

A teologia da confissão positiva e o *American Way of Life* no Brasil: uma leitura a partir do conceito de identidade em Stuart Hall¹

The theology of positive confession and the *American Way of Life* in Brazil: a reading from the concept of identity in Stuart Hall

Marlon Andrey Nunes da Silva

Mestre em História

Universidade Estadual de Montes Claros

marlonandrey@hotmail.com

Recebido em: 05/05/2020

Aprovado em: 06/08/2020

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar as relações entre o discurso do *American Way of Life* e a teologia da confissão positiva presente no Brasil, buscando entender a extensão e os limites desse discurso no país. Nesse sentido, apresentamos um breve panorama da produção bibliográfica sobre o tema tanto de autores dos Estados Unidos quanto do Brasil e utilizamos como fontes para análise os livros publicados tanto pelo pastor norte-americano e criador da confissão positiva, Kenneth Hagin, quanto pelo missionário Romildo Ribeiro Soares (R.R. Soares), principal expoente dessa doutrina no Brasil. Como análise teórica, utilizou-se as reflexões do sociólogo marxista Stuart Hall, em especial sua discussão sobre as dinâmicas identitárias no mundo contemporâneo. Como conclusão final, entendemos que a teologia da confissão positiva pregada pelo missionário R.R. Soares no Brasil apresenta claras referências a valores e crenças pertencentes à cultura norte-americana e a elementos do campo religioso daquele país, entretanto, Soares promoveu releituras dessa teologia no Brasil, apropriando-se de crenças pertencentes ao campo religioso brasileiro, produzindo assim uma teologia de caráter “híbrido” nos levando a rejeitar a ideia de passividade diante do discurso do *American Way*.

Palavras-chave: Teologia da Confissão Positiva; *American Way of Life*; Identidade.

Abstract: This article aims to present the relationship between the American Way of Life discourse and the theology of positive confession present in Brazil, seeking to understand the extent and limits of this discourse in the country. In this sense, we present a brief overview of the bibliographic production on the subject by authors from the United States and Brazil, and use as

¹ Este artigo é o resultado parcial de uma pesquisa sobre a teologia da confissão positiva e o *American Way of Life* no Brasil que está sendo realizado no mestrado em História Social da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes/MG), sob a orientação do Professor Doutor Renato da Silva Dias com bolsas FAPEMIG e CAPES. Além disso, este artigo buscou revisar e ampliar de forma significativa os argumentos apresentados no XXI Encontro Regional de História da ANPUH realizado na Unimontes/MG no ano de 2018, na qual publicamos o trabalho completo intitulado “Teologia da Prosperidade e *American Way of Life*: análises das obras de Kenneth Hagin e R.R. Soares”.

sources for analysis the books published both by the American pastor and creator of the positive confession, Kenneth Hagin, and by the missionary Romildo Ribeiro Soares (R.R. Soares), main exponent of this doctrine in Brazil. As a theoretical analysis, we used the reflections of Marxist sociologist Stuart Hall, especially his discussion of identity dynamics in the contemporary world. As a final conclusion, we understand that the theology of positive confession preached by the missionary RR Soares in Brazil presents clear references to values and beliefs pertaining to North American culture and elements of that country's religious field, however, Soares promoted reinterpretations of this theology in Brazil, appropriating beliefs belonging to the Brazilian religious field, thus producing a “hybrid” theology leading us to reject the idea of passivity in the face of the American Way discourse.

Keywords: Theology of Positive Confession; American Way of Life; Identity.

Introdução

O século XX foi um período de ampla expansão do pentecostalismo ao redor do mundo, expansão esta que atingiu a marca de quase meio bilhão de adeptos nos quatro cantos do planeta (JENKINS, 2004, p.93-4). Nesse sentido, esta expansão do movimento pentecostal tem sido apresentada como uma evidência contrária as teses de secularização do século XIX e início do XX, que afirmava que cada vez que a ciência e a democracia avançassem, as crenças religiosas desapareceriam. Em relação ao pentecostalismo, o mesmo sofreu transformações no decorrer do século XX, impactando as Igrejas protestantes históricas² – o chamado movimento carismático – e a Igreja Católica Romana – a renovação carismática. Já por volta dos anos 1970, com o surgimento das mensagens de prosperidade nos Estados Unidos, os líderes pentecostais e carismáticos passaram a pregar a possibilidade de se alcançar riquezas e cura física através da fé religiosa. Nesse sentido, o principal pregador e idealizador da teologia da prosperidade foi o norte-americano Kenneth Ervin Hagin (1917-2003). Tendo articulado em sua teologia as crenças na prosperidade e na cura divina de evangelistas populares dos anos 1940 a 1960, a espiritualidade e teologia pentecostal (Hagin foi pastor da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus), além da crença no poder mágico do pensamento e das palavras do *New Thought Movement* (Movimento do Novo Pensamento), o pastor norte-americano criou a chamada *Positive Confession* (Confissão Positiva)³, construindo um verdadeiro império com televisão, rádio, jornal, revista, faculdade

