

Neopentecostalismo: uma interpretação a partir da Teoria da Prática

Neopentecostalism: An interpretation out of the Theory of Practice

Fabio Lanza¹
lanza1975@gmail.com

Edson Elias de Moraes¹
edson_londrina@hotmail.com

Flávio Braune Wiik¹
flaviowiik@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar as contribuições da Teoria da Prática em relação à análise histórico-antropológica no que se refere às mudanças sociais, com ênfase no Protestantismo e no Neopentecostalismo. Tendo em vista que a religião é composta por pessoas, mas que seguem estruturas já estabelecidas, fica subentendida como reprodutora da ordem social pura e simplesmente. Porém, a partir da Teoria da Prática, é possível repensar essa relação, e, como já iniciado por Max Weber, a religião pode ser compreendida como mecanismo de transformação social e cultural a partir das forças hegemônicas vinculadas ao cotidiano e à vontade das pessoas. A relevância da Teoria da Prática para um aprofundamento sobre a religião está em propor uma análise que contemple as questões culturais e estruturais, e também a prática dos indivíduos que pode ressignificar valores e símbolos, fator que, em longo prazo, produz mudança estrutural e cultural.

Palavras-chave: *Religião, Teoria da Prática, Estrutura e Mudança social.*

Abstract

This article aims at presenting the contributions of the Theory of Practice in relation to the historical-anthropological analysis in relation to social change, with emphasis on Protestantism and the Neo-Pentecostalism. Given the fact that religion is made up of people, who follow already established structures, it is assumed that religion simply serves to replicate a given social order. However, out of the Theory of Practice, it is possible to rethink this relationship, and, as already pointed out by Max Weber, religion can be understood as a mechanism of social and cultural transformation from hegemonic forces linked to everyday life and people's will. The relevance of the Theory of Practice to the study of religion lies in proposing an analysis that considers the cultural and structural issues as well as the practice of individuals who can reframe values and symbols, a factor that in long-term produces structural and cultural change.

Keywords: *Religion, Theory of Practice, Structure and Social Change.*

¹ Universidade Estadual de Londrina. Rodovia Celso Garcia Cid, PR 445, Km 380, s/n, Campus Universitário, 86057-970, Londrina, PR, Brasil.

Introdução

A relação entre a sociedade brasileira, suas estruturas e as práticas dos atores sociais religiosos desafia cientistas sociais, historiadores, filósofos e outros analistas a compreender as transformações que ocorrem dentro do sistema social vigente.

No presente artigo, propomos que a utilização de aportes avançados pela Teoria da Prática pode contribuir para uma compreensão mais clara de aspectos inerentes ao fenômeno do Neopentecostalismo brasileiro, sua relação com mudanças observadas no campo religioso e cultural, bem como transformações observadas na arena econômica e política.

As teorias clássicas no campo de produção do conhecimento das Ciências Sociais estão historicamente apoiadas no conceito de estrutura social e em suas (relativas) determinações sobre os indivíduos, a ponto de dicotomizar a relação indivíduo e sociedade, conforme explica Sherry Ortner (2007, p. 19) ao informar que a ideia de uma "teoria da coerção" está presente nas mais distintas teorias sociais. Não podemos, porém, deixar de considerar que as relações sociais atuais não são fixas ou constituídas em uma estrutura dada – seja pela cultura, seja pelo capitalismo. Porém, mediante as relações de conflitos, interesses e resignificação dos signos, as organizações sociais estão abertas a transformação.

Ao adotar uma das perspectivas das Ciências Sociais sobre as religiões e religiosidades, podemos indicar que o interesse por elas se justifica por sua dinâmica e mudança no contexto social. Dessa forma, as investigações e pesquisas privilegiam o movimento/a mudança proporcionado/a, ora a partir das ações individuais, ora por condução das organizações já estruturadas².

Vertentes da antropologia contemporânea (1970-1980) conseguiram avançar nessa discussão e propuseram uma teoria vinculada à história e suas transformações e, assim, percebemos um refinamento teórico que compreende que a estrutura não só se reproduz, mas, de forma dialética, se transforma. Temos aqui uma nova epistemologia para compreender o social e o cultural, pois não exclui o indivíduo em sua prática no mundo concreto e em sua relativa autonomia, nem deixa de considerar que a estrutura possui força coercitiva no desenvolvimento social, entendido como uma relação de interação e reprodução, gerando transformação.

Diante dos processos históricos que envolvem a relação religião e sociedade, o livro de Marshall Sahlins auxilia ao incorrer-se seja na análise e/ou compreensão das transformações culturais, posto que, segundo Ortner (2007, p. 29), "dos três teóricos seminais da prática, só Marshall Sahlins desenvolveu uma forma explicitamente histórica de teoria da prática". Sua elaboração teórica se dá a partir da análise do encontro entre europeus e nativos havaianos no século XVIII e os seus desdobramentos deflagradores tanto de rupturas quanto de continuidades no

seu mundo sociocultural. Indo mais além, a argumentação do autor abre caminho para uma percepção de como a operação das práticas interfere na estrutura social e na história. Como argumentaremos, a obra de Sahlins nos auxilia a repensar as práticas dos atores sociais, seus respectivos desenvolvimentos e impacto inerente, em outros contextos sócio-históricos.

Em suma, ao adotamos aportes da Teoria da Prática para compreendermos o papel do fenômeno religioso e das práticas religiosas como mediadores de continuidades e rupturas, sustentamos que estrutura e prática devem deixar de serem tratadas como ontologicamente dicotômicas, para serem tomadas como complementares e relacionais.

A partir dessa compreensão, nos propomos a (re)pensar a relação entre religião e sociedade, mais especificamente o Cristianismo, em dois momentos/eventos³, isto é, a Reforma Protestante no séc. XVI, na Europa, e o Neopentecostalismo nos séculos XX e XXI, no Brasil. Embora as religiões institucionalizadas tendam a reproduzir a estrutura social e as ideologias de sua época, ainda são encontradas posturas de rupturas com o *status quo* e o desenvolvimento de novas culturas, bem como de novas relações sociais.

