Norbert Elias (1994, p. 23):

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

Eis que aqui, nessas breves passagens introdutórias de sua obra, encontra-se já esboçada uma das grandes dimensões vislumbradas pela expressão processo civilizador. Nela, tem-se que subjacente a todo processo civilizatório, há como correlato, a existência de um processo de ressignificação dos modos e estilos de vida, isto é, das condutas e comportamentos sociais. Ademais, por outro lado, há ainda outro elemento semântico que atribui força e densidade à expressão aqui referida e empregada por Elias (1994) e que, por sinal, é valiosa aos nossos interesses investigativos. Trata-se do sentido referente à dimensão eurocêntrica do mundo, mais precisamente, do poder de ocidentalização do mundo – ou seja, a noção vitoriosa de civilização implica um processo de difusão de modos e estilos de vida, de condutas e de comportamentos sociais.

Do ponto de vista sociocultural, o processo de globalização contemporânea do capitalismo contribuiu significativamente para com o correlato processo de universalização de um valor também muito peculiar de liberdade individual (BECK, 2003). Àquele referente aos modos e estilos de vida ligados ao “*wayoflife*” americano, das liberdades individuais quase que totalmente restritas à lógica do mercado, do consumo de massa, do culto do entretenimento e da expansão dos modos de vida hedonistas norteados pela busca interminável do princípio do prazer. Trata-se do valor da liberdade individual consubstanciado pelo discurso oficial e hegemônico da ideologia neoliberal do mercado e da cidadania regulada pelo mercado (IANNI, 2011).

O neoliberalismo é, em princípio, uma teoria das práticas e medidas político-econômicas que se assentam sobre a proposição de que o bem-estar humano pode ser mais bem desenvolvido ao se liberar as ações e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de um contexto sócio institucional caracterizado pela defesa de sólidos direitos de propriedade privada, livres mercados e

de livre comércio. Trata-se da valoração positiva e ideológica que subjaz o potencial inventivo e criativo humano em condições favoráveis ao exercício pleno das liberdades individuais.

Porém, como é de conhecimento geral, “nenhum modo de pensamento se torna dominante sem propor um aparato conceitual que mobilize nossas sensações e nossos instintos, nossos valores e nossos desejos, assim como as possibilidades inerentes ao mundo social que habitamos” (HARVEY, 2011, p. 15). Todavia, é sabido que o capitalismo moderno, tal como já o fora apreendido por Max Weber (2004), corresponde a um sistema que, sob muitos aspectos, aproxima-se muito do absurdo e do irracional, pois, como dirão Boltanski e Chiapello (2009, p. 38) ao retornarem à sociologia de Max Weber, os trabalhadores assalariados “perderam a propriedade do resultado de seu trabalho e a possibilidade de levar uma vida ativa fora da subordinação [...] quanto aos capitalistas, estão presos a um processo infundável e insaciável, totalmente abstrato e dissociado da satisfação de necessidade de consumo”.

Desde Max Weber (2004), já se apreende que o denominado espírito do capitalismo retrata as justificações morais legítimas que conferem sentido à ação social dos indivíduos modernos, bem como, no limite, à legitimidade da ordem do próprio sistema, pois as injunções devem ser interiorizadas, incorporadas e justificadas. Tais justificações, uma vez sendo interiorizadas e incorporadas, dão respaldo legítimo ao cumprimento de tarefas, inclusive, penosas e que exigem dos indivíduos modernos enormes demandas voluntariamente assumidas de esforços e sacrifícios pessoais (SOUZA, 2010).

Porém, com os impactos decorrentes com o processo de reestruturação do capitalismo, ocorrido em meados da década de 1980, o desafio autoimposto pelo próprio sistema se remetia à necessidade de se encontrar um novo espírito para que pudesse se legitimar. A justificativa encontrada para esse processo sócio estrutural de mudança, segundo Boltanski e Chiapello (2009), se deu por meio da defesa de um discurso ideológico respaldado nos valores positivos acerca da defesa das liberdades individuais. Trata-se do novo espírito do capitalismo (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009) e/ou espírito de empresa (EHRENBERG, 2010).