² Com o termo “protestantes históricas” estamos nos referindo as principais denominações que chegaram ao Brasil antes do século XX, como os luteranos e anglicanos (denominado “protestantismo de imigração”) até os metodistas, congregacionais, batistas e presbiterianos (denominado “protestantismo de missão”). Outro ponto importante é que essas denominações surgiram entre os séculos XVI e XVIII na Reforma Protestante no continente europeu.

³ A partir das nossas pesquisas, entendemos que a teologia da confissão positiva elaborada por Kenneth Hagin é um tipo de **teologia da prosperidade**, existindo assim outras mensagens de prosperidade que possuem diferentes ênfases e entendimentos sobre “como alcançar a vida próspera”. Podemos citar como exemplos a “teologia da cura”

bíblica e uma mega-igreja, expandido sua mensagem a partir dos anos 1960 e 1970 e sendo abraçada pelos principais líderes do *mainstream* evangélico norte-americano nos anos 1980 e 1990.

Além da expansão em todo o território norte-americano, a teologia de Hagin se expandiu para vários lugares do mundo e alcançou no Brasil um notório sucesso. Em território nacional, o missionário Romildo Ribeiro Soares (1947-) se tornou o principal divulgador da teologia de Hagin, erguendo um império religioso a partir da confissão positiva, com uma denominação evangélica (a Igreja Internacional da Graça de Deus) com milhares de templos espalhados pelo Brasil além de redes de televisão, rádio, jornais, revista, editora, gravadora e produtora de filmes, formando o chamado *Grupo Graça*, que é o complexo de empresas de mídias pertencente a Soares. No caso da editora do pastor brasileiro – a Graça Editorial – esta publicou praticamente todos os livros de Hagin no país além de dezenas de livros do próprio Soares com ideias bem alinhadas ao do pastor norte-americano.

Do ponto de vista da produção bibliográfica sobre o tema, nos Estados Unidos as primeiras obras a abordar a questão são de caráter teológico e confessional. Publicações como a de D.R. McConnell intitulada *A Different Gospel* (1988) e a de Bruce Barron chamada *The Health and Wealth Gospel* (1987) se tornaram referenciais importantes para o estudo da teologia da confissão positiva nos EUA. Já no mundo acadêmico, as obras sobre o tema eram escassas até o final do ano 2000, sendo que a partir daí novas pesquisas relevantes sobre o assunto foram surgindo. Como exemplos de trabalhos importantes estão a pesquisa da historiadora Kate Bowler intitulada *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel* (2010) e a tese de doutorado de Jonathan Root denominada *Total Salvation: The Gospel of the abundant life and American Culture, 1947-1989* (2015). No geral, tanto o trabalho de Bowler quanto de Jonathan Root demonstram o forte entrelaçamento existente entre a teologia da prosperidade e a cultura norte-americana.

Já no Brasil, semelhantemente como ocorreu nos EUA, as primeiras publicações sobre o tema eram avaliações teológicas de pastores e teólogos evangélicos sobre o movimento. Os livros de Paulo Romeiro, *Super Crentes: O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade* (1993), Ricardo Gondim, *O Evangelho da Nova Era* (1993) e Alan Pieratt, *O Evangelho da Prosperidade: análise e resposta* (1993) se tornaram referências do assunto no Brasil. Já as pesquisas

do evangelista Tommy Lee Osborn (T. L. Osborn), o “evangelho da vida abundante” de Oral Roberts e a crença nos poderes do “pensamento positivo e das palavras positivas” do Movimento do Novo Pensamento. Nesse sentido, esclarecemos ao leitor que utilizamos em nosso trabalho os termos “teologia da prosperidade” e “teologia da confissão positiva” como sinônimos.

no mundo acadêmico ocorreram a partir dos anos 1980 e 1990, principalmente nos programas de pós-graduação em Sociologia e Ciência das Religiões. Entre os pesquisadores e as pesquisas mais importantes estão a de Paul Freston intitulada *Breve história do pentecostalismo brasileiro* (1994), o sociólogo Ricardo Mariano em *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando* (1995) e o historiador Paulo Siepierski em *Pós-pentecostalismo e política no Brasil* (1997). Todos esses autores apresentaram em seus trabalhos o impacto que a teologia da confissão positiva teve nas transformações identitárias do pentecostalismo brasileiro e apontaram, de forma tímida, para a presença de elementos da cultura americana nessa teologia.

