



# “Livrai-nos do mal”: a secularização e os “espíritos” do fundamentalismo evangélico brasileiro

Cleiton Ferreira Maciel Brito<sup>1</sup>  
Jeanne Mariel Brito de Moura Maciel<sup>2</sup>

**Resumo:** Nesse artigo buscamos mostrar, a partir de uma discussão teórica, o fundamentalismo religioso no Brasil como forma de construção de identidades sociais em resposta ao processo de globalização e secularização. Primeiramente apontamos nosso entendimento sobre estes dois conceitos. Em seguida relacionamos essas características com a cultura, dando destaque à noção de identidades sociais. Depois procuramos mostrar como a secularização é percebida pelos grupos religiosos brasileiros e como eles reconfiguram seus vínculos identitários na forma de fundamentalismos. Estabelecemos, para isso, três *tipos ideais* pontuando distinções entre eles, quais sejam: o fundamentalismo neopentecostal, o fundamentalismo pentecostal e o fundamentalismo tradicional/protestante.

**Palavras-Chave:** Globalização; Secularização; Identidades sociais; Fundamentalismo evangélico; Tipos ideais.

**"Deliver us from evil": the secularization and the "spirits" of brazilian evangelical fundamentalism**

**Abstract:** In this article we seek to show, from a theoretical discussion, the religious fundamentalism in Brazil as a way of building social identities in response to the process of globalization and secularization. First we pointed our understanding about these concepts. Then we relate these characteristics to culture, highlighting the notion of social identities. Then we try to show how secularization is perceived by Brazilian religious groups, and how they reshape their identity links in the form of fundamentalism. We set for these three ideal types, stablishing distinctions between them, namely: the Neo-Pentecostal fundamentalism, the Pentecostal fundamentalist, and the traditional/ Protestant fundamentalism.

<sup>1</sup> Professor Pós-Doc da Universidade Federal da Grande Dourados. Faculdade de Ciências Humanas – FCH. Sociologia. Dourados – MS. ORCID: 0000-0001-5372-7156. E-mail: cleiton.keto@hotmail.com.

<sup>2</sup> Professora da Universidade Federal da Grande Dourados. Faculdade Intercultural Indígena – FAIND. Sociologia. Dourados – MS. ORCID: 0000-0002-3795-8605. E-mail: jeannemoura@ufgd.edu.br.



**Keywords:** Globalization; Secularization; Social identities; Evangelical fundamentalism; Ideal types.

## 1. Globalização, secularização e fundamentalismo religioso

Pensar as formas religiosas nos dias de hoje requer incorporar à análise sociológica três ideias fundamentais que se entrelaçam na teia de expressões do social moderno: primeiro, a ideia de globalização, entendida como um processo de intercâmbio mundial de mercadorias, de práticas culturais, de redes de informação que transcendem o espaço geográfico e criam um espaço de fluxos, o qual Castells (1999, p. 501) define como "(...) sequências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interação entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por atores sociais nas estruturas econômicas, políticas e simbólicas da sociedade".

No espaço de fluxos, a economia global passa a ser organizada em torno de sistemas tecnológicos capazes de gerenciar as redes informacionais que ligam regiões distantes uma das outras a *centros* de pesquisa e desenvolvimento (*P&D*) localizados em pontos estratégicos do globo, que passam a ser verdadeiros "*nós*" que controlam as atividades econômicas espalhadas nos diversos territórios produtivos mundiais. Desse modo, as fronteiras culturais e as formas de identidades sociais tendem a fazer parte de um processo de organização social que se baseia, cada vez mais, em fluxos a-históricos substituindo a lógica de qualquer lugar específico por uma lógica de uma elite global que escapa ao controle sociopolítico das sociedades locais/nacionais historicamente específicas (CASTELLS, 1999). Esse processo de globalização do capitalismo tem como momento de latência a década de 1970, período no qual se observa um grande volume de fluxos de capitais não mais em escala regional, mas na dimensão da *cidade global* (SASSEN, 2007), onde os grandes grupos transnacionais capitalistas passam a comandar e organizar a integração entre diversos mercados financeiros mundiais (CHESNAIS, 1996). Por outras palavras, a forma de reprodução capitalista se dá, então, em um nível para além do espaço local tradicional e os processos específicos de organização e de dinamização do capital se tornam globais em seus efeitos e amplitudes (SASSEN, 2007).

Nessa fase do capitalismo, o mundo pode ser comparado a um "shopping center global"<sup>3</sup>, onde se intensificam os processos de deslocamento global da produção, das forças produtivas, em suma, do próprio capital. Há, na verdade, uma nova divisão internacional do trabalho, onde se concretiza a globalização capitalista em termos geográficos e históricos (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009). Essa nova divisão internacional do trabalho expressa, dessa forma, a mundialização das engrenagens do sistema capitalista, tendo em vista a

---

<sup>3</sup> Metáfora utilizada por Ianni (1992) para designar o processo de globalização do capitalismo.



expansão de um elemento “civilizador” que tem nas relações de produção uma das principais características da movimentação do capital. Assim, não somente a empresa moderna se torna global, mas as próprias instituições que antes controlavam de forma localizada o comércio, por exemplo, têm sua ação e representatividade ampliada (CASTELLS, 1999). Não obstante existirem os espaços locais, o processo de globalização relega as especificidades das territorialidades, invade o mundo da produção da cultura e, aí, imprime a sua lógica de organização do trabalho e de consumo de mercadorias. Aquilo que antes era considerado “tradicional” se torna uma espécie de “província do capital”, incorporando seu *modus operandis* e sendo alvo da expansão das cadeias produtivas globais (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009).

O que se mostra instigante nesse novo momento do capitalismo em escala global, é que os “agentes” que delineiam os rumos da produção mundial passam a ser as grandes empresas multinacionais, legitimadas pelos próprios governos nacionais. Assim, as empresas, enquanto forças impulsionadoras da dinâmica capitalista moderna, buscam “planetarizar” os processos de gestão da mão de obra, implementando inovações tecnológicas que, por seu turno, visam tornar as corporações mais competitivas dentro de um palco de concorrência internacional (CHESNAIS, 1996). Trata-se, assim, de mobilizar uma rede de relações entre diversos países na perspectiva de se criar uma teia produtiva global na qual a maximização dos lucros se torne uma realidade. Esse processo envolve não somente as empresas multinacionais, mas uma junção entre estas e centros de pesquisa e desenvolvimento, como as grandes universidades mundiais. Nesse sentido, a ciência e a técnica se tornam aliadas do próprio avanço do capitalismo, interagindo com o trabalho, tendo em vista a necessidade preponderante de participar do processo de valorização do capital (HARVEY, 2011). A ciência e a técnica assumem, portanto, um papel relevante na era do capitalismo mundializado.

