

Igor Arbex Guimarães

Religião e capitalismo contemporâneo: elementos introdutórios sobre o papel ideológico das mídias neopentecostais na reprodução das relações sociais capitalistas no Brasil (2021 e 2024)

Juiz de Fora

2026

Igor Arbex Guimarães

Religião e capitalismo contemporâneo: elementos introdutórios sobre o papel ideológico das mídias neopentecostais na reprodução das relações sociais capitalistas no Brasil (2021 e 2024)

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Serviço Social.

Orientadora: Prof^ª Ma. Sandra Rodrigues dos Santos

Juiz de Fora
2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

FORMULÁRIO DE APROVAÇÃO DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DO CURSO

Discente	Igor Arbex Guimarães
Matrícula Discente	202119035
Título do TCC	Religião e capitalismo contemporâneo: elementos introdutórios sobre o papel ideológico das mídias neopentecostais na reprodução das relações sociais capitalistas no Brasil (2021 e 2024)
Natureza do trabalho	Monografia - Trabalho de Conclusão de Curso
Curso	Serviço Social
Orientador(a)	Ma. Sandra Rodrigues dos Santos
Coorientador (se houver)	
Data da aprovação	22 de julho de 2026
Nome, titulação dos(as) componentes da banca	Profª. Dra. Estela Saleh da Cunha Prof. Dra. Jéssica Ribeiro Duboc

Aprovo a versão final do Trabalho de Conclusão de Curso do(a) discente acima designado(a).

Juiz de Fora, 22 de julho de 2026.

Assinatura digital do Orientador(a)



Documento assinado eletronicamente por **Sandra Rodrigues dos Santos, Professor(a)**, em 22/07/2026, às 19:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Igor Arbex Guimarães, Usuário Externo**, em 24/07/2026, às 12:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **3086137** e o código CRC **39127A08**.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO

GRADUAÇÃO em Serviço Social

Formato da Defesa: (x) presencial () virtual () híbrido

Ata da sessão (x) pública () privada referente à defesa do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado Religião e capitalismo contemporâneo: elementos introdutórios sobre o papel ideológico das mídias neopentecostais na reprodução das relações sociais capitalistas no Brasil (2021 e 2024), para fins de obtenção do grau de Bacharel em Serviço Social, pelo(a) discente Igor Arbex Guimarães (matrícula202119035), sob orientação da Prof.ª Ma^(a)Sandra Rodrigues dos Santos, na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Aos 22 dia do mês de julho do ano de 2026 , às 14h horas, na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), reuniu-se a Banca examinadora, composta pelos seguintes membros:

Titulação	Nome	Na qualidade de:
Ma.	Sandra Rodrigues dos Santos	Orientadora
Dra.	Estela Saleh da Cunha	Membro da banca
Dra.	Jéssica Ribeiro Duboc	Membro da banca

*Na qualidade de (opções a serem escolhidas):

- Orientador (a)
- Coorientador
- Membro da banca

AVALIAÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

Tendo o(a) senhor(a) Presidente declarado aberta a sessão, mediante o prévio exame do referido trabalho por parte de cada membro da Banca, o(a) discente procedeu à apresentação de seu Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação e foi submetido(a) à arguição pela Banca Examinadora que, em seguida, deliberou sobre o seguinte resultado:

(X) APROVADO

() REPROVADO, conforme parecer circunstanciado, registrado no campo Observações desta Ata e/ou em documento anexo, elaborado pela Banca Examinadora

Nota: 100

Observações da Banca Examinadora caso haja necessidade de anotações gerais sobre o Trabalho de Conclusão de Curso e sobre a defesa, as quais a banca julgue pertinentes

Após deliberação da banca examinadora, o trabalho foi aprovado com louvor, considerando a sua excepcional qualidade e originalidade.

Nada mais havendo a tratar, o(a) senhor(a) Presidente declarou encerrada a sessão de Defesa, sendo a presente Ata lavrada e assinada pelos(as) senhores(as) membros da Banca Examinadora e pelo(a) discente, atestando ciência do que nela consta.

INFORMAÇÕES

Para fazer jus ao título de bacharel, a versão final do Trabalho de Conclusão de curso, considerado Aprovado, devidamente conferida pela Secretaria do Curso de Serviço Social, deverá ser tramitada para o Repositório Institucional, dentro do prazo de 72 horas da realização da banca.

Assinatura digital dos membros da Banca Examinadora



Documento assinado eletronicamente por **Sandra Rodrigues dos Santos, Professor(a)**, em 22/07/2026, às 19:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Estela Saleh da Cunha, Professor(a)**, em 24/07/2026, às 15:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jéssica Ribeiro Duboc, Usuário Externo**, em 27/07/2026, às 12:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Igor Arbex Guimarães, Usuário Externo**, em 28/07/2026, às 14:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.uffj.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **3086113** e o código CRC **E11A0349**.

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Guimarães, Igor Arbex.

Religião e capitalismo contemporâneo: elementos introdutórios sobre o papel ideológico das mídias neopentecostais na reprodução das relações sociais capitalistas no Brasil (2021 e 2024) / Igor Arbex Guimarães. -- 2026.

79 f.

Orientador: Sandra Rodrigues dos Santos

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social, 2026.

1. Religião. 2. Crítica da economia política. 3. neopentecostalismo brasileiro. 4. Capitalismo contemporâneo. I. dos Santos, Sandra Rodrigues, orient. II. Título.

RESUMO

Esta pesquisa foi realizada com o objetivo de estudar as representações ideológicas difundidas pelas igrejas neopentecostais Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus, por meio de suas mídias sociais, e seu papel nos processos de naturalização das desigualdades sociais e de mistificação da consciência das classes sociais, particularmente da classe trabalhadora, no contexto da reprodução do capitalismo contemporâneo brasileiro, nos anos de 2021 e 2024, examinando o conteúdo dessas representações a partir da crítica da economia política, com base nas categorias de propriedade privada, trabalho alienado, estranhamento, exploração econômica, pauperismo, classes sociais. O estudo fundamenta-se teoricamente no referencial marxiano e na tradição marxista, sobretudo nas contribuições de Friedrich Engels e Karl Marx (2007), Karl Marx (2004; 2010) e György Lukács (1969), e possui caráter qualitativo, documental e bibliográfico, recorrendo à análise de conteúdo de doze cultos transmitidos pelo YouTube pelas duas Igrejas selecionadas. Nas considerações finais, apontamos que as representações ideológicas difundidas pelas mídias sociais das Igrejas analisadas mistificam as concepções e visão de mundo do conjunto de seus fieis, com destaque para sua incidência sobre a classe trabalhadora, ao conceber o estranhamento, a exploração e o pauperismo como provações espirituais e maldições individuais, deslocando miséria e pobreza do plano das relações sociais de produção e reprodução material da vida para o plano individual e transcendente. Sustentamos, ainda, que a superação efetiva dessa mistificação não se dá pela crítica esclarecida de seu conteúdo ideológico, mas pela transformação prática das relações materiais de exploração econômica do trabalho que a tornam socialmente necessária, isto é, pela luta de classes.

Palavras-chave: religião; crítica da economia política; neopentecostalismo brasileiro; capitalismo contemporâneo.

ABSTRACT

This research was conducted with the aim of studying the ideological representations disseminated by the neo-Pentecostal churches Universal Church of the Kingdom of God and International Church of God's Grace through their social media platforms, and their role in the processes of naturalizing social inequalities and mystifying the consciousness of social classes, particularly the working class, within the context of the reproduction of contemporary Brazilian capitalism, during the years 2021 and 2024. It examines the content of these representations from the perspective of the critique of political economy, based on the categories of alienation, wage labor, exploitation, pauperism, and social classes. The study is theoretically grounded in Marx's work and the Marxist tradition, especially the contributions of Friedrich Engels and Karl Marx (2007), Karl Marx (2004; 2010), and György Lukács (1969). It adopts a qualitative, documentary, and bibliographic approach, employing content analysis of twelve worship services broadcast on YouTube by the two selected churches. In the final considerations, we argue that the ideological representations disseminated through the social media of the churches analyzed mystify the conceptions and worldview of their followers as a whole, particularly affecting the working class, by interpreting alienation, exploitation, and pauperism as spiritual trials and individual curses, thereby shifting misery and poverty from the realm of the social relations of production and the material reproduction of life to the individual and transcendent realm. We further maintain that the effective overcoming of this mystification does not occur through an enlightened critique of its ideological content, but rather through the practical transformation of the material relations of economic exploitation of labor that make it socially necessary, that is, through class struggle.

Keywords: religion; critique of political economy; Brazilian neo-Pentecostalism; contemporary capitalism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 - Número de Igrejas Evangélicas ativas por 100 mil habitantes nas últimas seis décadas (1970-2019)	10
Gráfico 2 - Número de novas Igrejas Evangélicas ativas por denominação (1922-2019)	47

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEM/USP	Centro de Estudos da Metrópole / Universidade de São Paulo
CGADB	Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
Covid-19	Doença do Coronavírus 2019
EUA	Estados Unidos da América
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 AS BASES MATERIAIS DA RELIGIÃO NA SOCIEDADE MODERNA.....	18
2.1 A base material da religião como representação ideal.....	18
2.1.1 Para uma concepção crítica da religião.....	22
2.1.2 Religião: complexo ideológico e forma de estranhamento	26
3 ESBOÇO PARA UMA CONCEPÇÃO DO DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO NO BRASIL: do catolicismo ao neopentecostalismo.....	37
3.1 Determinações específicas da religião no contexto brasileiro.....	37
3.1.1 Bases do surgimento e desenvolvimento do protestantismo no Brasil	43
3.1.2 Inserção do protestantismo e neopentecostalismo na dinâmica pública e política brasileira.....	53
3.2 A difusão do neopentecostalismo no capitalismo contemporâneo brasileiro: o fenômeno das mídias sociais.....	61
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
REFERÊNCIAS	75

1 INTRODUÇÃO

Toda investigação sobre a religião que pretenda ultrapassar a mera descrição de seus conteúdos doutrinários precisa, antes de tudo, situar a consciência religiosa em sua base material. Ao contrário do que supõem as concepções idealistas, a consciência não precede a existência, ela surge das necessidades impostas pelo intercâmbio entre o ser humano e a natureza. Tendo como modelo fundamental de sua práxis social o trabalho, o indivíduo é levado a antecipar idealmente seu "pôr teleológico", isto é, o resultado de sua atividade prática antes de executá-la concretamente (Lukács, 1969). Longe de subestimar o papel da consciência, essa concepção e apreende como um produto tardio do desenvolvimento humano, uma força social que organiza e confere sentido a uma atividade prática que a própria sobrevivência social já exigia, de modo que o conhecimento humano sobre a realidade ocorre, com frequência, *post festum*, isto é, depois do fato, sistematizando processos que já se consolidaram na vida material. É apenas a partir de concepções idealistas ou religiosas, que fantasiam a consciência como uma força criadora independente da realidade concreta, que essa perspectiva parece "rebaixar" a importância do pensamento (Lukács, 1969).

É precisamente sobre essa base material que se torna possível conceber a religião não como um conjunto arbitrário de crenças, mas como uma das formas ideológicas historicamente mais capilarizadas da vida social, capaz de expressar, ao mesmo tempo, as condições materiais que a produzem e de mistificá-las. A presente pesquisa parte dessa concepção crítica para investigar uma das expressões religiosas contemporâneas mais influentes no Brasil: o neopentecostalismo e sua difusão por meio das mídias digitais.

O objetivo dessa pesquisa foi de estudar as representações ideológicas difundidas pelas igrejas neopentecostais Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus, por meio de suas mídias sociais, e seu papel nos processos de naturalização das desigualdades sociais e de mistificação da consciência das classes sociais, particularmente da classe trabalhadora, no contexto da reprodução do capitalismo contemporâneo brasileiro, nos anos de 2021 e 2024. Constitui objeto desta investigação, portanto, as representações ideológicas difundidas pelas mídias sociais dessas duas igrejas neopentecostais de grande alcance no Brasil, e sua contribuição para os processos de estranhamento e mistificação das classes sociais, no contexto do capitalismo contemporâneo brasileiro, com destaque para sua incidência sobre a classe trabalhadora, para a burguesia, que desfruta da riqueza socialmente

produzida, a religião funciona como uma validação ética e moral da acumulação de capital, essa classe, proprietária, encontra na religião uma justificativa para o seu lugar de privilégio.

Além deste objetivo geral, que orienta toda a pesquisa, tivemos como objetivos específicos: estudar, a partir do aporte marxiano e da tradição marxista, como as representações ideológicas neopentecostais expressam determinações gerais da religião na sociedade moderna; analisar o conteúdo ideológico presente nas mídias sociais dessas igrejas, identificando as ideias e formulações que reforçam a aceitação acrítica das relações sociais de produção capitalistas, e relacionar as formas ideológicas por elas difundidas com as formas de estranhamento que corresponde à lógica de reprodução do capitalismo contemporâneo.

É relevante esclarecer ao leitor o recorte temporal estabelecido para a investigação: os anos de 2021 e 2024. Esse período foi definido de forma estratégica por corresponder a um contexto marcado pelo aprofundamento da crise estrutural do capital durante a pandemia de Covid-19 e pela elevada polarização política no Brasil e no mundo, fundada na ascensão de movimentos políticos reacionários que, inclusive no âmbito do Estado e das lutas de classe, alcançaram dominância na disputa em torno do projeto de sociedade, ganhando personificação histórica no Brasil a partir de Jair Bolsonaro. Já o ano de 2024, correspondente ao primeiro ano do governo de Luiz Inácio Lula da Silva, permitiu analisar eventuais permanências, rupturas ou reconfigurações nas estratégias midiáticas dessas igrejas diante de um novo contexto político, delineando um panorama dinâmico da atuação ideológica neopentecostal na reprodução do capitalismo contemporâneo no Brasil.

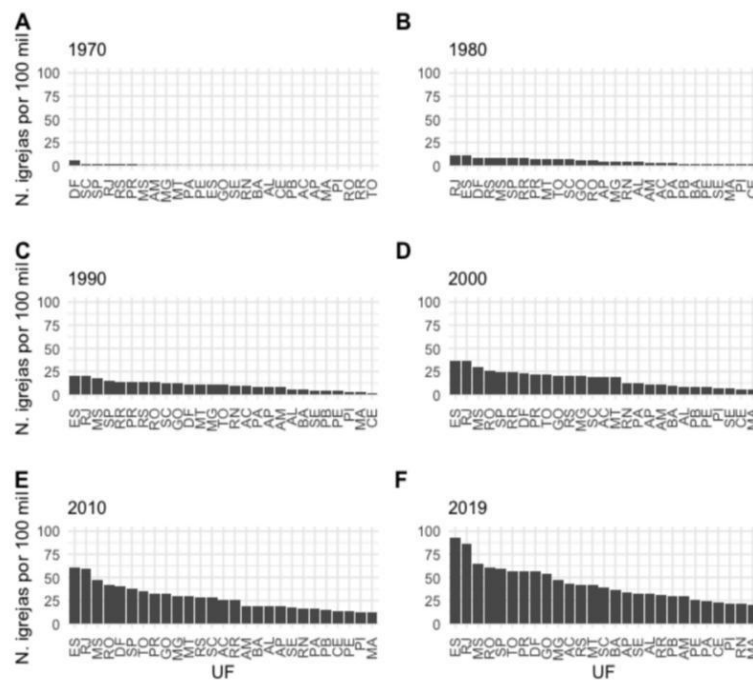
Com relação à escolha do objeto de estudo, importa destacar que ele ganha relevância a partir de inquietações que surgiram tanto do campo pessoal quanto acadêmico. No campo acadêmico, durante o estágio supervisionado em Serviço Social, realizado no Centro de Referência Especializado de Assistência Social, nos acompanhamentos dos casos de violações de direitos, muitos usuários utilizavam a religião para se culpar pelas condições de vida que lhe eram advindas das condições de vida decorrentes de um modo de produção cuja produção é socialmente realizada, mas cuja apropriação ocorre de forma privada, expropriando a maior parte da população das condições de produção material. Para se apegarem a princípios religiosos como, por exemplo, “Deus sabe de todas as coisas” para justificar suas condições em uma força divina, e não às relações de produção baseada na relação de classe e suas determinações e condições, e até mesmo, como uma forma de “salvação”. Tal como ocorreu em um atendimento específico, em que a filha, criança, de uma usuária necessitava de

acompanhamento médico devido a uma doença grave, porém a mãe usou como argumento para não realizar o acompanhamento médico, o fato de que o pastor de sua igreja já havia realizado oração pela filha e, se fosse da vontade de Deus, ela iria se curar apenas com isso.

A motivação pessoal, por outro lado, remonta à observação, desde a juventude, da presença recorrente do fenômeno religioso em meu cotidiano familiar e social, bem como da percepção do crescimento das Igrejas evangélicas no Brasil, evidenciado tanto pela ampliação de templos quanto pela intensificação de sua presença nos meios de comunicação e no espaço público. Posteriormente, essa percepção inicial encontrou respaldo na literatura consultada, especialmente nos dados apresentados por Araújo (2023). De acordo com a nota técnica publicada por Victor Araújo, no ano de 2023, em “[...] meados dos anos 2000 até 2016 marcou aquele que, até agora, foi o maior ciclo de crescimento das Igrejas Evangélicas no Brasil” (Araújo, 2023, p. 13-14). Ainda, de acordo com o estudioso, é possível observar como foi o crescimento no Brasil, das igrejas evangélicas, incluindo as missionárias, neopentecostais e pentecostais, entre os anos de 1970 e 2019, como demonstra o gráfico abaixo:

Gráfico 1

Número de Igrejas Evangélicas ativas por 100 mil habitantes nas últimas seis décadas (1970-2019)



Fonte: Araújo, 2023, p.19.

A relevância desta pesquisa se expressa por pretender contribuir para o campo de estudos críticos sobre a religião em geral na sociedade moderna, mais especificamente sobre a vertente neopentecostal, a partir de obras de autores como Marx (2004; 2010), Chagas (2017) e Lukács (1969), cuja fundamentação teórica, pautada pela análise crítica de estudos da tradição marxista, propõe um aprofundamento sobre o tema a partir de categorias analíticas fundamentais à crítica da economia política, como propriedade privada, trabalho alienado, estranhamento, exploração econômica, pauperismo, classes sociais¹. Socialmente, a pesquisa se justifica pela necessidade urgente de apreender as bases ideológicas que sustentam a passividade e as formas de estranhamento dos trabalhadores em um país marcado por profundas desigualdades econômicas, sociais e raciais², oferecendo subsídios para um debate fundamental sobre o papel da religião na manutenção da sociabilidade regida pelo capital e na aceitação natural de suas contradições.

Essas inquietações iniciais, amadurecidas teoricamente a partir de leituras das obras de Engels e Marx (2007), Marx (2004; 2010) e Lukács (1969), suscitou os questionamentos centrais que orientam esta investigação: como a religião se relaciona com a representação ideal da vida material e do mundo real? Como as contradições fundamentais da sociedade moderna, como a exploração econômica, a desigualdade social e a luta de classes, são abordadas e ressignificadas em suas concepções? De que maneira as ideias e práticas midiáticas das igrejas neopentecostais contribuem, ainda que indiretamente, para a reprodução do capitalismo contemporâneo no Brasil? E como a *teologia da prosperidade*³, ao vincular a fé à conquista de bens materiais, mistifica e reforça a lógica da mercadoria e de suas determinações, elementos centrais do sistema capitalista? Tais inquietações nos conduziram ao seguinte problema de pesquisa: como as representações ideológicas difundidas pelas igrejas neopentecostais, por meio de suas mídias, contribuem para a naturalização das desigualdades econômicas e sociais, bem como para a mistificação da consciência das classes

¹ As categorias do duplo caráter do trabalho na sociedade burguesa e do fetichismo da mercadoria, apesar de serem reconhecidas como centrais na crítica da economia política marxiana e de inegável importância para o estudo do objeto, não foram aprofundadas neste trabalho. O não aprofundamento deveu-se a um conjunto de fatores, incluindo o curto prazo para a finalização da pesquisa e a necessidade de concentrar esforços na análise dos dados empíricos, o que exigiu uma dedicação considerável (embora tenham sido realizadas leituras e fichamentos sobre o tema). Esta limitação, no entanto, não ignora a relevância deste fundamento para a pesquisa, e permanece como um ponto de partida para futuros projetos de aprofundamento teórico.

² Cabe destacar que, apesar da menção às desigualdades econômicas, sociais e raciais, a presente pesquisa não se aprofundou na análise das particularidades das desigualdades raciais, um aspecto fundamental da formação social brasileira. Reconhece-se, assim, uma lacuna que merece ser explorada em pesquisas futuras, dada a sua inegável relevância.

³ “Teologia da prosperidade”: crença de que é possível trazer para o plano terrestre as promessas celestiais (Balloussier, 2024 apud Bezerra, 2024, 105-106).

sociais, e de modo determinado a consciência da classe trabalhadora contribuindo, assim, para a reprodução do capitalismo no Brasil?

O estudo da religião comporta diferentes tradições teóricas, na teoria social clássica tem-se a vertente de matriz weberiana, por exemplo, que tende a associar determinadas éticas religiosas a uma racionalidade que teria se articulado historicamente ao desenvolvimento do capitalismo (Weber, 2004). Ainda, há a concepção durkheimiana, que compreende a religião como um *fato social*, produzido coletivamente, que desempenha papel fundamental na integração e na organização moral da sociedade (Durkheim, 1996). Nesta pesquisa, no entanto, fundamentamos a análise na tradição marxiana e marxista e lukacsiana, que concebe a religião não como fonte de uma *racionalidade econômica* ou *fato social*, mas como forma ideológica que emerge das próprias condições e contradições materiais de existência produzidas no interior da sociedade burguesa e que, ao mesmo tempo, tende a mistificá-las. É a partir dessa base teórica que nos dedicamos a criticar a *Teologia da Prosperidade* neopentecostal não como uma nova ética do trabalho nos moldes weberianos, mas como uma forma ideológica que naturaliza as desigualdades produzidas pela particularidade do capitalismo, com destaque para a realidade brasileira.

Para alcançar os objetivos propostos, a pesquisa adotou uma metodologia de caráter qualitativo, fundamentada teoricamente no referencial marxiano e na tradição marxista, partindo da análise crítica dos textos de referência. A pesquisa qualitativa, segundo Minayo (2002, p. 21-22), "trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis". Essa abordagem se mostrou crucial para desvelar as complexas representações ideológicas e os sentidos atribuídos aos fenômenos sociais que constituem o cerne desta investigação. Concebemos, ainda, que o materialismo histórico, referência primeira desta pesquisa, orienta a concepção da realidade a partir das grandes transformações históricas e sociais, buscando a reprodução ideal do movimento real do objeto pelo sujeito que pesquisa, o que implica uma análise que não se restringe à superfície dos fenômenos, mas que busca suas determinações e contradições internas, inerentes ao modo de produção capitalista (Netto, 2011).