Para legitimar-se enquanto ideologia dominante, o capitalismo apropriou-se de sua crítica radical, resignificando-a e colocando-a em serviço de suas próprias forças, objetivos e interesses e, com efeito, “a crítica à divisão do trabalho, à hierarquia e à supervisão, ou seja, ao modo como o capitalismo industrial aliena a liberdade, está assim desvinculada da crítica à alienação mercantil, à opressão pelas forças impessoais do mercado” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 130). Nesse sentido, torna-se inteligível que capturar e colonizar as subjetividades humanas, isto é, o espírito, o desejo e a vontade individual por meio da valoração positiva do sonho de uma liberdade ampla e sem limites, constituíam-se em uma armadilha e mecanismo ideológico de dominação social poderosíssimo. Assim, em meados dos anos 80, acentuava-se a crítica à burocracia, mas, dessa vez, “não se tratava apenas de libertar os executivos, mas todos os assalariados” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 98).

Por conseguinte, o novo espírito do capitalismo ou, o espírito de empresa, se impõe com demasiada força sobre a sociedade brasileira pela via intensiva e extensiva do processo de globalização contemporânea do capitalismo a partir de meados da década de 1990, se corporificando enquanto sedutor valor sociocultural no ideal de sonho utopista das liberdades individuais. Ainda que sob a

significação de um discurso ideológico e dominante da hegemonia neoliberal, verbalizado em palavras de ordem tais como autoempreendedorismo, autoempresário e autossuficiência dos indivíduos, espontaneidade, criatividade, independência, inovação, ousadia e etc.

Logo, de acordo com Ehrenberg (2010), nas sociedades modernas avançadas e hipercompetitivas do ego, ter sucesso e ser bem-sucedido, além de serem uma condição e força social moderna (um imperativo), é ter o dever de empreender-se por si mesmo. Autoempreender-se e autoconstruir-se a si próprio, em nosso tempo histórico presente, se converte em um poderoso projeto de idealização de um novo eu. Assim, “a esfera heroica acaba [...] de se anexar à empresa no momento em que esta última foi erigida como modelo cultural de massa” (EHRENBERG, 2010, p. 47).

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

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

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

Se tratando, assim, dos efeitos do próprio processo contemporâneo de radicalização das patologias sociais da modernidade e sendo estas apreendidas enquanto consequências não intencionais que foram acentuados pelos valores socioculturais que se tornaram hegemônicos e amplamente difundidos com a globalização contemporânea do capitalismo. Afinal, tal como muito bem nos é lembrado por Simmel (2005, p. 586), o ser humano “não se esgota no limite de seu corpo”.

Referindo-se, também, ao sentido geral das grandes religiões mundiais, algo estruturalmente interessante nos é dito por Remo Bodei (2001, p. 21): “a religião constitui uma grande tentativa do homem de encontrar um horizonte completo de sentido, uma resposta a questões profundas sobre o que é característico da esperança em todos os tempos”. Por sua vez, no entanto, Ulrich Beck (2009) constatou em seus trabalhos um relevante processo de metamorfoses e mudanças socioculturais aceleradas com relação aos novos sentidos e funções sociais das religiões nas sociedades modernas complexas e reflexivas na contemporaneidade. Tal processo tem demonstrado uma vertiginosa

expansão de uma dimensão mais “intimista” e pessoal de experimentações da fé e da própria relação dos indivíduos com Deus. Trata-se de um “Deus pessoal”, isto é, cada vez menos atrelado e “preso” à rigidez e fixidez de determinadas teologias e demais corpo de dogmas e doutrinas institucionalizadas presente nas igrejas.

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

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

A rigor, é possível dizer que não nos faltam indícios de que as relações sociais de compromisso estão se ressignificando na medida em que se tem uma dinâmica sociocultural cada vez mais orientada e centrada nos indivíduos, aspectos característicos de nosso tempo histórico presente. A ponto de esses se tornarem, paulatinamente, agentes sociais responsáveis pela existência das próprias instituições sociais. Tornando-as, inclusive, reféns e vulneráveis à imprevisibilidade do comportamento daqueles.