Muitas vezes, ao analisar a história contemporânea das igrejas cristãs, podemos perceber grandes modificações simbólicas e ritualísticas na cosmovisão veiculada pelas instituições religiosas, além de certa mudança na religiosidade popular e na institucional, que podem provocar mudanças estruturais.

Os discursos religiosos, geralmente, são distintos, até mesmo antagônicos, porque são apoiados em suas verdades, com sentido existencial, pois cada uma reivindica sua verdade, criando situações de intolerância e conflitos. Essa estrutura conflituosa não está somente no âmbito das religiões em seu sentido macro, mas também no micro, nas relações interpessoais dos atores sociais.

No início do século XX, o Movimento Pentecostal já dava seus primeiros passos no Brasil, desestabilizando as "verdades" das igrejas históricas (Católica ou Protestantes), as quais teciam enormes críticas a esse movimento emergente, mas foi em meados da década de 1970 que teve início o Movimento Neopentecostal, que obteve mais adeptos a partir da década de 1990, com a expansão da "cultura *gospel*". Muito se tem escrito acerca dos movimentos religiosos e, principalmente, do Neopentecostalismo, contudo, a Teoria da Prática auxilia-nos a repensar como o movimento religioso tem contribuído para a mudança estrutural.

Teoria da Prática: relação entre estrutura e evento

A Teoria da Prática surge em fins dos anos de 1970, como uma proposta que supera as dicotomias conceituais e as oposi-

² Para maior aprofundamento, ver Pierucci e Prandi (1996).

³ O conceito "evento" está desenvolvido a seguir.

ções entre estrutura e ação dos atores sociais. No centro desse debate, emergiu Sherry B. Ortner, antropóloga norte-americana (que foi aluna de Clifford Geertz) e pesquisadora da antropologia feminista e da Teoria da Prática. Dois de seus trabalhos são fundamentais para se entender a Teoria da Prática (Debert e Almeida, 2006). Um deles, *"Theory of Anthropology Since Sixties"* (1984)⁴, segundo Debert e Almeida:

é um texto obrigatório nos cursos de teoria antropológica, na medida em que a partir de um balanço altamente competente da produção antropológica aponta os dilemas envolvidos no desafio de buscar a articulação entre estrutura e processos sociais (Debert e Almeida, 2006, p. 428).

O outro é "Uma atualização da Teoria da Prática", conferência apresentada na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia em Goiânia (GO) em 2006 (Grossi et al., 2007), em que ela assentou questões importantes que foram desenvolvidas e aperfeiçoadas no que se refere às bases da Teoria da Prática, como, por exemplo, as relações com o poder, a historicização da prática e da cultura, bem como a própria redefinição do conceito da cultura.

Ortner verifica que a antropologia passa por processos de refinamentos teóricos e, a cada década, novas propostas teóricas são formuladas, no intuito de contribuir para a superação das "debilidades" da proposta anterior. Nos anos de 1960, houve um grande embate entre os "materialistas" e os "idealistas"⁵, caracterizando fundamentos teóricos marxistas e weberianos, mas faltava uma visão que pudesse inserir as vontades e as ações dos agentes na discussão sobre a sociedade. Na década de 1970, a antropologia não parecia ser acerca das pessoas reais, e sim sobre a ação humana estruturada ou sistematicamente determinada, perspectiva diferente da década posterior. Assim, Ortner afirma que a Teoria da Prática dialogava com as teorias dominantes daquele período, a saber: Interpretativismo simbólico de Clifford Geertz; Economia Política Marxista, defendida por Eric Wolf, e o Estruturalismo formulado por Claude Lévi-Strauss, que, embora fossem avanços em relação ao Funcionalismo, ainda assim compreendiam que o ator social era ordenado e definido por forças estruturais (Ortner, 1993, 2007).

Apesar desse diálogo, fica explícita a escolha de uma postura crítica que permeia a Teoria da Prática. Segundo Ortner, um aspecto geral dessa teoria "é uma palpável influência marxista que vem desde os anos setenta" (Ortner, 1993, p. 42), pois tal proposta ressalta a assimetria social e as relações de poder, formas de ação que melhor explicitam o sistema social. Isso ocorreu porque a antropologia britânica defendia a ideia de que a "estrutura social" era explicada pelas categorias de "linhagens", "clãs", etc., categorias que Ortner afirma serem "formas superficiais [...], mas que de fato mascaram [a estrutura social] ou ao menos correspondia parcialmente" (Ortner, 1993, p. 29).

O marxismo que influenciou a Teoria da Prática é o denominado marxismo estruturalista da "Nova Esquerda", defendido por Louis Althusser e Edward Palmer Thompson, entre outros. O marxismo estruturalista não abre mão das bases teóricas e dos posicionamentos críticos frente à realidade social desigual. Entretanto, dá atenção aos fenômenos culturais, como ratifica Ortner: "[...] Nova Esquerda tomou os fatos culturais (estilo de vida, consciência) mais seriamente do que foi feito pela Velha Esquerda" (Ortner, 1993, p. 30). Outro fator importante para a aceitação da teoria marxista nos estudos antropológicos é sua visão sociológica referente às relações sociais que enriquecem as análises antropológicas.

Assim, a Teoria da Prática procura estabelecer as relações entre a ação e a estrutura, uma vez que

devolveu o ator ao processo social sem perder de vista a estrutura mais ampla que exerce coerção sobre a ação social (mas também a possibilita). A Teoria da Prática fundou ("grounded") os processos culturais – discursos, representações, o que costumávamos chamar de "sistema de símbolos" – nas relações sociais das pessoas "na vida concreta" ("on the grounded") (Ortner, 2007, p. 21).

Ortner, no entanto, chama atenção para o fato de que a Teoria da Prática está fundamentada tanto no marxismo quanto na teoria weberiana, afirmando que, na década de 1960, era enfatizada a oposição entre Marx e Weber. Entre os teóricos vinculados à Teoria da Prática, há, porém, "uma interpretação, quase uma fusão" entre esses fundamentos teóricos e seus protagonistas (Ortner, 1993, p. 43).