Sob esse aporte, a investigação possui, caráter documental e bibliográfico, com foco na análise de conteúdo de mídia disponível na plataforma YouTube. Embora a intenção inicial fosse contemplar também a análise de conteúdos transmitidos pela televisão aberta, a

impossibilidade de acesso a esses materiais levou à restrição da pesquisa aos vídeos disponíveis digitalmente. A pesquisa documental, como aponta Gil (2008), permite investigar uma ampla gama de fenômenos a partir de materiais já elaborados, como publicações e registros, o que se mostrou adequado à análise dos doze cultos selecionados, transmitidos pelos canais da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Internacional da Graça de Deus.

No que diz respeito ao procedimento metodológico de análise, foi adotada a análise de conteúdo na perspectiva de Bardin (2011), compreendida como um conjunto de técnicas de análise das comunicações que visa obter, por meio de procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção e recepção dessas mensagens. Conforme a autora, a análise de conteúdo oscila entre os dois polos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade, sendo sua operacionalização organizada em torno de categorias de análise previamente definidas a partir do referencial teórico da pesquisa (Bardin, 2011).

Com relação à exposição do presente estudo, cumpre alertar o leitor que optamos por dividi-la em dois capítulos, além das considerações finais, de modo que cada momento da exposição corresponde a um processo específico da apreensão teórica e histórico-empírica do objeto investigado. O primeiro capítulo, denominado *As bases materiais da religião na sociedade moderna*, que representa o tópico de número 2 desta monografia, foi dividido em três subtítulos, voltados à construção do arcabouço teórico que fundamenta toda a análise posterior.

No primeiro subtítulo, *"A base material da religião como representação ideal"*, recorremos a Lukács (1969) para estabelecer as bases teóricas que sustentam a fundamentação da pesquisa, demonstrando, a partir de sua demarcação crítica ao idealismo lógico-ontológico hegeliano, que o ser social é ser que se constitui em sua prática, e não em abstrações lógicas. Apropriamos da concepção de "pôr teleológico", central para apreender a impossibilidade humana de dominar plenamente as condições e consequências de sua própria atividade prática, o que culmina a abertura para delegar a uma realidade transcendente aquilo que não controla. A essa discussão articulamos, ainda, a contribuição de Ricardo Lara (2015), que, também a partir de Lukács, apresenta a ideologia não como mero conjunto de ideias falsas ou arbitrárias, mas como resposta do ser social às contradições sociais, portanto, apreendida a partir do momento ideal da práxis social.

No segundo subtítulo, *"Para uma concepção crítica da religião"*, avançamos para a crítica propriamente marxiana do fenômeno religioso, apoiada essencialmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* e no estudo realizado por Chagas (2017) sobre o tema a partir das obras de Marx, apresentamos a concepção de religião e suas dimensões articuladas, como expressão às avessas das condições desumanas da sociedade capitalista, como protesto contra a miséria e pobreza reais, como protesto que por se dar no plano transcendental se torna impotente, incapaz de conduzir à transformação prática, como promessa de uma felicidade ilusória situada no além, e como explicação fantasiosa e mistificada da realidade, que induz à passividade e à resignação (Chagas, 2017).

A partir de Chagas (2017), discutimos também a distinção marxiana entre emancipação política e emancipação humana, evidenciando que a laicização do Estado não significa, por si, a superação do estranhamento religioso, pois este permanece sustentado pela alienação do trabalho na sociedade civil-burguesa. Recuperamos a imagem da religião como a flor imaginária que adorna as cadeias da exploração econômica do trabalho, cuja superação não se resolve arrancando as flores, mas quebrando as próprias cadeias.

Por fim, no terceiro subtítulo, *"Religião: complexo ideológico e forma de estranhamento"*, aprofundamos a análise do estranhamento a partir de Marx (2004), que evidencia como o trabalhador, ao ter alienado materialmente o seu trabalho, se estranha não apenas do produto de seu trabalho, mas do próprio ato de produzir, de sua condição de ser genérico e de seus semelhantes. Buscamos, ainda, em Marx e Engels (2007), em sua obra *A Ideologia Alemã*. Em seguida, com base em Pinto e Furtuoso (2023) e na leitura que as autoras fazem de Lukács (2013), situamos a religião como uma modalidade específica de estranhamento vinculada ao surgimento das sociedades de classes, capaz de gerar, no cotidiano, aquilo que Lukács (2013), nessa mesma leitura, denomina reificações em massa. Coube a Vaisman (2010) a contribuição decisiva de esclarecer que essa inversão ideológica não deve ser confundida com simples falsidade, mas compreendida como forma historicamente determinada e socialmente necessária de apreensão da vida social, ao passo que Furtuoso (2025) nos permitiu entender como, sob o capital, os indivíduos se relacionam entre si de forma isolada e fragmentada, como indivíduos cambistas, antes que como membros conscientes de uma classe. Esse conjunto teórico, construído ao longo do primeiro capítulo, fornece a fundamentação teórica para a apreensão e concepção das expressões históricas concretas do fenômeno religioso no Brasil, discutidas no capítulo seguinte.

Já o tópico de número 3, que corresponde ao segundo capítulo da monografia, denominado *Esboço para uma concepção do desenvolvimento da religião no Brasil: do catolicismo ao neopentecostalismo*, encontra-se dividido em quatro subtítulos, voltados à reconstrução sócio-histórica da religiosidade no Brasil, à sua inserção na dinâmica pública e política brasileira e à análise empírica da difusão do neopentecostalismo a partir de mídias sociais selecionadas.

No primeiro subtítulo, *"Determinações específicas da religião no contexto brasileiro"*, recorreremos, sobretudo, a Bezerra (2024) para apreender a particularidade da formação social brasileira e a maneira como o catolicismo colonial funcionou como complexo ideológico indispensável à acumulação primitiva de capital, dialogando com a autora também em sua retomada de Caio Prado Jr (2004) e de Mazzeo (1989) para refutar as leituras que atribuem à base agrária brasileira um caráter feudal ou semifeudal.

No segundo subtítulo, *"Bases do surgimento e desenvolvimento do protestantismo ao Brasil"*, partimos dessa base para percorrer, com Ribeiro (2012), a trajetória religiosa nacional desde a catequese jesuítica e o sincretismo religioso, passando pela Reforma Protestante e pelas primeiras experiências protestantes em solo brasileiro, bem como a chegada do pentecostalismo, em 1910. Buscamos, ainda, em Iamamoto e Carvalho (2020) elementos para identificar a emergência da chamada "questão social" no Brasil, a reação católica liderada por Dom Sebastião Leme e a imbricação entre latifúndio, Estado e Igreja consolidada no Estado do pós-1930 e sua presença na Constituição de 1934. Já a partir de Netto (2017), e de sua retomada da concepção de descolonização incompleta apresentada por Florestan Fernandes, situamos o golpe civil-militar de 1964 como o fechamento autoritário que abre o vácuo histórico no qual o neopentecostalismo encontrará, a partir da década de 1970, as condições materiais para sua expansão entre os setores mais pauperizados da população.

No terceiro subtítulo, *"Inserção do protestantismo e neopentecostalismo na dinâmica pública e política brasileira"*, discutimos a consolidação da Bancada Evangélica no Congresso Nacional a partir da Assembleia Nacional Constituinte de 1986 e, com base em Balloussier (2024, apud Bezerra, 2024), desmistificamos o uso da sociologia weberiana como justificativa para a busca pelo lucro no evangelicalismo contemporâneo, discutindo a *Teologia do Domínio* e a atuação política de lideranças evangélicas. Recorreremos, ainda, a Ribeiro (2012) para apreender o sincretismo religioso que caracteriza o neopentecostalismo brasileiro,

sobretudo em sua relação com a Umbanda, e a Pinto (2017) para discutir as representações da pobreza na religiosidade neopentecostal.

No quarto subtítulo, "*A difusão do neopentecostalismo no capitalismo contemporâneo brasileiro: o fenômeno das mídias sociais*", apresentamos a análise empírica da difusão do neopentecostalismo nas mídias sociais, fundamentada metodologicamente na análise de conteúdo proposta por Bardin (2011) e no critério de saturação discutido por Bourguignon (2019), conforme a autora, a saturação na pesquisa qualitativa indica o momento em que as informações coletadas atendem aos objetivos da pesquisa e, em seu conjunto, respondem ao problema investigado, sendo possível "[...] identificar padrões simbólicos, práticas, sistemas classificatórios, categorias de análise da realidade e visões de mundo do universo em questão" (Bourguignon, 2019, p. 99-100).

Nesse sentido, a coleta foi encerrada quando os vídeos analisados deixaram de acrescentar novos elementos às categorias definidas para a investigação. Na análise foram buscadas e mobilizadas as seguintes categorias analíticas: propriedade privada, trabalho alienado, estranhamento, exploração econômica, pauperismo, classes sociais. A delimitação temporal da pesquisa compreendeu os anos de 2021 e 2024. Os vídeos analisados foram extraídos do canal da Igreja Universal, e do canal Missionário Romildo Ribeiro Soares, vinculado à Igreja Internacional da Graça de Deus, onde, foram divididos por ano e igreja, e, são citados a partir de suas datas de transmissão.

A análise de conteúdo foi articulada à fundamentação teórica da pesquisa, assim, retomamos Marx (2004) para identificar o aprofundamento do estranhamento e mistificação religiosa nos vídeos analisados; a Weber (2004) para demonstrar criticamente como a moralização do trabalho como vocação, ainda que reconfigurada pela *Teologia da Prosperidade* se vincula a esta mistificação; a Marx (2013), *n'O Capital*, para relacionar o pauperismo à *lei geral da acumulação capitalista*; e novamente a Furtuoso (2025) para conceber como a experiência de classe é dissolvida em uma comunidade de fé de pertencimento individual.

Também comparamos os vídeos de 2021 e de 2024, identificando um deslocamento parcial da ênfase na prosperidade financeira para disputas de ordem moral e cultural, o que evidencia o caráter dinâmico dessa forma ideológica diante de diferentes conjunturas políticas.

Por fim, nas considerações finais, retomamos o problema de pesquisa e demonstramos que a mistificação da consciência de classe promovida pelas mídias neopentecostais

analisadas opera por meio do deslocamento sistemático da miséria e pobreza reais e socialmente produzidas do plano das relações de produção material da vida para o plano espiritual-individual. A partir dessa constatação, e retomando a advertência de Pinto e Furtuoso (2023) de que acreditar no progresso civilizatório e no acúmulo de conhecimento como suficientes para superar o estranhamento religioso significa reincidir nas ilusões iluministas, sustentamos, em diálogo com Chagas (2017), que a efetiva superação da necessidade social da religião não se dará pela crítica esclarecida das ideias, mas pela transformação prática e coletiva das relações materiais de exploração econômica do trabalho e das relações de classe que a produz, isto é, pela luta de classes. Encerramos, ainda, retomando a relevância desta investigação para a intervenção profissional do Serviço Social junto aos usuários que recorrem à religião como estratégia, de enfrentamento das determinações de sua condição de classe, e apontando os limites da pesquisa, sobretudo no que se refere à restrição do corpus empírico aos vídeos disponíveis no YouTube, bem como possíveis desdobramentos para investigações futuras.

2 AS BASES MATERIAIS DA RELIGIÃO NA SOCIEDADE MODERNA

O primeiro capítulo desta monografia foi dividido em três subtítulos: no primeiro, "A base material da religião como representação ideal", é apresentada os fundamentos sócio-históricos da religião a partir de Lukács e Marx, demonstrando como a consciência religiosa emerge do próprio processo de trabalho alienado e da impossibilidade do ser humano dominar plenamente as condições reais de sua prática social, situando, assim, a religião como uma das formas ideológicas mais capilarizadas da reprodução social.

No segundo subtítulo, "Para uma concepção crítica da religião", a discussão avança para a crítica propriamente marxiana do fenômeno religioso, evidenciando-a como expressão da alienação do trabalho humano e como reflexo invertido⁴ das condições sociais geradas pelo modo de organização da sociedade capitalista, a partir das dimensões identificadas por Chagas (2017) e da distinção entre emancipação política e emancipação humana. Por fim, no terceiro subtítulo, "Religião: complexo ideológico e forma de estranhamento", o debate se volta à análise lukacsiana do estranhamento, articulando-o ao trabalho alienado descrito por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

2.1. A base material da religião como representação ideal

Conforme aponta Lukács (1969), o pensamento marxiano se fundamenta numa ontologia do ser social. Isto é, na concepção de suas formas de existência e produção material. Para o pensador húngaro, Marx esboçou os elementos de uma ontologia histórico-materialista ao superar o idealismo lógico-ontológico de Hegel. Enquanto Hegel concebia a ontologia como um processo histórico do "Espírito", partindo das formas mais simples até as objetivações complexas, reconhecendo o homem como criador de si mesmo, Marx retoma essa concepção, mas lhe confere fundamento material: a realidade social e o próprio ser humano se produzem historicamente por meio do trabalho e das relações sociais concretas (Lukács, 1969).

⁴ Cabe mencionar que o conceito de inversão, presente na metáfora da câmara escura, não equivale à falsidade, a ideia de que as relações sociais aparecem invertidas não significa que a ideologia constitua uma representação falsa ou ilusória da realidade. Conforme destaca Vaisman (1989), na perspectiva ontológica de Lukács, a ideologia corresponde a uma forma historicamente determinada de representação ideal da vida social, produzida a partir das condições concretas de existência. Desse modo, a inversão decorre das próprias relações sociais fundadas na propriedade privada e na alienação do trabalho, não sendo um mero erro de conhecimento, mas uma forma socialmente possível de apreensão da realidade.

Partindo dessa concepção ontológica, na teoria social marxiana o *ser social* é apreendido como ser ativo no processo histórico, e “as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: ‘formas do existir, determinações da existência’” (Lukács, 1969, p. 3). As categorias econômicas, portanto, expressam modos concretos da vida social, historicamente determinados e em permanente transformação. Trata-se de uma concepção que supera tanto o idealismo hegeliano quanto o materialismo antigo, ao fundamentar o ser social em sua prática social e não em abstrações lógicas (Lukács, 1969).

Essa centralidade da prática social revela que a consciência não precede a existência, mas emerge das necessidades impostas pelo intercâmbio entre o homem e a natureza. No modelo fundamental do trabalho, o indivíduo precisa realizar seu “pôr teleológico”, ou seja, antecipar idealmente o resultado de sua ação antes de executá-la materialmente. É nesse sentido que Marx (2011) e Lukács (1969) não subestimam a consciência, eles a entendem como um produto tardio do desenvolvimento material. Isso significa que a consciência surge como força social capaz de responder e dar sentido a uma atividade prática que a sobrevivência biológica e social já exigia. Portanto, o conhecimento humano sobre a realidade ocorre frequentemente *post festum* (após o fato), pois a teoria reflete e sistematiza processos que já se consolidaram na vida material. Tal perspectiva só parece “rebaixar” a importância do pensamento quando interpretada a partir de concepções idealistas ou religiosas, que fantasiam a consciência como uma força criadora independente da realidade concreta (Lukács, 1969).

É precisamente no âmbito da prática social que Lukács (1969) observa que toda ação humana, tomando o trabalho como seu modelo fundamental, carrega um caráter contraditório. De um lado, toda ação humana envolve uma escolha entre alternativas, pois cada indivíduo, ao agir, precisa decidir se realizará ou não determinada ação. Assim, qualquer ato social nasce de uma seleção consciente entre diferentes finalidades possíveis. Por outro lado, essa liberdade tem como base a necessidade social, que se impõe pelas circunstâncias, orientando as escolhas individuais em direções específicas.

Marx descreve esse processo ao afirmar que as pessoas são forçadas pelas circunstâncias a agir de certa maneira “sob pena de se arruinarem”, ou seja, elas precisam executar determinadas ações para sobreviver, mesmo que, em vários casos, atuem contra suas próprias convicções pessoais (Lukács, 1969, p. 7).

Como consequência dessa limitação constitutiva da práxis social, emerge uma impossibilidade permanente do *homem*⁵ conhecer todas as condições e consequências de sua atividade, o que gera dois efeitos fundamentais: o primeiro deles é uma dinâmica interna de aperfeiçoamento contínuo do trabalho, à medida que o processo produtivo se realiza e seus resultados são observados, aumenta gradualmente o conjunto de determinações sociais que o ser humano consegue apreender. Com isso, o trabalho se diversifica, amplia seu alcance e se torna mais complexo, tanto em extensão quanto em profundidade. No entanto, mesmo com esse avanço, permanece a impossibilidade de dominar plenamente todas as circunstâncias envolvidas nesse processo. Por essa razão, “[...] esse modo de ser do trabalho - paralelamente ao seu crescimento - desperta também a sensação íntima de uma realidade transcendente, cujos poderes desconhecidos o homem tenta de algum modo utilizar em seu próprio proveito” (Lukács, 1969, p. 9).

Lukács (1969) sugere que a relação humana com o desconhecido constitui uma das bases iniciais de formas ideológicas religiosas. Isso se deve ao fato de que o trabalho é não só o modelo ontológico fundamental de toda prática social humana, mas também, nesses casos, o próprio modelo que inspira a ideia de criação divina. Portanto, as religiões frequentemente representam o mundo como se tivesse sido produzido de maneira teleológica por um criador onisciente, tomando como referência o processo constitutivo do trabalho humano, que projeta um fim e depois o realiza. Dessa forma, a atividade prática do ser humano fornece as bases materiais pelo qual a ação criadora divina é criada e imaginada (Lukács, 1969).

Diante disso, observamos que o trabalho é a primeira referência para as demais práxis sociais e as representações ideais, que a partir delas se constituem na vida social, dentre elas, a religião e suas diversas tendências, que atribuem a um ser onisciente aquilo que parece socialmente alheio, assim “[...] o homem deixa a condição de ser natural para tornar-se pessoa humana, transforma-se de espécie animal que alcançou um certo grau de desenvolvimento relativamente elevado em gênero humano, em humanidade” (Lukács, 1969, p.15).

⁵“É importante destacar que, desde os Manuscritos econômico-filosóficos de 44, a concepção marxiana de homem faz referência ao ser social, não guardando relação com o conceito de gênero associado ao sexo biológico. Para Marx, a manifestação da vida do ser social se externa e confirma na vida social (Marx, 2004, p. 107). Diferente da filosofia idealista hegeliana, neo-hegeliana e do materialismo contemplativo de Feuerbach, para as quais a concepção de homem se apresenta, respectivamente, ora como produto do pensamento que pensa a si mesmo, alcançável apenas pela abstração, ora como ser apenas sensível e não prático e atuante, mas subordinado aos sentimentos, para Marx, o homem é um ser natural ativo, munido de forças naturais e vitais que o possibilitam e o capacitam a transformar seu mundo, seu ser e seu saber (Marx, 2004, p. 127), razão pela qual Marx afirma que os homens se distinguem dos demais animais, ‘[...] tão logo começam a produzir seus meios de vida [...] Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material’ (Marx; Engels, 1987, p. 27)” (Santos, 2024, p.10 em nota 1).

No entanto, esse desenvolvimento é resultado de séries causais que se formam no interior da vida social, e não da ação orientada para um fim predeterminado. Dessa forma, o avanço para níveis superiores de organização social implica a emergência de contradições cada vez mais profundas, inerentes ao próprio movimento histórico (Lukács, 1969). Assim, é impossível apreender essas contradições sem ter em vista esta base e condição social primeira das práxis sociais, cujo papel fundamental na formação da vida social do ser social cabe ao trabalho humano.

Assim, para apreender a religião como forma ideológica, conforme será desenvolvido no tópico seguinte, é necessário precisar o que se entende por ideologia na perspectiva marxiana e lukacsiana que fundamenta este trabalho. Conforme aponta Ricardo Lara (2015), em *Introdução aos complexos categoriais do ser social*, com base na Ontologia de Lukács, a ideologia não pode ser apreendida como conjunto de ideias falsas ou distorcidas, mas sim a partir de seus fundamentos ontológicos. Ou seja, como produto da ação humana, a ideologia advém do momento ideal da práxis, a pré-ideação, que se objetiva na causalidade do mundo real.

Nessa concepção, pensamento e ação formam o campo da práxis social, de modo que a ideologia atua como função social que percorre a vida cotidiana, política, cultural e econômica, inserindo-se como resposta às contradições sociais. Assim, é errôneo entender a ideologia como "formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares" (Lukács, 2013, p. 464, *apud* Lara, 2015, p. 282). Ela pode vir ao mundo pelo sujeito singular, mas é resultado da socialidade em que este está inserido. Em síntese, o pensamento torna-se ideologia quando desempenha uma função na vida prática, orientando conscientemente as ações humanas nas tomadas de decisão entre alternativas, e é precisamente nessa função que a religião se insere como uma das formas ideológicas historicamente mais abrangentes e capilarizadas na reprodução social (Lara, 2015).

Desse modo, a análise da religião como uma forma ideológica fundada nas determinações ontológicas do ser social constitui o ponto de partida para a crítica marxiana da religião. Uma vez estabelecida sua gênese material, torna-se necessário examinar o papel que essa forma ideológica passa a desempenhar na sociedade capitalista, especialmente enquanto expressão da alienação do trabalho humano e resposta às contradições produzidas pela vida material no capitalismo. É justamente esse movimento que orienta a discussão do tópico seguinte.

2.1.1 Para uma concepção crítica da religião

Uma vez estabelecida a concepção materialista da religião como forma ideológica produzida histórica e socialmente, fica possível avançar para a crítica desenvolvida por Marx acerca desse fenômeno. Nessa perspectiva, o interesse de Marx não reside na crítica da crença religiosa em si, mas na investigação das condições materiais que produzem e reproduzem a necessidade da consciência religiosa. É justamente nesse sentido que a religião passa a ser apreendida como expressão das contradições inerentes à sociabilidade e sua dinâmica.

Marx (2004) considera a religião como uma expressão da alienação material humana, ela é a consciência de um homem que não se sente realizado em sua vida real, se o homem não se sente livre e realizado na Terra, ele cria um mundo de liberdade e realização no céu. A crítica religiosa, portanto, não pode parar na crítica a Deus, ela deve se transformar na crítica às condições econômicas, sociais e políticas que tornam o homem alienado de si, de seu trabalho, dos seus pares, a ponto de ele precisar criar a religião. É a partir dessa premissa que Marx afirma, já em 1843, em seu texto intitulado “A crítica da filosofia do direito de Hegel”⁶, que a crítica da religião deve se transformar na crítica da política e do direito, pois é na realidade que o homem deve buscar sua autêntica realização (Marx, 2004).

Mesmo porque, a religião é apresentada, segundo Chagas (2017), como parte da superestrutura ideológica, assim como outras formas de consciência social (direito, política, filosofia).

No entanto, pode-se dizer que Marx esboçou diferentes concepções acerca da religião, tratando dela, tal como da ética, da filosofia, da família, da política, do direito, do Estado etc., como um produto das ideias, das representações teóricas, da consciência utópica, como produção espiritual de um povo, como uma forma social de consciência, pertencente à esfera da superestrutura ideológica (como ideologia religiosa), condicionada, pois, pela produção material, pela estrutura econômica, a base da sociedade, e pelas relações sociais correspondentes (Chagas, 2017, p. 134).

