

# Nota de Leitura

## **PROENÇA, Wander de Lara. *Magia, Prosperidade e Messianismo: O “Sagrado Selvagem” nas Representações e Práticas de Leitura do Neopentecostalismo Brasileiro.* Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003.**

Jonathan Menezes<sup>1</sup>

Na presente obra, resultado de sua dissertação de Mestrado em História, o autor analisa o fenômeno religioso denominado “neopentecostalismo”. Para isto, subdividiu o seu trabalho em cinco capítulos, dos quais, de forma subsequente, trataremos a seguir.

No primeiro capítulo, intitulado *Configuração Denominacional do Pentecostalismo Brasileiro*, o autor traz um panorama histórico do pentecostalismo desde seu surgimento a partir de 1901, em Topeka, Kansas, EUA, passando pelo seu desenvolvimento no Brasil através da *Congregação Cristã do Brasil* e a *Igreja Evangélica Assembléia de Deus*, até sua conformação recente no campo religioso brasileiro, representado por denominações como a Igreja Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus (1980). Além de fornecer subsídios importantes aos leitores e pesquisadores interessados no tema, através de uma síntese analítica do que seriam as três tipologias do pentecostalismo no Brasil, o autor ainda estabelece uma ligação histórica entre alguns movimentos religiosos e o pentecostalismo em sua forma derradeira, afirmando que o último possui raízes que se reportam a esses movimentos precursores, e cita como exemplo, o Pietismo alemão, o Puritanismo inglês e o Metodismo dos irmãos Wesley, na Inglaterra do século XVIII, os quais também se desenvolveram no contexto norte-americano. O metodismo e os respectivos reavivamentos dele derivados

---

<sup>1</sup> Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Estadual de Londrina - UEL.

seriam, então, os movimentos mais imediatos do que viria a se cognominar pentecostalismo no século XX. “Tais movimentos”, conclui Proença, “*davam grande ênfase à experiência mística e direta com o Espírito Santo, evidenciada por êxtases e fortes emoções*” (p. 11).

Implícita aí está a capacidade deste movimento de causar “fascinação” e arregimentação de fiéis, fato que, conforme afirma Proença, encontra explicações no conceito de “sagrado selvagem”, do sociólogo Roger Bastide. “Segundo este autor” – explica Proença – “*à medida que as religiões vão se institucionalizando, tendem a ‘domesticar’ o sagrado, substituindo os ritos e as expressões de misticismo pelo discurso mais racionalizante*” (p. 26). Aqui o autor se refere ao protestantismo histórico, que tentou acoplar um determinado tipo de discurso, importado junto com os missionários protestantes - em sua maioria europeus e norte-americanos, que aqui desembarcaram - à cultura brasileira, recusando seus traços religiosos mais fortes, em sua maioria advindos das culturas africana e indígena, já devidamente acomodados à religiosidade católica vigorante. Semelhantemente ao que fez o catolicismo, daí a razão de seu êxito, o pentecostalismo apropriou-se, à luz da Bíblia, das representações contidas neste imaginário que, desta feita, passaram por um processo denominado pelo autor de “resignificação cultural”, mediante o que ritos e expressões mágicas, antes suspeitas, passaram a ter legitimidade bíblica e, por isso, ampla aquiescência entre seus fiéis, fazendo ressurgir, como conclui o autor, o “sagrado em seu estado mais primitivo”, ou melhor, o “sagrado selvagem”.

No segundo capítulo, nomeado *A Magia Comunicacional da Leitura*, o autor discute um dos primeiros paradigmas aplicáveis ao neopentecostalismo – a “magia”. De acordo com ele, um dos rudimentos que dá sustentação ao neopentecostalismo, enquanto movimento, “conferindo aos seus líderes ostentações de poder e ascensão social perante o grupo”, são as práticas de leitura, preferencialmente da Bíblia, que é leitura obrigatória nos cultos das denominações com esta tipologia, bem como nos programas de rádio e TV

veiculados diariamente. Proença define a leitura da Bíblia no neopentecostalismo, primeiramente, como “intensiva e paradigmática”, conforme conceitos desenvolvidos por Robert Darnton e Roger Chartier:

Objetiva-se, com sua leitura, obter proteção, prosperidade financeira nos negócios, saúde; “lê-se para estruturar” e “compreender a vida” e conferir-lhe “significado”. Pela leitura se educam os filhos, se estabelecem os ritos para guerrear e vencer o demônio; por ela são criadas as regras de comportamento, elaborados os argumentos para a entrega de “dízimos” e ofertas; é ela que também dá sustentação ao poder exercido pelo líder e legitimação aos títulos que ostenta, conferindo-lhe autoridade perante o grupo a fim de conduzi-lo (p. 34).