Dessa forma, a Teoria da Prática se interessa pela ação dos atores, mas não somente por isso. Interessa-se principalmente por compreender como essa ação reproduz a estrutura social e, dialeticamente, pode mudar o sistema. Ou seja, não nega as contradições do sistema social, mas se propõe a identificar de onde surgem tais contradições e as possibilidades de mudança. Portanto, a Teoria da Prática não tem por suposto um sistema autônomo no qual as relações sociais acontecem por contingências a-históricas. Fraya Frehse, ao apresentar o livro *Metáforas Históricas e Realidades Míticas*, de Sahlins (2008), afirma que

esta [obra] abre espaço para uma apreensão muito vívida, muito "próxima-da-experiência" (para usar um jargão eternizado por Geertz), justamente como que em câmera lenta, da mudança cultural historicamente possível – e da mudança histórica culturalmente possível – em meio à prática cotidiana das pessoas "no mundo". E eis que a história cede lugar a histórias; as histórias, a historicidades (Frehse, 2008, p. 13).

As clássicas correntes antropológicas se propõem a dicotomizar esses processos analisando sempre um fenômeno em

⁴ Usaremos a versão em espanhol *La teoría antropológica desde los años sesenta* (Ortner, 1993). Todas as citações desta obra serão traduzidas por nós.

⁵ Debate que se insere na compreensão de estrutura e indivíduo.

detrimento do outro. Por exemplo, o funcionalismo tem a preocupação de estudar as reproduções sociais e as funções dos papéis sociais e das instituições nessa reprodução, enquanto o marxismo procura investigar as relações de transformação referentes às contradições sociais. Todavia, Ortner (1993) afirma que uma Teoria da Prática dá conta de pensar ambos os processos dentro de uma mesma explicação, pois é dessa forma que se concebe o social, um processo sistêmico, complexo, porém aberto às decisões e vontade dos atores sociais. Quanto a essa possibilidade, Sahlins argumenta sobre o contato dos ingleses nas ilhas *Sandwich*, afirmando que

as conexões diferenciais dos havaianos com os europeus dotaram suas próprias relações entre si de novos conteúdos funcionais. Isso é transformação estrutural. Os valores adquiridos na prática retornam à estrutura como novas relações entre categorias dessa estrutura (Sahlins, 2008, p. 98).

Para Sahlins, cada grupo cultural age segundo suas perspectivas culturais. Cada grupo define ações, gestos, valores e interpreta eventos conforme sua estrutura cultural lhes ensinou, isso significa a "cultura na prática" (Sahlins, 2004). Contudo, o contato com outra cultura – o evento – promove modificações inimagináveis do ponto de vista estrutural. Um exemplo é o caso do contato do capitão Cook com os havaianos nas ilhas *Sandwich*. Sua identificação, pelos havaianos, como o deus Lono, em médio e longo prazo, eliminou os tabus, modificou a religião e as relações entre chefes e pessoas do povo (Sahlins, 2008).

Embora Ortner teça grandes elogios ao trabalho de Sahlins, ela afirma que essa mudança estrutural não acontece de forma tão simples, como o autor faz pensar em seu livro. Para ela, as mudanças estruturais tendem a ser longas, e deve-se pensar em duas a três gerações (Ortner, 1993). Afirma, ainda:

A ironia, embora alguns possam não senti-la como tal, é a seguinte: As intenções dos atores estão de acordo com lugar central do modelo, mas para a maioria, a mudança social maior não acontece como consequência projetada da ação: A Mudança é, em grande medida, um para-produto, uma consequência indeterminada da ação, apesar de a ação ter sido racional (Ortner, 1993, p. 60, grifo da autora).

Em outra citação acerca da percepção histórica nos processos sociais, Ortner (2007, p. 29) coloca:

Uma teoria da prática é uma teoria da história, [...] isso porque a concretização dos efeitos das práticas culturalmente organizadas é essencialmente processual e muitas vezes lentíssima: a construção de sujeitos sociais, muitas vezes desde a infância; as práticas de vida de jovens e adultos; a articulação dessas práticas com acontecimentos mais amplos do mundo, que, com frequência, têm um ritmo muito diferente.

Assim, a transformação do sistema ou estrutura social é o objeto de interesse de investigação da Teoria da Prática. Essa percepção pressupõe que os atores sociais, pessoas que estão na

alta hierarquia, como "pessoas do povo" (Sahlins, 2008), fazem o mundo. E como ressalta Ortner (2007, p. 38), "[...] também significava que ele [o mundo] poderia ser desfeito e refeito", portanto, "trata-se de uma teoria geral da produção de sujeitos sociais por meio da prática no mundo e da produção do próprio mundo por intermédio da prática".

Essa visão acerca da produção do mundo social tem implicações diretas na compreensão do conceito de cultura. Se a cultura tem poder coercitivo, como afirmavam as teorias clássicas, a compreensão da liberdade de ação dos atores torna-se prejudicada, pois a cultura modela o sujeito, dando-lhe forma, sentido e significado. Estariam, portanto, presos a um padrão de comportamento.

Segundo Ortner (2007), a Teoria da Prática não desenvolveu um conceito de cultura em suas primeiras formulações. Bourdieu e Giddens não apresentaram uma conceitualização específica, mas o conceito de cultura possuía, de forma implícita, semelhanças com a formulação clássica, como podemos perceber no conceito de "*habitus*" de Bourdieu, que significa uma "estrutura profundamente mergulhada nas pessoas, que plasma de tal maneira sua propensão a agir que elas acabam amoldando-se sem que ninguém as faça agir assim" (Ortner, 2007, p. 24).

Uma Teoria da Prática, contudo, não ignora o poder coercitivo que a cultura desenvolve sobre os indivíduos, sendo necessário compreender que essa coerção não é totalitária. A cultura também favorece a manifestação de ações e, por sua vez, a transformação, pois pensar em mudança estrutural é pensar em transformação cultural. Dessa forma, cultura, afirma Ortner, não é simples classificação de grupos em formas estereotipadas, mas "fazendo parte de fluxos culturais globais e da ecumene cultura global" (Ortner, 2007, p. 33). Considera-se, pois, que as pessoas atuam no mundo com suas subjetividades e sentimentos por meio da cultura e modificando-a.