Com efeito, as instituições religiosas são desafiadas a se adaptarem por meio de alterações e modificações de seus pretéritos e “tradicionais” dogmas, doutrinas e demais princípios teológicos, ajustando-os aos níveis de exigência e de interesses individuais de seu corpo de fiéis. Ao mesmo tempo em que se defronta com o caro dilema de existirem, enquanto instituição, nas sociedades modernas complexas e radicalizadas do século XXI.

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

Por outro lado, também tem sido possível constatar, na realidade social brasileira, mudanças significativas com relação à natureza nas uniões conjugais na última década: a) quanto aos casamentos realizados tanto no civil e no religioso, para o período compreendido entre 2000 e 2010, estes declinaram de 49,4% para 42,9%, ao passo que houve um acréscimo da união consensual, a qual subiu de 28,6% em 2000, para 36,4% em 2010; e, b) já para o caso dos matrimônios realizados somente no religioso, estes caíram de 4,4% em 2000, para 3,4% em 2010. Ademais, ainda com relação aos dados oficiais da base de micro dados do Censo Religioso realizado pelo IBGE e divulgado em junho de 2012, a pioneira instituição religiosa neopentecostal brasileira, a Igreja Universal do Reino de Deus teve seu primeiro grande e expressivo recuo no número total de fiéis em relação ao censo anterior, de aproximadamente 10%. Porcentagem essa que equivale a um número que oscila entre 230 a 300 mil fiéis e ou virtuais adeptos; caindo de 2,1 milhões de fiéis em 2000, para 1,873 milhões de fiéis em 2010.

Sobressai-se, entre os casos e situações constatadas anteriormente, o fato de que este conjunto de indivíduos fiéis de um novo tipo se singulariza não somente pelo fato de se autodeclararem como evangélicos e não se considerarem “maus” fiéis ou cristãos de uma estirpe “inferior”, por praticarem e exercerem um compromisso religioso mais individualizado, bem como pelo fato de necessitarem de uma crença que seja capaz de atenuar e oferecer aos indivíduos sensações de proteção, segurança e certezas, mas sim, sobretudo, pelo fato de que, o que se assiste contemporaneamente é que cada vez mais os indivíduos estão se convertendo no centro a partir do qual se irradiam e se tecem os vínculos e relações sociais de compromisso sócio-institucional com as igrejas; e conseqüentemente, ao fazê-lo, também estão se convertendo nos próprios agentes e guardiães da existência institucional da igreja - com seus respectivos dogmas, valores e liturgias. Em outros termos, isso equivale em dizer que estamos presenciando um processo no qual Deus está emigrando das igrejas para os corações e mentes dos indivíduos (BECK, 2009).

O fenômeno da dessacralização das religiosidades

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

A hipótese proposta referente ao processo irreduzível de dessacralização religiosa é possível de ser encontrada em Max Weber (2006), ao sustentar a tese do irrefreável processo de racionalização do mundo, encontrado na interpretação do evangelho de São Lucas 10: 38-42. De acordo com a mesma, podemos encontrar,

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

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

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

Por certo, uma das grandes apostas das religiões éticas que se ramificaram do cristianismo encontra fecundas raízes edificadas no princípio da negação da morte e no dogma da vida futura (ou, no dogma da vida após a morte). Nesse sentido, somente aquele que considera o futuro (leia-se: as possíveis e prometidas bênçãos no além-mundo ultraterreno, bem como os sentidos de paz e de felicidade), não atribuem ao tempo presente senão uma *importância relativa*, tendendo a se consolare mais facilmente com as possíveis sensações de fracasso, dor e sofrimento às quais são submetidos *neste mundo*, tendo-se em vista que a morte passa a ser apreendida senão enquanto um sinônimo equivalente de liberdade, na medida em que se pensa sempre na destinação que os esperam.