Sendo uma teologia bastante pragmática, essa doutrina religiosa alcançou notório sucesso e se expandiu aos milhares entre as igrejas evangélicas brasileiras conquistando milhões de seguidores, entretanto, por outro lado, houve o avanço de fortes críticas de pastores e teólogos tradicionais. Uma das características principais dessa teologia – e que buscaremos abordar neste trabalho – é que a mesma pode ser considerada uma continuidade do discurso do *American Way of Life* historicamente presente no protestantismo brasileiro.⁴ Nesse sentido, como esse discurso se manifesta na teologia da confissão positiva no Brasil? E qual a extensão e os limites desse discurso?

O surgimento da teologia da confissão positiva nos Estados Unidos

Apesar do recente sucesso da teologia da confissão positiva nos Estados Unidos, historicamente a religiosidade daquele país, segundo afirmou a historiadora Virginia Garrard-Burnett, é marcada por uma ampla crença na prosperidade divina (2010, p.181) bem exemplificada desde o mito dos Pais Peregrinos, passando pela ética calvinista do trabalho, chegando às diversas religiões espiritualistas no século XIX – como a Ciência Cristã e o Novo Pensamento – que, por sua vez, influenciaram grandemente a teologia da confissão positiva no século XX além da literatura *self-help* (auto-ajuda) norte-americana. Nesse sentido, o surgimento da confissão positiva pode ser considerada uma nova versão – agora no século XX – de uma histórica crença americana na prosperidade divina.

⁴ A seguir citamos algumas pesquisas que exploram a influência histórica do *ethos* protestante norte-americano e a idealização do *American Way* no protestantismo brasileiro. Para mais informações, veja os livros de Antônio Gouvêa Mendonça intitulado *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil* (1984) e *Introdução ao protestantismo no Brasil* (1990) escrito por Mendonça em parceria com Prócoro Velasques Filho; a obra de Gerson Alencar chamada *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira* (2007) e o livro de Magali do Nascimento Cunha denominado *A Explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil* (2007).

Tendo nascido em 1917 na cidade de McKinney no Estado do Texas, em seus livros o pastor Kenneth Hagin relatou que o mesmo nasceu com um problema cardíaco, caracterizada por ele como uma espécie de deformação no coração, além de ter adquirido outras doenças na juventude. Por causa disso, Hagin teria chegado à idade adulta “preso em uma cama”, sempre experimentando recaídas na saúde e precisando voltar ao hospital (HAGIN, 1996). Nesse sentido, o pastor relatou que quando ele passou a ler a Bíblia no contexto em que estava doente, o mesmo acabou aprendendo sobre “o direito que os cristãos têm a cura divina”. Convertendo-se ao movimento evangélico fundamentalista nos anos 1930, Hagin passou a ser um pregador batista (1996, p.23), mas com o passar do tempo, o religioso americano se aproximou do pentecostalismo, tendo experimentado o “batismo no Espírito Santo” e o “dom de línguas” e, em seguida, sendo ordenado pastor pelas Assembleias de Deus (1996, p.31).⁵ Já por volta dos anos de 1940, Hagin relatou ter abandonado o pastorado para se tornar um pregador itinerante, filiando-se ao movimento dos *Healing Revivals* (avivamentos de curas) entre os anos de 1940 a 1960 (HARRELL, 2009, p.433-7), e foi neste contexto dos “avivamentos de curas” que o pastor teve contato com as ideias de cura e riqueza, principalmente a partir da influência dos evangelistas T. L. Osborn (1923-2013) e Oral Roberts (1918-2009).

Com o “esfriamento” dos avivamentos de curas nos anos 1960, alguns pregadores deixaram de ser “pastores ambulantes” e construíram ministérios de ensino, entrando em programas de televisão e rádio, fundando jornais e revistas, além de instituições de educação religiosa. Como exemplos principais estão o famoso evangelista Oral Roberts que fundou a *Oral Roberts University* e foi um dos pioneiros no televangelismo e o próprio Kenneth Hagin que construiu o *Rhema Bible Training Center* e o *Kenneth Hagin Ministries* na cidade de Tulsa, Oklahoma (HARRELL, 2009, p. 433-7). Um ponto a ser destacado, é que tanto Roberts quanto Hagin – juntamente com milhares de outros líderes evangélicos – tiveram um enorme sucesso em uma região dos Estados Unidos denominada de *Bible Belt* (Cinturão da Bíblia), região está marcada por ser socialmente conservadora nos costumes e liberal na econômica, além de possuir expressiva adesão religiosa (BOWLER, 2010).