Conforme Chagas (2017), a análise de Marx sobre a religião se expressa em cinco dimensões interligadas. A primeira delas é a religião como uma expressão às avessas, um reflexo invertido do conjunto das condições inumanas em que se encontra o homem na sociedade capitalista. É justamente por ser esse reflexo mistificado de uma realidade contraditória que ela assume sua segunda maneira: a de contestação e protesto indireto contra as carências e necessidades materiais impostas por essa condição. Contudo, esse protesto

⁶ Ainda que em 1843 a crítica da economia política não esteja colocada e amadurecida nas bases teóricas e políticas das considerações de Marx, é possível afirmar que o pensador concebe a religião dentro do arcabouço teórico que daria base, a partir de 1844, ao materialismo histórico instaurado por ele e Engels.

revela sua terceira maneira é, com ela, sua contradição central, pois trata-se de um protesto impotente, pois, ao invés de conduzir o homem à tomada de consciência e à transformação prática de uma sociedade fundada na exploração econômica do trabalho, a religião se converte em barreira a esse processo. Essa impotência se sustenta por meio de sua quarta maneira, a oferta de esperança na salvação não neste mundo, mas no além, uma felicidade celestial que se opõe ao mundo real de pauperismo, funcionando como resposta transcendente necessária para suportar a pobreza e miséria correspondentes à propriedade privada da produção tornada social. É a partir dessa ilusão que se consolida a quinta e última maneira: a religião como explicação fantasiosa e mistificada da realidade, que conduz o homem à passividade, ao conformismo e à resignação, colaborando para a manutenção da condição social vigente e mantendo suas contradições fundamentais (Chagas, 2017).

De acordo com Marx (2004), a religião é uma criação humana, e não o inverso, visto que, a religião representa a autoconsciência e o autossentimento de indivíduos que ainda não se realizaram plenamente. Para o autor, o ser humano não é uma entidade abstrata, mas sim o produto de seu contexto social e político, ou seja, o Estado e a sociedade. Esses elementos, por sua vez, geram a religião como uma consciência invertida do mundo, uma vez que o próprio mundo se apresenta de forma invertida. A crítica da religião deve, portanto, se transformar na crítica da política e da sociedade, visando a transformação radical do Estado e das relações sociais. Diante disso, a tarefa da crítica não é apenas atacar a crença, mas sim atacar as condições sociais que tornam o *ópio* necessário. A exigência de que o povo abandone a ilusão da religião é, na verdade, a exigência de que ele abandone uma condição que necessita de ilusões, portanto, a luta contra a religião é, em última instância, a luta pela felicidade real e terrena do ser humano (Marx, 2004).

Chagas (2017), considera a argumentação de Marx, ligando a superação da religião à emancipação humana. Para o autor,

Marx defende que o homem produz a religião, sonha com um mundo fantasioso, projeta sua essência num ser superior, porque ele não vê, na vida real da sociedade, as condições para o desenvolvimento de sua humanidade. A religião é '[...] a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira efetividade' (MARX, 1983, p. 378). Por conseguinte, para superar positivamente a religião, o seu estranhamento, não é suficiente revelar o seu segredo, combatê-la subjetivamente, mas é necessário transformar as condições reais de vida que favorecem o surgimento e o desenvolvimento da religião, das 'quimeras celestes' (Chagas, 2017, p. 138).

Chagas (2017), ao aprofundar seu estudo da crítica da religião em Marx, traz como elemento de análise a relação entre emancipação política e emancipação humana, pois a

superação da religião se inscreve nesta segunda forma de emancipação. Dessa maneira, a crítica de Marx, conforme Chagas (2017), reside no fato de que a emancipação política apenas resolve o problema da religião na esfera do Estado, mas não na esfera da vida real. O Estado pode ser laico e o cidadão pode ser politicamente livre, mas o indivíduo continua a ser estranhado, devido a um fator material, real, que é a alienação de seu trabalho na sociedade civil-burguesa. A verdadeira emancipação humana, portanto, exige a superação das condições materiais que geram a necessidade da religião e da alienação material do ser social, algo que a mera emancipação política é incapaz de operar (Chagas, 2017).

É precisamente a partir dessa distinção que Marx não se detém na relação entre emancipação política e religião, mas sim na distinção fundamental entre emancipação política e emancipação humana. Para Marx, a imperfeição do Estado não reside na sua religiosidade, mas na sua própria natureza enquanto Estado político⁷.

Por exemplo, o Estado político moderno suprime, de forma político-burguesa, ou seja, abstrato-formal, a propriedade privada, todavia, tal supressão pressupõe, ao contrário, a existência dela no mundo real. Em princípio, ele não admite nenhuma distinção de fortuna, de nascimento, de posição social, de instrução ou de profissão, porque proclama a emancipação igualitária do indivíduo perante os direitos humano-universais, a democracia burguesa e a soberania nacional. Mas, na verdade, longe de suprimir as sobreditas distinções, diferenças e desigualdades, o Estado político só existe na medida em que as pressupõe. Por isso, esse Estado atinge sua universalidade de maneira abstrata, isto é, sobre esses elementos particulares, sobre essas diferenças sociais, configurando-se, portanto, como explicitação da vida genérica do homem em oposição à sua vida real (Chagas, 2017, p. 140-141).

Nesse sentido, os limites da emancipação política evidenciam que a igualdade jurídica assegurada pelo Estado moderno não corresponde à emancipação efetiva dos indivíduos, pois ao preservar as bases materiais da sociedade burguesa, especialmente a propriedade privada e as relações de exploração, o Estado mantém as condições objetivas que produzem as contradições que o exigem. É precisamente nesse contexto contraditório que a religião adquire relevância social, oferecendo um consolo imaginário às mazelas que permanecem intocadas pela emancipação meramente política.

A religião é vista como a flor imaginária que adorna as cadeias da exploração econômica do trabalho. O homem anseia pela religião porque o mundo real, sob o capitalismo, é insuportável e desumano. Portanto, o objetivo não é simplesmente arrancar as flores imaginárias, mas sim quebrar as cadeias que as tornam atraentes. Ao se livrar das flores

⁷ Vale ressaltar que o debate sobre emancipação política e emancipação humana foi realizado por Marx em sua obra intitulada *Sobre a questão judaica* (1844) que, apesar de não ter sido possível de ser analisada para fins do presente estudo, serve de referência para a discussão desenvolvida por Chagas (2017). Este último é quem ancora as considerações que apresentamos sobre o tema nesta monografia.

imaginárias, o homem estará apto a colher as flores vivas, a felicidade e a realização concretas na vida terrena (Chagas, 2017).

Sendo assim, a superação da religião só será alcançada quando o homem for libertado do tipo de vida que o leva a ansiar por ela, ou seja, quando a sociedade for transformada em uma associação humana em que a plenitude e a liberdade não sejam mais promessas celestiais, mas realidades terrenas (Chagas, 2017). Mesmo porque, o problema não são as ilusões em si, mas a condição (a realidade social e política) que as tornam necessárias. A sociedade é tão miserável e desumana que padece materialmente e concretamente a ponto de necessitar desta representação ideológica para se manter. Por esta razão, para Marx (1843), é necessário que o povo abandone a religião, é preciso que ele abandone a condição que a gera para se realizar humana e socialmente de forma plena. Essa concepção, presente nas obras de Marx em 1843 e 1844, será amadurecida e consolidada em sua concepção materialista da histórica presente na obra que escreveu com Engels *A ideologia Alemã* (1846), nela os dois pensadores alemães, ratificam que,

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (Marx; Engels, 2007, p. 87).

Marx e Engels demonstram que a organização material da produção determina reciprocamente não apenas a vida econômica, mas também as formas sociais e ideológicas presentes em cada sociedade. Diante disso, as relações entre diferentes nações são determinadas pelo nível de desenvolvimento de suas forças produtivas, da divisão do trabalho e do intercâmbio interno. Esse princípio, também se aplica ao interior de cada sociedade, a base interna de uma nação depende diretamente do estágio de desenvolvimento de sua produção e de suas formas de circulação e interação. Assim, quanto mais complexa for essa divisão, mais avançadas serão as forças produtivas de uma sociedade, desse modo, a organização material da produção determina as formas sociais, políticas, culturais e ideológicas que emergem em cada período histórico (Marx; Engels, 2007).

Para a dupla de pensadores, as ideias não são criadas por um “espírito” abstrato, mas pelos homens reais, que vivem formas determinadas de produção e de intercâmbio social. A

consciência, portanto, não é independente da vida, sendo apenas o modo como os indivíduos percebem seu processo material de existência, por isso, nas ideologias, “os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura” (Marx; Engels, 2007, p.94). Essa inversão deriva das próprias condições históricas de vida e faz com que as representações ideológicas ofereçam uma percepção distorcida do mundo social (Marx; Engels, 2007).

Em suma, a religião se apresenta como reflexo das contradições inerentes à sociedade moderna. A cura, portanto, não está em combater este sintoma, mas em transformar a realidade social que o produz, tornando o mundo real um lugar em que o homem não precise mais de ilusões para lidar com as contradições advindas da apropriação privada da produção tornada social, em que elas não sejam socialmente necessárias (Chagas, 2017). Mesmo porque, passam a ser concebidas como o que realmente são: complexo ideológico e forma de estranhamento humanos.

Identificamos, portanto, que a religião possui fundamentos ontológicos inscritos na própria constituição do ser social, configurando-se como uma forma ideológica produzida no interior de relações sociais historicamente determinadas. Todavia, a apreensão de sua gênese não esgota a análise desse fenômeno. A crítica marxiana evidencia que a religião não apenas expressa as contradições da vida material, mas tende a obscurecer as relações concretas que produzem as mazelas sociais. Ao deslocar essas determinações sociais para o plano transcendental, dificulta o reconhecimento das formas de exploração inscritas na sociedade concreta, aspecto que se articula ao processo de estranhamento que será analisado no tópico seguinte.

2.1.2 Religião: complexo ideológico e forma de estranhamento

Partindo dos elementos anteriormente apresentados, pode-se afirmar que a análise do trabalho alienado na sociedade moderna permite identificar as determinações materiais que sustentam o estranhamento humano e, consequentemente, a própria necessidade da consciência religiosa nesta sociabilidade. É nesse contexto que Marx demonstra como as relações de produção capitalistas, na sociedade moderna, convertem a atividade vital humana, o trabalho, em uma força essencialmente humana que se volta contra ele, produzindo formas de estranhamento que ultrapassam a dinâmica econômica e alcançam também a consciência social.

Marx argumenta que, ao ser expropriado das condições necessárias à sua produção e reprodução material, o *homem* relaciona-se com o produto de seu trabalho como algo estranho, que não lhe pertence, o qual não domina. O trabalhador passa a experimentar todas as consequências desta alienação material, quanto mais ele se dedica ao trabalho e se desgasta produzindo, mais força e autonomia adquire o mundo objetivo criado por ele, que se ergue como uma realidade alheia e poderosa diante de sua própria existência. Com isso, o trabalhador empobrece interiormente e perde a capacidade de pertencer a si mesmo, pois entrega sua vida ao objeto produzido, que não lhe pertence.

Marx (2004) compara esse processo ao fenômeno religioso, quanto mais o ser humano projeta em Deus, menos conserva de si. Da mesma forma, o trabalhador deposita no objeto sua energia vital, mas este retorna como algo externo, independente e estranho, assumindo uma potência própria que se volta contra ele. Desse modo, quanto maior é o produto do trabalho alienado, menor se torna o próprio trabalhador, pois sua exteriorização se transforma em uma realidade hostil que o domina⁸ (Marx, 2004).

Como a produção realizada pelo trabalhador depende necessariamente da natureza, compreendida como o mundo sensível externo que fornece a matéria sobre a qual o trabalho age e se objetiva. Marx enfatiza que o trabalhador, ao tornar-se assalariado e expropriado desta base, não cria nada a não ser mediante a venda de sua força de trabalho⁹, pois é somente por meio desta relação de compra e venda, que sua atividade se torna efetiva. Assim, contraditoriamente, a natureza que oferece os objetos de trabalho e os meios imediatos de subsistência do trabalhador não lhes pertencem, mas sim a outro, aquele que compra e controla seu trabalho.

Marx explica que, sob as relações sociais fundadas na propriedade privada e no trabalho alienado, à medida que o trabalhador transforma a natureza por meio de sua atividade, ele simultaneamente perde o acesso a ela, tanto como condição para realizar o próprio trabalho quanto como meio básico de subsistência. Isso ocorre porque os produtos de sua atividade e as próprias condições de produção são apropriados privadamente, fazendo

⁸ Vale ressaltar que Marx aqui está tratando do trabalho historicamente determinado. O trabalho é potência, realização, mas, na sociedade burguesa, ela se torna seu anverso, justamente por se basear na propriedade privada dos meios de produção e vida e assumir a forma assalariada. Logo, não é qualquer trabalho, mas o trabalho assalariado

⁹ Cabe observar que a categoria "força de trabalho" é um desenvolvimento teórico das obras de maturidade de Marx, notadamente em "O Capital". Nos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de 1844, Marx utiliza termos como "trabalho" ou "venda do trabalho" para descrever essa relação, sem ainda ter estabelecido a distinção formal entre trabalho e força de trabalho que seria central para sua crítica posterior da economia política.

com que a natureza, que constitui a base material do trabalho e da vida humana, se apresente ao trabalhador como uma realidade estranha e submetida ao domínio do capital (Marx, 2004). Ou seja, esse processo não decorre da atividade de trabalho em si, mas das relações sociais de produção próprias da sociedade burguesa, nas quais a propriedade privada converte tanto os meios de produção quanto os produtos do trabalho em propriedade do capitalista.

O trabalhador se converte em servo do próprio objeto que produz porque dele passa a depender de duas maneiras.

[...] Primeiro, porque ele recebe um objeto do trabalho, isto é, recebe trabalho; e, segundo, porque recebe meios de subsistência. Portanto, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo, como sujeito físico. O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador (Marx, 2004, p.81-82).

Sendo assim, o estranhamento do trabalhador diante do produto de seu trabalho se revela no fato de que quanto mais ele produz, menos consegue consumir, quanto mais valor cria, mais ele se desvaloriza. Marx evidencia que o aperfeiçoamento do produto contrasta com a degradação do produtor, de modo que a civilização material avança às custas de sua barbárie e impotência crescentes. Assim, o aumento da força e da riqueza objetivadas no trabalho assalariado corresponde ao empobrecimento espiritual e à sujeição do trabalhador à natureza e ao capital (Marx, 2004).

O estranhamento não aparece apenas no resultado final da produção “o produto”, mas emerge de forma ainda mais profunda no próprio ato de produzir, o trabalhador só pode se deparar com o produto como algo alheio e estranho porque, já no processo produtivo, ele se estranha por si mesmo. Ou seja, o produto nada mais é do que a síntese da atividade do trabalhador; e, se o produto aparece como exteriorização, então a própria produção deve ser compreendida como o exercício ativo dessa exteriorização. Assim, o que se expressa no objeto final é apenas o resumo de um processo mais essencial, ou seja, a alienação que ocorre no interior do trabalho, na qual o trabalhador se exterioriza e se afasta de sua própria essência enquanto trabalha (Marx, 2004).

O estranhamento do trabalho pode ser observado tanto na forma como o produto gerado pelo trabalhador se volta contra ele como algo estranho, alheio e dotado de um poder que o domina, fazendo com que também o mundo sensível e os objetos da natureza apareçam como uma realidade hostil. Quanto ao próprio processo de produção, em que o trabalhador passa a se relacionar com a sua atividade como algo que não lhe pertence, vivenciando como

*sofrimento*¹⁰ e perda de si. Dessa forma, sua própria força vital, física e espiritual, transforma-se em uma ação dirigida contra ele mesmo, funcionando de maneira independente e estranha, o que caracteriza o estranhamento de si, tal como já ocorre com o estranhamento do produto do trabalho (Marx, 2004).

Marx acrescenta o fato de que o ser humano, ao perder o controle sobre sua atividade e seu produto, também se afasta de sua própria condição de “ser genérico”. Segundo ele, o homem não é um ser genérico apenas porque consegue tomar a si mesmo e ao mundo como objeto de reflexão e ação, mas porque se relaciona com sua própria existência como pertencente a um gênero vivo e universal, capaz de liberdade, quando o trabalho é alienado, essa relação essencial é rompida, impedindo o indivíduo de reconhecer-se como parte desse gênero humano pleno e livre (Marx, 2004).

Marx (2004) explica que a vida genérica do ser humano, assim como a dos animais, baseia-se no fato de que ambos dependem da natureza inorgânica para sobreviver. No caso do homem, quanto mais universal é sua existência, mais amplo também é o conjunto de elementos naturais dos quais ele necessita.

Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte - sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão -, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (Marx, 2004, p.84).

Dessa maneira, o trabalho estranhado, ao afastar o homem da natureza e de si mesmo, também o separa de sua condição de ser genérico, isso significa que, em vez de viver sua vida como expressão do gênero humano, isto é, como ser universal, consciente e livre, o trabalhador assalariado passa a existir de forma reduzida, vivendo sua “vida genérica” apenas como um meio para manter sua sobrevivência individual. Por isso, aquilo que deveria ser a

¹⁰ O entendimento das determinações da condição de classe como sofrimento subjetivo, embora reflita a experiência individual do trabalhador, corre o risco de mistificar as condições materiais e as circunstâncias objetivas que impulsionam as relações sociais de produção. A categoria sofrimento, nesse contexto, deve ser compreendida como um sintoma da alienação estrutural, e não como uma condição meramente psicológica desvinculada das relações de exploração capitalistas.

realização plena da humanidade no indivíduo torna-se algo estranho e externo, já que a vida genérica é esvaziada e convertida em simples instrumento para sustentar a vida pessoal e, ao mesmo tempo, a vida individual, tomada de forma abstrata e isolada, transforma-se no objetivo final da existência, também ela em uma forma empobrecida e marcada pelo estranhamento (Marx, 2004).

Marx (2004) explica que, no trabalho alienado, o próprio ato de trabalhar deixa de ser a expressão da vida genérica humana, isto é, da capacidade de produzir de forma consciente, livre e criativa, e passa a ser apenas um meio para satisfazer necessidades imediatas, sobretudo a sobrevivência física. Embora a atividade produtiva seja aquilo que caracteriza o ser humano como espécie, pois nela se revela sua potência criadora e seu vínculo essencial com o gênero humano, na sociedade marcada pela alienação o trabalhador não vivencia essa atividade como expressão de sua essência. Ao contrário, sua própria vida produtiva é reduzida a uma função instrumental, necessária apenas para manter a existência individual. Dessa forma, a vida, que deveria se afirmar como realização plena da atividade vital consciente, aparece de modo invertido, não como finalidade, mas como simples meio de subsistência (Marx, 2004).

Todo processo de estranhamento do ser humano, isto é, o distanciamento de si mesmo e da natureza, manifesta-se de forma concreta nas relações sociais, aquilo que o indivíduo vivencia internamente como perda de si aparece objetivado na forma como ele se relaciona com outros homens. Por isso, o estranhamento religioso, por exemplo, surge na relação entre o leigo e o sacerdote, que funciona como mediador da consciência, evidenciando que essa separação só pode existir por meio de vínculos sociais concretos. No âmbito da vida prática, o estranhamento não se expressa de maneira abstrata, mas através de relações reais entre pessoas (Marx, 2004).

É possível identificar que o trabalho alienado produz não apenas uma relação hostil do trabalhador com o objeto que cria e com o ato de produzir, mas também engendra relações sociais nas quais outros homens se colocam diante desse trabalhador como proprietários e dominadores de sua produção. O trabalhador, ao perder sua própria atividade e o produto dela, produz simultaneamente a dominação daquele que não trabalha sobre aquele que trabalha. Assim, à medida que o indivíduo é separado de sua própria atividade, transfere essa atividade, e o poder sobre ela, para outro que se torna estranho a ele (Marx, 2004).

Furtuoso e Pinto (2023) destaca que, ao avançar para um estudo da contemporaneidade, Lukács analisa o estranhamento como um conflito próprio do desenvolvimento contraditório da objetivação humana, enfatizando que tal fenômeno não é inerente ao ser, mas resultado das formas históricas e sociais que se consolidam no processo desigual dos pores teleológicos, o estranhamento aparece como uma modalidade específica de objetivação, derivada do modo como se desenvolvem, de maneira assimétrica, as capacidades humanas e as condições sociais que orientam a práxis social.

Nessa perspectiva, para as autoras, com base em Lukács, embora o avanço das forças produtivas impulse também o aumento das capacidades humanas, isso não implica, necessariamente, um desenvolvimento correspondente da personalidade; ao contrário, esse incremento pode gerar deformações e rebaixamentos da individualidade (Lukács, 2013, apud Pinto; Furtuoso, 2023).

As autoras dedicam-se a apreender a dimensão singular do ser humano para conceber que o estranhamento se manifesta sobretudo nas situações imediatas da vida cotidiana, ainda que articulado aos conflitos históricos mais amplos. Nesse percurso, a religião aparece como uma modalidade específica de estranhamento, de essência ideológica, ao atuar como força social que, junto de outras esferas morais e espirituais, como a política e o direito, orienta as formas de ação e a consciência dos indivíduos.

Assim, a ideologia cumpre a função de tornar manejáveis os conflitos que se apresentam ao *homem* em meio ao desenvolvimento contraditório dos complexos sociais.¹¹ Dessa forma, embora ideologia e estranhamento não sejam equivalentes, a primeira exerce papel mediador fundamental para a manutenção do segundo, numa relação dialética vinculada às determinações econômicas (Pinto; Furtuoso, 2023).

Assim, sobre a transição histórica da magia para a religião, observa-se que as autoras explicitam como a religião surge vinculada ao advento das sociedades de classe, tornando-se uma resposta às relações entre o ser individual e o ser genérico, em que existe uma contradição que “[...] engendra o modo estranhado com que o sujeito singular se concretiza em sua atividade cotidiana, atribuindo a uma força alheia (Deus ou demais entidades) virtudes

¹¹ Os complexos sociais são compreendidos como o conjunto de mediações, relações e processos interdependentes que constituem a vida social. Segundo Ricardo Lara, ao se basear em Lukács, os processos sociais são inteligíveis apenas como componentes de um organismo complexo, sendo a sociedade, por sua vez, composta por diversos complexos. Tais complexos não se apresentam como elementos isolados, mas como partes articuladas de uma totalidade histórica, em que as condições de existência se constituem a partir da crescente socialização entre os homens. Dentre os complexos mais significativos, destacam-se o trabalho, a reprodução, a ideologia e o estranhamento (Lara, 2015).

que são próprias do gênero humano” (Pinto; Furtuoso, 2023, p.481). Embora Lukács não realize uma crítica direta da religião, ele a situa como parte constitutiva da vida cotidiana, destacando sua variabilidade histórica, que oscila entre a dominação teológica dos conhecimentos e sua redução a uma interioridade esvaziada (Pinto; Furtuoso, 2023).

Assim, o processo de habituação mecânica diante da vida cotidiana, no qual o indivíduo deixa de se perceber como sujeito ativo que participa da constituição do mundo objetivo, expressa o avanço da reificação das relações sociais. É justamente essa dinâmica, marcada pela naturalização das formas sociais e pela perda da consciência da própria atividade, que caracteriza, segundo as autoras, os traços fundamentais do estranhamento religioso (Pinto; Furtuoso, 2023).