Tal perspectiva possibilitaria com que os indivíduos crentes e fiéis tomassem consciência de que o *sentido da morte* ou, mais precisamente, também, o fracasso e demais injustiças vividas neste mundo, não se furtam dos horizontes possíveis que se seguem às ações eletivas autobiográficas dos próprios indivíduos. A tal ponto de poderem depositar no senhor, portanto, a esperança de retornarem à vida e a desfrutarem da *felicidade* no além-mundo ultraterreno, pois, de acordo com a própria tradição religiosa do cristianismo, Jesus Cristo retornou da morte após três dias no inferno.

Nesse sentido e, não obstante seguindo de perto as considerações analíticas de Remo Bodei (2004), tem se tornado cada vez mais raro a presença de casos nos quais os indivíduos e fiéis tendem a sustentarem suas respectivas projeções de esperança no eterno, assim como da própria representação da existência pessoal terrena como sendo um ato preparatório para outra vida no além-mundo ultraterreno. Todavia, é exatamente a reconfiguração sociocultural de seu sentido que devemos percorrer enquanto mote e eixo norteador a ser demonstrado enquanto uma das hipóteses presentes neste trabalho; a fim de que o mesmo possa apresentar sua validade e relevância ao nosso tempo histórico presente.

Por certo, isso equivale ao mesmo que dizer-se que, contemporaneamente, se tais valores morais, princípios doutrinários e dogmáticos não se declinaram em sua totalidade enquanto eixo estrutural, cognitivo e semântico legítimo norteador das ações e relações sociais dos fiéis é, por sua vez, indubitavelmente inegável que tais valores tenham assumido um peso e força secundária diante da prevalência no senso da busca pela *felicidade neste mundo*, de maneira nitidamente utilitária e pragmática no aqui e agora.

Contemporaneamente, no entanto, nota-se que o tradicional dogma cristão referente à ideia da felicidade prometida aos fiéis no além-mundo ultraterreno tem se tornado cada vez mais ausente nos discursos e narrativas proselitistas realizadas nos púlpitos e altares por inúmeras instituições religiosas contemporâneas, em especial nas comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras (embora, deva ser ressaltado que tal processo não se restrinja tão somente a elas diante de uma configuração sócio-estrutural nitidamente hipercompetitiva no campo religioso brasileiro do século XXI).

Nas quais, prevalecem-se os princípios morais e teológicos norteados e amplamente estruturados sobre a tão controversa e polêmica *teologia da prosperidade*. Pois, através dos conteúdos morais afins a tal princípio teológico, torna-se possível o desenvolvimento da crença de que o fiel deva ser próspero economicamente, saudável, feliz e “vitorioso” em seus empreendimentos autobiográficos *neste mundo*. Oferta sob medida para o atendimento das demandas de indivíduos que vivenciam culturalmente o culto do modelo público da autoperformance. E que anseiam em potencializarem-se enquanto hiperindivíduos em um mercado de trabalho altamente hipercompetitivo, a fim de que possam se tornar em prósperos heróis homens de negócios bem-sucedidos *nesta vida e neste mundo*, após a obtenção dos dons da graça divina concedidos por Deus através da intermediação da figura de seus pastores, posteriormente aos seus respectivos processos de conversão religiosa (e, ademais, devendo, no entanto, se manterem fiéis no cumprimento do pagamento dos dízimos às igrejas).

O pressuposto “eclipse do sacro” nas sociedades modernas complexas, globalizadas e radicalizadas do século XXI, feliz expressão cunhada por Ferrarotti (2013), para questionar os

pressupostos básicos sobre os quais se fundam as teorias da secularização nas sociedades modernas industriais avançadas e de elevada reflexividade, se torna extremamente relevante aos nossos interesses investigativos e, portanto, sendo tomado como prenúncio e ponto de partida para tratar da nova função social do sacro em nosso tempo histórico presente.

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

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

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

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

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

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

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

Por certo, o desafio de continuar a existir enquanto instituição do tipo igreja nas sociedades modernas complexas e radicalizadas do século XXI justifica, em larga medida, suas respectivas motivações calculistas, sistemáticas e pragmáticas de adentrarem na corrida pela disputa do jogo político institucional, tendo-se em vista a prevalência dos interesses institucionais de ordem prática das próprias igrejas. Ou seja, de acordo com essa perspectiva, eleger deputados evangélicos e adentrar na trama das disputas seculares pelo poder propriamente político, representa uma espécie de “investimento” neopentecostal afim aos seus interesses de ordem prática¹.