Pode-se dizer, assim, que todo esse processo é fruto da própria necessidade de expansão do capitalismo, tendo em vista a busca por novos mercados e condições mais favoráveis para a produção de bens e serviços. Nessa configuração são formadas articulações político-econômicas em âmbito local, mas que, agora, dialogam diretamente com forças do *espaço global*. O *local* é redefinido, o *global* é redesenhado. Emergem relações, processos e estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais acentuando e generalizando a globalização. O processo de globalização mostra-se, dessa forma, como um momento singular, onde a *transformação do local* faz parte do movimento dialético na relação entre tempo e espaço, na medida em que os acontecimentos de uma parte do mundo são sentidos em intensidades cada vez maiores e em espaços de tempo cada vez menores (BAUMAN, 1999).

Pode-se pensar, portanto, em uma nova agenda e ordens de transformação do mundo moderno, onde as decisões sobre processos econômicos, políticos e sociais no âmbito local são formuladas e debatidas em



uma rede de conexões globais. Nestes termos, há uma reformulação daquilo que antes era considerado "sagrado", inclusive da própria tradição. Esse processo tenta, assim, desincorporar raízes e pressupostos de orientação das práticas produtivas e culturais de contextos específicos, tendo em vista a difusão extensiva dos ideais de mercado, de consumo e de produtividade. Dentro desse processo de globalização, observa-se um elemento contraditório entre a dinâmica das redes de informação e as identidades coletivas. Dito de outra forma, a globalização coloca o mundo em uma velocidade e tamanho que vão de encontro com a forma tradicional de realização da vida, baseada em relações de longo prazo e em identidades construídas na autonomia da nação e no controle das instituições (BAUMAN, 1999). Isso porque enquanto os fluxos de informação são globais, as pessoas são locais. Suas identidades estão ligadas ao contexto histórico no qual vivem, às relações que estabelecem com as instituições da sociedade civil e com o próprio Estado.

Uma questão que emerge diante desse processo de globalização é a seguinte: quais são as atuais formas de construção de identidade face à flexibilização das relações sociais e do consumo, da perda de força de grande parte das instituições da sociedade civil, do vasto fluxo de informação global que atravessa e transcende o tempo e o espaço? Mais especificamente, como a religião, que tradicionalmente esteve ligada a uma construção de identidade de viés coletivo, simbólico e com forte apelo ao *transcendente*, constrói ou reconstrói o vínculo identitário dos indivíduos frente à economia da sociedade em rede? Disso decorre outro elemento central da discussão sobre a religião moderna: a noção de secularização. Aqui se faz necessário pontuar que não estamos nos referindo à acepção do termo defendido por alguns teóricos da "secularização do mundo", que viam no século XX o momento de desaparecimento da religião tanto da esfera pública<sup>4</sup> quanto da privada (MARX, 1976; BERGER, 1979), o que não aconteceu. A religião, na verdade, passou por um "reavivamento", o que levou outros pensadores a defenderem uma teoria que projeta a "dessecularização do mundo" (BARBANO, 1990; MARTELLI, 1995; BERGER, 2000). Referimo-nos ao espectro maior analisado por Weber, quando pontua a secularização como efeito do processo de desencantamento do mundo (WEBER, 2004; 1991). Concretamente, isso não significa, para Weber, o desaparecimento da religião – basta lermos o final da *Ética Protestante* para ver como Weber (2004) não tinha essa perspectiva profética – mas uma forma de relação social no Ocidente onde a religião perderia o primado de condutor da esfera jurídica e política da sociedade (FREITAS, 2007).

Pensamos ser com este significado que o termo "secularização" aparece nos textos de Weber, sempre em sentido jurídico-político, ou seja, como uma separação entre a esfera religiosa e a esfera da jurisdição onde o Estado passa a ter como elemento legitimador as instituições e o Direito secular, e

<sup>4</sup> No sentido habermasiano, enquanto espaço comunicativo, estrutura intermediária entre o Estado e o mundo da vida.



não mais o direito divino ou “natural”. Dito de forma sucinta, a secularização diz respeito à perda do estatuto cultural da religião no tocante à fonte de significados e sentidos para a esfera pública, onde esta, cada vez mais racionalizada e burocratizada, carrega cada vez menos normas e leis baseadas na religião (FREUND,2006). Isso implica na dessacralização do direito e no desencantamento da lei, e coloca de pé o moderno Estado laico como domínio da lei (PIERUCCI,1998). Visto nessa perspectiva, atualmente, ocorre um processo de secularização no mundo, inclusive no “Terceiro Mundo”. E quanto aos teóricos da dessecularização que falavam que havia uma “revanche de Deus” (KEPEL,1991), dado o crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais, pensamos que é uma visão limitada pelo aspecto numérico e não ampliada pela força normativa que a esfera secular projeta hoje na sociedade – a exceção a isso é o mundo islâmico.

O ponto fundamental de discussão, portanto, é o seguinte: não é a existência da religião ou ausência dela que determina, em si, o processo de secularização, e para sustentar tal afirmação basta observar como Weber pontua, na *Ética Protestante*, os efeitos secularizantes das seitas reformadas que, através de um comportamento intramundano, ajudaram no próprio “desencantamento do mundo” (WEBER,2004). É a subtração ou redução do *status normativo* religioso que precisa ser levado em conta, bem como a emancipação do social em relação ao “sagrado” (HERVIEU-LÉGER, 2008). Assim, o foco da análise deve estar na perda da *ação social orientada por valores religiosos dentro das relações sociais impessoais*, no caso ocidental, as instituições e o Estado. Entre mentes, como todo processo social, essa perda de *status* leva a um conjunto de respostas advindas do mundo religioso sob forma de configurações identitárias que buscam fazer frente ao avanço da secularização. São essas “identidades” e ao que elas pretendem responder que darão corpo explicativo à hipótese proposta neste artigo: a de que *não há dessecularização nem pós-secularização. O que há é um embate histórico entre processos secularizantes e processos religiosos no mundo que, sob o efeito da globalização, gera reações identitárias do campo religioso na forma de fundamentalismo.*

Neste item, como pontua Castells (2000), sempre houve fundamentalismos em toda a história humana. O movimento fundamentalista contemporâneo que tem implicações até hoje, no entanto, emerge como uma espécie de “afirmação reativa” à secularização e ao liberalismo (PIERUCCI, 1992). Sua origem reside na confissão dos “pontos fundamentais da fé” que embasaram as ações de igrejas batistas e presbiterianas nos EUA, no início do século XX. No âmbito norte-americano havia, pelo menos, dois fantasmas que assombravam as igrejas de cunho reformado: o primeiro era o liberalismo teológico, que começava a ser disseminado nos seminários locais e que colocava em xeque, dentre outras coisas, a inerrância da Bíblia, a veracidade dos milagres e a ressurreição de Jesus; o segundo – com íntima relação com o primeiro – era a



vertente científica moderna, representada pelo darwinismo, que relativizava a literalidade da criação do mundo proposta no livro de Gênesis.