Ademais, destacamos ainda dois aspectos, segundo o autor, definidores das práticas de leitura no neopentecostalismo. Primeiro, a leitura é configurada por um *habitus*<sup>2</sup>, responsável por uma aptidão inventiva, resultado das múltiplas relações e processos que fazem da história um *continuum* entre mudanças e permanências, que produz “práticas individuais e coletivas”, dentro das quais os indivíduos são “livres” para optar por agir em um determinado “campo”, o que, segundo Proença, pode incorrer em um “desvio”, enquanto um “comportamento que rompe ou se afasta de normas estabelecidas por um determinado grupo social, levando-os à organização de novos espaços de atuação”. Segundo este autor, é isto que acontece com o neopentecostalismo, o qual possui um caráter peculiarmente *cismático*: “com a mesma facilidade com que se inicia uma denominação forma-se outra a partir da liderança carismática de um líder que recebe projeção e apoio de uma parcela dos fiéis” (p. 60). Segundo, a leitura está intimamente ligada à

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu conceitualiza *habitus* como “uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência”. Cf. BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 5ª ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 88.

apropriação e à *circulação cultural*. À semelhança de Menochio, personagem de Carlo Ginzburg – este historiador que, diga-se de passagem, é uma das basilares influências desta obra e de seu autor –, que absorvia o que lia a partir de um ranço incutido das tradições orais camponesas, isto é, das relações do cotidiano popular de sua época, os fiéis neopentecostais também assimilaram a fé protestante a partir de um legado cultural do sincrético catolicismo popular e das religiões afro, lançando sobre a leitura da Bíblia uma série de pressupostos construídos *a priori* em seu “imaginário”. Daí brota a expressão “crente Menóchio”, ensejando afirmar que os crentes destas confissões não mais lêem a Bíblia com a mediação de técnicas “amoldadas” para tal, ou de interpretações erigidas historicamente pelos crentes mais “históricos”, mas através de “novos” paradigmas insurgidos da troca de experiências cotidianas.

Já no terceiro capítulo, cujo título é *A Magia dos Ritos e dos Símbolos*, Proença desenvolve a idéia de que no neopentecostalismo destaca-se o uso de uma “simbologia ricamente sincrética”, fruto da apropriação de vários elementos oriundos do catolicismo popular e da religiosidade afro, simbologia esta que, por seu caráter “mágico-sedutor”, apresenta aspectos que oferecem subsídios à compreensão de como, em tão pouco tempo, este movimento atingiu eficácia tal a ponto de arrebanhar milhões de fiéis, espalhados por suas diversas denominações em todo o Brasil. Segundo Proença, “os fetiches e amuletos simbólicos”, utilizados compulsoriamente pelo catolicismo no período medievo a fim de “espantar” os males e desventuras da vida, revestem-se de uma “nova roupagem cultural” e também “simbólica”. Desta feita, o autor alude uma vez mais a respeito da eficiente performance do neopentecostalismo que, com plasticidade, consegue “re-significar” estes elementos ritualísticos do catolicismo dito popular, de maneira que se apresentam, como resultado, ritos tais como a campanha do “descarrego”, o ritual do sal grosso para a “purificação” dos males, a “água orada” no lugar da “água benta”, as sete sextas-feiras ao invés da novena da família, a fita para a proteção contra o “mal-

olhado” substituindo as famosas fitas do Senhor do Bonfim, romarias a lugares sacralizados (ao invés de Aparecida do Norte, a “Arca da Salvação”, como é denominado o “templo-matriz” da Igreja Só o Senhor é Deus, em Maringá, por exemplo), e assim por diante. Vale ressaltar ainda, na análise deste autor, o princípio da “rotatividade”, que faz com que estes ritos não percam sua capacidade de fascínio perante os fiéis, de modo que é garantida também a frequência destes nos cultos das denominações com tipologia neopentecostal à medida que tais elementos são primeiramente adaptados, depois adotados, em dado momento são substituídos por outros de natureza similar e, outra vez, retomados e reincorporados à liturgia dos cultos, é claro, com o mesmo cerne, porém não com a mesma exterioridade.