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

¹ De acordo com Oro (2010), isso se deve ao predomínio de uma concepção milenarista presente na cultura brasileira. A qual, por sua vez, corresponde a um traço marcante da cultura religiosa brasileira. Tal valor sociocultural, enfatizado por determinadas igrejas pentecostais e neopentecostais brasileiras, em maior ou menor grau, destacam e priorizam a emergência de um novo mundo, de uma nova sociedade e, com efeito, de uma nova moral pública e de uma nova ética na Política. Ou seja, de uma nação a ser guiada e conduzida por Deus.

linhagem”, a qual se alimentara da “velha imposição sectária de elegerem um presidente da república evangélico” (CAMPOS, 2006, p. 46).

Por sua vez, no entanto, não obstante aos conteúdos motivacionais de ordem prática perseguida ininterruptamente pelas lideranças eclesiais das igrejas, ressalta-se a presença de uma forte ideia moral e valorativa estruturada no combate e “guerra espiritual” contra o “mal” (nesse caso, o diabo, um mal absoluto que, por sua vez, *personificam* as pessoas). E, por conseguinte, do predomínio dos discursos afins à “moralização” da esfera pública política brasileira (obtida através da presença, cada vez maior no âmbito do Congresso Nacional Brasileiro, dos chamados homens de Deus e ungidos por Cristo), assim como de uma cultura religiosa milenarista persistente na sociedade brasileira (ORO, 2010). Todos esses elementos tendem a elevar os possíveis níveis de fomento e radicalização da construção de uma identidade religiosa extremamente conservadora que, por sua vez, parte do interior do próprio Estado brasileiro.

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

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

Uma vez firmemente respaldado na passagem bíblica do livro de Gênesis (41: 39-40)², o discurso proferido pelo ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus e, outrora, em 2002, principal líder e articulador político no posto de deputado federal pelo Partido Liberal, Carlos Rodrigues, no capítulo introdutório de seu livro, cujo título é “Ética na Política”, o mesmo nos diz:

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

² A referida passagem bíblica diz: “Depois, disse faraó a José: visto que Deus que fez saber tudo isto, ninguém há tão ajuizado e sábio como tu. Administrarás a minha casa e à tua palavra obedecerá todo meu povo, somente no trono eu serei maior do que tu. Disse mais Faraó a Joé: ‘vês que te faço autoridade sobre toda terra do Egipto’” (p. 6).

deixaram contaminar pela prática comum da corrupção os nossos candidatos mostraram, na prática, o que é ética na política (RODRIGUES, 1998, p.7-8).

A particularidade dos processos moralizadores de suas principais lideranças expressa, de maneira clara e escancarada, a imersão do sacro nas esferas, outrora, consideradas como sendo profanas; como o próprio jogo e dinâmica política institucional. Ademais, pregam que suas lideranças são homens e mulheres ungidos por Deus: “na Igreja Universal do Reino de Deus, o Senhor levanta pessoas cheias do seu Espírito Santo, mesmo sem nunca terem tido um contato estreito com a política” (RODRIGUES, 1998, p. 8).

Por outro lado, tal como é professada e pregada pelas comunidades religiosas evangélicas neopentecostais brasileiras, a doutrina referente à teologia da prosperidade (um dos principais pilares do movimento neopentecostal), paradoxalmente, corrobora para com a legitimação de um princípio básico, qual seja: ser um bom e fiel cristão que externaliza os dons divinos da graça de Deus são traduzidos, também, em seus potenciais e capacidades de se tornarem indivíduos cada vez mais ricos e prósperos economicamente.

O dinheiro ganho e conquistado honestamente seria, por assim dizer, o resultado de um trabalho eficiente e eficaz e, com efeito, reflexo imediato da concessão da graça divina. Com relação à prosperidade material, esta retrataria, assim, os efeitos dos potenciais criativos de um indivíduo que se empenha autobiograficamente em atividades criativas, pois a acumulação da posse de riquezas e demais bens materiais traduzem o imperativo da lógica da eficiência e, por conseguinte, da produção de riqueza.