⁵ Segundo Stanley Burgess (2010, p. 964), o chamado pentecostalismo clássico acredita que existe uma “segunda experiência espiritual” (denominada de “batismo no Espírito Santo”) posterior à conversão (esta seria a “primeira experiência”), que consistiria em uma capacitação divina para que os líderes e membros das igrejas “realizem a obra do Senhor”. Nesse sentido, os pentecostais tendem a afirmar que essa “segunda experiência” possui uma evidência física inicial que a confirmaria, o chamado “dom de línguas”. Para os pentecostais, este dom de línguas pode ser tanto uma manifestação de *glossolalia* (falar em uma língua não idiomática) ou *xenolalia* (falar em uma língua idiomática não conhecida pelo falante).

De forma resumida, a teologia que Hagin desenvolveu e passou a pregar afirmava que “ser pobre ou doente era pecado”, pois Jesus Cristo, afirmava o pastor, “tinha morrido por todos os pecados humanos, incluindo a miséria financeira e a doença”. Nesse ponto, Hagin afirmava que o caminho que um fiel deveria tomar para alcançar essas bênçãos seria através da confissão positiva, isto é, não adiantava apenas orar, ou jejuar, ler a Bíblia e dar os dízimos e ofertas, sendo preciso também ter a prática de “confessar com a boca aquilo que se desejava”, daí deriva o nome de confissão positiva. Segundo o pastor:

Se a nossa maneira de pensar não estiver certa, de acordo com essas diretrizes, a nossa crença estará errada. Então, a nossa conversa será errada, e seremos confundidos e derrotados. Precisamos compreender o que a Palavra de Deus pode fazer por intermédio dos nossos lábios, porque, como temos visto, o Espírito Santo foi enviado para nos ajudar. [...] Uma promessa da Palavra de Deus deve ser confessada antes mesmo que se torne uma realidade. De acordo com a Palavra, já é real. Mas, para que ela torne realidade em sua vida, você deve confessá-la como tal (HAGIN, 2000, p.10).

Outra ideia bem desenvolvida pelo pastor americano é o entendimento de que Jesus não teria ensinado aos seus discípulos a fazerem orações “pedindo” a Deus alguma coisa, mas sim, “exigindo”, “determinando”. Segundo o pastor, no evangelho do apóstolo João, capítulo 14 e versículos 13 e 14, quando Jesus ensinava sobre a oração aos seus discípulos, a palavra que o mesmo teria usado por “pedir” poderia também ser traduzida por “exigir”, “mandar” ou “determinar”. Nesse sentido, Hagin afirmou que a tradução do texto estava errada e que a correta tradução seria “Tudo quanto **exigirdes** em meu Nome, isso [Eu Jesus] farei” (2008, p. 79).

Outra importante ideia desenvolvida por Hagin, conforme apontou Paulo Romeiro, é a polêmica distinção entre os vocábulos “logos” e “rhema” presentes no texto grego do Novo Testamento⁶. Nesse sentido, o pastor americano propôs uma diferenciação entre esses dois vocábulos – diferenciação esta que não é aceita por nenhum especialista – afirmando que o vocábulo *logos* designaria a “Palavra eterna de Deus”, revelada e escrita na Bíblia, com suas histórias e doutrinas, já o vocábulo *rhema*, segundo Hagin, se referiria ao ato do cristão – inspirado por Deus – “confessar” sua prosperidade ou cura física (ROMEIRO, 1998, p. 25-6).

Do ponto de vista histórico, Hagin foi influenciado pelas crenças mágicas do Novo Pensamento, em especial, através do pastor Essek William Kenyon (1867-1948). Outra influência

⁶Ao falarmos sobre a língua grega do Novo Testamento, estamos nos referindo ao grego helenístico ou koiné, que foi uma forma popular do grego que emergiu na pós-Antiguidade Clássica. Além de ter sido utilizado na escrita do Novo Testamento da Bíblia cristã, o grego koiné foi utilizado na Septuaginta, a tradução grega das Escrituras Judaicas.

foi o do já citado *Healing Revivals*, principalmente o conceito de T. L. Osborn sobre a “cura divina proveniente da expiação” e o conceito de “evangelho da vida abundante” do evangelista Oral Roberts. Entretanto, foi Hagin que promoveu a síntese entre os conceitos de Osborn e Roberts juntamente com a crença mágica no poder dos pensamentos e das palavras de Kenyon e do Movimento do Novo Pensamento, passando a anunciar o “direito a prosperidade e a cura física” juntamente com a prática de “confessar e declarar” esse direito. Outra característica importante no desenvolvimento de suas ideias foi a incorporação da teologia pentecostal, principalmente com sua ênfase no batismo com o Espírito Santo e no dom de línguas, além das crenças fundamentalistas, como a hermenêutica dispensacionista⁷, a escatologia pré-milenista⁸, o literalismo bíblico e a postura antiintelectual⁹ (BOWLER, 2010).