Para Sahlins, a cultura é uma "estrutura de signos" que dá sentido e significado para as pessoas agirem, conceito relativamente próximo à compreensão de Geertz, que afirma: "sem cultura – sistema externo de símbolos e de significados –, as pessoas não seriam capazes de pensar" (in Ortner, 2007, p. 36). Sahlins, entretanto, preza a posição do sujeito que pratica a ação e faz história, enquanto Geertz, a cultura em si. Fraya Frehse exemplifica a posição de Sahlins da seguinte maneira:

Metáforas históricas e realidades míticas busca refletir sobre o que acontece com essa estrutura de signos que é a cultura em meio ao fato inelutável de que as pessoas que deles lançam mão vivem "no mundo". Este é movido por conjunturas que acarretam ações sociais, que, por sua vez, inevitavelmente colocam as relações entre esses signos em xeque. Em outras palavras: se a cultura é mediação crucial da prática, a simples existência da prática é, em contrapartida, mediação de mudanças na cultura (Frehse, 2008, p. 11).

Sahlins compreende que essa estrutura de signos fornece elementos para interpretar e agir social e individualmente. A prática dessa estrutura permite ressignificação e, assim, mudança

estrutural. Há uma certa reprodução do *status* vigente, que, no entanto, pode gerar processualmente transformações na respectiva sociedade. Nas palavras do próprio Sahlins (2008, p. 125):

Assim, em geral, as circunstâncias mundanas da ação humana não obrigatoriamente se conformam às categorias por meio das quais certas pessoas as percebem. No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente reveladas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar das categorias recebidas no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começa como reprodução termina como transformação.

A categoria "evento", para Sahlins, é fundamental, pois é por meio dela que ele percebe a brecha na estrutura para a transformação. Para Victor Turner, no entanto, a brecha se dava pelos processos rituais, momento que ele denominou de "liminaridade" (Turner, 1974). A proposta de Turner, todavia, ainda estava muito relacionada ao estrutural funcionalismo, já que as mudanças eram absorvidas pela estrutura e somente em outro momento de liminaridade era possível tal mudança. As primeiras eram fixadas e institucionalizadas (Turner, 1974, p. 131). Para Sahlins, a mudança estrutural acontece mediante o evento, portanto, uma relação íntima entre a história e a antropologia, pois o autor define o "evento" como sendo "a relação entre o acontecimento e a estrutura" (Sahlins, 1990, p. 15).

Marshall Sahlins critica o estruturalismo lévi-straussiano por este não dar valor à história; antes, sua teoria está fundamentada em questões invariantes das sociedades. Preza, portanto, o sistema, ao invés do evento, a sincronia ao invés da diacronia, excluindo, assim, a ação individual (Sahlins, 2008, p. 19-28). Para o estruturalismo, a estrutura social é caracterizada pelo "invariante cultural", uma relação de signos binários fundamentada na teoria de Saussure; enquanto que, para Sahlins, a estrutura social é a "cultura-tal-como-constituída" (Sahlins, 2008, p. 132).

O objeto da antropologia histórica de Sahlins é mostrar que a história é organizada por estruturas de significação. Dessa forma, a partir da análise do desenvolvimento processual da história, compreendem-se as práticas sociais, reconhecem-se a estrutura social e as devidas modificações nas relações sociais e signos; modificações, portanto, culturais. Segundo Sahlins,

O grande desafio para uma antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de estruturas se torna a sua transformação? (Sahlins 2008, p. 28)

Para compreender as mudanças estruturais, Sahlins cria o conceito de "estrutura da conjuntura", que significa a relação entre a estrutura e o evento (Sahlins, 1990, p. 15). Esse conceito contribui para pensar a conjuntura social e não o invariável sistêmico. Assim, a "estrutura da conjuntura" está relacionada

à prática em meio à "cultura-tal-como-constituída". Em *Ilhas de História* (1990), Sahlins afirma que "estrutura da conjuntura"

[...] é a realização da prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a micro-sociologia de sua integração (Sahlins, 1990, p. 15).

Para o autor, não existe um determinismo histórico, mas sim uma forte expressão cultural, contudo, relativa à conjuntura e aos interesses dos atores. Isso porque a cultura define as pessoas e os objetos. Assim, a ação e a interpretação primária dos atores se dão conforme lhes foram *impressas* pela ordem cultural, são valores contextuais. Sahlins, porém, salvaguarda a questão da mudança estrutural ao afirmar que "esses valores contextuais, quando diferentes das definições culturalmente pressupostas, têm então a capacidade de atuar sobre os valores convencionais" (Sahlins, 2008, p. 72).

Uma questão interessante em Marshall Sahlins é sua compreensão dos grupos e até mesmo das estruturas distintas em uma mesma sociedade. Isso é identificável em *Metáforas históricas e realidades míticas*, em que o autor constantemente apresenta as compreensões e práticas das mulheres, dos homens do povo, dos sacerdotes e dos chefes, mostrando as submissões e os conflitos internos. Como uma forma de resumo teórico, Sahlins produziu este esclarecedor parágrafo:

A dialética da história, então, é completamente estrutural. Impulsionando por desconformidades entre valores convencionais e valores intencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referência simbólica, o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática (Sahlins, 2008, p. 134).

Podemos, portanto, pensar em estruturas, em vez de em uma única estrutura social, e as controvérsias entre essas estruturas conjunturais ocasionam modificações sistêmicas e culturais.

Religião e transformação cultural

A partir dos referenciais da Teoria da Prática e de seus pressupostos em relação à cultura e às estruturas sociais, é possível pensar ou repensar a religião como processo social, histórico, econômico e cultural, havendo, assim, uma potencialidade para uma transformação cultural, e não apenas como reprodução, como muito se propagou na sociologia. Por essa razão, Ortner chama atenção para a possibilidade de pensar a religião como pertencendo a "movimentos culturais", capaz de modificar tanto a prática como as subjetividades, pressuposto analítico iniciado por Max Weber (Ortner, 2007, p. 32).