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

Nessa perspectiva, a ânsia e desejo pelo sacro continuam e se ampliam na modernidade; ainda que de inúmeras formas e modos de religiosidades aparentemente paradoxais e ressignificadas. Cada vez mais tem se constatado em nossas sociedades modernas complexas do século XXI, um intenso processo de transição, mobilidade e metamorfoses socioculturais aceleradas no universo religioso contemporâneo. De simultâneos processos de ressignificação das identidades religiosas, assim como da ascensão de novas formas de religiosidades e de experimentação do exercício da fé mais como uma esperança pessoal e intimista, mas, também, impulsionada por interesses seculares eminentemente individualistas.

Concomitantemente ao avanço dos processos de individualização nas sociedades narcísicas e hipercompetitivas do “eu”, processo característico da própria modernização reflexiva, ao penetrarem com maior vigor nas questões de ordem civil e política, assim como também de cultos intimistas e pessoais de reforma íntima e existencial profunda com relação aos sentidos últimos de existência, as novas formas de religiosidades ressignificadas contemporâneas têm, paulatinamente, atuado muito mais junto à intimidade psicossocial dos próprios indivíduos modernos atomizados, semelhantemente às profilaxias terapêuticas.

Ou seja, agindo semelhantemente aos processos intersubjetivos de autorreconhecimento com relação ao poder de eficácia simbólica terapêutica acerca de questões existenciais subjetivas mais profundas em termos de angústias, expectativas e sofrimentos ao seu próprio “eu”, na busca por sensações de bem-estar e de equilíbrio psicológico.

Em especial diante do nosso tempo histórico presente, caracterizados, dentre outros aspectos, por radicais processos de mal-estares, dos vazios substanciais do “eu”, do desânimo, da solidão, da proliferação de uma cultura dos medos, da insegurança e das incertezas em relação ao futuro, bem como das fobias narcísicas, da depressão nervosa e da elevação nos níveis de ansiedade acompanhados pelo imperativo sociocultural internalizado referente ao medo da autoinsuficiência e impotência diante de uma sobrecarga de deveres que o senso de “autonomia” impõe às subjetividades humanas nas sociedades modernas hipercompetitivas do culto da autoperformance e etc.

Para Ferrarotti (2013), esse processo de persistência do sacro enquanto busca por sentidos últimos da existência humana, também não deixa de ser reflexo característico de uma aguda e profunda crise de sentidos e de valores desencadeados pelo avanço das sociedades modernas. Ou seja, do declínio e depreciação da ideia cristã de amor fraterno (e, com efeito, do sentido profundo que abarca a ideia de compaixão) para com o próximo em suas ações e relações humanas dignas, diante do progressivo processo de tecnificação do mundo e do modo de vida que a própria modernidade produziu no curso de seu avanço e dinâmica histórica.

Portanto, diante da prevalência de relações sociais intersubjetivas cada vez mais coisificadas, tecnicamente mercantilizadas, calculistas, puramente pragmáticas e utilitárias e, conseqüentemente, do próprio nivelamento e rebaixamento do autêntico valor da dignidade da pessoa humana, nos deparamos com a sugestiva consideração de Franco Ferrarotti (2013, p. 39), a saber: “mesmo depois de vinte séculos, o cristianismo ainda não tenha, talvez, se iniciado”. Ademais, “o mercado torna-se, assim, em somente ponto de agressão de seres humanos” (FERRAROTTI, 2013, p. 39).

Considerações finais

A contemporânea dilatação das forças sociais e políticas extremamente conservadoras, em nosso país, também apresentam como pano de fundo a expansão legítima por parte de algumas comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras (embora, também se tenha que levar em consideração o jogo dos acordos políticos entre os partidos políticos brasileiros). Nesse sentido, constata-se que estamos muito próximos da ampliação de porta-vozes de crenças imbuídas de valores autoritários e conservadores que, no limite, traduzem não somente a *negação da modernidade*; em termos de garantia de direitos, reconhecimento de novas identidades sociais, culturais e religiosas, o respeito à legalidade democrática, assim como os caros valores referentes ao valor da dignidade da

pessoa humana. Representam valores movidos pela intolerância, sendo capazes de mobilizarem o ódio, a violência e o *espírito combativo da guerra* (tendo-se em vista que a *figura do diabo* representa um mal absoluto que personifica os seres humanos).