Nessa direção, a conexão dialética entre a imediatidade própria da práxis cotidiana, as bases econômicas e a dimensão ideológica do real sustentam a capilaridade da religião nas relações e circunstâncias concretas a partir das quais os indivíduos se reproduzem socialmente, “da linguagem aos motivos das ações”, gerando “todo dia e toda hora reificações em massa (LUKÁCS, 2013, p. 683–685). Isso porque, desde as elaborações de Marx, o caráter reificador da religião, que se materializa no cotidiano de cada ser singular sob formas específicas e variadas, se (re)produz no complexo social que estrutura a sociabilidade de classes em seus diferentes estágios (Chagas, 2017 *apud* Pinto; Furtuoso, 2023, p.481).

A vida social se caracteriza por uma universalidade que busca abarcar e orientar a base da existência de cada indivíduo, fundamentando tanto as formulações mais amplas de visão de mundo quanto às relações cotidianas mais simples. Essa universalidade religiosa se expressa por meio de uma base potencialmente totalizante de enunciados sobre a realidade, incluindo elementos transcendentais, que fornecem coordenadas coerentes para a práxis de cada sujeito singular, influenciando inclusive seus modos de pensar e sentir (Pinto; Furtuoso, 2023).

A religião adquire centralidade porque oferece um sentido socialmente possível para a existência esvaziada produzida pelo estranhamento, como mencionado anteriormente, pois o indivíduo, afastado de sua essência genérica pelas formas sociais reificadas, passa a estranhar sua própria atividade e a buscar na transcendência uma compensação para a impossibilidade de realização humana concreta. Contudo, a religião cumpre o papel ideológico de apresentar uma redenção exterior à vida social, ocultando as determinações materiais que restringem a autorrealização, ao mesmo tempo em que reforça a constituição particular-privada do sujeito nas condições degradantes da sociedade capitalista (Pinto; Furtuoso, 2023).

Pinto e Furtuoso (2023) entendem o campo religioso como um regulador social que articula a prática cotidiana aos interesses mais amplos da sociedade, abrangendo desde a produção de emoções e sentidos vividos singularmente até a conformação de ideologias e

instituições universais, como o Estado e a Igreja. Em seu caráter mistificador, a religião consolida ritos, valores e normas baseados na promessa mistificada de uma libertação supraterrânea, enquanto seu impacto no cotidiano só pode ser compreendido a partir das tentativas de resolver problemas concretos da vida material, ninguém recorrerá a poderes transcendentais se não esperasse deles algum tipo de auxílio para suas finalidades mundanas.

O fenômeno religioso, portanto, deve ser compreendido em sua constituição histórica e social, já que nasce dos conflitos sociais permeados por interesses de classe, funcionando ao mesmo tempo como expressão e protesto diante das condições materiais de existência. Assim, acreditar que o progresso civilizatório e a produção contínua de conhecimento sobre a natureza e a sociedade seriam suficientes para enfrentar os diferentes tipos de estranhamento, inclusive os de cunho religioso, significa cair novamente nas ilusões iluministas (Pinto; Furtuoso, 2023).

Na sociabilidade capitalista, as contradições inerentes ao modo como se produz a vida de forma historicamente determinada dependem dos estranhamentos que ele mesmo produz e amplia, o que explica a expansão e universalização das formas reificadas que se convertem em estranhamentos e autoestranhamentos. Esse movimento auxilia na apreensão da capacidade de adaptação das igrejas às mudanças da vida cotidiana, inclusive mediante manipulações políticas, ainda que forjadas por tensões internas, e a mesma dinâmica que intensifica a reificação no capitalismo também se expressa no campo religioso, que ora reproduz formas de reificação, ora se volta contra elas. Nesse processo, as seitas desempenham papel importante, já que, embora baseadas na mistificação da realidade, podem agir de modo subversivo frente à ordem social, evidenciando que as reificações não são estáticas nem homogêneas (Pinto; Furtuoso, 2023).

No contexto do aumento das reificações e de sua manifestação no campo religioso, a transcendência passa a fundamentar a vida cotidiana de tal forma que os indivíduos tendem a reproduzir com pouca resistência, podendo até demonstrar entusiasmo diante dele. Como atestam as autoras:

As reificações enquanto componentes ideológicos exercem uma função social e uma influência tão consolidada que agem, distintamente de outras ideologias, sobre as pessoas como modos de ser, passando “a influir sobre os homens da vida cotidiana como uma realidade e até como a realidade” (LUKÁCS, 2013, p. 682, grifo do autor). Essa função se aplica na regulação da vida e da convivência cotidiana, conciliando os interesses singulares de cada indivíduo com os interesses gerais e dirimindo conflitos, sendo, portanto, a mais antiga forma regulatória. Sua regulação se aplica à totalidade da vida de cada homem singular, das questões mais gerais até

às mais práticas e próximas do cotidiano, determinando condutas, pensamentos e sentimentos (Pinto; Furtuoso, 2023, p.483).

A regulação social exercida pela religião não se limita ao uso da violência, embora possa recorrer a ela, mas se expressa sobretudo pela capacidade de produzir apaziguamento das tensões e lutas sociais entre os indivíduos e entre as classes sociais. Isso ocorre porque a religião não atua apenas no plano das ideias, enquanto forma específica de estranhamento e ideologia, ela funciona como uma força real que opera na materialidade da vida social, levando os indivíduos a incorporarem normas e valores. Sua eficácia decorre do fato de que a inversão religiosa da consciência corresponde à própria inversão existente no mundo social, assim, a necessidade religiosa se sustenta em bases materiais concretas e tende a persistir enquanto essas condições estruturais permanecerem inalteradas (Pinto; Furtuoso, 2023).

A partir da análise apresentada por Pinto e Furtuoso (2023), identifica-se que o estranhamento religioso deve ser entendido como um fenômeno efetivamente existente na materialidade social, articulado ao conjunto mais amplo dos estranhamentos que marcam a vida cotidiana. Para as autoras, não se trata de algo abstrato ou meramente espiritual, mas de um processo concreto que se inscreve no próprio ser social, manifestando-se nas práticas, instituições e formas de organização da vida.

Nesse sentido, as autoras destacam que a Igreja, concebida como um complexo social que atua paralelamente ao Estado, busca estabilizar e tornar funcionais determinadas posições e condutas, por meio de generalizações idealizadas, como dogmas e interpretações teológicas, que respondem às demandas concretas da cotidianidade. O estranhamento religioso, portanto, assim como todas as expressões do estranhamento humano, não pode ser superado por vias meramente teóricas, esclarecimentos científicos ou transformações abstratas da consciência. A única possibilidade efetiva de superação desse fenômeno está vinculada a uma transformação radical das bases materiais da sociedade, isto é, à revolução social capaz de subverter de modo concreto as bases que sustentam o estranhamento. Nesse horizonte, apenas projetos societários orientados para o futuro, em última instância, para o socialismo, possuem condições reais de enfrentar a reificação e suas múltiplas formas de manifestação, incluindo o estranhamento religioso (Lukács, 2013, *apud* Pinto; Furtuoso, 2023).

A discussão sobre a superação do estranhamento implica reconhecer a capacidade humana de autoconstrução, uma vez que o próprio indivíduo, ao ter sua práxis reificada, também produz o autoestranhamento que o adentra. Mesmo porque, embora o estranhamento religioso seja expressão dessa dinâmica, Lukács (2013) enfatiza que é o próprio ser humano

quem possui as condições para transformar sua forma de existência, abandonando a necessidade de ilusões que emergem de uma sociabilidade alienada. Em consonância, Marx (2010) observa que a religião funciona como um “sol ilusório” que orbita o homem enquanto este não assume a centralidade de sua própria vida, indicando que a emancipação exige que o ser humano passe a “girar” em torno de si mesmo, reconhecendo-se como fonte de sua própria existência e de seu destino (Pinto; Furtuoso, 2023 *apud* Lukács, 2013; Marx, 2010).

Desse modo, Furtuoso (2025), ainda com base em Lukács, contesta as concepções idealistas que abstraem o indivíduo de seu contexto social, ao afirmar que é ontologicamente impossível conceber uma individualidade sem essa origem e desfecho social, e muito menos ver no indivíduo isolado o princípio que o orienta. No entanto, ela esclarece que essa crítica não significa negar a eficácia dos fatores subjetivos na vida imediata. Pelo contrário, é precisamente o reconhecimento do caráter ontológico dessa subjetividade na vida cotidiana que permite aos indivíduos se tornarem verdadeiras individualidades, em vez de meros "produtos mecânicos do desenvolvimento social" (Lukács, 2010, p. 100 *apud* Furtuoso, 2025, p.247-248).

A relação unitária entre indivíduo e gênero pode abrigar não apenas diferenças, mas também antagonismos. Ao analisar a anatomia da sociedade civil burguesa, a autora, baseando-se em Marx, identifica que essa relação se mantém por um meio contraditório.

[...] no qual, os indivíduos, ao estarem subordinados à lei do valor e não à comunidade, têm suas relações mediadas pelo equivalente geral, o dinheiro. Esse último uma falsa abstração de posse real da genericidade pelos indivíduos, pois nos liames da lei do valor, os indivíduos passam a relacionar entre si apenas como indivíduos cambistas, que se isolam (apenas socialmente) e se realizam apenas enquanto indivíduos isolados. Desse modo, o aparecimento de uma nova forma de ser na sociabilidade do capital e sua condução ao aparecimento de uma forma completamente diversa de individualidade, é algo tributário ao próprio desenvolvimento das forças produtivas humanas (Furtuoso, 2025, p.248).

Furtuoso (2025) argumenta que, sob o capital, as forças produtivas não se manifestam como uma expressão da potência social dos indivíduos, mas sim como um mero elo para a reprodução do próprio capital. Isso resulta em um quadro paradoxal: por um lado, há uma máxima produção de riqueza e desenvolvimento do potencial humano; por outro, ocorre um engendramento limitado das individualidades e um estranhamento máximo. As subjetividades, portanto, constituem-se de forma reduzida e aberrante em comparação com a riqueza que ajudaram a criar. A autora estende essa contradição à esfera social, afirmando que as formas de comunidade e a relação com a genericidade também se tornam limitadas. As

relações sociais, que deveriam ser o meio pelo qual os indivíduos se realizam, entram em conflito com a potência humana já desenvolvida (Furtuoso, 2025).

Partindo desta fundamentação, consideramos que a incidência da religião na vida social brasileira deve ser analisada considerando as determinações que constituem a sociedade moderna, sendo fundamental entender que sobre as bases da produção tornada social e sua apropriação privada, a alienação do trabalho e o estranhamento implicam não apenas quem trabalha, mas, de modo peculiarmente determinado, o conjunto das classes sociais, manifestando-se de formas distintas a partir da posição que cada uma ocupa na composição das classes sociais. Para a burguesia, que desfruta da riqueza socialmente produzida, a religião funciona como uma validação ética e moral da acumulação de capital, essa classe, proprietária, encontra na religião uma justificativa para o seu lugar de privilégio, sentindo-se fortalecida pelo próprio processo de estranhamento. Por outro lado, para a classe trabalhadora e, especialmente, para os setores pauperizados e o lumpemproletariado, que vivenciam a pobreza em sua forma mais universalizada, a religião assume o papel de uma estratégia de sobrevivência, salvação transcendental. Dessa forma, a religião, embora vivenciada de maneiras distintas por cada classe, atua como um complexo ideológico que, ao oferecer validação para o privilégio e consolo para a privação, contribui para a manutenção da ordem social vigente e para a perpetuação do estranhamento, dificultando a percepção das contradições inerentes à sociabilidade capitalista.

Desse modo, o percurso teórico desenvolvido neste capítulo permitiu apreender a religião como uma forma ideológica historicamente determinada, cujos fundamentos se encontram inscritos nas próprias condições materiais de existência do ser social. Onde, destacou-se que a consciência religiosa não constitui um fenômeno abstrato ou meramente subjetivo, mas uma forma social de apreensão da realidade produzida no interior das relações sociais capitalistas. Nesse sentido, a crítica marxiana permitiu apreender a religião como expressão das contradições inerentes ao trabalho alienado e ao estranhamento, sem reduzi-la a um simples erro de conhecimento ou a uma função social fixa, reconhecendo seu caráter histórico e contraditório. Esses fundamentos teóricos constituem o referencial analítico que orientará a análise da particularidade histórica do neopentecostalismo brasileiro e de suas representações ideológicas no capítulo seguinte.

3 ESBOÇO PARA UMA CONCEPÇÃO DO DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO NO BRASIL: do catolicismo ao neopentecostalismo

O segundo capítulo da monografia se encontra dividido em quatro subtítulos: "Determinações específicas da religião no contexto brasileiro", "Bases do surgimento e desenvolvimento do protestantismo ao Brasil", "Inserção do protestantismo e neopentecostalismo na dinâmica pública e política brasileira" e "A difusão do neopentecostalismo no capitalismo contemporâneo brasileiro: o fenômeno das mídias sociais".

No primeiro subtítulo, é reconstruída a particularidade da formação social brasileira e o modo como o catolicismo colonial funcionou como instrumento ideológico indispensável à acumulação primitiva de capital, situando essa função ideológica no interior da formação social escravista e agroexportadora do país.

No segundo subtítulo, é reconstruído o desenvolvimento sócio-histórico do protestantismo no Brasil, desde a Reforma Protestante e as primeiras experiências protestantes em solo brasileiro até a expansão do pentecostalismo, situando a emergência do neopentecostalismo, já na década de 1970, no vácuo histórico aberto pelo fechamento autoritário do regime civil-militar de 1964.

No terceiro subtítulo, é discutida a inserção do protestantismo e do neopentecostalismo na dinâmica pública e política brasileira, desde a consolidação da Bancada Evangélica no Congresso Nacional até a consolidação da *Teologia da Prosperidade* e da Teologia do Domínio como formas ideológicas que articulam fé, mercado e poder político.

No quarto subtítulo, parte-se dessa base histórica para a análise empírica da difusão do neopentecostalismo nas mídias sociais, a partir do exame de cultos transmitidos pela Igreja Universal do Reino de Deus e pela Igreja Internacional da Graça de Deus no YouTube, mobilizando as categorias de propriedade privada, trabalho alienado, estranhamento, exploração econômica, pauperismo, classes sociais para investigar como essas instituições mistificam as contradições estruturais do capitalismo na vida cotidiana dos fiéis.

3.1 Determinações específicas da religião no contexto brasileiro

As determinações materiais da religião, sua análise como forma ideológica e a crítica marxiana acerca de sua relação com a alienação do trabalho fornecem os fundamentos

sócio-históricos para analisar suas expressões concretas. Contudo, tais determinações não se manifestam de maneira homogênea em todas as formações sociais, assumindo configurações particulares conforme o processo histórico de constituição de cada sociedade. Nesse sentido, apreender o neopentecostalismo brasileiro exige conceber a particularidade da formação social brasileira e o modo como a reprodução do capital conformou um quadro ideológico específico. É a partir dessa perspectiva que se torna possível analisar por que determinadas formas religiosas assumem centralidade na reprodução da sociabilidade brasileira contemporânea.

Esta pesquisa considera fundamental conceber a organização do modo de produção para, a partir daí, apreender como a reprodução social se processa na particularidade do capitalismo brasileiro, sustentando uma configuração ideológica específica que compõe o seu quadro ideal peculiar. Portanto, somente ao se debruçar sobre essa particularidade é possível traçar os elos entre a produção da objetividade e das representações ideais brasileiras, compondo, enfim, o quadro de uma sociedade que se revela, em sua ideologia e prática, religiosa e conservadora (Bezerra, 2024).

É nesse quadro analítico que se insere a trajetória histórica da religião no Brasil, cujas raízes remontam à própria chegada dos colonizadores portugueses e ao projeto mercantilista que presidiu a conquista do território. A chegada dos portugueses em 1500, sob o comando de Pedro Álvares Cabral, ocorreu em um contexto de plena expansão mercantilista. Inicialmente, o território brasileiro não despertou um interesse imediato da Coroa portuguesa, que estava focada em rotas comerciais já consolidadas, no entanto, a descoberta do pau-brasil, essencial pela extração de pigmentos para tintura, alterou essa percepção, impulsionando uma lógica de colonização extrativista. Somado a isso, a presença constante de corsários franceses na costa brasileira forçou Portugal a acelerar a ocupação das terras, visando garantir a hegemonia lusitana e proteger os recursos recém-descobertos contra o tráfico internacional da época. Embora o catolicismo tenha chegado ao Brasil com as capitânicas hereditárias, sua atuação inicial restringia-se ao suporte espiritual das tripulações, sem um projeto evangelizador estruturado. Esse cenário mudou em 1549, com a chegada dos jesuítas, que iniciaram uma ação religiosa organizada e voltada à expansão da fé (Ribeiro, 2012).

Conforme destaca Ribeiro (2012), a chegada dos seis primeiros padres da Companhia de Jesus, entre eles figuras históricas como José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, ocorreu em 1549, integrando a comitiva do governador-geral Tomé de Souza. Esse momento foi um

divisor de águas na administração colonial, após o fracasso do sistema de capitânias hereditárias, a Coroa portuguesa optou por centralizar o poder sob a figura de um governador-geral. Diante disso, a presença dos jesuítas não foi apenas religiosa, mas parte estratégica da nova organização do território, estabelecendo as bases para a catequese e a estruturação social que viriam a seguir. Para tornar o catolicismo mais aceitável, os padres associavam santos e divindades católicas a figuras da cosmologia tupi, criando uma ponte cultural necessária para a catequese (Ribeiro, 2012).

A configuração religiosa brasileira, portanto, não pode ser compreendida de forma isolada, mas como parte integrante do sentido da colonização do país. Conforme analisa Bezerra (2024), a formação social do Brasil atende às demandas do mercado externo, consolidando uma inserção subalterna do país na divisão internacional do trabalho. Nesse cenário, o catolicismo não atuou apenas como fé, mas como um complexo ideológico indispensável para a viabilização da acumulação primitiva de capital. Ao operar como ideologia, a religião católica funcionou como uma consciência invertida (Marx, 2004), justificando a exploração material e a expropriação de terras por meio de um estranhamento religioso.

Esse processo de estranhamento permitiu que a dominação colonial fosse transfigurada em missão civilizatória e vontade divina, mistificando as relações de exploração e neutralizando possíveis resistências. Sob essa lógica, a Igreja Católica exerceu uma hegemonia que buscou a sobreposição sistemática de seus valores diante das crenças dos povos originários e das religiões de matriz africana, relegando-as à marginalidade para garantir a estabilidade necessária ao projeto colonial. Desse modo, a supremacia católica foi uma ferramenta política que, ao oferecer uma explicação fantasiosa da realidade (Chagas, 2017), assegurou que o Brasil cumprisse seu papel de fornecedor de riquezas para a metrópole europeia (Bezerra, 2024).

Para conceber com maior profundidade essa função ideológica do catolicismo colonial, é necessário apreender as determinações específicas da formação social brasileira que condicionaram, desde a origem, a articulação entre dominação religiosa e exploração de classe. Bezerra (2024) argumenta que qualquer reflexão sobre a ideologia religiosa no Brasil requer a constatação de que, desde os primórdios da história do país no quadro da civilização moderna, as instituições religiosas tiveram participação direta na colonização e na exploração mercantil. Esse processo, segundo a autora, foi objetivado a partir de uma série de violências,

como o genocídio dos povos indígenas, o sequestro e a escravização de negros africanos, os estupros contra grupos não-europeus e a exploração destrutiva das riquezas naturais. Dessa maneira, essas e outras desumanidades foram levadas a cabo com o conhecimento, o consentimento e a justificativa da Igreja Católica, a religião oficial do colonizador português.

A natureza capitalista da colonização brasileira desde sua origem se apresenta como um capitalismo que se objetiva de forma limitada, em função da posição subordinada em que o país foi inserido na divisão internacional do trabalho. Em linhas gerais, não se pode dissociar da formação social do Brasil a particularidade de ser capitalista desde o início, esse caráter é impresso pelo peso da produção agrária de bases tradicionais, que desenhou uma sociedade escravista, baseada na intensa exploração da força de trabalho, com uma questão agrária e de renda extremamente concentracionista, e cuja hierarquização social foi fortemente construída sob a subjugação econômica e racial (Bezerra, 2024).

Acerca da questão agrária e do caráter capitalista na gênese nacional, Bezerra (2024), partindo das análises de Caio Prado Jr. (1961), aponta o combate ávido do pensador brasileiro às teorias que atribuíam à estrutura agrária brasileira um perfil feudal ou semifeudal. Essas teses, em voga na época, resultaram da importação de concepções equivocadas do movimento comunista internacional, que equiparavam as análises e estratégias para todas as formações sociais ainda não industrializadas, sem conceber suas particularidades.

Segundo a autora, ao formularem conceitos *a priori* e tentar encaixá-los na realidade do Brasil, essas correntes interpretavam o cenário fortemente rural do país como um quadro de feudalismo, concebendo os sujeitos do campo como camponeses e senhores feudais, e ignorando a vastidão e o objetivo mercantil da produção agrária. "Com isso, as esquerdas falharam tanto na análise desta realidade quanto em sua atuação prática, não sendo capaz de edificar uma teoria da revolução brasileira que de fato orientasse uma práxis transformadora e revolucionária" (Bezerra, 2024, p.61-62).

O padrão de produção e reprodução social era o principal fator responsável pelo baixo padrão econômico da população brasileira.

[...]visto que o domínio da empresa agrícola sobre a estrutura econômica edificada sob o latifúndio era extremamente concentracionista tanto das terras, capitais, da política e do poder social. A questão agrária brasileira era vista por Prado Jr. como fundamental para o entendimento do Brasil, já que o bom 'negócio' da agricultura exportadora está no cerne da colônia e da passagem desta para a 'nação', conservando o caráter e sentido originários: relações de produção e trabalho cujos interesses e determinações advinham do exterior, e seguem mesmo após a independência subordinados aos grandes países imperialistas (Prado Jr., 2004 *apud* Bezerra, 2024, p.62).

Esse modelo agroexportador, estruturado sobre o latifúndio, teve como fundamento a escravização da população africana, que constituiu a base das relações de trabalho no Brasil antes da abolição. Trata-se de uma etapa do desenvolvimento capitalista no país, tardia e impulsionada pelas demandas do capitalismo internacional. Em consequência, os traços da escravidão persistem na sociedade brasileira, e os grandes conflitos sociais têm origem na intensa exploração da força de trabalho nos latifúndios e na necessidade de acumulação da classe proprietária, atuando para comprimir a remuneração do trabalho em favor do capital (Bezerra, 2024). A autora destaca que tanto a estrutura de produção quanto os elementos superestruturais do Brasil são fundados em sua existência capitalista particular. Isso inclui as relações de classes entre os empresários do campo e seus trabalhadores, que, mesmo tendo como pilar a escravidão, não podem ser lidas como uma versão nacional do feudalismo (Bezerra, 2024).