Antes de analisar a relação entre o protestantismo e o capitalismo, Max Weber, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1967), afirma que os processos históricos são de-

envolvidos e sintetizados à medida que o ser humano adquire mais conhecimento e influências dos mais variados aspectos da vida. A partir disso, Weber afirma que, no Oriente, sempre existiram a arte, a teologia, a historiografia, a teoria política, ou seja, tudo o que temos no Ocidente moderno.

Acontece que somente no Ocidente é proposta uma complementaridade jamais vista na história, pois a racionalização do Ocidente permite fazer uma síntese do Oriente e aprofundar o conhecimento e a ciência. Esse processo "ocorre também com as forças mais significativas de nossa vida moderna, o capitalismo" (Weber, 1967, p. 6). Com isso, Weber dialoga com a teoria marxista acerca do surgimento do capitalismo a partir do viés da cultura. O "impulso para o ganho", a "ânsia do lucro", de lucro monetário o mais alto possível, não tem nada a ver em si com o capitalismo (Weber, 1967, p. 6). Assim, como ocorreu com a ciência, por exemplo, também ocorreu com o capitalismo. Forças culturais, racionais, deram uma nova forma ao sistema, ou seja, relações culturais distintas promovem modificações nas estruturas ocidentais, isto é, a relação do "contato" entre sociedades percebidas por Sahlins (1990).

Além disso, Max Weber observa que a maioria dos líderes do mundo dos negócios, em países de composição religiosa mista, tanto quanto os proprietários do capital, assim como seus gerentes e mão de obra qualificada, são, em sua maioria, protestantes. Existem inúmeras possibilidades de resposta para essa realidade, mas Weber prefere analisar a qualificação educacional superior. A partir da comparação, ele aponta que existem mais protestantes em cursos de formação técnica para ocupação em cargos na indústria e comércio do que católicos, pois estes preferem a formação humanista ginasial.

Tomando por base "A ética protestante e o espírito do capitalismo", havia a tese de que os protestantes possuíam a "alegria de viver", enquanto os católicos "eram mais tranquilos", exemplificado pelo ditado: "coma ou durma bem", sendo que os católicos preferem dormir bem, enquanto os protestantes preferem saciar-se. O fato é que os protestantes se interessam mais pela indústria, enquanto os católicos, por modos de produção tradicionais. Então Weber se propõe a analisar a relação da crença religiosa e o desenvolvimento capitalista moderno – mais especificamente, o conceito de "vocação" que irá influenciar o *ethos* protestante e, supostamente, o desenvolvimento do capitalismo (Weber, 1967).

A teoria formulada por Max Weber parte de uma descrição e estruturação de aspectos da realidade histórica para, então, propor um conceito fundamental em seu estudo, o "espírito do capitalismo". Weber se baseia em um texto de Benjamim Franklin, pois "não tem qualquer relação direta com a religião" (Weber, 1967, p. 29).

Franklin é fiel a seu utilitarismo filosófico e "prega" uma certa moral em prol de retornos de crédito para que, a partir deste, seu capital possa crescer. Apresenta não como uma técnica de vida comercial, mas sim um *ethos* particular. E é exatamente esse *ethos* que é denominado por Weber de "espírito do capitalismo".

Weber afirma que o capitalismo não nasceu em indivíduos isolados, mas como um modo de vida, pois o "espírito do capitalismo" estava presente antes do desenvolvimento do próprio capitalismo (Weber, 1967, p. 34). O "espírito do capitalismo" é o desejo, a ânsia por adquirir capital, investir para aumentar, trabalhar para adquirir, é o impulso pelo lucro. Seu principal opositor será o "tradicionalismo", aspecto identificado na prática dos católicos, enquanto o "espírito do capitalismo" está entre os protestantes. O tradicionalismo se configura na medida em que se trabalha simplesmente para suprir as necessidades. Mesmo tendo possibilidade de aumento de ganho, o trabalhador prefere trabalhar menos, além da dificuldade em se adequar às novas tecnologias.

O trabalho obteve uma nova conotação, que é fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, perde seu aspecto pejorativo e passa a ser glorificador a Deus. Isso aconteceu a partir da concepção de "vocação", advinda como produto da Reforma Protestante e da tradução Bíblica de Lutero. Os cristãos são chamados a desempenhar bem sua vocação onde quer que estejam. Essa vocação não está mais relacionada somente ao serviço espiritual e contemplativo desenvolvido nos mosteiros.

Portanto, o trabalho secular adquire significação religiosa. "A única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular, mas sim no cumprimento das tarefas do século, imposta ao indivíduo pela sua posição no mundo. Nisso é que está a sua vocação" (Weber, 1967, p. 53). O efeito da Reforma foi aumentar a ênfase moral para o trabalho secular.

Para Lutero, "a vocação era algo aceito como uma ordem divina, à qual cada um devia adaptar-se" (Weber, 1967, p. 57). Os calvinistas, entretanto, possuem uma sutileza no seu conceito de vocação. Para os luteranos, vocação é um "destino", para os calvinistas é um "mandamento", e essa diferença é que determina que o conceito formulado por Lutero não possui o "espírito capitalista"; já, entre os calvinistas, se desenvolve perfeitamente. Contudo, o que está pautado entre luteranos e calvinistas não é a relação de capital, mas sim a questão puramente religiosa de salvação e cumprimento de sua missão, ou seja, seu chamado. Assim, tomamos a contribuição da Sahlins para interpretarmos que os atores sociais agem conforme suas categorias culturais específicas. Nesse caso, motivados por compreensões bíblicas distintas, mas que, de certa forma, quando "promove uma alteração nas relações entre categorias dadas afeta suas possíveis relações com outras categorias" (Sahlins, 2008, p. 75).