Esse conjunto de circunstâncias, associado ao medo da perda da centralidade religiosa no nascente século XX, gerou um movimento religioso de defesa dos princípios fundamentais da fé cristã e criou um ativismo visando a restauração do cristianismo na sociedade norte-americana (PIERUCCI, 1992, 2006). Tal movimento perdura até aos dias de hoje e logrou algum sucesso no contraponto ao liberalismo e à prática científica crítica do criacionismo. É Exemplo disso o papel fulcral do movimento religioso conservador nas eleições e na educação pública e privada dos EUA, bem como na criação de *think tanks* patrocinados pela esfera religiosa e, ainda, na elaboração de teorias que buscam se contrapor à corrente científica dominante hoje no âmbito da biologia e da física – a Teoria do Design Inteligente<sup>5</sup> expressa bem isso.

A questão que se tem colocado no âmbito dos estudos da religião, nos últimos anos, é se seria possível pensar o fundamentalismo religioso como questão que pode ser “transplantada” para o contexto atual ou se seria algo da primeira metade do século XX. E, especificamente, se se poderia ser discutido no contexto brasileiro. Autores como Azevedo (2008), Fernandes (2015), Armstrong (2009), Almeida e Toniol (2018), Dubiel (1995), Boff (2002), Pace e Stefani (2002), Dreher (2006) e Pierucci (1992, 2006) vêm problematizando essa discussão sobre diferentes vieses. Enquanto alguns abordam a impossibilidade desse tipo de análise – dada a perda do seu sentido original ou face à implicação negativa que o termo carrega (que difere do sentido norte-americano, quando o fundamentalismo era sinônimo de orgulho na defesa da fé) – outros indicam que o termo carrega um poder explicativo para o mundo atual, desde que cumpridos certos cuidados interpretativos.

Neste último aspecto, Pierucci (1992) defende que se faça uma recuperação da história social dessa ideia de fundamentalismo religioso para, daí, imprimir um sentido contemporâneo ao termo e delimitar quais características atuais poderiam caracterizar o “nosso fundamentalismo”. O autor defende tal problematização teórica em face da “banalização” do termo “fundamentalismo” pela mídia e pela imprensa, que o usam como chave-mestra para qualquer movimento de cunho religioso, sobretudo para os movimentos de origem islâmica. Para Pierucci, sem o olhar crítico do uso social dos conceitos, o fundamentalismo islâmico, por exemplo, seria mais uma “invenção do Ocidente” do que algo com valor histórico-explicativo.

No contexto dessas duas correntes está o pensamento de Castells (2000), que vem conceitualizando o fundamentalismo religioso como elemento central do mundo contemporâneo. O autor delinea-o como:

(...) a construção da identidade coletiva segundo a identificação do comportamento individual e das instituições da sociedade com as normas oriundas da lei de Deus, interpretadas por uma

<sup>5</sup> Teoria defensora da ideia de que a complexidade do universo foi inteligentemente causada.



autoridade definida que atua como intermediária entre Deus e a humanidade. Portanto, como sustenta Marty, 'é impossível aos fundamentalistas discutirem ou resolverem o que quer que seja com pessoas que não compartilhem do seu comprometimento com uma autoridade, seja ela uma irrepreensível Bíblia, um infalível papa, os códigos da Sharia do islamismo ou as implicações da halacá para o judaísmo (CASTELLS, 2018, p.61).

Nesse aspecto, a abordagem dispensada por Castells é interessante porque privilegia a questão da *identidade* e do contexto da *globalização* econômica que se relacionam com a religião. São estes os aspectos que se alteraram profundamente desde as raízes do fundamentalismo no início do século passado. É por isso que Castells estabelece o fundamentalismo como uma ação social com sentido *na* religião e não, necessariamente, *da* religião. Em outras palavras, trata-se de pensá-lo como uma prática com pé no campo religioso, mas que responde a uma base social e identitária que gera uma diversidade de fundamentalismos. Nesta perspectiva conceitual proposta pelo autor, os contornos particulares dos fundamentalismos adquirem formas diversas a depender, primeiro, dessas bases sociais as quais os grupos religiosos estão vinculados e, depois, da base teológica que fundamenta suas práticas. Nenhum dos dois aspectos, por si só, constitui fundamentalismo, mas é na relação entre contextos sociais, econômicos e textos normativos que se projetam as singularidades históricas dos fundamentalismos.

A exposição dessas singularidades é fulcral para o processo de entendimento dos fundamentalismos religiosos e para não se apressar em um julgamento valorativo *a priori* de tal fato social. A depender do contexto, eles podem se apresentar como forma de empecilho às conquistas de direitos por minorias sociais, mas em outras situações eles podem ser formas de resistências a processos econômicos hegemônicos. O fundamentalismo islâmico, por exemplo, tem um viés de afirmação de identidade e contraponto à "ocidentalização" e não é à toa que ganha expressão maior no contexto das inserções norte-americanas na região do Oriente Médio e na tentativa de desnacionalização das economias nacionais, nos anos 1970. Daí a necessidade de analisar o fundamentalismo religioso como um movimento, como gradações que vão se aprofundando nos mais diversos contextos.

Os tipos ideais de fundamentalismo que abordaremos no decorrer do texto visam contribuir para o entendimento dessas singularidades em chão brasileiro, mostrando diversos sentidos e significados desse "fundamentalismo tropical". Ao se fazer um voo teórico sobre o Brasil, a pergunta que se coloca é até que ponto a ideia de "fundamentalismo religioso" poderia ser aqui aplicada, uma vez que por estas paragens não haveria ações no sentido de radicalizações políticas, disputas territoriais ligadas à religião, bem como a volta "às origens" que caracterizou o movimento norte-americano. Para responder a isto, como já indicaram Castells (2000) e Pierucci (2006), é preciso se fazer um pouso no concreto, olhando como a religião tem sido conformada entre nós.



Disso é que emerge a hipótese angular do artigo segundo a qual, no Brasil, nós estamos no momento de encontro entre três processos sociais interligados: a efetivação e expansão de um mercado religioso brasileiro, a influência da globalização econômica, cultural e política sobre a sociedade nacional e a construção de uma identidade coletiva fincada na resposta à globalização e à secularização. É a relação entre estes três pontos que dá contornos contemporâneos ao nosso fundamentalismo e mostra como essa ideia faz sentido teórico e empírico.

Dentro destes três pontos, a *identidade* é importante para significar o fundamentalismo religioso e por *identidade* entendemos o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou em um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significado. Tudo isso, dentro de um contexto social marcado por relações de poder. Tais tensões resultantes das lutas pelos regimes de significados sociais podem ser melhor entendidas, segundo Castells (2000), fazendo uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades, quais sejam:

*Identidades legitimadoras*: introduzidas pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais (...). *Identidades de resistência*: criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos (...). *Identidades de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social (CASTELLS, 2000, p. 24).