Além disso, o contexto histórico em que essa teologia surgiu (os anos 1950 e 1960) foi em um período de grande expansão econômica nos Estados Unidos, denominado pelo historiador Eric Hobsbawm de a “era de ouro” do capitalismo (1995, p.253-4), expansão econômica esta que estava entrelaçada com o avanço do conservadorismo social e do nacionalismo norte-americano, na qual o *American Way* era difundido como o estilo ideal de vida (PURDY, 2016, p. 227). Sobre o *American Way*, é importante frisarmos que esta é uma expressão da identidade nacional norte-americana, que por sua vez, possui outras expressões (mitos, símbolos e crenças) como o mito dos Pais Peregrinos, o mito do Destino Manifesto, o mito do Oeste, o *Self-Made Man* entre outros. Nesse sentido, um ponto importante a ser destacado é que no processo de construção desses mitos e expressões identitárias, o aspecto religioso se mostrou fortemente entrelaçado, sendo assim impossível desassociar religião e identidade nacional nos EUA (JUNQUEIRA, 2018), o que nos leva a concluir que o discurso religioso norte-americano – e que está presente na

⁷A hermenêutica dispensacionista surgiu no século XIX na Inglaterra e alcançou grande sucesso nos EUA, tendo no pastor John Nelson Darby (1800-1882) seu principal articulador. De forma resumida, o dispensacionismo divide a história bíblica em sete dispensações (1. Inocência, 2. Consciência, 3. Governo Humano, 4. Promessa, 5. Lei, 6. Graça, 7. Milênio), além de possuir uma perspectiva literalista e uma grande ênfase escatológica, principalmente no arrebatamento dos fiéis e na volta de Jesus à terra (BRAY, 2017).

⁸A escatologia pré-milenista afirma que a volta de Jesus a terra irá ocorrer antes do estabelecimento do milênio e que o mesmo será estabelecido por Jesus Cristo. Geralmente os dispensacionistas são pré-milenistas e tendem há encarar o milênio como um período literal de mil anos (BRAY, 2017).

⁹Com postura antiintelectual queremos dizer uma tendência de suspeita ao estudo reflexivo da teologia, além de rejeitar o diálogo com as ciências (naturais, exatas ou humanas) e com as múltiplas visões filosóficas e teóricas modernas. Em geral, o antiintelectualismo tende a ser pragmático, literalista e possui forte apego ao senso comum. Existem importantes publicações sobre o tema nos EUA como a obra *Anti-intellectualism in American Life* (1963) do historiador Richard Hofstadter (1916-1970) e o livro *The Scandal of the Evangelical Mind* (1994) do historiador Mark Noll.

teologia da confissão positiva – legítima e ao mesmo tempo é legitimado pelo *American Way of Life* (ELLIOT, 1988, p. 124-5).

Historicamente, o *American Way of Life* (modo de vida americano) tem sido uma categorização bastante utilizada para designar o estilo de vida da classe média americana. Apesar de que os historiadores e estudiosos do tema não conseguiram identificar o primeiro uso do termo no país, o mesmo passou a ser utilizado no final do século XIX e início do XX com o propósito de designar uma vida baseada no consumo, no individualismo, no pragmatismo, além da exaltação dos valores e das instituições tradicionais como a família nuclear heterossexual, a religião cristã e o chamado patriarcalismo. Segundo Paulo Roberto Ferreira Cunha:

O estilo de vida definido como *American Way of Life* passou a simbolizar uma forma de viver e de traduzir valores que mantém íntima relação com o consumo. O que foi midiaticizado através de diversos veículos de comunicação além fronteiras dos Estados Unidos. Para que esta construção obtivesse consistência, foram necessários três-fatores chave: a reorganização geopolítica e econômica do mundo no momento pós-Segunda Guerra Mundial, o papel que o consumo adquiriu neste cenário de crescente industrialização e expansão internacional, concomitante à midiaticização oriunda do avanço das tecnologias de comunicação que passaram a compor a vida cotidiana – e que difundiria suas imagens modulares. Tudo isso no decorrer de apenas um século, sendo que, de modo intenso, e em certo sentido, original, na confluência das décadas de 1950 e 1960 (CUNHA, 2017, p. 20).