Sob essa perspectiva, o "sentido da colonização" não se limita ao período histórico do Brasil colônia,

[...] mas se mantém e se atualiza na diversificação econômica e no aprofundamento das relações capitalistas, especialmente no tocante à posição que o capitalismo brasileiro tem em relação à ordem imperialista. Conforme Mazzeo (1989), quando trata da sociedade autocrática e do Estado brasileiro este sentido também se verifica na natureza das classes sociais no Brasil, em uma burguesia que nasce importada de Portugal e se desenvolve à sombra dos interesses dos centros avançados do capital. A sociedade que aqui se instala remonta aspectos presentes na de Portugal, como: atraso na incrementação da manufatura e do assalariamento em razão de circunstâncias particulares dos países ibéricos, cuja burguesia mercantil tolhia o avanço da produção e importava manufaturas; absorção limitada e adequada do liberalismo, direcionado para a conciliação e não para o potencial revolucionário; transformações sociais pelo alto, com perfil conciliatório e reformista; o pensamento liberal e iluminista era encaixado na particularidade da metrópole e da colônia, em que o "novo" era subsumido ao "velho" da formação social na qual coexistem a mentalidade burguesa e a nobre mercantil (Bezerra, 2024, p. 63-64).

Observa-se a partir do estudo da autora que a crise mundial do mercantilismo criou a situação propícia para a emancipação política do Brasil, que se deu em meio a um conflito entre os interesses recolonizadores da metrópole portuguesa e o desejo de maior autonomia por parte dos burgueses da colônia. Embora esse conflito tenha sido selado com a independência do Brasil, a base econômica e social da colônia foi mantida e modernizada, com isso, permaneceu também o compromisso do novo Estado com as classes dominantes, que eram conservadoras e antirrevolucionárias, excluindo as demais faixas da população tanto da participação política quanto da riqueza socialmente produzida (Bezerra, 2024).

Resulta disso que essa particularidade colonial da formação social brasileira, devido à sua estrutura agrária e escravista, absorveu o liberalismo apenas no sentido econômico, para garantir autonomia no comércio e na produção. No entanto, restringiu o conceito de sociedade civil às famílias brancas e proprietárias, já que a própria organização produtiva limitava qualquer progressismo liberal. Assim, são pilares desta sociedade, a coerção e a violência, que se erguem no "terror às massas populares e o pesadelo constante de revolta dos negros" (Mazzeo, 1989, p. 121-122 *apud* Bezerra, 2024, p. 65-66).

A autora recorre a Mazzeo (1989), para demonstrar como a estrutura escravista se reproduz tanto pela coerção violenta direta quanto, ao longo do tempo, pela tradição política autocrática. Nessa tradição, o paternalismo e a "ideologia do favor" consistem numa "forma dissimulada (manipulatória) e por isso mais terrível de coerção", aparecendo como um "instrumento de dominação" (Mazzeo, 1989, p. 121-122 *apud* Bezerra, 2024, p. 65-66). O Estado brasileiro, portanto, absorve essa lógica escravista, subordinada e antirrevolucionária, e sua política adquire uma essência manipuladora e excludente. Assim sendo, a burguesia dominante atua sempre no sentido de preservar essa estrutura e seu próprio poder autocrático e débil.

Com isso, a natureza da economia agrária brasileira consiste em sua dimensão classista, expressa no conflito entre capital e trabalho, esse conflito se manifesta na alta concentração fundiária nas mãos de uma minoria, em oposição a uma maioria que não tem acesso aos direitos sobre a terra.

[...]ou seja, trata-se de um "bom negócio" que polariza a riqueza em contraposição ao crescente pauperismo da enorme massa do campo que se reproduz à margem "de um desenvolvimento agrário fundamentalmente antinacional e antipopular e, também, as sequelas brutais de uma organização produtiva que tende a corroer a força de trabalho o máximo que possa" (Bezerra, 2019, p.206 *apud* Bezerra, 2024, p.68).

No contexto analisado, a confirmação e a reatualização das contradições principais de nossa formação social, erguida sob o trabalho escravo e nos marcos de um capitalismo periférico, são aspectos latentes no que tange às relações de classe e raciais. Essas contradições têm rebatimentos presentes na sociabilidade contemporânea, o que reafirma a necessidade de se conhecerem as bases sobre as quais elas se reproduzem (Bezerra, 2024).

À vista disso, o desenvolvimento capitalista no Brasil não ocorre sem a criação de mecanismos ideológicos que subsidiem a atuação das classes e forneçam respostas aos indivíduos em sua complexa vida cotidiana, por isso, é imprescindível desvelar as

determinações do desenvolvimento econômico que levam os homens a agirem conforme as ideologias das quais lançam mão, o que frequentemente se dá pela incorporação das ideologias das classes dominantes, como a religião conservadora. Mesmo porque, a religião se materializa como uma resposta sociais aos principais dilemas da realidade vivenciada pelos seres humanos, tais como a abolição da escravidão e a incorporação dos negros na sociedade, a urbanização, a industrialização e a precariedade da vida, do trabalho e do salário (Bezerra, 2024). O que no caso da particularidade brasileira é imperativo para a mistificação da consciência dos trabalhadores no processo histórico do qual são apartados pela força estatal, militar e social.

Nesse sentido, a religião no Brasil, enraizada em um histórico de colonização, escravidão e um capitalismo periférico, assume um papel central na reiteração de uma modernização conservadora da consciência, ela atua não apenas como um amortecedor das tensões sociais e das feridas históricas, mas também como um complexo ideológico que, ao oferecer consolo e justificação para as desigualdades estruturais, contribui para a sua naturalização e para a reprodução ampliada das relações de exploração que as fundam. Essa hegemonia católica sobre a vida religiosa brasileira, no entanto, não permaneceria incontestada. É sobre as bases do surgimento e do desenvolvimento do protestantismo no país, desde sua matriz europeia até sua trajetória particular em solo brasileiro, que nos deteremos no subtítulo seguinte.

3.1.1 Bases do surgimento e desenvolvimento do protestantismo ao Brasil

Paralelamente ao processo de colonização no Brasil, em que a ideologia católica consolidava um modo de produção colonial voltado ao mercado externo, a Europa atravessava profundas transformações que exigiam novas formas de consciência social. Nesse cenário de transição para o capitalismo, a hegemonia da Igreja Católica passou a ser contestada por movimentos que buscavam adequar a religiosidade às novas exigências da classe burguesa em ascensão. É nesse contexto de efervescência política e econômica que se situa a *Reforma Protestante*, deflagrada por Martinho Lutero, em 1517, com a publicação de suas 95 teses em Wittenberg, que não foi apenas um movimento de discordância teológica, mas um verdadeiro abalo nas estruturas de poder da época. Embora o foco inicial fosse a reforma de pontos centrais da doutrina católica, o movimento rapidamente ganhou o apoio de governantes e da

burguesia europeia, expandindo-se da Alemanha para diversas regiões da Europa (Ribeiro, 2012).

De acordo com Ribeiro (2012), o sucesso e a popularidade da Reforma podem ser explicados por fatores que extrapolam a fé, a prática do catolicismo, naquele momento, colidiu diretamente com os interesses econômicos e políticos emergentes. Enquanto a Igreja Católica condenava a usura, criando um entrave moral para a acumulação de capital pela burguesia, a nova ética protestante oferecia um alento para quem buscava o lucro sem o peso da culpa religiosa. Além disso, a nobreza europeia via na ruptura com o papado uma oportunidade estratégica de cessar o pagamento de tributos a Roma e de se apropriar das vastas terras do clero, especialmente em regiões onde a aristocracia enfrentava decadência econômica.

Como resposta a esse cenário, Ribeiro (2012) explica que a Igreja Católica reagiu com a Contrarreforma, consolidada no Concílio de Trento. O resultado prático foi uma ruptura definitiva no cristianismo ocidental, dividindo-o entre católicos romanos e os novos grupos reformados, que deram origem ao protestantismo. No Brasil, essa movimentação demorou a ganhar corpo de forma oficial, o país, como já apresentado no ponto 3.1, era uma colônia de Portugal, um país extremamente fiel ao catolicismo e que não tolerava outras crenças, a supremacia da Igreja Católica por aqui era absoluta e inquestionável (Ribeiro, 2012).

Ainda assim, o protestantismo deu as caras em solo brasileiro bem cedo, ainda em 1555, através de uma tentativa de colonização francesa, um grupo de huguenotes (protestantes franceses), enviado por João Calvino, chegou a se estabelecer na Baía de Guanabara, fundando a chamada França Antártica. Foi nesse contexto que, em 1557, aconteceu o primeiro culto protestante no Brasil. No entanto, a experiência durou pouco, por representarem uma ameaça tanto à soberania portuguesa quanto à hegemonia religiosa da época, o grupo acabou sendo expulso pelas autoridades coloniais (Ribeiro, 2012).

Assim, o protestantismo só ganhou uma base realmente sólida e atuante no Brasil durante o século XVII, com a ocupação holandesa em Pernambuco. A partir de 1630, a Igreja Reformada Holandesa se estabeleceu como a religião oficial da região, chegando a fundar 22 igrejas no Nordeste, a maior delas ficava no Recife e contava com a presença frequente de Maurício de Nassau, que governou o local entre 1637 e 1644 e foi uma figura central nesse período (Ribeiro, 2012).

Consequentemente, o domínio holandês trouxe possibilidade de desenvolvimento econômico, e também um fôlego novo para a diversidade religiosa. Diante da gestão de Nassau, houve uma liberdade de culto inédita para a época, permitindo que os protestantes realizassem um trabalho missionário bem estruturado junto aos indígenas. Além da pregação e de ações de assistência, os holandeses chegaram a elaborar um catecismo na língua nativa e tinham projetos ambiciosos, como a tradução da Bíblia e a formação de pastores indígenas, algo que contrastava fortemente com a rigidez do sistema colonial português (Ribeiro, 2012).

Como era de se esperar, a Coroa portuguesa não assistiu a esse movimento de braços cruzados, após uma década de conflitos, os holandeses foram expulsos em 1654 e se deslocaram para o Caribe. Com a saída deles, a missão cristã reformada no Brasil simplesmente desmoronou, já que era impossível se manter sem o suporte político de uma nação protestante, assim, ao chegarmos no início do século XIX, praticamente não restavam vestígios do protestantismo em solo brasileiro (Ribeiro, 2012).

A virada de chave só aconteceu em 1808, com a vinda da família real para o Brasil. Pressionado por necessidades econômicas e pela aliança com a Inglaterra, o príncipe regente D. João abriu os portos às nações amigas, o que acabou abrindo as portas da colônia para influências externas, esse processo se consolidou em 1810, com a assinatura dos tratados de Aliança e Amizade, e Comércio e Navegação com os ingleses. Onde, no artigo XII, do acordo de Comércio e Navegação, há um marco histórico: pela primeira vez, estrangeiros tiveram liberdade de consciência para praticar sua fé no Brasil, no entanto, continha restrições claras, como a proibição de sinos e a exigência de templos discretos, foi o primeiro momento em que outras religiões puderam, oficialmente, coexistir com o catolicismo no país (Ribeiro, 2012).

A partir desse marco histórico, o cenário religioso brasileiro começou a mudar de forma gradual ao longo do século XIX, com a chegada de imigrantes que traziam suas próprias crenças e fundaram suas capelas. A primeira dessas congregações foi inaugurada no Rio de Janeiro, em 1822, pelo capelão anglicano Robert Crane, esse movimento se intensificou no final do século, quando imigrantes alemães introduziram o luteranismo no país (Ribeiro, 2012).

A transição do Império para a República marcou um dos momentos mais significativos na estrutura religiosa brasileira. Isso porque a Constituição de 1891, que consolidou a separação da igreja e do Estado, onde no § 2º de seu art. 11 decretava que "é vedado aos Estados, como à União, estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos

religiosos”, ou seja, era imposto ao Estado sua neutralidade diante de quaisquer expressões religiosas (Brasil, 1891).

Já no século XX, uma nova onda missionária, vinda principalmente dos Estados Unidos, trouxe denominações como a Batista e a Metodista para o Brasil. Sendo essa, diferente das primeiras comunidades de imigrantes, pois esses grupos tinham um foco missionário muito mais acentuado, buscando converter ativamente os indivíduos aos princípios bíblicos. Todavia, a característica central da vertente protestante era a condução rígida da vida cotidiana a partir de uma interpretação estrita das Escrituras, estabelecendo as bases para o que viria a ser o campo evangélico brasileiro (Ribeiro, 2012).

Vale ressaltar, que a influência norte-americana não trouxe apenas novas denominações, mas sim uma nova racionalidade religiosa. Ao contrário do catolicismo tradicional, focado na contemplação e no sacrifício, o protestantismo de matriz americana introduziu uma ética de trabalho e um estilo de vida que dialogavam diretamente com a lógica de eficiência e progresso do capitalismo. Essa visão preparou o terreno para que, décadas mais tarde, o neopentecostalismo pudesse florescer ao vincular, de forma definitiva, a fidelidade espiritual ao sucesso material e individual (Araújo, 2023).

Nessa direção, a apreensão desse processo pode ser aprofundada a partir das contribuições de Lukács (2013), apresentadas no capítulo 1 desta pesquisa, segundo o qual a religião atua como regulador social que articula a prática cotidiana aos interesses mais amplos da sociedade, conformando ideologias que orientam condutas, pensamentos e sentimentos (Pinto; Furtuoso, 2023). A ética protestante de matriz norte-americana, ao vincular disciplina laboral ao favor divino, cumpriu exatamente essa função, preparou e disciplinou objetiva e subjetivamente os trabalhadores brasileiros para as exigências de um capitalismo em expansão, fornecendo uma justificativa religiosa para a subordinação ao mundo do trabalho alienado (Lukács, 2013).

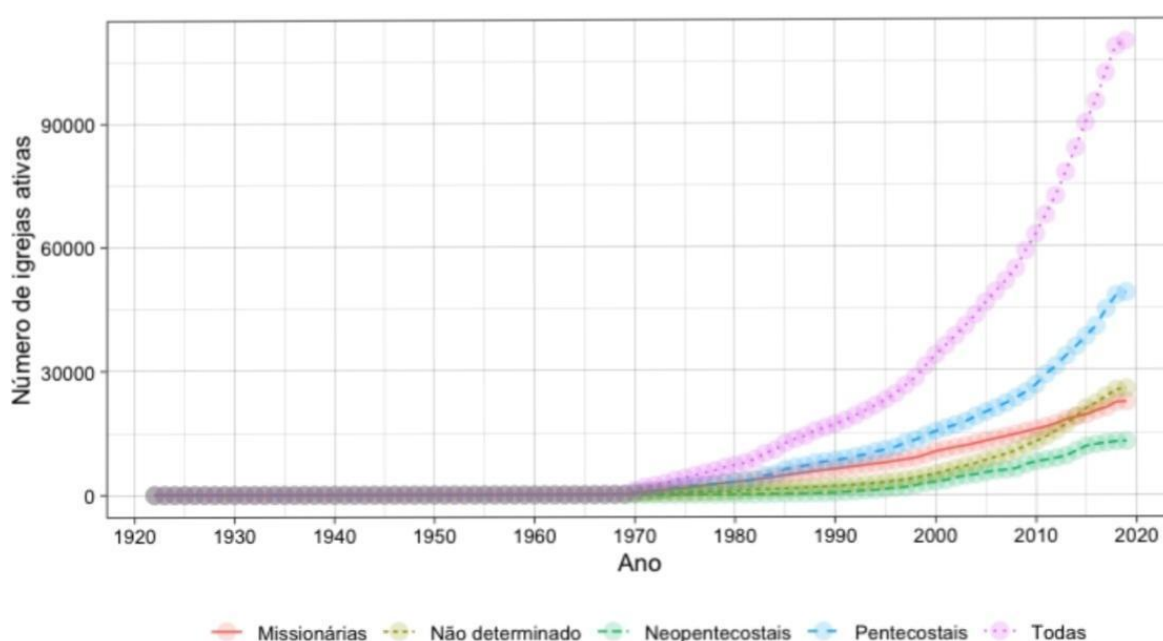
Nesse contexto, as transformações promovidas pela ética protestante encontraram novas formas de expressão ao longo do século XX, especialmente com a expansão do pentecostalismo no Brasil. Conforme destaca Ribeiro (2012), o cenário religioso brasileiro ganhou uma nova camada em 1910 com a chegada do pentecostalismo, representado inicialmente pela Congregação Cristã do Brasil e pela Assembleia de Deus. Essa vertente trouxe uma dinâmica espiritual intensa, pautada na expectativa do retorno de Cristo e na prática dos dons do Espírito Santo, com uma forte crença no poder da cura divina para os

males físicos e emocionais. Logo após, nas décadas seguintes, esse movimento se ramifica em diversas dissidências que incorporaram traços culturais locais, como a Igreja O Brasil para Cristo e a Igreja Deus é Amor (Ribeiro, 2012).

Como consequência desse processo de expansão, desenvolvimento e diversificação do campo evangélico, observa-se um movimento contínuo de consolidação institucional dessas igrejas ao longo do século XX, como demonstra o gráfico das notas técnicas publicadas por Araújo (2023).

Gráfico 2

Número de novas Igrejas Evangélicas ativas por denominação (1922-2019)



Fonte: Araújo, 2023, p.12.

Araújo (2023) contribui para entender que a trajetória das igrejas evangélicas no Brasil passou por um processo de consolidação que, a princípio, aconteceu de forma bastante gradual, mas que nas últimas décadas ganhou um ritmo acelerado, e isso fica evidente quando analisamos os registros ativos da Receita Federal¹². Vale destacar que, embora existam marcos históricos que apontem fundações anteriores, como é o caso da Assembleia de Deus, fundada em Belém no ano de 1911, o registro oficial mais antigo ainda em atividade no ano de 2019 remonta a 1922, pertencente à Primeira Igreja Batista de Nova Iguaçu (Araújo, 2023).

¹²Refere-se às instituições registradas no Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) com *status* situacional "Ativo". Esta base de dados permite rastrear a fundação oficial e a regularidade legal das organizações religiosas, servindo como indicador estatístico do crescimento do segmento evangélico no Brasil (Araújo, 2023).

Nesse cenário de expansão religiosa, torna-se igualmente necessário identificar as transformações políticas e sociais que marcaram as décadas de 1920 e 1930 no Brasil, na medida em que o papel da Igreja Católica nesse período é determinante para a apreensão das condições históricas que viabilizaram a expansão posterior do campo evangélico e neopentecostal. Conforme analisam Iamamoto e Carvalho (2020), a chamada “*questão social*” emerge no Brasil a partir da consolidação do mercado de trabalho capitalista nos principais centros urbanos, tornando-se o eixo em torno do qual Estado, Igreja e classes dominantes foram compelidos a se posicionar. O proletariado industrial, submetido a jornadas de até catorze horas, à ausência de legislação protetora, ao trabalho de mulheres e crianças em condições degradantes e à pauperização sistemática, organizou-se em ligas operárias, sindicatos e confederações, protagonizando grandes movimentos reivindicatórios entre 1917 e 1921, que tornaram patente para a sociedade burguesa a existência irrecusável da “*questão social*” como contradição central entre burguesia e proletariado (Iamamoto; Carvalho, 2020).

A resposta do Estado da Primeira República a esse processo oscilou entre tímidas medidas de legislação social e a repressão policial sistemática, revelando a incapacidade das oligarquias ligadas à agroexportação de propor políticas integradoras de maior alcance. É nesse contexto que a Igreja Católica empreendeu sua chamada reação católica, reorganizando suas forças para recuperar a hegemonia ideológica perdida com a laicização do Estado pela Constituição de 1891.

Sob a liderança do cardeal dom Sebastião Leme e por meio da mobilização do laicato, por meio da revista *A Ordem* (1921), do *Centro Dom Vital* (1922) e da *Confederação Católica* (1922), a hierarquia passou a atuar ativamente na vida pública, procurando reconquistar espaços de influência nas instâncias do Estado e da sociedade civil e vincular, de forma metódica, a condição de católico à participação política e social. Essa reação não era apenas religiosa, mas profundamente política: tratava-se de mobilizar o eleitorado católico como instrumento de pressão sobre o regime, visando garantir à Igreja os privilégios jurídicos e o acesso institucional que a República liberal lhe havia subtraído (Iamamoto; Carvalho, 2020).

O movimento político-militar de 1930, ao pôr fim à hegemonia da burguesia cafeeira, instaurou aquilo que a literatura historiográfica denomina Estado de Compromisso, uma situação de crise de hegemonia em que nenhuma fração de classe tinha condições de exercer sozinha o domínio do aparelho estatal, o que exigiu do novo regime a construção de mecanismos de controle e apaziguamento das classes subalternas.

Nesse quadro, a imbricação estrutural entre latifúndio, Estado e Igreja constitui um elemento determinante da formação social brasileira, enquanto o Estado pós-1930 preservava intocada a estrutura fundiária, garantindo a continuidade das relações de produção no campo, a política social do regime varguista concentrava-se no controle e na desorganização do movimento operário urbano por meio de uma legislação sindical de caráter corporativista. Conforme demonstram Iamamoto e Carvalho, esse projeto combinava a ampliação formal dos direitos trabalhistas, jornada de oito horas, regulamentação do trabalho feminino e de menores, férias remuneradas e juntas de conciliação, com a vinculação compulsória da organização operária ao controle estatal, esvaziando a autonomia sindical construída pelo movimento operário ao longo das décadas anteriores (Iamamoto; Carvalho, 2020).

A expressão mais concreta dessa imbricação entre Estado e Igreja no apaziguamento da classe operária foram os Círculos Operários, criados a partir de 1932 e expandidos em escala nacional com suporte financeiro do Estado e do empresariado. Por meio dessas organizações, a hierarquia procurou reconquistar o proletariado, afastando-o das lideranças identificadas como subversivas e integrando-o a uma perspectiva de colaboração harmoniosa entre as classes. Como observa Lelio Basso (*apud* Iamamoto; Carvalho, 2020), o novo capitalismo encontrava seu terreno de concórdia com o mundo católico ao combinar seu aspecto mais social, preocupado em criar adesão ao sistema nas próprias classes oprimidas, com o espírito comunitário e caritativo da Igreja, ao mesmo tempo em que compartilhava com ela seu caráter autoritário, hierarquizado e exigente em termos de disciplina e obediência. Essa aliança entre o Estado corporativo e a Igreja operava, portanto, como um regulador ideológico que neutraliza as resistências das classes trabalhadoras e naturaliza as relações de exploração capitalista, funcionando como um instrumento de estranhamento no sentido marxiano, na medida em que deslocava as contradições objetivas do modo de produção para o plano da fé e da moralidade individual (Iamamoto; Carvalho, 2020).