Nesse sentido, se tem constatado um processo persistente e cada vez mais recorrente da presença de questões e assuntos associados a temas que, outrora, se poderia conceber como sendo restritos à esfera secular do mundo profano e do mundo terreno, nos discursos proselitistas e ideológicos pregados pelas mais diversas instituições religiosas, pastores e lideranças políticas representantes de suas respectivas comunidades evangélicas. Nota-se que o tradicional dogma cristão referente à ideia da felicidade prometida aos fiéis no além-mundo ultraterreno tem se tornado cada vez mais ausente nos discursos proselitistas e narrativas realizadas nos púlpitos e altares por parte de inúmeras instituições religiosas contemporâneas, sobretudo nas comunidades evangélicas neopentecostais brasileiras (contudo, deva ser ressaltado que, tais processos de ressignificação e dessacralização religiosa, não se restringem tão somente a elas diante de uma configuração social e estrutural nitidamente hipercompetitiva no campo religioso brasileiro do século XXI).

Portanto, enquanto efeito colateral ou consequência não intencional do amplo fenômeno de dessacralização religiosa contemporânea não seria possível levantar-se, enquanto hipótese a ser investigada, que estaríamos presenciando um processo de incubação do *ovo da serpente* na esfera política brasileira? Para os não familiarizados com a expressão, *o ovo da serpente* (obra de 1977, dirigida por Ernst Ingman Bergman) é, provavelmente a melhor reprodução cinematográfica da República de Weimar e da ascensão do nazismo na Alemanha, ao retratar os primeiros passos de uma sociedade civil que terminaria nas mãos do partido nacional socialista alemão, a partir de 1933. Sinais de alerta aos caros valores de uma cultura política estruturada sobre as bases de uma legalidade democrática institucionalizada não nos faltam para temer os desdobramentos futuros em nosso país, em especial em tempos de vazios e lacunas retratadas pela atual crise de instabilidade política brasileira.

Referências

- BECK, Ulrich. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.
- BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós, 2005.
- BECK, Ulrich. *El Diospersonal. La individualización de la religión y el <<espíritu>> del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.
- BÍBLIA, Coríntios, São João. *Bíblia de Estudo Aplicação Pessoal*. 15ª ed. Sociedade Bíblica do Brasil: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.
- BODEI, Remo. *I senza Dio*. Figure e momenti dell'ateísmo. A cura de Gabriella Caramore. Brescia: Morcelliana, 2001.
- BODEI, Remo. *Livro da memória e da esperança*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- BOLTANSKI, Lúci.; CHIAPELLO, Éve. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

- CAMPOS, Leonildo. Silveira. Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político dos pentecostais históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria. Doris. Campo (Orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, políticos e eleições no Brasil*. Rio de Janeiro, Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massagna, 2006. p. 29-89.
- EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2010.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2ª ed. Vol.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- FERRAROTTI, Franco. *La religion dissacrante: conscience e utopia nell'epoca della crisi*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil. Da constituinte ao impeachment*. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- IANNI, Octávio. *A era do globalismo*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- IBGE 2012. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Contagem Populacional*. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2012.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- ORO, Ari Pedro. Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil. *Archives de sciences sociales des religions* [Emligne], 149/janvier-mars 2010. Disponível em: <<http://assr.revues.org/21887>>. Acesso em: 06. Jan. 2014.
- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, outubro 2005.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. *Sociologia das religiões e Considerações Intermediárias*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. 4ª ed. Brasília: UNB, 2009.

Antonio Carlos Boaretto é Doutor em Ciências Sociais/Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da UNESP, FclAr, Campus de Araraquara. E-mail: antonioboaretto@hotmail.com.