Segundo a historiadora Kate Bowler (2010, p.114-6), outra importante característica que perpassa a confissão positiva nos EUA é a chamada *therapeutic culture* (cultura terapêutica). Sobre essa “cultura”, os especialistas no tema afirmam que ela se caracteriza por condicionar as pessoas a realizar julgamentos e análises que não estão pautadas nos papéis sociais e nem nos compromissos políticos, mas sim, nos “sentimentos interiores”. Nesse sentido, entender os sentimentos pessoais seria a chave para a prosperidade das pessoas e a resolução de todos os problemas sociais, bastando que o indivíduo passasse a cultivar “bons pensamentos” e possuir uma “mentalidade positiva” para se alcançar o sucesso e a resolução de suas questões (ASBURY, 2015, p.1).

Já em relação ao sucesso da confissão positiva nos Estados Unidos, Bowler afirma que o impacto dessa teologia não pode ser explicado apenas pela noção de “barganha com Deus”. Portanto, a autora argumenta que existem milhares de religiões nos Estados Unidos que propõem alguma “barganha com a divindade” com o intuito de resolver problemas do cotidiano, no entanto, a maioria desses grupos religiosos não alcançou a proeminência dos pregadores da

prosperidade, isto porque, afirmou a historiadora, a mensagem da confissão positiva vai além da relação “custo e benefício” com o divino, se apoiando em mitos e crenças que compõem o imaginário religioso norte-americano, isto é, a confissão positiva possui “apelos mais profundos” a cultura dos Estados Unidos (HARVARD POLITICS REVIEW, 2017).

Nesse sentido, por mais que os pregadores da prosperidade sejam “ridicularizados” por alguns setores da sociedade, os mesmos pregam uma mensagem altamente sintonizada com as crenças e mitos dos norte-americanos, que acabam se tornando mais atrativas em um contexto sócio-econômico de acirrada competitividade e grande desigualdade. Portanto, segundo Bowler:

[...] o evangelho da prosperidade explica a sorte. As coisas boas acontecem por causa do poder capitalista de Deus, e as coisas ruins acontecem aos que deixam de cumprir suas ordens. [...] Nesse contexto, o mal não pode existir e a responsabilidade pessoal reina suprema – sua fé é responsável por tudo o que acontece com você. É um ajuste natural para qualquer sociedade capitalista tardia, marcada por desigualdade e austeridade calcificadas, por que explica os problemas sociais profundos que os indivíduos não têm poder para mudar (HARVARD POLITICS REVIEW, 2017).¹⁰

Com o estabelecimento de seu ministério em Oklahoma a partir dos anos 1960 e 1970, as ideias teológicas de Hagin se difundiram entre diversos pastores norte-americanos, sendo que um dos primeiros a ser influenciado estava o seu próprio filho, Kenneth Hagin Jr., que além de passar a pregar juntamente com o pai na liderança do *Kenneth Hagin Ministries*, fundou a *Rhema Bible Church*, se tornando o pastor principal. A partir dos anos 1990, Hagin Jr. se tornou um dos principais pastores do país, inclusive ingressando em um programa de televisão a nível nacional. Outro discípulo de Hagin foi o pastor afro-americano Frederick K. C. Price (1932-), que além de ter estudado no Rhema Center, fundou a *Crenshaw Christian Center* em Los Angeles, na Califórnia. Price se tornou um importante televangelista, escrevendo obras de sucesso como *Prosperity: Good News for God's People* (2008) e *How to Obtain Strong Faith: Six Principles* (1982) (BURGESS, 2010, p.2356-7).

Já o pastor Kenneth Copeland (1936-) é outro importante seguidor de Hagin. O pregador norte-americano se converteu ao cristianismo evangélico em 1967, deixando de lado sua “promissora” carreira como cantor de música *country* e ingressando em uma carreira religiosa,

¹⁰ Tradução livre: “[...] the prosperity gospel explains away luck. Good things happen because of the capitalist might of God, and bad things come to those who fail to live up to his commands. [...] In such a framework, evil cannot exist and personal responsibility reigns supreme — your faith is responsible for everything that happens to you. It’s a natural fit for any late capitalist society, marked by calcified inequality and austerity, because it explains away the deep societal problems that individuals are powerless to change”.

tornando-se um dos mais famosos televangelistas dos EUA, apresentando diariamente o programa *Believer's Voice of Victory* em cadeia nacional, além de ter construído um império religioso na cidade de Fort Worth, Texas. Copeland é considerado o principal pregador da confissão positiva atualmente e possui um patrimônio estimado em 1 bilhão de dólares (2010, p.1398-9).