Além da *batalha espiritual*<sup>3</sup>, um outro tema tão em evidência quanto o último, que projeta o neopentecostalismo para além das conformações mágico-religiosas do pentecostalismo, que o precede é a *Teologia da Prosperidade*, tema dado por este autor ao quarto capítulo do livro. O autor inicia explanando que a “teologia da prosperidade”<sup>4</sup>, num primeiro momento, ganhou projeção nos Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 70, por meio dos ensinamentos de seus

---

<sup>3</sup> Colóquio teológico que se designa pelo embate entre as forças do “Bem” e do “Mal” – imaginário que, de acordo com Proença, possui “raízes” no período medieval, perpassando também o período moderno –, ou seja, entre Deus, com seu povo combatente, e o diabo e seus demônios, que, conforme atesta Proença, “é o antagonista do drama que o culto põe em destaque, por ser a figura causadora de tudo aquilo que impede toda sorte de bênçãos materiais e espirituais” (p.88), combate que se dá inclusive por meio das transmissões de Rádio e TV, que mostram a performance de pastores e obreiros auxiliares, realizando sessões de exorcismo e travando uma luta “espiritual”, e muitas vezes corporal, com os demônios, promovendo, nas palavras deste pesquisador, um verdadeiro “talk show do além”.

<sup>4</sup> Que basicamente significa: “respostas imediatas aos problemas pessoais e financeiros”, identificação dos demônios como os causadores de todo tipo de maleficência na vida do crente (neste ponto, me parece que este tipo de teologia converge com a teologia da “batalha espiritual”), e possibilidade de acesso, já nesta vida, às prerrogativas, representadas pela possibilidade de ascensão social e financeira, antes postergadas para a “vida pós-morte”, no “paraíso idílico” (p. 106).

mentores, Essek W. Kenyon (1867-1948) e seu seguidor Kenneth Hagin, sendo que o último continua a fazer sucesso no Brasil com seus diversos títulos publicados em português. Uma das fortes ênfases desses pregadores é a “confissão positiva”, que, segundo Proença, se funda no pressuposto de que as “forças mentais estão à disposição do indivíduo para que, uma vez manipuladas, possam realizar curas e resolver problemas” (p. 107). Proença observa que propostas como esta é que tornam esse modelo de pregação tão atraente, à medida que elevam o crente a uma condição dominante, na qual Deus tem a obrigação de lhe conceder prosperidade. Nessa perspectiva, os dízimos e as ofertas assumem importância fundamental, pois tais “tributos” estabelecem uma relação “contratual” entre o fiel e Deus, na qual, os interesses de ambos interpenetram-se entre uma súplica e outra do fiel, por um lado, e entre uma concessão e outra de Deus, por outro, sendo que a última só acontece por meio de um comprometimento financeiro do fiel, que se “sacrifica” primeiro, para receber “cem vezes mais” depois, conforme declara Proença, “o dízimo, dentro desta visão teológica, é antes de tudo um contrato: ao ofertar ‘à casa do senhor’, o crente coloca-se na condição de credor, obrigando Deus a retribuir-lhe com riquezas, na medida de sua contribuição” (p. 113). Proença arremata acrescentando que, se ao crente, por “direito divino”, são asseguradas saúde, prosperidade financeira e ascensão social, aqueles que, porventura, não se deleitam de tais prerrogativas “triviais”, é porque – dizem as explicações mais correntes neste meio –: ou não compreenderam bem o ensinamento bíblico; não têm fé o suficiente; ou ainda “permanecem sobre a influência maléfica do demônio”.