Embora tenha havido a Reforma Protestante e a destituição do poder absoluto da Igreja Católica, a influência do pensamento católico sobre as diferentes sociedades judaico-cristãs e a vida cotidiana não foi eliminada. Na modernidade ocidental, a influência protestante consolidou a formação do caráter nacional em diferentes países. Não é o Protestantismo como um todo que se configura com esse "espírito" capitalista, mas o calvinismo puritano, no qual é possível encontrar os indícios desse desenvolvimento.

A partir do puritanismo, a riqueza não é mais vista como usura, avareza, portanto, pecado, desde que ela seja usada para a glória de Deus, e não como um fim em si mesmo. Assim como o conceito de vocação mudou o caráter do trabalho, mudou tam-

bém a possibilidade do acúmulo de riquezas. Com isso, todos são vocacionados a cumprir o "mandamento" de Deus, que é cumprir a obra em que foi inserido por Deus, seja o trabalhador operário, seja o dono da indústria. As modificações das relações categoriais com o texto sagrado promoveram mudanças nas relações de poder micro/macrossocial.

Assim, um "evento", a Reforma Protestante, propôs novas relações significativas com a orientação religiosa, promovendo mudanças nas práticas dos atores sociais em relação ao trabalho e à acumulação de riqueza, bem como com os prazeres individuais, promoveu, dessa forma, uma transformação estrutural (cultura-tal-como-constituída).

Com exemplo similar, as práticas decorrentes do "evento" a partir da chegada do Capitão Cook ao ambiente cultural havaiano motivaram ações comuns dos homens e mulheres em relação aos mitos e à "estrutura da conjuntura", as quais ocasionaram transformações inimagináveis ao longo da história havaiana. Sob o prisma dessa análise, processo similar pode ter ocorrido entre os cristãos do século XVI, que, baseados em suas interpretações e crenças religiosas, deram fundamento a uma sociedade emergente e a um sistema de produção que muito lucrou com o "trabalho glorificador" dos protestantes.

A história das igrejas cristãs ocorrida no século XX é permeada por contradições e transformações tanto nas estruturas das organizações quanto nas sociabilidades religiosas e nas suas relações sociais. As atuais modificações na religiosidade e nas práticas sociais a que nos referimos estão relacionadas ao Movimento Neopentecostal.

Esse Movimento é o segmento religioso que tem se destacado em âmbito nacional, pela expansão numérica das instituições já estabelecidas desde o final do século XX e pelo aparecimento constante de novas instituições. Outra característica que destaca o Movimento Neopentecostal é a relação que se estabelece com o Sagrado e a vida material.

No campo religioso brasileiro, o movimento denominado neopentecostal surgiu na década de 1970, a partir do grupo de matriz protestante, porém com características peculiares que se distanciam teologicamente das igrejas protestantes históricas e das pentecostais clássicas, por meio da Teologia da Prosperidade e da compreensão eclesiológica⁶.

A difusão do Neopentecostalismo no Brasil ocorreu, principalmente, a partir da fundação da Igreja Universal do Reino de Deus e desencadeou uma série de novas denominações com propostas semelhantes, enfraquecendo os modelos religiosos progressistas e tradicionais do campo protestante brasileiro. A Teologia da Prosperidade é a base doutrinária das igrejas neopentecostais e pode se caracterizar da seguinte forma:

E se é certo que os princípios doutrinários segundo os quais se organiza sua teologia são "importados", tendo sido origi-

nalmente formulados nos Estados Unidos, é preciso reconhecer, contudo, que eles sofreram no Brasil um processo de reelaboração profunda, em especial na Igreja Universal do Reino de Deus. Na verdade, ao fazer da "guerra espiritual" uma agressiva arma de combate às demais religiões, ao catolicismo e em especial ao universo religioso afro-brasileiro, identificando neles a obra do Demônio que impede os homens de gozar de todos os benefícios que Deus lhes concede no momento em que o aceitam como Senhor, segundo ensina a "teologia da prosperidade", a Igreja Universal conseguiu reapropriar em seu benefício, mas pelo avesso, um rico filão da fé já dado na tradição das religiosidades populares no Brasil. E é nessa retradução doutrinária em termos das linguagens espirituais imediatamente próximas, no contexto brasileiro, que reside um dos fatores fundamentais de seu Êxito (Montes, 2006, p. 91, grifo da autora).

A teologia das igrejas neopentecostais se fundamenta, também, na chamada "batalha espiritual", que compreende que todo mal causado na vida das pessoas e no mundo é ação do Diabo. Portanto, cabe ao cristão se dedicar a uma vida entregue a Deus, participar dos cultos dessas igrejas, bem como fazer as campanhas de oração e ofertas de sacrifício para alcançar a libertação do mal. A lógica dessa teologia é, portanto, a luta dos representantes de Deus contra os poderes do mal, pois os líderes chamam a responsabilidade dessa luta para si, afirmando que estão em consagração para efetuar aquele trabalho e se legitimam por meio do jejum. Em uma propaganda da Igreja Universal, o narrador diz:

Sexta-feira Forte, inédito em Mogi Guaçu: 'Tapete de Fogo'. Você que sofre com dores de cabeça constantes, está desempregado, desenganado pelos médicos, você que é cego, surdo, mudo, paralítico, você que se sente vítima de feitiçaria, venha nessa Sexta-feira e passe pelo 'Tapete de fogo' onde todos os seus problemas terão um fim! Você será curado, liberto, livre de todos os males (YouTube, 2011b).

O discurso neopentecostal associa qualquer tipo de problema à existência e ação do Diabo e seus demônios, que interferem na vida dos homens para afrontar a Deus. Assim, entendem que sua missão é libertar os homens das mãos do Diabo. Essa compreensão está na base da Teologia da Prosperidade, que pressupõe que o cristão, filho de Deus, deve ter uma vida próspera, cheia de conforto e paz. Se não possuir a felicidade, significa que existe um mal agindo em sua vida.