Pode-se dizer que, em âmbito mundial, o fundamentalismo religioso como espectro da formulação de identidades sociais apresentou suas maiores expressões: no fundamentalismo islâmico, numa relação dialética entre modernização bem sucedida conduzida pelo Estado nacional nos anos 50 e 60, e o fracasso da modernização na maioria dos países muçumanos durante os anos 70 e 80, uma vez que suas economias não conseguiram se adaptar às novas condições tecnológicas impostas pela concorrência global; e no fundamentalismo cristão norte-americano, que teve como maiores expressões a escatologia pré-milenarista de Pat Robertson, passando pelos evangelizadores, como Dwight Moody, e os reconstrucionistas dos anos 1970. Esses movimentos religiosos tiveram como forte característica o questionamento de aspectos da modernidade e, segundo Castells (2000), se constituíram enquanto movimentos fundamentalistas de *identidade de resistência*, no caso do Oriente Médio, e em movimentos fundamentalistas de *identidade de resistência* e de *projeto*, em se tratando dos Estados Unidos.



No Brasil, as transformações advindas do processo de globalização e secularização que geraram mudanças na construção de identidades parecem estar mais vinculadas à segunda e à terceira categoria formuladas por Castells, e tem no fundamentalismo religioso um *locus* fulcral à reflexão. Tal asseveração pode ser justificada e estruturada em três *Tipos Ideais*<sup>6</sup>, que buscam apontar um caminho à compreensão da ação religiosa brasileira contemporânea, a saber: o “espírito”<sup>7</sup> do fundamentalismo neopentecostal, o “espírito” do fundamentalismo pentecostal e o “espírito” do fundamentalismo tradicional/protestante. Discutamos cada um deles mostrando, como argumentávamos antes, que há gradações de fundamentalismos e cada gradação responde a uma especificidade social, cultural e política e, muitas vezes, cresce alinhada a certas “afinidades eletivas”. E, por fim, que há fantasmas que assombram a religião brasileira.

## 2. O “espírito” do fundamentalismo neopentecostal

Não obstante o controle inflacionário e a distribuição de renda oriundos das últimas décadas, os brasileiros ainda se viram envoltos por um mar de instabilidade e incertezas, pois esse “projeto coletivo” tocado pelos governos FHC e petistas esteve atrelado ao aspecto do consumo e foi acompanhado por um processo de flexibilização das relações de trabalho resultante das políticas neoliberais. Essas incertezas em relação ao futuro e à falta de projeção de um caminho coletivo de longo prazo abriram espaço para o surgimento de novas comunidades religiosas, que prometeram segurança e refúgio aos indivíduos incluídos no consumo, mas que estavam excluídos do espaço público e da prestação de serviços de qualidade por parte do Estado. A esfera religiosa se mostrou, dessa forma, um lugar de criação de vínculos sociais e de “refrigério” para um conjunto de pessoas que passaram a ter acesso aos bens de consumo via crédito, sem, no entanto, terem garantias no tocante à educação, saúde e lazer.

Isso significa dizer que, concretamente, o papel secular do Estado

---

<sup>6</sup> O tipo ideal formulado por Weber não se refere a modelos de vida que deveriam ser seguidos como exemplares ou imitados. Trata-se de um meio metodológico que visa construir o significado cultural de um fenômeno, pretendendo ser, nessa lógica, fórmulas interpretativas através das quais se apresenta uma explicação racional para a realidade empírica que se tenta organizar. Esse instrumento metodológico busca munir a Sociologia de uma homogeneidade conceitual, construindo o tipo ideal a partir de uma “intensificação unilateral” da realidade, uma espécie de exagero de determinados pontos que compõem a realidade investigada, sendo dotado, nessa perspectiva, de consistência lógica e não-contradição interna. Isso significa dizer que, apesar de o tipo ideal ser uma construção metodológica que leva em consideração certos traços da realidade, e que deixa de lado outros elementos dessa mesma realidade, ele não é formulado à revelia de uma ordem estruturante que norteia sua elaboração.

<sup>7</sup> Termo aqui empregado significando “sentido da ação social”. Como tipo ideal, o “espírito” é uma construção conceitual que tem como objetivo maior apontar o significado cultural dos fenômenos religiosos no Brasil, mais do que descrevê-los individualmente. Seguindo a trilha traçada por Weber, esse “espírito” se trata de “[...] um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo (...)” (WEBER, 2004, p. 41), extraindo, desse modo, alguns elementos “essenciais” de uma vida social repleta de outros “espíritos”.



concernente à oferta de integração e segurança social não foi capaz de fomentar vínculos sociais pautados em identidades, com base em um projeto coletivo. Na verdade, criou consumidores que não se satisfizeram e nem criaram identidades sociais pelo fato de consumirem. E, assim, a igreja, apregoando a ideia de prosperidade, emergiu como criadora de laços sociais e sentido à vida inserida nas incertezas do mercado (MONTERO, 2006).

Essas igrejas de cunho neopentecostal e com forte apelo de empreendedorismo (MARIANO, 1999; MESQUITA, 2003; NEGRÃO, 2008; SOUZA, 2011) representam, podemos dizer, uma reação às incertezas advindas do mundo do consumo (formam *comunas*), pois estão inseridas neste pela disposição das políticas do próprio Estado – embora vejam este mundo como hostil e competitivo –, e se refugia naquelas religiões que estão mais ligadas também ao consumo, tendo a perspectiva de que *fé + oferta = bênçãos de Deus* (casa, carro, emprego, casamento etc.). Em outras palavras, os indivíduos ofertam *a priori*, à igreja, uma vez que nessa lógica, além de serem bem-sucedidos na vida material, terão paz espiritual. Trata-se, portanto, de tornar menos hostil o mundo do consumo através da religião. Em certo sentido, este tipo de ação, ao nosso ver, ainda que vise reagir à hostilidade do mercado, acaba por impulsioná-lo e iria de encontro com a categorização de Castells como fontes de *identidades legitimadoras*.

Pode-se dizer que, em boa medida, os neopentecostais configuram um fundamentalismo de mercado com base em seu fundamentalismo religioso – pois colocam a aquisição de bens como atividade espiritual – e tem na pregação da prosperidade material com paz espiritual sua base bíblico-teológica. Nos vínculos identitários e no consumo espiritualizado residem seu corolário social.

### 3. O “espírito” do fundamentalismo pentecostal

O segundo “espírito” do fundamentalismo religioso brasileiro está ligado ao setor pentecostal e é a matriz do fundamentalismo evangélico no Brasil. Esse “espírito” tem em perspectiva expressar qual seria a vontade de Deus em relação ao comportamento dos indivíduos, incorporando à sua doutrina de vida temas como aborto, homossexualidade, liberalização das drogas, eutanásia etc. Este grupo viu a desenvoltura do PT e de partidos de esquerda no governo como elemento secularizante e, portanto, uma ameaça ao padrão “moral” “postulado” por Deus na Bíblia. Isso porque a chegada da esquerda ao poder no Brasil trouxe consigo um conjunto de temas ditos “progressistas” estabelecendo, nesse sentido, diálogo com minorias sociais, como a comunidade LGBT, fato que acabou por assustar o conservadorismo moral desses seguimentos religiosos.