No Brasil, o autor situa o advento da teologia da prosperidade no período de agravamento das condições sociais de vida pelo qual passava o país na década de 1970. Daí, o processo de urbanização e modernização do país, seguidos pela pobreza e violência, bem como a desestabilidade existencial e social, geradora de profundas incertezas, serem elementos diametralmente associados a este período, que

Proença identifica como “terreno fértil e público” para a laboriosidade neopentecostal, apresentando análises de vários autores que, como ele, adotam este viés elucidativo. Para o autor, “tal contexto criou oportunidades para o emprego de rituais mágicos que produzissem a manipulação do sagrado com vistas à superação de mazelas” (p.123). Prosseguindo nesta linha de pensamento, o autor utiliza como recorte inicial de sua pesquisa o ano de 1975, época, segundo ele, de surgimento das primeiras denominações com tipologia neopentecostal em Londrina e Maringá, e também período da grande geada que dizimou as lavouras cafeeiras no Norte do Paraná, frustrando os sonhos do *Eldorado* - presente no imaginário da população desta região, cujos elementos emblemáticos eram a fertilidade da terra vermelha, o próprio café, como símbolo desta fertilidade, dando a idéia da presença de um paraíso terrestre e do chamado “mito da terra sem males”-, e provocando amplo deslocamento das populações rurais para os centros urbanos, formando periferias e dando abertura, assim, a precedentes plausíveis para o desenvolvimento de uma religião - o neoepentecostalismo - que possibilitasse meios para a conformação das representações contidas no “imaginário coletivo” destas populações.

No quinto e último capítulo desta obra, denominado *Representações Messiânico-Milenaristas*, o autor faz uma classificação de aspectos que pretendem responder interrogações por ele colocadas, tais quais, uma das basilares é: como se constitui a força representativa da figura carismática do líder neopentecostal? Gostaríamos de realçar três destes aspectos acerca do líder neopentecostal que, em nossa visão, além de interdependentes entre si, despontam como centrais neste capítulo.

*Primeiro: os líderes neopentecostais são originados no próprio meio.* Antes de alcançar proeminência como pastor, missionário, bispo ou apóstolo (títulos comuns aos líderes neopentecostais) de uma determinada igreja, o indivíduo não passa de um simples membro da mesma, isto é, “simples” até o momento em que este começa a se “desenvolver” mais

que outros, demonstrando carisma, dons e habilidades que o promovem ao cargo de “ministro do Evangelho”. Edir Macedo e R.R. Soares são exemplos que atestam este ponto destacado por Proença. Segundo ele, os dois participavam da *Igreja Nova Vida* desde 1963, até que Edir, juntamente com seu cunhado R.R. Soares, saíram daquela denominação para fundar, em 1977, a *Igreja Universal do Reino de Deus*. Naquela ocasião, ambos foram nomeados, ou autoneomaram-se, pastores. Três anos depois, Soares sairia desta igreja para fundar a sua própria, a *Internacional da Graça de Deus*.

Segundo: *o líder neopentecostal é um profeta*; que surge (do meio do “povo”) em tempos de crise, agregando fiéis em torno de “novas” convicções, por ele apresentadas, revestindo-se de uma feição messiânica. Apropriando-se de uma das conceitualizações de Max Weber – de acordo com a qual o campo religioso estrutura-se a partir de uma divisão entre *os sacerdotes, o profeta e o feiticeiro (ou mago)* –, Proença coliga a figura do pastor neopentecostal com a do Profeta, “pois o profeta é o contestador da estrutura religiosa dominante, que é a estrutura sacerdotal” (p.153). Assim, se o pastor neopentecostal é o “profeta”, o pastor protestante histórico, pelo menos em tese, representa o sacerdote.

Terceiro: *o líder neopentecostal é essencialmente carismático*, tanto no exercício dos “dons espirituais” e da magia sincreticamente amoldada, como do “poder simbólico” que o projeta perante seus fiéis, haja vista que tal poder advém precisamente da confiança fiduciária depositada por estes em seu líder.