Já por volta dos anos 1990 e 2000, surgiram outros importantes discípulos de Hagin que passaram a pregar a confissão positiva nos Estados Unidos, como os pastores Benny Hinn, Joyce Meyer e T.D. Jakes. Benny Hinn (1952-) foi o fundador do *Centro Cristão da Cura* em Orlando, na Flórida, tornando-se famoso por ser um televangelista que ensina sobre cura e prosperidade, além de ser autor de livros de grande vendagem, como o best-seller *Bom Dia Espírito Santo* publicado no ano de 1990 (2010, p. 1732-3). Já a pregadora Joyce Meyer (1943-) é o rosto feminino mais conhecido da confissão positiva nos Estados Unidos e no mundo, sendo uma autora de livros com grande vendagem e possuindo um programa de televisão de grande sucesso – chamado *Desfrutando a Vida Diária* – que é transmitido diariamente para o mundo todo, em diversas línguas, alcançando quase 3 bilhões de pessoas, além disso, Meyer é famosa por organizar conferências sobre fé e bem-estar nos Estados Unidos (2010, p. 2083).

Por fim, outro importante representante da confissão positiva e discípulo de Hagin nos Estados Unidos é o bispo afro-americano T.D. Jakes (1957-). Jakes é o pastor-fundador da *The Potter's House* (Igreja Casa do Oleiro) em Dallas, no Texas, uma mega-igreja com cerca de 30.000 membros, além disso, Jakes é um televangelista renomado, autor *best-seller*, produtor de filmes (em estúdios de Hollywood), tendo sido entrevistado algumas vezes por celebridades como Oprah Winfrey (1954-), além de ter sido capa da Revista *Time* no ano de 2001(2010, p. 1933-4).¹¹

A chegada da teologia da confissão positiva ao Brasil: entre simpatizantes e críticos

Como já dito anteriormente, a doutrina da confissão positiva se espalhou entre diversos pregadores carismáticos nos Estados Unidos a partir dos anos 1970 e 1980 e alcançou líderes e pastores no mundo todo a partir dos anos 1980 e 1990¹², tendo no Brasil um dos lugares aonde

¹¹ Apesar de não citarmos no corpo do texto, existem outros importantes pregadores da prosperidade e discípulos de Hagin nos Estados Unidos. Podemos citar: Jim Bakker (1940 -) e Tammy Bakker (1942-2007) do ministério *PTL e Heritage USA*; Morris Cerullo (1931-2020), empresário, televangelista e líder do *Morris Cerullo World Evangelism*; Robert Tilton (1946 -) da Igreja Palavra da Fé e do programa *Success-N-Life*; Creflo Dollar (1962-), famoso televangelista e líder da Igreja *World Changers*; e por fim, John Osteen (1921-1999) e Joel Osteen (1963 -), líderes da Igreja *Lakewood* em Houston, no Texas.

¹² Apesar de não citarmos no corpo do texto, podemos apontar como principais pregadores da confissão positiva ao redor do mundo líderes como: Ulf Ekman(1950 -) da *Igreja Palavra da Vida* na Suécia; o apóstolo Jorge Tadeu da

ela obteve notável sucesso. Em território nacional, houve o surgimento de influentes pastores que passaram a pregar mensagens de prosperidade, como Robert McAlister (1931-1993) da Igreja Nova Vida e o bispo Edir Macedo (1945-) da Igreja Universal do Reino de Deus, entretanto, o principal divulgador da doutrina da confissão positiva no país foi o missionário R.R. Soares.

Nascido na cidade de Muniz de Freitas, no Estado do Espírito Santo, Romildo Ribeiro Soares viria a se tornar um dos mais importantes líderes religiosos do Brasil entre os anos 1980 e 1990 construindo um gigantesco império midiático com empresas religiosas, além de ter sido o fundador e líder de uma denominação com milhões de membros em todo o país, a Igreja Internacional da Graça de Deus¹³. Segundo Gerson Moraes (2008, p.80-1), depois que Soares deixou sua cidade natal e passou a morar no Rio de Janeiro na década de 1960, o mesmo ingressou na Igreja Nova Vida do bispo McAlister, na qual conheceu seu futuro cunhado e companheiro de trabalhos religiosos, Edir Macedo, além de ter tido os primeiros contatos com a teologia dos pregadores de cura provenientes dos EUA – especialmente T. L. Osborn – e dos ensinamentos sobre exorcismos e prosperidade que eram pregados por McAlister. Nesse sentido, depois de sair da Nova Vida e fundar a Igreja Universal com Edir Macedo em 1977, Soares se desligou da mesma devido a divergências internas com Macedo e fundou em 1980 a Igreja Internacional da Graça de Deus, passando a incorporar na década de 1980 as ideias da confissão positiva de Kenneth Hagin provenientes dos EUA.