É interessante pontuar que o grupo religioso pentecostal fazia parte da base de apoio do governo Lula na campanha de 2002, face à perspectiva



petista de “justiça social”. Para este tipo de fundamentalismo, contudo, a justiça social está vinculada, ou se resume na maior parte dos casos, ao plano econômico e não à perspectiva do “direito a ter direitos”, sejam eles econômicos, jurídicos ou culturais. A partir do segundo mandato do governo Lula, quando a esquerda e minorias organizadas trouxeram à tona as pautas ligadas à questão homossexual, feminista, divórcio etc., o grupo religioso passou a considerar perigosa a relação com o governo. Exemplo da pressão exercida por este grupo foi o modo como o tema “aborto” se tornou determinante na corrida presidencial em 2010.

É razoável dizer que este tipo de fundamentalismo religioso é uma resposta à “ameaça” vinculada a uma sociedade na qual as tradições são ressignificadas substantivamente e de maneira global. Dizemos isso fazendo referência ao fato de que formas de organização da comunidade LGBT ou do movimento feminista, ou uma posição de determinado Conselho de neurocientistas ou de pesquisas sociológicas sobre temas como a homossexualidade, emitidas nos EUA, por exemplo, tem implicações e repercussões em um nível mundial. Hoje, as redes sociais, através da rede mundial de computadores, espalham as informações por diversas partes do mundo e acabam por influenciar diversos grupos que buscam direitos que lhes são negados dentro da perspectiva religiosa (CASTELLS, 1999). Vendo outros movimentos em outros países, esses grupos podem compartilhar formas de resistência e ter maior alento para perseguirem seus objetivos.

Como os grupos pentecostais têm uma visão do comportamento social forjada pelos escritos bíblicos, eles acabam por se levantar contra as causas “progressistas”. Em outras palavras, eles têm a Bíblia como regra de fé e comportamento que devem ser seguidos da mesma forma em todo lugar e em qualquer tempo. Concretamente, isso significa que dentro desse pensamento, a homossexualidade será “errada” independente do contexto histórico, “pois a Bíblia diz que é errada”. Já a perspectiva dos grupos “progressistas” observa a cultura humana dentro do período histórico em que em se vive e como fruto de construção histórica. Aqui nasce o conflito entre o secular e o sagrado, entre duas noções de mundo, posto haver, por um lado, uma espécie de “descolamento histórico”, por parte da igreja, que quer “reencantar o mundo” com exigências de comportamento feitas há mais de dois mil anos e, por outro, a noção “progressista” de que a cultura é realizada na e pela história, sendo as práticas sociais determinadas pelas próprias circunstâncias históricas, e não por mandamentos provindos de um deus.

Nestes termos, o que há, de fato, são dois tipos de construção de identidades sociais e uma redefinição dos papéis sociais. Grupos LGBT e feministas, por exemplo, visam uma redefinição do que seria ser “mãe” e “pai”, buscando contextualizar tais funções, sendo que aqui eles se enquadram dentro daquele grupo que Castells (2000) denomina como *identidades de resistência*, objetivando transformar os princípios que legitimam esses papéis. Embora



Castells (2000) faça uma diferença entre *identidades* e *papéis*, argumentado que este último tem um peso muito menor na construção de significados, pensamos que o que se dá dentro do fundamentalismo religioso é exatamente o contrário, ou seja, as identidades são firmadas com base nos papéis sociais. O papel social é uma grande fonte de significado para esses indivíduos e neste ponto reside a diferença em relação às causas "progressistas". Isso porque, do ponto de vista do fundamentalista religioso, não há negociação sobre o que seria ser "pai" ou "mãe", ou "homem" e "mulher", uma vez que esses papéis são, *a priori*, definidos na Bíblia.

Os fundamentalistas religiosos veem a Bíblia como construída na história, mas não pela história, como algo provindo diretamente de Deus. Logo, a fonte de significado dos papéis sociais é a Bíblia. Como eles a definem como inerrante e com validade eterna, criam vínculos identitários à medida que "cumprem" o que Deus ordena. Nesse sentido, apegam-se cada vez mais à letra dos escritos bíblicos e olham para as causas "progressistas" como se elas fossem a depravação do homem no tocante à vontade de Deus. Em outros termos, sentem-se ameaçados pelo processo de secularização e pela redefinição dos papéis sociais.

Um ponto fundamental é que, como dentro da perspectiva teológica dessas igrejas há sempre a responsabilidade humana cooperando junto a Deus – o homem tem o livre arbítrio e a tarefa de expressar e objetivar os planos de Deus sobre a terra –, a forma de se contrapor à ameaça da secularização é fazer uso dos "aparatos" da sociedade civil – como o postulado por Gramsci (2011) –, por meio dos aparelhos do Estado, para transformar a cultura, ou ainda, para barrar o avanço do "pecado" na sociedade. Isso é evidenciado nas investidas da igreja católica e de grupos pentecostais no cenário político, elegendo inúmeros vereadores, deputados e senadores, estes últimos apregoando, por exemplo, que "crente vota em crente". Tal ação político-partidária desses grupos fundamentalistas visa formar trincheiras para enfrentar o avanço de projetos de lei que descriminalizem o aborto, que aprovem a união civil de homossexuais, que tirem o nome "Deus" das cédulas da moeda nacional etc., ou seja, que ameacem uma forma de viver que eles interpretam como "correta", baseada em um texto considerado sagrado (MACHADO,2012). A ação desses grupos é resultado, portanto, do próprio processo de secularização que, em escala global, traz à tona um conjunto de temas que desafiam uma tradição que busca fugir do secularismo.

Enquanto a sociedade moderna se organiza dentro de uma dinâmica pautada por regras seculares, tendo o espaço público com normas definidas não com base no transcendente, mas em relações sociais historicamente situadas, é exatamente no divino que os grupos fundamentalistas procuram se agarrar. Do ponto de vista de um regime democrático isso é contraditório, pois neste regime, o definidor é o direito à fala e todas as falas têm pesos iguais, de modo que a "voz de Deus" expressa pela religião seria apenas mais



uma “fala” dentre muitas.

Pensamos que esses grupos buscam formar *identidades legitimadoras*, mas que, face ao avanço do secularismo e das transformações culturais, comportam-se enquanto *identidade de resistência* e de projetos, tendo como fito um retorno ao “padrão moral e aos papéis sociais expressos pelas leis de Deus”. Além disso, pode-se afirmar que o fundamentalismo evangélico de cunho pentecostal gerou, por aqui, o que os fundamentalistas das primeiras décadas do século XX criaram nos EUA. Por outras palavras, diante do desenvolvimento histórico do mercado religioso brasileiro e das transformações da globalização que desembarcaram no Brasil, houve uma resposta da religião exatamente a partir daquele grupo que estava mais desenvolvido e enraizado historicamente entre nós: o grupo pentecostal. Daí o chamarmos de o “pai” do fundamentalismo evangélico brasileiro.