Para o imaginário messiânico-milenarista, que tem aflorado no neopentecostalismo, o autor apresenta razões de ordem histórica – entendendo que tal imaginário pertence a um tempo de “longa duração”, e, portanto, se encontra relacionado a outros movimentos congêneres, ocorridos *a priori* na história –, teológica (por existir um suporte teológico-doutrinário por detrás das “elucubrações” ali erigidas) e circunstancial, pois é em meio às “crises” e transformações que tal “imaginário” costuma insurgir. Desta feita, o ano de 1999 é indicado pelo autor como delimitação devido à “efervescência

apocalíptica” que envolveu um determinado segmento neopentecostal no Norte do Paraná, a saber; a Igreja Só o Senhor é Deus, do missionário Miranda Leal, que desde então passou a ter o caráter de movimento “messiânico milenarista”. Na chegada do novo milênio, Miranda Leal fez o ícone “fantasmagórico”<sup>5</sup> do Eldorado insurgir uma vez mais ao prever o retorno de Cristo à terra para a passagem do ano 1999. Sua eficácia de líder messiânico, como ressalta Proença, ficou outra vez constatada quando, após o não cumprimento do que predissera e de sua suposta “fuga” para Londres, retornou ao pastorado, com uma nova denominação, e continuou a ser seguido por uma boa parte de suas “ovelhas”.

Da análise empreendida nesta obra, o historiador Wander Proença chega às seguintes constatações: 1) no interior das denominações neopentecostais, os novos convertidos, em sua maioria advindos do catolicismo popular, recebem “novas” informações que, por sua vez, são filtradas à luz de um conjunto de representações, provenientes do catolicismo popular, incutidas *a priori* no “imaginário coletivo” destes, promovendo, assim, o que o autor chama de “re-significação cultural”. 2) Os líderes e pastores possuem um papel pujante e legitimador de tal imaginário, dando força e coesão ao neopentecostalismo que, desta forma, subsiste em meio ao “mar” de críticas severas que vem sofrendo desde seu surgimento. O autor conclui, daí, que é generalizante e demasiado simplista pensar que os fiéis destas confissões são, única e excepcionalmente, “massa de manobra” nas mãos de líderes que agem maquiavelicamente com intentos ilegítimos, visando tão somente seus próprios interesses, visto que “há ali uma ‘cumplicidade de todo o grupo’, e em tal

---

<sup>5</sup> Conforme conceito desenvolvido por Nelson Dácio Tomazi, para quem “fantasmagoria” designa-se como “a arte de fazer aparecer imagens que só existem ilusoriamente no instante de sua projeção, ou seja, a arte de fazer aparecer espectros por efeitos óticos, criando a ilusão de que coisas projetadas efetivamente existem”. Cf. TOMAZI, Nelson D. *Norte do Paraná: Histórias e Fantasmagorias*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000, p. 23.

‘alquimia social nunca existe enganador e enganado’, diz o autor, citando Pierre Bourdieu (p. 187). O que existe é algo mais consistente, configurado por um *habitus* com capacidades arregimentadoras, inventivas e sustentadoras destas práticas, cujas representações reforçam-se, sobretudo, pela leitura e interpretação da Bíblia.

3) É acentuado também, nas palavras de Proença, o aspecto “messiânico-milenarista” que ali se expressa na “teologia da prosperidade” – a qual pressupõe a antecipação, já para o tempo presente, das benesses do “paraíso idílico”, que tradicionalmente o protestantismo postulou para o “além pós-morte” – haja vista que seu usufruto, expresso na cura de doenças, projeção social e financeira, libertação dos males e infortúnios causados pelos demônios, só é possível através da interposição dos líderes, e está disponível apenas aos participantes dos respectivos grupos. Desempenhando funções “salvacionistas”, tais líderes recebem maior legitimidade e proeminência perante seus seguidores à medida que demonstram “carisma” na prática de taumaturgia, exorcismo e suposta escusa em relação às doenças e sofrimentos, além de visível projeção financeira, aspectos estes que, na análise deste autor, transmitem aos fiéis a noção de ser-lhes também possível o alcance da mesma performance.

4) Vale dizer ainda, segundo este pesquisador, que independentemente da credibilidade das configurações ali forjadas, quanto a estas corresponderem ou não àquilo que se costuma arquitetar como “verdade” (aliás, em sua análise, o autor não se propõe fazer assertivas de tal natureza), estas se apresentam como autênticas para os grupos ali engendrados, à medida que “constroem identidade, orientam condutas e estabelecem um tipo de organização de vida em sociedade” (p.188).

Por fim, os conceitos de *magia, prosperidade e messianismo*, desenvolvidos com grande fôlego intelectual pelo autor, constituem-se, de acordo com ele, como elementos gestantes e perpetuadores à constante projeção do neopentecostalismo, com o dinamismo, magia e caráter significativo do “eterno retorno”.