Esse arranjo encontrou sua expressão jurídica na Constituição de 1934. Apesar de manter formalmente a separação entre Igreja e Estado, a Carta promulgada pela Assembleia Constituinte de 1933 consolidou as conquistas historicamente reivindicadas pela hierarquia, o preâmbulo passou a reconhecer Deus como fundamento da ordem social, foi garantido o ensino religioso facultativo nas escolas públicas, o casamento religioso recebeu reconhecimento pelo direito civil com proibição do divórcio e assegurou-se o acesso da Igreja a todas as instituições de interesse coletivo. A Liga Eleitoral Católica, que mobilizou o

eleitorado em torno desse programa mínimo junto à Constituinte, conquistou uma extensa bancada que viabilizou essas aprovações. Tal configuração consolidou, nos termos de Iamamoto e Carvalho (2020), uma espécie de concordata implícita entre Igreja e Estado, na qual a hierarquia obteve a institucionalização de seus privilégios fundamentais e o reconhecimento de suas posições dentro do aparelho estatal, posições essenciais para o exercício de sua função de controle social e ideológico sobre as classes subalternas (Iamamoto; Carvalho, 2020). Paradoxalmente, essa reconsolidação da hegemonia católica delimitava o espaço institucional disponível às denominações evangélicas e pentecostais, contribuindo para o ritmo lento de crescimento que os dados de registros de templos refletem até a segunda metade da década de 1960.

Nesse contexto de impasses estruturais acumulados, é precisamente no intervalo entre a chegada do pentecostalismo no início do século XX e seu expressivo crescimento nas décadas de 1960 e 1970 que se interpõe um dos momentos mais determinantes da história política e social brasileira: o golpe civil-militar de abril de 1964 e o regime da *autocracia burguesa* que dele resultou. Considerar esse contexto é fundamental para a análise aqui empreendida, pois é precisamente no vácuo aberto pelo fechamento dos canais democráticos de resolução das contradições sociais que o campo religioso neopentecostal encontrará as condições histórico-materiais para sua explosão nas décadas seguintes.

Conforme analisa José Paulo Netto (2017), a emergência do regime ditatorial brasileiro inseriu-se em um contexto internacional de *contrarrevolução preventiva*, promovida pelos centros imperialistas sob hegemonia norte-americana ao longo dos anos 1960, com o objetivo de adequar os países periféricos ao novo padrão de internacionalização do capital e de neutralizar os protagonistas sociopolíticos capazes de resistir a essa reinserção subalterna.

Contudo, o autor enfatiza que a significação do golpe de 1 de abril de 1964 não pode ser apreendida apenas a partir dessa moldura internacional, deve ser buscada na particularidade histórica brasileira, marcada por três ordens de fenômenos visceralmente conectados: em primeiro lugar, um traço econômico-social de extraordinárias implicações, no qual o desenvolvimento capitalista, ao invés de liquidar formas econômico-sociais que lhe eram adversas, como o latifúndio, refuncionalizava e as integrava à sua própria dinâmica. Em segundo lugar, uma recorrente exclusão das forças populares dos processos de decisão política, de modo que a socialização da política, na vida brasileira, sempre foi um processo inconcluso. Em terceiro lugar, o desempenho específico do Estado brasileiro como vetor de

desestruturação das agências da sociedade civil que expressam os interesses das classes subalternas, seja pela incorporação desfiguradora, seja pela repressão direta (Netto, 2017).

Essa particularidade histórica é o que Florestan Fernandes, conforme recupera Netto (2017), denominou de *descolonização incompleta*, ou seja, a permanência, mesmo após a independência política formal do país, dos grandes problemas estruturais da sociedade brasileira, a concentração fundiária, a exclusão política das massas, a heteronomia econômica em relação aos centros imperialistas.

Entre 1961 e 1964, durante o governo de João Goulart, as forças democráticas e populares articularam um amplo movimento em torno das reformas de base, colocando em questão, ainda que não em termos revolucionários, o eixo sobre o qual desliza até então a história brasileira, o capitalismo sem reformas e a exclusão das massas dos níveis de decisão (Netto, 2017). O desfecho de abril de 1964 foi, nos termos de Netto, a solução que a força impôs a essa disputa, um *pacto contrarrevolucionário* que estabeleceu, segundo Florestan Fernandes (*apud* Netto, 2017, p.30), "um padrão compósito e articulado de dominação burguesa", postergando indefinidamente qualquer inflexão democrática capaz de romper com a heteronomia econômica do país e com a exclusão política da massa do povo.

É nesse cenário de fechamento autoritário do Estado como espaço de disputa e de resolução das contradições sociais que se deve localizar a expansão acelerada do campo religioso pentecostal e, na sequência, neopentecostal, ao longo das décadas de 1960 e 1970. Se a via política e estatal de resolução das contradições estruturais brasileiras foi violentamente obstruída pelo regime instaurado em 1964, a população mais pauperizada, distante tanto da via revolucionária quanto da via reformista-institucional já bloqueadas, viu-se compelida a buscar noutro plano aquilo que lhe era sistematicamente negado no terreno político e econômico. É precisamente nesse interstício histórico que o neopentecostalismo brasileiro encontrará terreno fértil como observa Mariano (2005, *apud* Bezerra, 2024), os estratos mais pobres e marginalizados, distantes dos sindicatos, desconfiados dos partidos e abandonados à própria sorte pelos poderes públicos, passam a buscar nas igrejas pentecostais e neopentecostais a possibilidade de superar suas precárias condições de existência e de encontrar sentido, alento e esperança diante de uma realidade da qual o Estado havia se ausentado enquanto instância de resolução democrática dos conflitos de classe.

É sobre estas bases que na década de 1970 surge o que hoje entendemos como o movimento neopentecostal, que trouxe uma ruptura significativa em relação aos costumes

cristãos tradicionais, adotando uma postura mais flexível e focada centralmente na chamada *Teologia da Prosperidade*, cujo fundamento está centrado na ideia de um conjunto de crenças e práticas que ressignifica a relação do fiel com o sagrado. De modo que, a base dessa doutrina sustenta que o sacrifício de Jesus não apenas livrou a humanidade do pecado, mas também de qualquer forma de *sofrimento*, seja ele espiritual ou material, nessa perspectiva, o ser humano estaria destinado a uma vida de plena saúde e abundância financeira ainda no plano terreno (Pinto, 2017). É possível observar, a partir de Ribeiro (2012), que nesse contexto, emergem as instituições que são objeto central desta pesquisa: a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 por Edir Macedo, e a *Igreja Internacional da Graça de Deus* fundada em 1980, liderada por Romildo Ribeiro Soares (Ribeiro, 2012).

Os dados da Nota Técnica publicada pelo Centro de Estudos da Metrópole (CEM/USP) evidenciam que o protestantismo de missão levou bastante tempo para se consolidar no país. Até 1960, por exemplo, havia apenas 18 igrejas desse segmento devidamente registradas, um número bastante modesto, que reflete o ritmo lento de expansão até aquele período. No entanto, esse cenário começou a se transformar de maneira expressiva entre 1960 e 1980, quando o número de templos ativos deu um salto surpreendente, ultrapassando a marca de 3 mil registros (Araújo, 2023). É fundamental notar que essa expansão estatística atravessa o ciclo da autocracia burguesa, evidenciando como a deterioração das condições de vida da classe trabalhadora, as que mais padecem nos cenários de crise, converteu a precarização social em solo fértil para a busca de novos suportes religiosos.

Contudo, se há um fenômeno que realmente chama atenção nesse processo, é o crescimento das igrejas pentecostais. Araújo (2023) destaca que, apesar de um início bastante tímido, com apenas 72 registros contabilizados até 1969, esse segmento vivenciou uma expansão sem precedentes em um intervalo de tempo relativamente curto. Já em 1985, os pentecostais haviam superado numericamente as igrejas de missão, e em 1990 o número de templos espalhados pelo país já ultrapassa a marca de 8 mil. O salto quantitativo coincide com o esgotamento do projeto econômico da autocracia burguesa. Esse avanço expressivo não apenas encerrou um longo período de estagnação, como também consolidou o pentecostalismo como a vertente mais representativa e influente do evangelicalismo brasileiro na atualidade (Araújo, 2023).

É necessário, contudo, distinguir a visibilidade da presença territorial efetiva no campo religioso brasileiro, embora o neopentecostalismo receba uma atenção desproporcional da mídia, em grande parte devido ao protagonismo institucional de organizações como a Igreja Universal do Reino de Deus, sua hegemonia é mais midiática do que numérica. Como evidenciam os dados de Araújo (2023), apesar da expansão contínua desde a década de 1970, o segmento neopentecostal ainda não superou, em quantidade de estabelecimentos, as vertentes pentecostais tradicionais ou mesmo o crescente grupo de igrejas de classificação não determinada. Conforme detalha Araújo (2023):

O crescimento Pentecostal foi acompanhado de perto pelas Igrejas Evangélicas Missionárias até o final dos anos 2000, quando esse grupo começou a perder fôlego e foi ultrapassado pelas Igrejas Evangélicas de classificação não determinada. Em 2010, esse grupo de igrejas já era o segundo maior do Brasil com mais de 12 mil templos em todo o território nacional, número consideravelmente maior na comparação com as Igrejas Neopentecostais (7.889). Este último grupo, costuma receber bastante atenção em virtude do protagonismo midiático da Igreja Universal do Reino de Deus, liderada desde sua fundação por Edir Macedo. Os Neopentecostais, de fato, experimentaram expressiva expansão desde o surgimento desse grupo no final da década de 1970, mas tal crescimento não foi suficiente para ultrapassar numericamente as Igrejas Pentecostais e Missionárias nem mesmo aquelas de classificação não determinada (Araújo, 2023, p.12-13).

A consolidação numérica do campo evangélico brasileiro ao longo do século XX, embora relevante para dimensionar o alcance do fenômeno religioso analisado, não esgota a análise de sua importância na sociedade brasileira contemporânea. Paralelamente a essa expansão quantitativa, os segmentos protestantes, pentecostais e, sobretudo, neopentecostais construíram, ao longo das últimas décadas, uma presença cada vez mais ativa na dinâmica pública e política do país, cuja análise se faz necessária à análise integral do objeto desta pesquisa. É a essa inserção político-institucional, e às formas ideológicas que a acompanham, que se dedica o subtítulo seguinte.

3.1.2 Inserção do protestantismo e neopentecostalismo na dinâmica pública e política brasileira

Considerando a expansão do pentecostalismo a partir da década de 1960 no Brasil, é possível identificar também a inserção bem-sucedida dos grupos evangélicos e pentecostais na dinâmica pública e política brasileiras. Apesar de a eleição de políticos vinculados a igrejas evangélicas ter tido um início discreto na década de 1960, a consolidação da chamada Bancada Evangélica no Congresso Nacional ocorreu de forma mais expressiva a partir de 1986, impulsionada pela Assembleia Nacional Constituinte (Bissiaty; Martins, 2022).

[...] Naquela oportunidade foram eleitos 33 Protestantes das mais variadas denominações, dentre eles incluíam representantes do Pentecostalismo/Neopentecostalismo. A chegada dos evangélicos às instâncias decisórias resultaram em um novo vetor para o conservadorismo no país. Isso significou uma mudança expressiva na conjuntura política brasileira, sendo inclusive reconhecida pelo então Presidente do Brasil, José Sarney (PMDB/MA): "os evangelistas são o fato marcante desta Constituinte" (Pierucci, 1989 apud Bissiat; Martins, 2022, p.85-86).

Nesse contexto, Bezerra (2024), ao analisar a trajetória dos protestantes na história brasileira, destaca a obra "O Púlpito" de Anna Virginia Balloussier (2024) como um rico estudo para situar esse grupo. Balloussier apresenta as visões evangélicas sobre temas como empreendedorismo, política e dinheiro, utilizando como exemplos tanto figuras proeminentes do cenário nacional, como os pastores Silas Malafaia e Sóstenes Cavalcante, quanto pessoas anônimas que expressam o imaginário geral dessa população.

Dessa forma, é uma importante contribuição de Balloussier a desmistificação do uso da sociologia weberiana para justificar a busca pelo lucro no evangelicalismo contemporâneo.

Balloussier (2024) explica que a ética protestante e o espírito do capitalismo pouco ou nada tem a ver com a sanha do evangelicalismo contemporâneo em acumular e usufruir das riquezas dessa terra. Na obra do início do século XX, o sociólogo Max Weber traça paralelos entre o pensamento de Benjamin Franklin, americano que na primeira metade do século XVIII dava conselhos para se tornar "saudável, rico e sábio" evocando um "tônus ético para sustentar o capitalismo" (Balloussier, 2024, p. 69). Esses conselhos eram postulados e tinham adesão na América construídos sobre as bases de princípios de algumas das maiores vertentes protestantes do período como calvinistas, presbiterianos e batistas, pois formularam uma espécie de "bússola ética" que direcionava as pessoas a focar no trabalho, procurar enriquecer e abdicar de prazeres e despesas fúteis. Tais premissas também eram encontradas nos textos de Richard Baxter, teólogo puritano século XVII estudado na obra weberiana, que repudiava o "gozo da riqueza, a ostentação, o luxo, o prazer carnal, o ócio e o sono excessivo" (Balloussier, p. 70 *apud* Bezerra, 2024, p. 104-105).

Com isso, essa manifestação da ideologia religiosa do passado deve ser analisada de acordo com sua época e a base social que a sustenta. Sob esse prisma, as orientações de vida do chamado "evangélico histórico" tinham como característica a premissa da pequena propriedade como uma virtude e um sinal de bênção espiritual. A autora, ainda seguindo Balloussier, salienta que, para Weber, esses novos princípios, quando comparados ao catolicismo, influenciaram o racionalismo econômico que impulsionou a burguesia historicamente, evidenciando assim sua função social enquanto ideologia religiosa (Bezerra, 2024).

Tal constatação corrobora com a concepção de religião apresentada desde a Introdução desta pesquisa, na qual se buscou criticar a Teologia da Prosperidade neopentecostal não como uma nova ética do trabalho nos moldes weberianos, mas como forma ideológica que

naturaliza as desigualdades produzidas pela particularidade do capitalismo brasileiro. Cabe sinalizar, contudo, que a leitura weberiana apresentada por Bezerra (2024), embora evidencie corretamente a função social da ideologia religiosa em sua determinação histórica, não a localiza na contradição de princípio que a funda, a produção tornada cada vez mais social e sua apropriação crescentemente privada, mediada pela alienação do trabalho em sua forma historicamente determinada, isto é, o trabalho assalariado.

Importa destacar, portanto, que a ética protestante clássica se distancia muito da realidade evangélica brasileira, especialmente do neopentecostalismo, nessa nova vertente, o sucesso material não é apenas buscado, mas visto como um sinal da bênção de Deus. Desse modo, os fiéis são guiados a acreditar que a busca por bonanças financeiras não deve ser repelida, em contraste com a doutrina católica sobre a avareza. Para exemplificar essa mentalidade, Bezerra (2024) recorre ao exemplo de Edir Macedo, que, segundo Balloussier (2024 apud Bezerra, 2024), aconselha os fiéis a viverem uma vida abundante, preconizando que, para isso, Deus deseja ser nosso sócio.

Vale ressaltar que na *Teologia da Prosperidade*, a riqueza é vista como uma graça divina concedida àqueles que oferecem generosamente na igreja e trabalham duro para combater a maldição da miséria, conforme as palavras do bispo Robson Rodovalho. A mídia evangélica dissemina uma representação ideal que valoriza o empreendedorismo como uma alternativa para aqueles que não aceitam a pobreza, utilizando testemunhos de sucesso financeiro para estimular os fiéis. Desse modo, ao influenciar a participação econômica dos fiéis, a *Teologia da Prosperidade* pode ser concebida como uma forma ideológica do neoliberalismo, enquanto modelo socioeconômico em que predomina a defesa do mercado livre e menos intervenções do Estado social, tendo como efeito “a desmotivação dos trabalhadores, a concorrência desleal (porque protegida), a baixa produtividade, a burocratização, a sobrecarga de demandas, o excesso de expectativas” (Behring, 2009, p.72). Sendo assim, a interrelação decorre porque ela atua na responsabilização individual dos trabalhadores por seu sucesso ou fracasso financeiro, alinhando-se perfeitamente com a lógica neoliberal (Bezerra, 2024).

Balloussier (2024 apud Bezerra, 2024) destaca a figura de Sóstenes Cavalcante, deputado federal em seu terceiro mandato, e sua aliança com o pastor Silas Malafaia. Essa parceria se consolidou após ambos perderem uma disputa de poder pela presidência da Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB) em 2007. Após esse evento,

Sóstenes migrou para a igreja de Malafaia e, com o apoio do pastor televisivo, candidatou-se ao Congresso em 2014, aproveitando o cenário político favorável à direita que se desenhava desde 2013 (Bezerra, 2024).

Outra figura política evangélica importante citada por Balloussier (2024 *apud* Bezerra, 2024) é Arolde de Oliveira, um deputado bolsonarista que fez campanha contra o isolamento social durante a pandemia de covid-19 (2019-2021), da qual ele mesmo foi a primeira vítima fatal entre os parlamentares brasileiros. Bezerra (2024) ressalta o papel histórico de Arolde, que atuou desde a formação da primeira bancada evangélica no Congresso em 1986. Na Constituinte, ele presidiu a subcomissão de Ciência, Tecnologia e Comunicação, onde trabalhou, entre outras coisas, pela concessão de rádio e TV para as igrejas. A autora também menciona que a família de Arolde de Oliveira fundou a gravadora MK Music, que mais tarde se tornou o Grupo MK de Comunicação, um dos maiores do setor no Brasil.

Desse modo, a composição do Grupo MK, que inclui empresas como MK Music, MK Editora e a rádio 93 FM, é conhecido por difundir uma forma ideológica e atuar como veículo de propaganda política para a direita evangélica, favorecendo a eleição de políticos como Arolde de Oliveira e Jair Bolsonaro. A longa trajetória de Arolde de Oliveira demonstra um entrecruzamento de seus interesses de classe, políticos e religiosos, correspondendo ao crescimento do segmento gospel e da influência evangélica na política nacional.

[...] expandindo seu poder religioso e econômico, espalhando-se em diversas esferas da vida social. Seu exemplo não é isolado e expressa a lógica de pensamento que compõe a chamada Teologia do Domínio, a compreensão de que o crente precisa ocupar e conquistar "áreas sensíveis da sociedade, carentes da presença de Deus [...] antes que alguma alternativa nefasta se apodere deles" (Balloussier, 2024, p. 174,175). Nessa perspectiva, a política é uma área privilegiada da atuação evangélica que, acreditando em sua superioridade moral a qualquer outro grupo social, se propõe a conquistar posições importantes no Estado, visando à adequação e limitação do sistema legal "dos homens" às leis e preceitos bíblicos. Sob essa narrativa a bancada evangélica tem se posicionado ao longo dos anos, mais visivelmente em pautas morais, porém não somente, tendo no processo da Constituinte o maior ponto de partida (Bezerra, 2024, p.108).

Dessa forma, Balloussier (2024 *apud* Bezerra, 2024, p. 108-109) oferece outro exemplo da "Teologia do Domínio", citando a obra "Plano de Poder" de Edir Macedo,

[...] no qual se coloca a questão de que a Bíblia "é um manual que não se restringe apenas à orientação de fé religiosa, mas também é um livro que sugere resistência, tomada e estabelecimento do poder político ou de governo e vai muito além desses temas" (Balloussier, 2024, p. 93). O trecho expõe de maneira clara a intenção evangélica de domínio, ocupação, conquista, e ao que destes interesses for derivado; evidenciando também a correlata instrumentalização do texto bíblico para atingir respectivos fins que, novamente é importante destacar, não se restringem ao puro e

simples poder político — que em si corresponde à dinâmica da estrutura econômica a ele relacionada — antes, diz respeito à apropriação de poder e riqueza econômica atrelados à elite religiosa e suas famílias, como é o caso da família do deputado Arolde de Oliveira (Bezerra, 2024, p.108-109).

Nesse contexto, entender a expansão política e social dos segmentos evangélicos requer também analisar algumas das características centrais do neopentecostalismo. Segundo Ribeiro (2012), um dos aspectos mais instigantes do movimento neopentecostal é a forma como ele incorpora elementos de outras matrizes religiosas. Algumas dessas instituições foram fundadas por lideranças que possuíam um entendimento profundo da religiosidade brasileira, desenhando estratégias que dialogassem diretamente com o imaginário coletivo para atrair novos fiéis. Essa dinâmica é amplamente favorecida pela própria formação sócio-histórica do país, que consolidou vertentes religiosas distintas que convergem desde o período da colonização. É justamente essa base histórica de trocas e sobreposições que permite o florescimento do que Ribeiro (2012) caracteriza como um *sincretismo religioso* singular, em que o neopentecostalismo encontra terreno fértil para ressignificar representações e práticas já presentes na cultura popular (Ribeiro, 2012).

É importante ressaltar que o caso mais emblemático dessa dinâmica é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), visto que o sucesso meteórico da IURD está diretamente ligado à percepção aguçada de seu fundador, o Bispo Edir Macedo, sobre a pluralidade da fé no Brasil. Essa religiosidade brasileira, marcada pela mistura de influências indígenas, africanas e europeias, que encontra na Umbanda uma de suas expressões mais ricas, foi mapeada pela IURD, que passou a utilizar elementos de representação familiares a essa base religiosa para consolidar sua presença e expandir sua influência (Ribeiro, 2012).

Além disso, a estratégia da IURD consiste em reconhecer a existência de práticas mágicas e espirituais, mas atribuindo a elas uma carga estritamente negativa, posicionando-se como a detentora das armas sobrenaturais necessárias para esse enfrentamento. Esse choque direto com as crenças da Umbanda, por exemplo, atinge seu ápice nas sessões de exorcismo, em que a doutrinação da igreja se volta especificamente contra entidades e espíritos de matriz africana (Ribeiro, 2012).

Importa ressaltar que o neopentecostalismo se manifesta no uso de diversos artefatos representativos durante os cultos, como óleos, águas ungidas, fogueiras santas e mantos. Dessa maneira, esses elementos formam um mosaico que mistura traços do catolicismo popular com heranças africanas e indígenas, criando uma estética religiosa, como mencionado anteriormente, que ressoa no imaginário do povo. Portanto, acompanhar essa expansão

acelerada e a constante criação de novas denominações evangélicas no Brasil é uma via essencial para entender as transformações na matriz religiosa do país e as particularidades da fé da população local (Ribeiro, 2012).

O neopentecostalismo também se distingue pela influência que exerce sobre as igrejas das ondas anteriores. Como destaca Bezerra (2024):

[...] de maneira correspondente à forma como estas igrejas absorvem, aderem e reproduzem "novas crenças e práticas de sucesso e agrado das massas" (Mariano, 2005, p. 39), apropriando doutrinas e incorporando modismos teológicos, processo que o autor denomina de "neopentecostalização". Processo este que é promovido com forte inspiração do pentecostalismo americano, presente na Teologia da Prosperidade e também na Teologia do Domínio, que opera por meios como a literatura (a editora de propriedade de Romildo Ribeiro Soares, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus, publicou dezenas de livros de pregadores estadunidenses mensageiros da Teologia da Prosperidade, alguns inclusive foram publicados na Folha Universal, portal de notícias da Igreja Universal do Reino de Deus), o gospel, o intercâmbio de pastores e membros, cursos e associações diversas, além do fato de que grande parcela dessas igrejas possuem origens associadas ao movimento evangélico estrangeiro, especialmente dos EUA (Bezerra, 2024, p. 111-112).