#### 4. O “espírito” do fundamentalismo tradicional/protestante<sup>8</sup>

O terceiro “espírito” do fundamentalismo religioso no Brasil pode ser pensado como comportando os grupos tradicionais, ligados à tradição histórica das igrejas pós-Reforma. Tal grupo é formado por presbiterianos, batistas, luteranos e metodistas, em certo sentido, conformando o protestantismo analisado por Weber no início do século XX (WEBER, 2004). Na acepção do que seria “fundamentalismo”, talvez este grupo, mais do que qualquer outro, tenha um zelo profundo pelas doutrinas da Bíblia e essas doutrinas são reafirmadas em várias confissões de fé, que são formas de lembrar de tempos em tempos a vontade “divina” para a vida do ser humano.

Assim como os pentecostais, esse grupo tem uma concepção de práticas de vida baseada na Bíblia, e no tocante a esta, por exemplo, um dos artigos da Confissão de Fé de Westminster<sup>9</sup> declara que:

A autoridade da Escritura Sagrada, razão pela qual deve ser crida e obedecida, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende somente de Deus (a mesma verdade) que é o seu autor; tem, portanto, de ser recebida, porque é a palavra de Deus (CFW, Artigo IV).

As implicações disso é que o norteador da vida dos indivíduos pertencentes a esse grupo fundamentalista é um escrito declarado como sendo a palavra de Deus. Tal vontade de Deus, no entanto, não produz ação política como a formulada pelos grupos pentecostais. Ela produz identidade

<sup>8</sup> Metodologicamente, recortamos aqui como protestantes e tradicionais os grupos presbiterianos, batistas, luteranos e metodistas por entendermos que, sociologicamente, estes possuem arraigados às suas formas de identidade coletiva a história da igreja pós-Reforma. O protestantismo, nessa acepção, não é uma igreja que nasce *da* Reforma, mas a igreja que se desenvolve *com* a Reforma.

<sup>9</sup> A Confissão de Fé de Westminster é a principal declaração doutrinária adotada oficialmente pela Igreja Presbiteriana do Brasil. Ela foi um dos documentos aprovados pela Assembleia de Westminster (1643-1649), convocada pelo Parlamento inglês para elaborar novos padrões doutrinários, litúrgicos e administrativos para a Igreja da Inglaterra (IPB, 2014).



e significados (MENDONÇA, 2000), mas não ação política pautada em um projeto de poder e por quê?

Pensamos que uma das razões é que essas igrejas, diferentemente dos grupos pentecostais e católicos, dão ênfase à ideia de *soberania de Deus*. Dito de outra forma, isso tem relação com o fato de que o que acontece no mundo faz parte do plano divino e nada foge ao controle de sua "soberania" (BOANERGES, 1981). Logo, cada passo que o homem dá, seja cristão ou não, ele o dá sob o controle do transcendente. A história é, portanto, a objetivação da vontade desse ser transcendente (TROELTSCH, 1958). Nessa concepção de soberania de Deus, todas as coisas cooperariam para o bem dos fiéis. Isso significa que no pensamento desse grupo religioso, a própria política, comandada por homens seculares, não escapa da direção de Deus. Em outros termos, para eles "não há o que temer" quando determinados grupos – homossexuais ou feministas, por exemplo – buscam estabelecer um comportamento que está em desacordo com o estabelecido na Bíblia, pois "Deus está no controle da história" (MENDONÇA, 1995).

A outra razão é que os grupos reformados já estão tão enraizados economicamente na sociedade que seu poder de influência está neste campo e este é, ao mesmo tempo, o seu calcanhar de Aquiles e sua arma. Seu calcanhar de Aquiles porque, dada a profunda relação que os membros desse grupo têm, no geral, com a vida econômica, o ponto que mexe com sua estrutura vem a ser a economia. Não se trata de algo consciente, mas historicamente situado e determinado. Daí se poder dizer que o fundamentalismo evangélico de cunho reformado está mais preocupado com a "invasão de terras" do que com a "guerra cultural". É claro que, como todo processo social, esse processo não é uniforme, mas móvel. O sentido sociológico desse fundamentalismo, no entanto, é mais preponderante na direção econômica. O interessante é que, se, por um lado esse tipo de fundamentalismo não gera uma ação política no Congresso Nacional<sup>10</sup>, por outro, cria identidade e de uma natureza mais vinculada ao fortalecimento institucional do que uma identidade visando um projeto de poder. Fortalecer a instituição significa ter poder, concretamente.

Pode-se afirmar, diante disso, que o processo de secularização, de crise do patriarcalismo, do avanço de uma cultura que, para a religião, não condiz com a tradição dos escritos bíblicos não assustam este grupo e nem geram uma corrida desenfreada em busca de meios para barrar a ação política de grupos seculares. Na verdade, levam-no a criar vínculos intramundanos para que, através deles, haja uma transformação da cultura. Disso resultam consequências semelhantes à da própria ascese protestante analisada por Weber (2004), ou seja, uma ação sobre o mundo que gerava efeitos secularizantes nas atividades dos indivíduos, quer essas ações estejam eles ligadas ao trabalho, à relação com o Estado ou com o Direito. A ideia desse

<sup>10</sup> Essa posição da não participação política por parte dos protestantes históricos é taxada de "conservadora" pelos pentecostais.



grupo fundamentalista é, portanto, participar da vida no mundo.

Trata-se, no que toca questões de cunho moral, de uma micro tentativa de conversão, a longo prazo, da cultura à ética protestante (RIVERA, 2001). Agora, quando determinadas conjunturas confluem para uma maior participação da sociedade nas decisões sociais, e essa participação coloca em xeque a liberdade de mercado pressupondo uma maior ação do Estado na vida econômica, avulta-se dentro desse grupo, como já dito, um fundamentalismo econômico com legitimação religiosa. Do ponto de vista analítico, isso parece se configurar em uma contradição, já que nesse caso, a tão enfatizada “soberania de Deus” é relativizada (MENDONÇA, 2000). As implicações desse posicionamento parecem se direcionar, assim, no sentido de que a presença do Estado tem mais peso no orquestramento de uma posição política por parte da igreja do que as questões morais têm para os pentecostais. Isso se explica, em parte, pelo fato de os membros das igrejas reformadas serem, em sua maioria, provenientes de uma classe social com maior poder econômico e capital social. Assim, um movimento por parte do governo que, em certo sentido, busque trazer o Estado à condição de agente econômico e político reflete em suspeita e temor por parte desse grupo, que lança mão de críticas ao peso do Estado no devir da sociedade.