O fluxo de fiéis que participam dos cultos é muito grande. As igrejas neopentecostais não procuram criar identidade de comunidade nos fiéis, ou seja, formar um rol de membros fiéis somente àquela igreja específica, mas se propõe a servir a todos que lá procurarem ajuda. Essa postura é observável na Igreja Internacional da Graça, na Universal do Reino de Deus e na Mundial do Poder de Deus. Seus convites são ampliados a todos os segmentos de religiosos e não religiosos, e a forma de convite é

⁶ As igrejas neopentecostais possuem uma eclesiológica distinta das igrejas tradicionais. Essas igrejas são, em regra, autônomas, possuindo um fundador-proprietário, o qual estabelece as bases de prática e fé. Para aprofundar sobre essa temática ver: Mariano (2010).

similar em todas as igrejas neopentecostais. São feitos de forma a estimular a crença do povo, mas o milagre acontece durante a reunião, dentro do determinado templo – assim, os programas dos televangelistas têm a função de comunicar os tipos de campanhas que terão durante a semana e passar os horários e endereços das reuniões e "concentração de fé e milagre".

Você, católico, espírita, evangélico, você que tem ou não religião, mas que precisa de um livramento, precisa de um livramento! [...] Você tem que trazer toda sua família, aqui, na casa de Deus, uma concentração de fé e milagres [...] porque todos que estiverem aqui nesta casa, aqui nesta casa! No domingo próximo pode estar certo que haverá um livramento para sua vida (YouTube, 2011a).

Como se pode perceber, a forma de relação com o Sagrado é utilitária, mediante as trocas. O fiel faz as campanhas, dá o dízimo, faz ofertas, faz sacrifícios, orações, participa dos cultos, e Deus tem por obrigação fazer o milagre, pois "Ele é fiel com sua própria Palavra" (Bíblia), como afirmam os líderes das igrejas neopentecostais, estabelecendo-se uma relação de sociedade.

As características das igrejas Pentecostais que se desenvolveram no Brasil a partir das primeiras décadas do século XX são: forte atenção aos "usos e costumes", ou seja, cuidado com aparência e vestimenta; líderes sem formação teológica – por acreditar que é o Espírito Santo quem capacita para todo serviço (inclusive por se desenvolver entre analfabetos e semianalfabetos); manifestações de curas; conquista de novos fiéis, principalmente de católicos romanos; e ampliação do serviço religioso para os leigos – todos os membros têm o direito e o dever de trabalhar nas atividades da igreja, não somente o líder.

No que se refere às igrejas Neopentecostais, as mesmas são caracterizadas pela sua forma de atuação e pelos seus ensinamentos. Embora sua fonte de inspiração e sua regra de fé partam da Bíblia Cristã, suas interpretações são diferentes das interpretações das igrejas tradicionais e pentecostais. Segundo o historiador Wander de Lara Proença, estudioso do meio protestante brasileiro, o Neopentecostalismo tem as seguintes características: "O emprego da leitura bíblica com propósitos de magia; apropriação evangélica dos símbolos e dos ritos típicos das crenças afro-brasileiras; a teologia da prosperidade; a não exigência dos 'usos e costumes'" (Proença, 2009, p. 39). Além desses, podemos acrescentar a prática de exorcismos, conhecida no meio evangélico como um dos elementos da chamada "Batalha Espiritual".

A partir da década de 1980, consolidam-se as igrejas neopentecostais, e com esse segmento surge uma série de novas

organizações religiosas, ou seja, novas denominações de caráter conservador carismático, resultado de rompimentos das igrejas tradicionais, fundamentados na crença de "ministério"⁷ próprio. A partir da década de 1990, a "onda" *gospel* invadiu o Brasil e trouxe novas teologias, que estimulam cada vez mais esse rompimento, pois incita os fiéis a uma postura diferenciada que estava sendo proposta pelas instituições tradicionais e percebe-se um grande "trânsito religioso" (Almeida e Monteiro, 2001).

Por não responder aos anseios da religiosidade popular, as igrejas tradicionais (Católica e Protestante) têm perdido fiéis para as igrejas pentecostais e neopentecostais, pois estas oferecem uma expressão mais mitificada e mágica, fator que se transformou em concorrência entre igrejas, forçando as igrejas tradicionais a flexibilizarem suas doutrinas e investirem em estratégias de crescimento de número de fiéis.

Essa postura "reencantada" teve maior aceitação popular que a Teologia da Libertação e outras teologias progressistas, ou mesmo tradicionais. Então se percebe um declínio dessas propostas a partir da década de 1990 e a ascensão de uma religiosidade distante da identidade histórica e doutrinária, configurando-se enquanto híbrida⁸. Essa mudança no campo religioso pode ser entendida como resultado do processo iniciado pelo pentecostalismo clássico durante o século XX.

Percebemos, então, as práticas de uma nova "estrutura da conjuntura" na sociedade brasileira do século XX. No início, surgiram igrejas Pentecostais, movimento religioso influenciado por práticas religiosas norte-americanas. As igrejas Católicas e Protestantes históricas da época teceram inúmeras críticas a esse movimento emergente, porém, a partir da aceitação popular, dos trabalhos sociais e do proselitismo, o pentecostalismo adquiriu respeito e passou a influenciar outros grupos.

As relações de "contato" cultural e a expansão dos valores norte-americanos trouxeram a "onda *gospel*" ao longo do século XX, que pluralizou as manifestações religiosas mais individualistas e de espiritualidade intimista, abriu caminho para o desenvolvimento do Neopentecostalismo, que, mediante propagação de valores religiosos utilitaristas, contribuiu para a formação de novas relações religiosas e práticas sociais.

Assim, podemos perceber que a prática dos atores sociais religiosos em dado momento possibilita uma transformação dentro do sistema social vigente. Percebemos que essas práticas tanto reproduzem o sistema quanto podem modificá-lo. O Neopentecostalismo brasileiro não só produziu mudanças no campo religioso e cultural, como já foi apresentado, mas também contribuiu com mudanças em outras esferas da sociedade, como na economia e na política⁹.

⁷ O termo é muito utilizado entre os cristãos carismáticos a partir da crença de que cada cristão possui um chamado divino para uma atividade específica, a qual tem por denominação o termo "ministério", seja ele louvor (música), seja diaconia (serviço), ou liderança pastoral.