Diante disso, observamos que um importante diferencial das igrejas neopentecostais é a exacerbação de uma cosmologia dualista, fundamentada na crença em uma "empedernida guerra cósmica entre Deus e o Diabo pelo domínio da humanidade". Essa perspectiva teológica não se limita a rituais para enfrentar essa guerra sobrenatural, a "Teologia do Domínio" ostenta, igualmente, um ideário de dominação sociopolítica. Com isso, essa estratégia é descrita como uma tentativa de "recristianização da sociedade 'pelo alto'", ou seja, pela via político-partidária e, acrescenta, pela mídia eletrônica (Mariano, 2005, p.44 *apud* Bezerra, 2024, p.112).

É a crença nessa guerra espiritual que impele os neopentecostais à disputa por espaço na política, na mídia e na economia. A *Teologia da Prosperidade* caminha nesse mesmo sentido, abandonando o ascetismo dos pentecostais clássicos e a ideia de que a santidade exige a rejeição do mundo. Nessa nova vertente, o apego dos neopentecostais ao mundo é indispensável, pois o foco se desloca da salvação celestial para a solução dos dilemas desta vida. Ao afirmar o mundo em vez de negá-lo, o neopentecostalismo contrasta com as bases escatológicas do pentecostalismo clássico. Desse modo, descreve os neopentecostais como triunfalistas e intervencionistas, que buscam prestígio e respeitabilidade social, eles pretendem transformar a sociedade não apenas pela conversão individual, mas também, e isso é o novo, pela realização de obras sociais, pela participação política, pela conquista de postos de poder e pelo uso massivo da mídia (Bezerra, 2024).

Nessa perspectiva, as virtudes dos bens espirituais são transferidas diretamente para os bens materiais. A salvação, que na tradição cristã é o bem espiritual supremo, passa a ser validada e conquistada ainda no plano terreno, tendo a prosperidade econômica como o seu principal indicador e prova de sucesso espiritual (Pinto, 2017).

Vale reiterar que, dentro da lógica neopentecostal, a riqueza material e a saúde plena são tratadas como provas incontestáveis de que o fiel é abençoado. Por outro lado, o ponto contraditório, no entanto, é que a grande maioria dos praticantes dessa religiosidade pertence às camadas de baixa renda e não possui esses atributos na realidade concreta. Enquanto o pentecostalismo clássico ainda oscila entre ver a riqueza como uma bênção ou como um caminho para a perdição espiritual, o neopentecostalismo elimina qualquer ambiguidade (Pinto, 2017).

Para a vertente neopentecostal, a bonança material tem um significado único e absoluto, ela é a prova da bondade infinita de Deus. Nessa visão, os fiéis estariam predestinados a uma felicidade terrena que obrigatoriamente inclui ser próspero e saudável. Mais do que uma possibilidade, a prosperidade é apresentada como um direito garantido a todos, que deve ser reivindicado ativamente através de uma fé inabalável nas promessas divinas, independentemente das condições sociais e econômicas reais do indivíduo (Pinto, 2017).

As representações da pobreza no modelo neopentecostal seguem uma lógica de uniformidade de sentidos, sem espaço para ambiguidades, diferente de outras tradições, aqui a escassez material é invariavelmente associada à ação direta do diabo e suas legiões, sendo interpretada como um sinal claro de uma fé debilitada ou da existência de pecados na vida do fiel (Pinto, 2017). Essa interpretação da pobreza como resultado de falhas espirituais individuais pode ser compreendida de forma mais aprofundada a partir da crítica marxiana da religião. Uma das dimensões da religião, como visto no capítulo 1 desta pesquisa, identificada por Chagas (2017) na obra marxiana a caracteriza como explicação fantasiosa e mistificada da realidade, que induz à passividade e ao conformismo ao prometer compensação futura em vez de exigir transformação presente. A *Teologia da Prosperidade* opera precisamente nessa lógica, mas com um deslocamento significativo, em vez de deslocar a promessa para o além, ela a traz para o plano terreno, porém a ancora inteiramente na responsabilidade individual do fiel, sua fé, sua oferta, sua confissão positiva (Chagas, 2017).

Desse modo, as determinações específicas da sociabilidade capitalista, como trabalho alienado e a propriedade privada são completamente obscurecidas, e a pobreza deixa de ser lida como produto de suas contradições para ser interpretada como fracasso espiritual individual. Esse movimento corresponde ao que Lukács (2013 *apud* Pinto; Furtuoso, 2023) identifica como o caráter reificador da religião, que se materializa cotidianamente e reproduz o estranhamento ao naturalizar as formas sociais e retirar do sujeito a consciência de sua própria condição.

A partir dessa análise, na comparação com o pentecostalismo clássico, a diferença é gritante, na tradição mais antiga, a pobreza não é vista necessariamente como uma maldição demoníaca, mas sim como uma prova pela qual os fiéis devem passar para testar sua fidelidade a Deus. Assim, enfrentar a falta de recursos serviria para fortalecer atributos espirituais e a confiança na providência divina. Enquanto no modelo clássico o indivíduo pode ser pobre sem ser considerado amaldiçoado, no neopentecostalismo a pobreza perde qualquer nuance de teste espiritual para se tornar o inimigo número um a ser combatido e vencido (Pinto, 2017).

Como aponta Pinto (2017), diante da ausência de proteção do Estado e da precariedade material, a fé aparece para a sociedade como uma rede de apoio e uma forma de ancoragem. Contudo, essa mesma fé também revela a face mais cruel do estranhamento, ao oferecer um alento diante das contradições advindas da concretude do capital, ela mascara a raiz da “impotência” do sujeito frente a uma realidade que o desumaniza e o pauperiza sistematicamente (Pinto, 2017).

A reconstrução histórica realizada ao longo desta seção evidencia que o neopentecostalismo não constitui um fenômeno isolado ou espontâneo, mas uma expressão historicamente determinada da formação social brasileira e das transformações do capitalismo. Sua consolidação resulta de um processo em que diferentes formas religiosas responderam às necessidades ideológicas de cada período histórico, assumindo novos conteúdos e estratégias conforme as mudanças nas condições materiais de reprodução da vida social. Nesse processo, a constituição das classes sociais, a conformação do trabalho alienado, da propriedade privada e o pauperismo a eles correspondente revelam-se as bases indispensáveis para entender como o neopentecostalismo concebe as condições de vida da classe trabalhadora no capitalismo contemporâneo. Torna-se necessário examinar os meios pelos quais esse projeto ideológico/religioso amplia seu alcance e reproduz suas concepções

no cotidiano das individualidades. É nesse contexto que se insere a análise da difusão do neopentecostalismo por meio das mídias sociais, desenvolvida na seção seguinte.

3.2 A difusão do neopentecostalismo no capitalismo contemporâneo brasileiro: o fenômeno das mídias sociais

Esta subseção se dedica a analisar a difusão do neopentecostalismo por meio das mídias sociais, com foco nos cultos transmitidos integralmente na plataforma YouTube pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e pela Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD). A coleta de dados para esta análise empírica foi realizada por meio da visualização e anotação de vídeos de cultos completos, selecionados pelo maior número de visualizações e pelo critério de saturação, conforme apresentado na Introdução da monografia.

No caso deste estudo, as categorias analíticas foram concebidas e articuladas à teoria social marxiana e lukacsiana, conforme desenvolvido no Capítulo 1. Portanto, busca-se uma apreensão crítica das determinações reais do objeto analisado.

Para a análise dos vídeos, enquanto material audiovisual, seguiu-se a orientação de Loizos (2008 *apud* Garcez; Duarte; Eisenberg, 2011), segundo a qual o registro em vídeo se faz necessário sempre que algum conjunto de ações humanas é complexo e difícil de ser descrito por um único observador enquanto se desenrola, o que é precisamente o caso dos cultos religiosos transmitidos ao vivo, compostos de múltiplas dimensões simultâneas, diálogos fincados em apelos financeiros, testemunhos, musicalidade e a gestualidade. A análise aqui empreendida privilegia o conteúdo das falas e representações dos pastores, os testemunhos exibidos e os apelos realizados, buscando identificar, em cada vídeo, a presença ou ausência das categorias definidas, bem como o modo como elas se manifestam ou são caracterizadas pela mistificação religiosa.

Antes de iniciar a análise propriamente dita, é fundamental identificar o lugar que o YouTube ocupa no contexto do capitalismo contemporâneo, para que a utilização das mídias sociais pelas igrejas neopentecostais não seja lida como mero recurso comunicacional, mas como inserção numa dinâmica mais ampla de reprodução do capital. Araújo (2022), demonstra que, na chamada “*Indústria 4.0*”, o trabalho morto, materializado em máquinas, plataformas digitais e algoritmos computacionais, avança sobre o trabalho vivo, aprofundando a subsunção do trabalho ao capital sob novos patamares tecnológicos.

Nesse processo, as grandes plataformas de streaming e redes sociais integram o que o autor denomina, como o circuito de autovalorização do capital, na medida em que elas não apenas transmitem conteúdo, mas constituem infraestruturas de captação de audiência, monetização e controle algorítmico do comportamento dos usuários (Araújo, 2022). Ao adentrar esse campo, as igrejas neopentecostais se inserem na lógica do capital digital, valendo-se do trabalho morto tecnológico para difundir, em escala antes impensável, representações ideológicas que reproduzem as relações sociais do capitalismo, intensificando aquilo que Pinto e Furtuoso (2023, p. 483), com base em Lukács, descrevem como a geração de "reificações em massa" no cotidiano dos indivíduos.

Contudo, vale articular que essa apropriação do circuito de autovalorização digital não constitui exclusividade neopentecostal, mas uma tendência que atravessa o campo religioso evangélico em seu conjunto. Ainda assim, como já apontado anteriormente neste capítulo, a hegemonia do neopentecostalismo, e particularmente da Igreja Universal do Reino de Deus, revela-se mais midiática do que numérica (Araújo, 2023), o que permite induzir uma adesão proporcionalmente maior dessas instituições à lógica de monetização e captação algorítmica de audiência das plataformas digitais, em comparação a outras vertentes evangélicas numericamente mais expressivas. No entanto, trata-se de uma hipótese analítica que os dados aqui mobilizados apenas permitem sugerir, não comprovar, uma vez que sua verificação rigorosa exigiria uma investigação específica sobre métricas de audiência, monetização e alcance algorítmico das diferentes denominações evangélicas nas plataformas digitais, o que extrapola os objetivos e o corpo empírico delimitado por esta pesquisa. De todo modo, é nesse circuito de captação, monetização e controle algorítmico de audiência que se inserem os doze cultos selecionados para a presente análise, cujo exame requer retomar, agora aplicadas ao material empírico, as categorias apresentadas no primeiro capítulo desta pesquisa.

Se faz necessário retomar as categorias de propriedade privada e trabalho alienado, pois são a partir das relações sociais fundadas sob essas categorias que emerge o estranhamento do trabalhador. A categoria do estranhamento constitui o fio condutor de toda a análise empírica aqui realizada e se apresenta de maneira recorrente nos doze vídeos examinados. Em Marx (2004), o estranhamento designa o processo histórico e social pelo qual o trabalhador, ao objetivar sua atividade vital no produto do trabalho, não se reconhece nele, o objeto criado se ergue como uma realidade alheia, independente e poderosa que se volta contra seu próprio produtor. Como afirma o pensador alemão, o trabalhador se converte

em servo do próprio objeto que produz, dependendo tanto para existir como trabalhador quanto para manter sua sobrevivência física. O estranhamento não se manifesta apenas na relação com o produto, mas se aprofunda no próprio ato de trabalhar, vivenciado como sua perda e impotência, que se estende à sua concepção e condição de ser genérico. Desse modo, o trabalhador, apartado de sua atividade criadora, passa a existir de modo reduzido, com sua vida genérica esvaziada e convertida em simples meio de subsistência individual (Marx, 2004).

Se faz necessário esclarecer, antes de avançar à análise empírica, que a mobilização dessas categorias não pretende induzi-las ao material analisado, mas identificar os nexos que desmistifiquem, nas representações ideais explicitadas nos vídeos, as determinações materiais que elas deslocam e ocultam. Nesse sentido, o estranhamento religioso não constitui categoria autônoma, mas forma derivada do próprio estranhamento no processo de trabalho. Em Marx (2004), esse estranhamento decorre da impossibilidade de o trabalhador reconhecer-se no produto de sua própria atividade, que se converte em realidade alheia e poderosa diante dele. Em Lukács (1969), é dessa mesma impossibilidade de o homem dominar plenamente as condições e consequências de sua prática que emerge a projeção de uma realidade transcendente.

Nos vídeos analisados de 2021, essa categoria pode ser apreendida de modo mistificado e reificado, no Vídeo de 03/01/2021 da IURD (Igreja Universal, 2021), observa-se que o pregador não oferece ao fiel nenhum entendimento das determinações materiais de sua situação de miséria, desemprego ou adoecimento. Ao contrário, essas condições concretas são apresentadas como provas que Deus permite para testar a fé, "[...] Deus permitiu que você estivesse nessa situação que você está, caído, prostrado, perdido, sem emprego, sem dinheiro, sem perspectiva de nada, Deus permitiu para te trazer aqui essa manhã" (Igreja Universal, 2021, 58min41s). Há uma mistificação das condições reais que imbrica o estranhamento da vida material ao estranhamento religioso, porém, não no sentido de que a religião ofereça aos fiéis um entendimento dessa condição, mas precisamente no sentido oposto, ela se apresentando como forma de justificar e apaziguar o conflito que emerge da miséria e da pobreza inerentes à propriedade privada da produção tornada social na sociedade moderna. Esse movimento corresponde ao que Chagas (2017), identifica como uma das dimensões da religião em Marx, sendo a religião uma forma ideológica de explicação fantasiosa e mistificada da realidade, que induz à passividade, ao conformismo e à resignação.

No Vídeo de 26/11/2021 da IURD (Igreja Universal, 2021), a representação da doença grave pela Covid-19 e a incerteza médica são convertidas em superação individual pela fé, deslocando para o plano transcendente as determinações de uma crise de saúde pública cujas raízes são materiais e estruturais. No Vídeo de 21/03/2021 da IIGD, a exortação de que "a nossa cidade está nos céus, não está aqui na terra" (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021, 24min51s) sintetiza com precisão a presença do estranhamento religioso, ao deslocar completamente a perspectiva de apreensão ou transformação das condições terrestres de existência. Esse deslocamento para o transcendente é a expressão mais acabada do que Pinto e Furtuoso (2023) descrevem, com base em Lukács, como a função da religião de apresentar uma redenção exterior à vida social, ocultando as determinações materiais que restringem a autorrealização e reforçando a constituição particular do sujeito nas condições degradantes do capitalismo.

Nos vídeos de 2024, particularmente no Vídeo de 04/08/2024 da IURD (Igreja Universal, 2024), o estranhamento religioso se manifesta de uma forma ainda mais reveladora, a depressão é definida como ausência de Jesus, "como assim um cristão deprimido? Não existe isso, isso é uma balela" (Igreja Universal, 2024, 11min49s), negando qualquer base social, econômica e material dos adoecimentos psíquicos que atingem massivamente as classes sociais, mas de modo bastante miserável, o conjunto de trabalhadores na contemporaneidade. Isso porque, diferentemente da burguesia, que dispõe de recursos financeiros para enfrentar essas mesmas mazelas, os trabalhadores assalariados, subordinados à venda de sua força de trabalho como condição de sua própria sobrevivência física, não dispõem das mesmas condições materiais de enfrentamento.

Intimamente articulada ao estranhamento, a categoria do trabalho alienado é determinada pela condição do assalariamento, se expressa de forma significativa nos vídeos analisados, o trabalho, quando mencionado, jamais aparece como relação social historicamente determinada pela exploração econômica, mas sim como categoria ética e moral. Conforme Marx (2004), o trabalhador assalariado é reduzido à sua função de produtor de valor para o capital, e sua existência como ser humano só é reconhecida na medida em que serve à acumulação, sua existência não é reconhecida como a de um ser humano, mas apenas como a de vendedor de força de trabalho. Entretanto, nos cultos examinados, essa condição fundamental de subsunção ao capital não aparece. O trabalho socialmente determinado é apresentado como uma provação ético-espiritual, como espaço de *sofrimento* que deve ser

suportado com fé para que, eventualmente, sejam alcançadas recompensas, terrenas e celestiais.

Esse tratamento ético-moral do trabalho assalariado encontra em Weber (2004) uma justificação teórica no mínimo interessante, Weber identifica nos ensinamentos puritanos a ideia de que o *trabalho profissional* constitui uma vocação, isto é, uma obrigação ética que o indivíduo deve cumprir com afinco, independentemente das condições em que se realiza. Essa racionalização religiosa do trabalho serviu historicamente como suporte ideológico da acumulação burguesa ao transformar a dedicação ao trabalho em virtude espiritual. No neopentecostalismo brasileiro contemporâneo, essa lógica reaparece de modo reconfigurado, uma vez que a riqueza não é mais sinal de predestinação, mas prova da fé e da obediência ao pacto com Deus.

Contudo, ainda que Weber (2004) identifique com precisão essa racionalização e sua vinculação ao projeto burguês, sua análise não realiza a crítica fundamental à religião, permanecendo no plano de seus desdobramentos éticos, sem investigar a base contraditória da qual a própria necessidade religiosa é produto. Weber trata a ética religiosa como força histórica explicativa da racionalidade econômica, sem interrogar as condições de alienação do trabalho, propriedade e exploração que tornam essa busca de sentido religioso socialmente necessária ao trabalhador, dimensão que a crítica marxiana desenvolvida no primeiro capítulo desta pesquisa, a partir de Marx (2004) e Chagas (2017), permite superar, ao conceber a religião não como força autônoma que molda a economia, mas como forma ideológica que expressa e, ao mesmo tempo, mistifica as contradições reais do modo de produção capitalista.

Conforme Bezerra (2024) a *Teologia da Prosperidade* se distancia da ética protestante histórica ao apresentar a busca pela riqueza material não como sobriedade ascética, mas como sinal de bênção divina. Nos Vídeos de 03/01/2021 e 16/05/2021 da IURD (Igreja Universal, 2021; Igreja Universal, 2021), essa convergência é nítida, o trabalho dignifica na medida em que é entendido como devoção, e o *sofrimento* no trabalho é ressignificado como parte do percurso espiritual. Não há, em nenhum momento, alusão ao salário como preço da força de trabalho, ou às condições de exploração econômica que fundamentam a relação entre capital e trabalho. A racionalização religiosa encobre a racionalização econômica, e as duas convergem na produção do conformismo. A propriedade privada, não aparece com base nessas determinações e relações sociais.

Nos vídeos analisados da Igreja Internacional da Graça de Deus, de 2021, essa lógica se manifesta de modo ainda mais explícito por meio dos chamados "testemunhos". No Vídeo de 19/01/2021 (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021), uma professora de educação física relata melhora financeira, inclusive bônus salariais, após iniciar o patrocínio da Igreja Internacional. No Vídeo de 19/04/2021 (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021), um homem que havia perdido suas posses e passado fome atribui sua recuperação à decisão de patrocinar a igreja. No Vídeo de 21/09/2021 (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021), outro testemunho descreve a trajetória de um homem que, após deixar a umbanda e se tornar patrocinador, retomou atividades produtivas modestas (fabricar picolé, trabalhar em obras). Em todos esses casos, o trabalho alienado não se torna objeto de reflexão, ele aparece como meio de subsistência que só se torna possível, ou melhor remunerado, por meio da fé e da relação financeira com a instituição religiosa. A pobreza e o desemprego não são entendidos como expressões da *lei geral da acumulação capitalista*¹³ (Marx, 2013), mas como maldição a ser rompida pelo ato de fé e de doação à igreja.

Com relação à exploração econômica, na qual se baseia a propriedade privada e a alienação do trabalho, a mesma se apresenta nos vídeos de maneira invertida, em vez de ser nomeada e concebida como extração de mais-valor do trabalho vivo pelo capital, ela é deslocada para o campo espiritual como obra do "maligno" ou resultado do distanciamento de Deus. Segundo Marx (2004), o trabalhador se converte em servo do próprio objeto que produz, dependendo dele tanto para trabalhar quanto para subsistir. Esse processo é o núcleo da exploração econômica do trabalho, vez que a energia vital do trabalhador é extraída e convertida em riqueza alheia, enquanto ele empobrece material e espiritualmente (Marx, 2004). Nos vídeos analisados, no entanto, essa concepção não é nem sequer esboçada, pois a miséria do fiel está relacionada à ausência de fé ou ao afastamento de Deus.

No Vídeo de 21/09/2021 da IIGD (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021, 26min50s), o pastor R.R. Soares afirma que "quem vive pela dor é o maligno", transferindo para o plano sobrenatural a determinação de condições que são estritamente materiais. No Vídeo de 21/03/2026, a afirmação de que "a nossa cidade está nos céus, não está aqui na terra" (Missionário RR Soares, 2021, 24min51s) sintetiza a função ideológica da exploração invisibilizada, os interesses terrenos dos fiéis, seus salários, suas condições de trabalho, seus

¹³ Para Marx (2013), a *lei geral da acumulação capitalista* expressa a contradição segundo a qual a expansão da riqueza social sob o capitalismo produz, simultaneamente, uma população trabalhadora relativamente excedente e o pauperismo. Assim, a pobreza é compreendida como resultado necessário da própria dinâmica da acumulação do capital, e não como um fenômeno acidental.

direitos, são continuamente sublimados em favor de uma perspectiva celestial que os torna irrelevantes. Com isso, as necessidades reais e o pauperismo produzido pela exploração do trabalho são apresentados como passagem necessária rumo à salvação eterna, e não como contradição social a ser enfrentada coletivamente. Essa operação ideológica corresponde, nas palavras de Chagas (2017), à terceira dimensão da religião em Marx, em que ela se apresenta como protesto impotente, que ao desviar a busca por transformação para a esfera do imaginário, se torna uma barreira que impede a tomada de consciência da situação inumana e, conseqüentemente, a ação prática para a transformação da sociedade (Chagas, 2017).

Nos vídeos de 2024, essa função de invisibilização da exploração se aprofunda. No Vídeo de 10/04/2024 da IURD (Igreja Universal, 2024), afirma-se que quem possui o Espírito Santo tem a chamada garantia de que todos os seus problemas serão resolvidos, inclusive os problemas econômicos, como se a resolução de problemas e dilemas reais determinados pela condição da classe social que os indivíduos ocupam dependessem de uma disposição espiritual individual. No Vídeo de 27/10/2024 da IIGD (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2024), o relato de uma mulher da Índia cujo filho desempregado conseguiu emprego após uma oração do pastor é apresentado como evidência da intervenção divina no mercado de trabalho. Em ambos os casos, a exploração que determina o desemprego, a precariedade salarial e a instabilidade financeira dos trabalhadores permanecem ocultas, substituídas pela representação do milagre individual como chave de acesso à estabilidade material.