Na eleição de 2014, por exemplo, o apoio da Igreja Presbiteriana do Brasil à candidatura do pastor Everaldo, conforme divulgado pelo site do Partido Social Cristão (PSC, s/d), estava mais ligado à defesa que este fazia da “ordem” e do mercado do que às questões morais. Basta ver os escritos de líderes de maior influência da Igreja Presbiteriana do Brasil para se perceber que a crítica ao PT, naquela ocasião, não estava atrelada à dimensão que as opções comportamentais dos indivíduos ganharam no governo petista (grupos feministas e LGBTs), mas ao tamanho que o Estado adquiriu, sobretudo, no governo Dilma. Isso é sintomático e mostra um grau de percepção que esse grupo fundamentalista tem forjado nos últimos anos e que acabou vindo à tona na eleição de 2014.

Tal percepção é embasada, por um lado, na ideia de que ao longo do governo Lula – não obstante a participação do Estado na condução das políticas econômicas e sociais – o mercado gozava de uma maior autonomia, sem riscos de instauração de um “bolivarianismo” no Brasil. Além disso, as boas taxas de crescimento do Produto Interno Bruto amenizavam o fato do país estar sob o comando de um governo de cunho mais popular. Já no governo Dilma, por outro lado, a ideia que esse grupo fundamentalista tinha era que a “mão invisível” deu lugar à “mão de ferro” do Estado, que controlou as políticas do Banco Central, a política de empregos, a construção de obras de infraestrutura e o regime de preços lançados aos consumidores: “(...) A presidente Dilma oficializou, tácita ou explicitamente, a corrupção, o inchaço e o intervencionismo governamental; sacramentou a incompetência, promovendo o assistencialismo crasso, retirando a iniciativa e a recompensa



ao mérito, da vida de milhões" (SOLANO PORTELA, 2014). Soma-se, a essa percepção, ainda, a suposta omissão do governo em reprimir os chamados "baderneiros" quando das manifestações de 2013 e 2014, fato que, para alguns líderes, mostrou que o "dilmismo" preferia punir o mercado do que aqueles que depredavam agências bancárias, lojas, ônibus etc., perturbando "a ordem social".

Dessarte, mais um período de PT/Dilma colocou no cerne da discussão desse grupo fundamentalista a preocupação com os rumos que o Brasil estava tomando sob o comando do "dilmismo", com destaque ao "gigantismo" do Estado, conforme evidenciou novamente a fala de um dos líderes presbiterianos:

Para quê serve o governo? Para muito pouco, mas esse pouco é essencial. Serve para garantir a nossa segurança e para reconhecer os cidadãos de bem (Rm 13.1-7), dando-lhes oportunidades iguais de desenvolverem as suas desigualdades. Não serve para administrar empresas. Não serve como mero provedor de empregos sem critérios de eficiência. Não serve como supridor de assistencialismo perene, que gera dependência e tira a iniciativa. Não serve como base de ganho pessoal ilícito aos governantes. Não serve como instrumento de tirania, moral ou física. Não serve para estabelecer ou legislar o certo e o errado (mas deve SE RÉGER pelo certo, e não pelo erro). Não serve para tomar o lugar da família e postular como esta deve criar e NÃO disciplinar os filhos. Não serve para alterar parâmetros biológicos e para inventar casamentos entre os incapazes para tal. Não serve para abrigar assassinato de infantes. Não serve para o gigantismo que gera opressão e tirania (mas deve se enquadrar em suas limitações, dando espaço para os cidadãos respirarem livremente). Ou seja, não serve para a maioria das áreas que usurparam o foco e a área de concentração legítima - garantir nossa liberdade! (SOLANO PORTELA, 2014).

Tal posicionamento do líder religioso presbiteriano revela que parte do fundamentalismo da igreja tradicional/protestante ecoa da relação entre a posição econômica que os seus membros ocupam na sociedade, do pensamento teológico da igreja no tocante aos direitos individuais e à liberdade econômica, bem como do direcionamento político, social e econômico tomado pelo Estado. Isso significa pensar sociologicamente que se a ação do Estado tiver um maior sentido na direção da "intervenção econômica", na associação política com correntes tidas como "de esquerda" e na distribuição de renda por via das "mãos" estatal, este grupo fundamentalista tenderá a reagir dentro dessa forma particular de fundamentalismo, que não se objetiva, precipuamente, em uma "moral", em uma crítica ao comportamento privado dos indivíduos, mas em uma ética religiosa em constante e profundo diálogo com a economia e a cultura secular.

O "espírito" desse tipo de fundamentalismo, diferentemente do "espírito" do fundamentalismo pentecostal, não se expressa em uma crítica às pessoas, mas às instituições se destacando, aqui, os partidos políticos, a presidência e os ministérios. Trata-se de um fundamentalismo de cunho



impessoal, burocratizado e racionalizado, daí não surgirem figuras religiosas, no seio desse grupo, que alcancem projeção maior do que a instituição a qual os membros fazem parte. Quando alguém deste grupo vem a público, o que aparece é a instituição se relacionando com outras instituições.

## 5. Considerações finais

A proposta fundamental deste artigo foi esboçar, teoricamente, uma relação entre processos de secularização no Brasil e a reação de grupos religiosos a este fenômeno. Para isso, construímos tipos ideais que, conforme pontuamos, é uma ferramenta metodológica que busca estabelecer relações conceituais entre fenômenos sociais particulares, mas que possuem relações causais que podem ser evidenciadas pela ciência social. Nesse meandro analítico, criam-se construções teóricas que, dentro de uma realidade complexa e inesgotável de sentidos, permitem ao pesquisador pontuar singularidades históricas, e neste artigo tentamos pontuar partes destas singularidades.

Vale destacar, decerto, que os três “espíritos” de fundamentalismos compreendidos na análise são alguns dentre os vários que encorpam a realidade do fundamentalismo e da questão religiosa no Brasil. Contudo, à guisa de encaminhamento, pensamos que aqueles pontuados aqui podem levantar um debate profícuo sobre o tema com perspectiva, inclusive, de indicar possibilidades de pesquisas mais aprofundadas acerca dos seus elementos particulares. Uma dessas possibilidades seria estruturar, analiticamente, uma relação entre a associação política do fundamentalismo religioso dos pentecostais com grupos sociais conservadores, como o setor ruralista e com as chamadas “bancada da bala” e “bancada da bola”. Isso talvez seja evidência do desenvolvimento de uma etapa ulterior do processo que estamos analisando, quer dizer, o “espírito” do fundamentalismo religioso pentecostal passando de uma *identidade de resistência* e de *projetos* para uma *identidade legitimadora*.