⁸ Conforme a argumentação de Hall (2003, p. 89) acerca das "culturas híbridas". Segundo o autor, a modernidade tardia tem proporcionado as migrações e, além disso, maior contato cultural, forçando os indivíduos a *negociar com novas culturas* (Hall, 2003, p. 92, grifo nosso).

⁹ Sem a pretensão de aprofundar o tema sobre a política nacional, faz-se necessário destacar a participação eleitoral dos líderes pentecostais e neopentecostais para a eleição da bancada evangélica, bem como para o cargo de Presidente da República processo eleitoral de 2010.

Diante desse processo histórico, o livro de Marshall Sahlins auxilia a compreender tanto as transformações culturais no Havai como em outras culturas, pois sua teoria repensa as práticas dos atores sociais e os respectivos desenvolvimentos. As metáforas históricas da sociedade havaiana produziram realidades míticas concretas, e tais realidades produziram mudanças impensáveis. Podemos dizer, parafraseando Sahlins, que as metáforas históricas produzem realidades míticas neopentecostais, produzindo mudanças culturais fixadas em um sistema social coercitivo e hegemônico; pois esse modelo religioso ratifica e estimula os valores da sociedade capitalista contemporânea fundamentada no individualismo, no utilitarismo e na aquisição de bens materiais como referência a sucesso e felicidade.

Considerações finais

Como podemos observar, a Teoria da Prática é um refinamento teórico e epistemológico no campo da Antropologia, especificamente, e nas Ciências Sociais, em geral. Constituída em meados das décadas de 1970/1980, essa teoria tem influenciado grandes trabalhos antropológicos na atualidade ao propor uma relação entre a estrutura social e o evento, ou seja, ênfase nas práticas dos atores sociais. As análises e as produções passaram a considerar aspectos estruturais da sociedade, sem jamais esquecer as relações de conflitos e de interesses que estão na base das ações dos agentes históricos.

A Teoria da Prática nos auxilia a repensar a dinâmica religiosa como processos práticos e conjunturais, para além de uma essência espiritual, mas vinculada ao plano social e histórico, sem perder de vista a diacronia do fenômeno e das estruturas.

Assim, tanto o Protestantismo, no século XVI, quanto o Neopentecostalismo observado desde as últimas décadas do século XX podem ser compreendidos e interpretados a partir das contribuições da Teoria da Prática como eventos e nova estrutura da conjuntura, que promoveram e promovem modificações em várias esferas (cultural, religiosa, relações cotidianas, educacionais, entre outras) de forma específica nas diferentes épocas.

No Brasil, ao longo dos séculos XX e XXI, as igrejas sob a perspectiva Pentecostal e Neopentecostal promoveram alterações na estrutura da religiosidade brasileira, que, por fim, interferem na estrutura da sociedade. Nesse sentido, há o destaque às modificações na esfera política institucional brasileira, com o incremento das Bancadas Evangélicas nos diferentes níveis (câmaras municipais, assembleias estaduais ou no congresso federal) e a defesa dos seus valores religiosos, morais e os respectivos reflexos na produção das novas legislações. Por último, evidenciamos a ratificação, o auxílio ou a complementação para expansão/consolidação de uma cultura neoliberal caracterizada por princípios intimistas, egoístas, consumistas e uma religiosidade de trocas imediatas com o sagrado.

Referências

- ALMEIDA, R. de; MONTERO, P. 2001. Trânsito Religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, 15(3):92-101. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>. Acesso em: 08/02/2011.
- DEBERT, G.G.; ALMEILDA, H.B. 2006. Entrevista com Sherry Ortner. *Cadernos Pagu*, 27:427-447. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332006000200016&lng=en&nr=iso. Acesso em: 28/08/2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332006000200016>
- FREHSE, F. 2008. Apresentação à edição brasileira: Da antropologia, história e também teoria social. In: M.D. SAHLINS, *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 9-16.
- GROSSI, M.P.; ECKERT, C.; FRY, P.H. (eds.). 2007. *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006*. Brasília/Blumenau, Associação Brasileira de Antropologia/ Editora Nova Letra, 284 p. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/livros/ConferenciaseDialogos.pdf>. Acesso em: 22/06/2015.
- HALL, S. 2003. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 7ª ed., Rio de Janeiro, DP&A, 104 p.
- MARIANO, R. 2010. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3ª ed., São Paulo, Loyola, 246 p.
- MONTES, M.L. 1998. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: F.A. NOVAIS (coord.); L.M. SCHWARCZ (org.), *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 63-171.
- ORTNER, S.B. 1993. *La teoría antropológica desde los años sesenta*. México: Universidad de Guadalajara, 84 p. (Série: Cuadernos de Antropología).
- ORTNER, S.B. 2007. Uma atualização da Teoria prática. In: M.P. GROSSI; C. ECKERT; P.H. FRY (orgs.), *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia*. Brasília/Blumenau, Associação Brasileira de Antropologia/ Editora Nova Letra, p. 17-44.
- PIERUCCI, A.F.; PRANDI, R. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 293 p.
- PROENÇA, W. de L. 2009. *Magia, Prosperidade e Messianismo: Práticas, Representações e Leituras no Neopentecostalismo Brasileiro*. Curitiba, Instituto Memória, 200 p.
- SAHLINS, M.D. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 252 p.
- SAHLINS, M.D. 2004. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 232 p.
- SAHLINS, M.D. 2008. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro, Zahar, 160 p.
- TURNER, V.W. 1974. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estruturas*. Petrópolis, Vozes, 245 p.
- WEBER, M. 1967. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 233 p.
- YOUTUBE. 2011a. Igreja Universal do Reino de Deus. Igreja de São Conrado. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=vcgA6kGwG00>. Acesso em: 12/12/2011.
- YOUTUBE. 2011b. Igreja Universal do Reino de Deus. Propaganda. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=K6chK6jtpVY>. Acesso em: 12/12/2011.

Submetido: 30/09/2014

Aceito: 30/06/2015