O pauperismo é, talvez, a categoria mais presente, no entanto, mistificada, como fenômeno empírico nos vídeos analisados, a miséria, o desemprego, a doença, a fome e a dívida aparecem em praticamente todos os cultos, e ao mesmo tempo a mais encoberta em suas determinações concretas e analíticas. Para Marx (2013), o pauperismo não é acidente nem falha do capitalismo, mas produto necessário de seu funcionamento, o autor é preciso ao enunciar a *lei geral da acumulação capitalista*: "a acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, a acumulação de miséria, o suplício do trabalho, a escravidão, a ignorância, a brutalização e a degradação moral no polo oposto, isto é, do lado da classe que produz seu próprio produto como capital" (Marx, 2013, p. 877). O exército industrial de reserva, a massa de trabalhadores desempregados ou subempregados, é produto necessário da acumulação capitalista e, simultaneamente, sua condição de existência, pois mantém o preço da força de trabalho rebaixado. O pauperismo pertence, segundo Marx (2013), aos *faux frais* [custos

mortos] da produção capitalista, gastos cuja maior parte, no entanto, o capital sabe transferir de si mesmo para os ombros da classe trabalhadora.

Na formação social brasileira, como apresentado no Capítulo 2 com base em Bezerra (2024), o pauperismo adquire contornos especificamente determinados pela particularidade histórica do capitalismo dependente e periférico devido à herança escravocrata, a concentração fundiária e a inserção subordinada do Brasil na divisão internacional do trabalho, o que contribuiu para a consolidação de um capitalismo que tende a demanda e exploração da força de trabalho ao máximo. É precisamente esse pauperismo social e historicamente determinado que constitui o solo material sobre o qual as igrejas neopentecostais prosperam. Nos vídeos de 2021, a miséria é o ponto de entrada constante da pregação. No Vídeo de 03/01/2021 da IURD (Igreja Universal, 2021), o desempregado e o sem perspectiva são os destinatários privilegiados da palavra de Deus. No Vídeo de 19/01/2021 da IIGD (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021), um homem que perdeu tudo e passava fome com a família relata sua recuperação como resultado do patrocínio à Igreja. No Vídeo de 19/04/2021 também da IIGD (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021), outra família em situação de grave privação aparece com a mesma conclusão. No Vídeo de 21/09/2021, ainda relacionado a IIGD (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021), 15 anos de moradia precária são superados pela conversão e pela adesão financeira à instituição religiosa.

Em todos esses casos, o pauperismo é mistificado com êxito, de determinação constitutiva das relações capitalistas de produção, ele se torna um certo tipo de maldição a ser rompida pela fé e pelo pacto com Deus. O que Marx (2004) enuncia e desenvolvemos no Capítulo 1, corrobora com este entendimento quando o problema não são as ilusões religiosas em si, mas a condição que as torna necessárias. A sociedade moderna, regida pela relação de classes, baseada na propriedade privada e no trabalho alienado se torna tão miserável e desumana que necessita de ilusões para se manter, e para que as pessoas abandonem a ilusão, seria necessário que rompessem radicalmente com as condições sócio-históricas que a gera. O pauperismo sob a ótica neopentecostal é, portanto, simultaneamente, a base material que sustenta a expansão das igrejas e o fenômeno cujas determinações essas mesmas igrejas ocultam, transformando a miséria e contradições reais em produto teológico.

A categoria de classes sociais está plenamente reificada nas representações e cultos religiosos considerados, e essa presença reificada é, em si mesma, um dado analítico relevante. No Capítulo 1, a partir das análises de Bezerra (2024), apresentamos que o neopentecostalismo se desenvolve prioritariamente entre as camadas mais pobres e menos escolarizadas da população brasileira, aquelas que, como ressalta Mariano (2005 apud Bezerra, 2024, p. 113). Esse público é objetivamente constituído por trabalhadores assalariados, desempregados e membros do exército de reserva da força de trabalho, sujeitos cuja posição nas relações de produção define sua condição de classe. Entretanto, essa condição de classe não é nomeada, refletida ou problematizada nos cultos transmitidos.

Conforme discutido no Capítulo 1, com base em e Lukács (1969)., a ideologia expressa o modo pelo qual os homens tomam consciência dos conflitos sociais e neles se inserem, conflitos cuja base última está no desenvolvimento econômico. A religião neopentecostal, operando como ideologia, cumpre a função inversa, dissolve o conflito de classes em vez de torná-lo consciente. Nos Vídeos de 19/01/2021; 19/04/2021 e 21/09/2021 da IIGD (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021; Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021; Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2021), os chamados testemunhos de patrocinadores, que superaram a miséria pela fé, substituem a consciência de classe por uma consciência religiosa, assim, o fiel não se identifica como trabalhador explorado material e economicamente que integra uma classe com interesses coletivos, mas como indivíduo que, por sua relação particular com Deus e com a instituição, pode individualmente escapar da pobreza. Essa individualização da experiência de classe é o que no Capítulo 1 identificamos, com base em Furtuoso (2025), como a constituição de subjetividades de forma reduzida e aberrante em cambistas com a riqueza que os próprios trabalhadores ajudaram a criar, sob o capital, os indivíduos se relacionam entre si como indivíduos cambistas isolados, e a capacidade de reconhecer interesses comuns de classe, é concretamente obstaculizada. A comunidade de fé neopentecostal funciona como substituto ilusório, oferece pertencimento coletivo sem jamais nomear a posição de classe que une seus membros.

A análise dos doze vídeos permite afirmar que todas as categorias analíticas mobilizadas nesta pesquisa estão presentes no corpus empírico, porém de forma invertida, encoberta ou deslocada pela representação ideológica de cunho neopentecostal. O

estranhamento advindo da alienação do trabalho cravado sob as bases da propriedade privada é aprofundado, não superado, em que, a religião ressignifica essas contradições como provação espiritual em vez de oferecer qualquer entendimento das determinações materiais da vida dos fiéis. O trabalho assalariado é moralizado como vocação ética e instrumento de prosperidade divina, sem que a relação de exploração que o fundamenta seja sequer nomeada. Logo, a exploração é espiritualizada, e, o *sofrimento* que dela resulta, é atribuído ao chamado de maligno ou à falta de fé, não às relações de produção. Já o pauperismo, embora onipresente como fenômeno empírico, é atribuído como maldição passível de superação pela fé e pela doação, não como produto necessário à acumulação capitalista, e assim, as classes sociais e suas lutas em potencial são dissolvidas numa comunidade de fé de acesso igualitário.

Uma diferença relevante pode ser observada entre os vídeos de 2021 e os de 2024, em que, nos vídeos de 2021, produzidos no contexto do governo Bolsonaro e da pandemia de Covid-19, a presença da miséria e do desemprego como pano de fundo é mais intensa, e o recurso a testemunhos de superação financeira pela fé e pelo patrocínio é mais direto e explícito, especialmente na IIGD, em que a doação à Igreja é apresentada como mecanismo quase imediato de inversão da situação econômica individual, funcionando como substituto de qualquer forma de proteção social ou direito trabalhista. E, já nos vídeos de 2024, no contexto do primeiro ano do governo Lula, nota-se uma diversificação do conteúdo, ao lado da ênfase na prosperidade e na cura divina, no qual, ganham visibilidade, temas de disputa moral e cultural, como a negação da depressão como adoecimento legítimo (Igreja Universal, 2024) e a rejeição à diversidade de gênero como desvio diabólico (Missionário Romildo Ribeiro Soares, 2024). Esse deslocamento sugere que, num contexto político em que políticas sociais voltadas à classe trabalhadora começam a ser reativadas, e as lutas, ainda que frágeis e fragmentadas ganhem espaço, as representações religiosas de caráter neopentecostal movem parte de sua função ideológica para o terreno da disputa moral e conservadora, o que é igualmente uma forma de obstaculizar a consciência de classe e de reproduzir a ideologia burguesa, operando agora não pela promessa da prosperidade, mas pela construção de inimigos de classe que desviam a atenção dos conflitos reais e os elevam a problemas teológicos.

Assim, o desenvolvimento deste capítulo permitiu evidenciar que o neopentecostalismo, longe de constituir um fenômeno espontâneo, inscreve-se nas determinações históricas da formação social brasileira e assume, na contemporaneidade, relevante função ideológica na reprodução das relações sociais capitalistas. A análise empírica demonstrou que categorias centrais da crítica da economia política, como trabalho assalariado, exploração econômica, pauperismo, estranhamento e classes sociais, aparecem sistematicamente deslocadas ou ressignificadas pelas representações ideológicas neopentecostal, convertendo determinações materiais em questões de ordem espiritual e individual. Ainda que tais representações assumam inflexões distintas entre 2021 e 2024, conforme a conjuntura política, mantêm a função de obscurecer as determinações concretas da vida social e de dificultar a apreensão das contradições que estruturam a sociedade capitalista.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, é possível afirmar que as representações ideológicas difundidas pelas mídias das igrejas neopentecostais aqui analisadas contribuem para a naturalização das desigualdades sociais e para a mistificação da consciência de classe dos trabalhadores justamente por operarem sobre necessidades reais, socialmente produzidas, sem jamais conduzi-lo às suas determinações concretas. É porque respondem a uma necessidade genuína, ainda que a resolvam de forma mistificada, que essas representações encontram tamanha adesão entre os setores pauperizados da classe trabalhadora brasileira. A mistificação não reside, portanto, em inventar condições sociais inexistentes, mas em deslocar sistematicamente condições e contradições reais do plano das relações de produção para o plano espiritual-individual, obstaculizando o reconhecimento, pelos próprios trabalhadores, de sua condição de classe e de seus interesses coletivos objetivos, o que, em última instância, indica certa articulação entre os princípios religiosos e capitalistas na cena contemporânea.

Essa constatação analítica, contudo, não pode se encerrar em si mesma, visto que, como já se apontou no primeiro capítulo desta pesquisa, a partir de Pinto e Furtuoso (2023), acreditar que o progresso civilizatório e a produção contínua de conhecimento sobre a natureza e a sociedade seriam suficientes para enfrentar o estranhamento religioso significa reincidir nas ilusões iluministas. Ou seja, se a necessidade religiosa se sustenta em bases materiais concretas, a mera denúncia esclarecida de sua inversão ideológica, por mais rigorosa e necessária que seja no plano da produção do conhecimento científico, não é capaz de dissolvê-la por si só. Onde se resolve, então, o problema colocado por esta pesquisa? Não no plano exclusivo da consciência ou da crítica teórica, mas no plano prático-material da transformação das relações sociais que tornam a ilusão religiosa socialmente necessária, na luta de classes. É exatamente esse horizonte prático que a representação ideológica neopentecostal aqui analisado sistematicamente obstrui, ao dissolver a experiência de classe numa comunidade de fé de pertencimento individual e ao deslocar a exploração para o terreno do combate espiritual, essa mediação ideológica afasta a classe trabalhadora da única via histórica capaz de superar a necessidade social da própria religião, que não é a crítica das ideias em si, mas a transformação radical das relações de produção que cotidianamente engendram as mazelas sociais que a religião apenas ressignifica, sem jamais resolver.

Retomando a inquietação profissional e pessoal que deu origem a esta investigação, formada no cotidiano do estágio em Serviço Social a partir do acompanhamento de casos em

que usuários atribuíam à vontade divina condições objetivamente produzidas pela desigualdade social, esta pesquisa oferece subsídios para que profissionais de Serviço Social e demais trabalhadores inseridos nos diversos espaços sócio-ocupacionais apreendam a dimensão ideológica desse fenômeno. Não se trata de desqualificar a fé de quem a vivencia, tampouco de reduzir a complexidade da experiência religiosa a um mero engano, mas de reconhecer, por trás dela, as determinações materiais concretas que a produzem e reproduzem, de modo a qualificar a intervenção profissional crítica junto aos usuários que recorrem à religião como estratégia, ainda que mistificada, de enfrentamento às determinações de sua condição de classe.

No plano acadêmico, esta pesquisa buscou contribuir para os estudos sobre religião neopentecostal e sociedade capitalista a partir de um referencial ainda pouco explorado nessa interface no âmbito do Serviço Social, a ontologia lukacsiana do trabalho e do estranhamento articulada à crítica marxiana da religião, oferecendo uma leitura das mídias digitais neopentecostais que ultrapassa a descrição de seu conteúdo doutrinário para apreender sua função ideológica na reprodução do capitalismo contemporâneo brasileiro.

Sob essa perspectiva, é válido ressaltar, que, é, de fato escasso o debate acerca dessa temática no âmbito do Serviço Social. Durante o processo de construção dessa pesquisa, houve dificuldades em buscar referências que articulem o debate da profissão com o da crítica a religião. No entanto, este estudo evidencia a necessidade de ampliar esse campo de investigação, abrindo possibilidades para a inserção desse debate na formação em Serviço Social, por meio, por exemplo, da oferta de disciplinas optativas que abordem criticamente a religião na contemporaneidade em articulação com o exercício profissional e a “*questão social*”.

Partindo para os limites da investigação, cabe reconhecer, a impossibilidade de acesso aos conteúdos transmitidos pela televisão aberta restringiu a análise empírica aos vídeos disponíveis no YouTube, o que, sem invalidar os achados aqui apresentados, sugere cautela quanto à sua generalização para o conjunto da atuação midiática dessas igrejas. Do mesmo modo, o recorte a duas instituições específicas não permite estender automaticamente as conclusões ao campo neopentecostal e evangélico brasileiro em sua completude, marcado por significativa heterogeneidade interna.

Sugere-se, assim, que pesquisas futuras avancem na investigação das próprias plataformas digitais enquanto mecanismos de captação de audiência e monetização, dimensão

apenas indicada e não desenvolvida em profundidade neste trabalho, na retomada desta análise incluindo conteúdo de televisão aberta, e em estudos comparativos com outras denominações evangélicas e pentecostais.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Victor. **Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas Evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019)**. Centro de Estudos da Metrópole, Notas Técnicas, São Paulo, 2023.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. **Marx e a indústria 4.0: trabalho, tecnologia e valor na era digital**. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 22–32, jan./abr. 2022. DOI: 10.1590/1982-0259.2022.e82591. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/kQHYDzr9wpjWSMWjhpQGnWd/>. Acesso em: 12 jul. 2026

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. 1. ed. 3. reimp. São Paulo: Edições 70, 2016.

BEHRING, Elaine Rossetti. **Expressões políticas da crise e as novas configurações do Estado e da sociedade civil**. In: CFESS; ABEPSS. *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília, DF: CFESS; ABEPSS, 2009. p. 69-86.

BEZERRA, Maria Isabel Gonçalves. **“Se alguém não quiser trabalhar, também não coma”: Entre a Religião e a Política - uma análise das posições da frente parlamentar evangélica da câmara dos deputados na reforma trabalhista de 2017**. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2024, Juiz de Fora.

BISSIATI, Edson Lugatti Silva; MARTINS, Caio César Nogueira. **O protagonismo político das Igrejas Pentecostais e Neopentecostais no Brasil: a bancada evangélica no Congresso Federal**. *Mal-Estar e Sociedade*, Divinópolis, v. 12, n. 1, 2022. Publicado em 14 mar. 2023. Disponível em: [Revista Mal-Estar e Sociedade](#). Acesso em: 12 jul. 2026.

BOURGUIGNON, Jussara Ayres. **O projeto de pesquisa e os procedimentos metodológicos para coleta e análise dos dados na pesquisa social e qualitativa**. In: BOURGUIGNON, Jussara Ayres. *Pesquisa social: reflexões teóricas e metodológicas*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2019. p. 95–112.

BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 13 jul. 2026.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018**. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 25, p. 125–159, 2019. DOI: 10.51359/2317-5427.2019.243765. Disponível em: [Estudos de Sociologia \(UFPE\)](#). Acesso em: 12 jul. 2026.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx**. *Tans/form/ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, Out./Dez., 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Encontro com Deus - 9h30 - 06/10/2024. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (17 min). Publicado pelo canal Igreja Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T1mDvk3KsdQ>. Acesso em: 12 jul. 2026.

FREITAS, Petrus Alves. **A contribuição de Hegel e Marx para a construção da teoria do estranhamento em Lukács**. Rondonópolis: Repad, Jan- Abr 2022, p.27-53.

FURTUOSO, Luiza Miranda. **Emancipação política e emancipação humana a partir da relação indivíduo-gênero humano**. *Geminal: Marxismo e educação em debate*, Salvador, v.17, n.2, p.243-256. Ago, 2025.

GARCEZ, Andrea; DUARTE, Rosalia; EISENBERG, Zena. **Produção e análise de videograções em pesquisas qualitativas**. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 37, n. 2, p. 249–262, maio/ago. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/q5XSP6jGHgkSWZdy4wGLBbg/>. Acesso em: 12 jul. 2026.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008.

YAZBEK, Maria Carmelita. **Fundamentos históricos e teóricos-metodológicos e as tendências contemporâneas no Serviço Social**. In: GUERRA, Yolanda; LEWGOY, Alzira Maria Baptista; MOLJO, Carina Berta; LOPES DE SOUZA, Moema Amélia Serpa; SILVA, José Fernando Siqueira da (org.). *Serviço Social e seus fundamentos: conhecimento e crítica*. 2. ed. Campinas: Editora Papel Social, 2018.

IAMAMOTO, Marilda Villela; CARVALHO, Raúl de. **Relações sociais e serviço social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica**. 41. ed. São Paulo: Cortez, 2020.

LARA, Ricardo. **Ideologia e práxis social**. *Serviço Social em Revista*, Londrina, v. 21, n. 1, p. 167–182, 2018. DOI: 10.5433/1679-4842.2018v21n1p167. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/ssrevista/article/view/34701>. Acesso em: 12 jul. 2026.

LARA, Ricardo. **Introdução aos complexos categoriais do ser social**. Em pauta, Rio de Janeiro, 2015, n.36, v.13, p. 269-292.

LUKÁCS, Georg. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. 1969.

MACEDO, Mateus Barros; MORAIS, Blenda Gabrielly Souza; RIBEIRO, Lucas de Almeida; COSTA, Newarney Torrezão da; SANTANA, Thalia Santos de; PEREIRA JUNIOR, Cleon. **Análise comparativa de vídeos do YouTube de canais de homens e mulheres na área de computação: uma investigação a partir dos comentários**. In: **SIMPÓSIO BRASILEIRO DE INFORMÁTICA NA EDUCAÇÃO (SBIE)**, 34., 2023, Passo Fundo. *Anais [...]*. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Computação, 2023. p. 2044–2055. DOI: 10.5753/sbie.2023.235268. Disponível em: <https://sol.sbc.org.br/index.php/sbie/article/view/26805>. Acesso em: 12 jul. 2026.

MARX, Karl. **A crítica da filosofia do direito de Hegel**. 1843 / Karl Marx; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]. - [2.ed revista]. - São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl, 1818-1883 **A ideologia alemã : crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)** / Karl Marx, Friedrich Engels. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mário Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Boitempo Editorial, São Paulo, 2004, 1º Ed.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Tradução de Nélcio Schneider, Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

MINAYO, M. C. **Ciência, técnica e arte: o desafio da Pesquisa Social**. In: MINAYO, M. C. (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2002.

NEGRI, Fernanda de; MACHADO, Weverthon; CAVALCANTE, Eric Jardim. **Crescimento dos estabelecimentos evangélicos no Brasil nas últimas décadas**. Rio de Janeiro: Ipea, nov. 2023. (Diset: Nota Técnica, 123). DOI: <http://dx.doi.org/10.38116/diset123> Acesso em: 13 de janeiro de 2026.

NETTO, José Paulo. **Ditadura e serviço social: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64**. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2017. E-book

NETTO, J. P. **Introdução aos estudos do método de Marx**. São Paulo : Expressão Popular, 2011.

O Domingo da Paz e Derramamento do Espírito Santo | 04/08/2024. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (107 min). Publicado pelo canal Bispo Edir Macedo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KcZ6x63qMIY> . Acesso em: 12 jul. 2026.

Oração da Meia-Noite | 26/11/2021. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (37 min). Publicado pelo canal Igreja Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P0Coz88He7I> . Acesso em: 12 jul. 2026.

PINTO, Daniel Silva. **Representações sociais da pobreza na religiosidade pentecostal**. *Observatório da Religião*, Belém, v. 4, n. 1, p. 3–25, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/2385>. Acesso em: 12 jul. 2026.

PINTO, Mariana de Almeida; FURTUOSO, Luiza Miranda. **Fundamentos do estranhamento religioso na ontologia de György Lukács**. R. Katál., Florianópolis, v.26, n. 3, p. 476-486, set/dez. 2023.

Primícias de Deus – 7h – 03/01/2021. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (103 min). Publicado pelo canal Igreja Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xKj8WmVpVHw>. Acesso em: 12 jul. 2026.

Primícias de Deus – 7h – 16/05/2021. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (103 min). Publicado pelo canal Igreja Universal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FddEf8LW4VM>. Acesso em: 12 jul. 2026.

RIBEIRO, Josenilda Oliveira. **Sincretismo religioso no Brasil: uma análise histórica das transformações no catolicismo, evangelismo, candomblé e espiritismo**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Centro de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

SCHNEIDER, Cintia Karina; CAETANO, Liana; RIBEIRO, Luis Otoni Meireles. **Análise de vídeos educacionais no YouTube: caracteres e legibilidade**. *RENOTE: Revista Novas Tecnologias na Educação*, Porto Alegre, v. 10, n. 1, jul. 2012. DOI: 10.22456/1679-1916.30816. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/renote/article/view/30816>. Acesso em: 12 jul. 2026.

SILVA, Daniel Eloi da; SILVA, José Ebersson da. **O discurso político-religioso de líderes neopentecostais em redes sociais digitais: Entre o ódio e a liberdade de expressão**. *Revista juridicidade constitucional e democracia*. Vol. 1 No. 2. Jul./Nov. 2023. Mossoró, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Show da Fé - (19/01/2021). [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (55 min). Publicado pelo canal Missionário RR Soares. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=w_w_fiEDi10. Acesso em: 12 jul. 2026.

Show da Fé - (19/04/2021). [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (58 min). Publicado pelo canal Missionário RR Soares. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=B_IwUNuDCKo. Acesso em: 12 jul. 2026.

Show da Fé - (21/09/2021). [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (55 min). Publicado pelo canal Missionário RR Soares. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z4RiMDhtP0U>. Acesso em: 12 jul. 2026.

Show da Fé AO VIVO, Domingo às 09h (21/03/2021). [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (75 min). Publicado pelo canal Missionário RR Soares. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NQ8Rssk3esw>. Acesso em: 12 jul. 2026.

Show da Fé AO VIVO, Domingo às 07H (27/10/2024). [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (94 min). Publicado pelo canal Missionário RR Soares. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RZRky22Semc>. Acesso em: 12 jul. 2026.

Show da Fé AO VIVO, Domingo às 11h (03/11/2024). [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (91 min). Publicado pelo canal Missionário RR Soares. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BSuq3PQgRgQ>. Acesso em: 12 jul. 2026.

SOUZA, Robson da Costa de; SILVA, Jefferson Evânio da. **Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: uma compreensão em chave pós-estruturalista**. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, p. 37–60, 2022. DOI: 10.1590/0100-85872021v42n1cap02. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/qv3ngk6Y7tYGG4F7c8WmnRc/>. Acesso em: 12 jul. 2026.

VAISMAN, Ester. **A ideologia e sua determinação ontológica**. Verinotio, revista on-line - n.12, ano VI, Out./2010.

Vigília do Espírito Santo | 10/07/2024. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (100 min). Publicado pelo canal Bispo Edir Macedo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3KVD7gVpTVE>. Acesso em: 12 jul. 2026.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.