Outra possibilidade de análise seria o estudo de uma corrente teológica dentro do protestantismo denominada *Teologia da Missão Integral*. A *Teologia da Missão Integral* responde aos debates que este início de milênio tem colocado, trazendo para dentro da igreja protestante a questão dos problemas econômicos<sup>11</sup>, mas não só, já que se dedica, também, aos problemas ambientais, à discriminação social, racial e de gênero, e à violência policial. A *Teologia da Missão Integral* é um contraponto ao “espírito” fundamentalista neopentecostal ao fazer uma crítica à ênfase que este dá a posse de bens materiais e também é uma crítica ao “espírito” fundamentalista pentecostal, vendo neste um projeto de poder de cunho moralista. Além disso, configura-

---

<sup>11</sup> Que foram profundamente debatidos por grupos católicos no decurso do século XX, redundando na Teologia da Libertação, uma crítica à opressão econômica e social engendradas pelo capitalismo, bem como um modelo alternativo de práticas sociais e de organização da sociedade.



se em contraponto ao "espírito" fundamentalista tradicional/protestante – e isso é interessante – face à postura que este tem em relação aos problemas sociais, vistos como resultado do "pecado" e não como de processos históricos concretos.

Seria interessante analisar, ainda, o papel do fundamentalismo religioso em associação ao Estado, via eleição do atual Presidente da República, Jair Bolsonaro. Estabelecido recentemente e com contornos pouco definidos, uma das consequências desse processo parece ser um amálgama entre os efeitos da secularização, do fundamentalismo religioso e a ascensão deste ao Estado, criando uma simbiose entre economia, sociedade e cultura ainda pouco dimensionada no contexto brasileiro. Seria o encontro, no Estado, do fundamentalismo religioso com o fundamentalismo econômico.

Por fim, há de se traçar uma relação entre fundamentalismo religioso e milícias. As milícias são definidas, sociologicamente, como cidadãos armados que visam defender um determinado valor cultural ou econômico, tendo uma estrutura de comando de cunho militar. Parece haver uma formação deste tipo em curso no Brasil, tendo no fundamentalismo religioso (aqui de cunho mais neopentecostal) a sustentação ideológica de grupos que tem poderio militar à parte do controle da sociedade.

Tais discussões que podem lançar luz analítica sobre o conturbado momento social que vivemos, onde a religião tem se convertido em parte fundamental e, porque não dizer, em protagonista dos variados processos sociais contemporâneos, fato que, em face da globalização da economia e da cultura, tem mostrado a centralidade, atualidade e importância da religião como objeto de pesquisa e análise.

## 6. Referências bibliográficas

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia Letras, 2009.

AZEVEDO, Mateus S. de. **Homens de um livro só**: o fundamentalismo no islã, no cristianismo e no pensamento moderno. Rio de Janeiro: Nova Era, 2008.

BARBANO, Filippo. "Prefazione". In L. **Berzano, Differenziazione e religion negli anni Ottanta**, Turim: Giappichelli, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: **Religião**



**& Sociedade.** Rio de Janeiro, v. 21, nº1, p. 9-24, 2000.

\_\_\_\_\_. **The heretical imperative:** contemporary possibilities of religion affirmation. Nova York: Doubleday, 1979.

BOANERGES, R. **Protestantismo e cultura brasileira:** aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

BOFF, L. **Fundamentalismo:** a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CASTELLS, M. **A era da informação:** economia, sociedade e culturas, vol. 1, A Sociedade em Rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

\_\_\_\_\_. Os paraísos do Senhor: fundamentalismo religioso e identidade cultural. In: **A era da informação:** economia, sociedade e culturas, vol. 2, O Poder da Identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

CHESNAIS, François. **A mundialização do capital.** São Paulo: Xamã, 1996

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. **Igreja Presbiteriana do Brasil.** São Paulo, s/d.

DREHER, Martin N. **Fundamentalismo.** São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade. In: BONI, Luiz A. de (Org.). **Fundamentalismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Sociologia da Religião, pluralismos e intolerâncias - pautas contemporâneas. In: **Contemporânea:** Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, p. 289-308, 2015.

FREITAS, Renan Springer de. A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental. In: **Rev. bras. Ci. Soc.** v.22 n.65; São Paulo, 2007.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber.** 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.



GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**: introdução ao estudo da filosofia e a filosofia de Benedetto Croce. 5. ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis, Vozes, 2008.

KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus**. São Paulo: Siciliano, 1991.

MACHADO, Maria das Dores. Religião, cultura e política. In: **Religião & Sociedade**. V.32, nº2, p. 29-56. 2012.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. Sobre a religião. Lisboa, Edições 70, 1976.

MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir**: A inserção do protestantismo no Brasil. São Bernardo do Campo, SP: EdUMESP, 1995.

\_\_\_\_\_. O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo. In: **Estudos de Religião**, 2000.

MESQUITA, Wania Amélia B. M. **Em busca da prosperidade: trabalho e empreendedorismo entre neopentecostais**. Tese (Doutorado em sociologia), PPGS/IUPERJ, Rio de Janeiro, 2003.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: **Novos Estudos**. – CEBRAP, n.74; São Paulo, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do sagrado. In: **Tempo social**. v.20 n.2; São Paulo, 2008.

PACE, E.; STEFANI, P. **Fundamentalismo religioso contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2002.



PARTIDO SOCIAL CRISTÃO. Presbiterianos do Brasil prestam homenagem ao pastor Everaldo. *PCS*. Brasília – DF, s/d. Disponível em: <http://www.psc.org.br/pastor-everaldo/noticiasdacampanha/3189-presbiterianos-do-brasil-prestam-homenagem-ao-pastor-everaldo>. Acesso em 07 set. 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.37, 1999.

\_\_\_\_\_. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: BATISTA, C. e MAIA, M. (Org.). **Estado laico e liberdades democráticas**. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras; Rede Nacional Feminista de Saúde; SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, Abril/2006. p. 5-7.

\_\_\_\_\_. **Fundamentalismo e integrismo**: os nomes e a coisa. In: *Revista USP*, (13), p. 144-156, 1992.

RIVERA, P. B. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**: Sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo: Olho d'água, 2001.

SASSEN, Saskia. **Una sociología de la globalización**. Buenos Aires, Katz, 2007.

SOLANO PORTELA. **Voto em quem?** São Paulo, 04 set. 2014. Facebook. Solano Portela. Disponível em: <https://www.facebook.com/solano.portela>. Página visitada em 07 set. 2014.

SOUZA, André Ricardo. O empreendedorismo neopentecostal no Brasil. In: **Ciências Sociais y Religion**. V. 13, p. 13-34, 2011.

TROELTSCH, Ernst. **Protestantism and progress**: a historical study of the relation of protestantism to the modern world. 1ª edição 1907. Londres, Beacon Press.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. V. 1. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.



## Como citar este artigo:

BRITO, Cleiton Ferreira Maciel.; MACIEL, Jeanne Mariel Brito de Moura. A secularização e os "espíritos" do fundamentalismo religioso no Brasil. **Áskesis**, São Carlos - SP, v. 8, n.2, p. 236 - 257, jul./dez. 2019.

**ISSN: 2238-3069**

**DOI: <https://doi.org/10.46269/8219.364>**

Data de submissão do artigo: 06/11/2019

Data da decisão editorial: 13/07/2020