A partir da influência de Soares na década de 1980, muitos outros ministérios que pregam a teologia da confissão positiva surgiram no Brasil, entre eles podemos citar: o apóstolo Miguel Ângelo (1953-) da *Igreja Evangélica Cristo Vive* no Rio de Janeiro; a apóstola Valnice Milhomens (1947-) do *Ministério Palavra da Fé*, tendo a mesma estudado no Rhema Bible Training Center pertencente ao Kenneth Hagin na África do Sul; o pastor Edson Rebustini da *Igreja Bíblica da Paz* em São Paulo; o apóstolo Bud Wright (1945-2013), fundador e líder da *Igreja Evangélica Verbo da Vida* e o responsável pela abertura de pólos educacionais do Rhema Training Center no Brasil; e

Igreja Maná em Portugal; Joseph Price (1963 -) da *Igreja Nova Criação* em Cingapura; o pastor David Yonggi Cho (1936 -) da *Igreja do Evangelho Pleno* em Seul, na Coreia do Sul; a *Igreja Hillsong* da Austrália liderada pelo pastor Brian Houston (1954 -); o pastor David Oyedepo (1954 -) do *Tabernáculo da Fé* na Nigéria; o pastor Cash Luna (1962 -) da *Igreja Casa de Deus* na Guatemala; e o pastor César Castellanos da *Missão Carismática Internacional* em Bogotá, na Colômbia.

¹³ Além de fundador de uma grande denominação religiosa, Soares é um televangelista de sucesso, apresentando diariamente o programa *Show da Fé* em várias emissoras do Brasil, e também um empresário bem-sucedido, dono de redes de televisão (*Rede Internacional de Televisão – RIT*), rádio (*Nossa Rádio*), jornal (*Jornal Show da Fé*), revista (*Revista Graça Show da Fé*), editora e livraria (*Graça Editorial* e *Shopping do Povo*), gravadora de música (*Graça Music*) e produtora de filmes (*Graça Films*), além de um seminário teológico (*Academia Teológica da Graça de Deus – AGRADE*).

por fim, outro líder religioso influenciado pelas ideias da confissão positiva é o pastor Silas Malafaia (1958-), que além de publicar livros de autores dessa teologia através de sua editora (Editora Central Gospel), costuma trazer representantes da confissão positiva ao Brasil, como Morris Cerullo, Mike Murdock, T. D. Jakes, Creflo Dollar entre outros.

Entretanto, essa expansão da teologia da prosperidade no Brasil não se deu sem críticas, sendo os seus pregadores alvo de “ataques” tanto da mídia quanto de religiosos evangélicos tradicionais. Em relação aos últimos, podemos citar como exemplos o pastor Paulo Romeiro que publicou em 1993 a obra *Super Crentes: O evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade*, na qual o mesmo teceu críticas aos adeptos desse movimento no Brasil. Outros líderes importantes a criticar as mensagens de prosperidade no país foram Ricardo Gondim, pastor da Igreja Assembleia de Deus Betesda e Alan Pieratt, teólogo batista. O primeiro afirmou em sua obra *O Evangelho da Nova Era* (1993) que os adeptos da confissão positiva pregavam um “evangelho estranho” às Escrituras Sagradas e o segundo no livro *O Evangelho da prosperidade: análise e resposta* (1993) realizou uma leitura histórica do movimento, classificando-os como “heréticos”. Por fim, o crítico mais contundente da confissão positiva no Brasil foi sem dúvidas o pastor presbiteriano Caio Fábio. Sendo um dos líderes evangélicos brasileiros de maior expressão nos anos 1990, Fábio foi o fundador e primeiro presidente da *Associação Evangélica Brasileira* (AEVB) e na frente dessa instituição, sugeriu ao bispo Edir Macedo da Igreja Universal que retirasse a designação de “evangélica” da sua denominação, já que a mesma pregava uma doutrina “contrária às Escrituras”. Sobre a confissão positiva, Fábio afirmou que:

Ora, entre nós, quase que invariavelmente, o que se tem é essa crença num Cristo que é o Despachante dos Crentes que dão ordens a Deus, conforme a diabólica “Teologia da Prosperidade” e seus filhotes confessionais – e que nada mais são do que ensino de demônios. Sim, ninguém duvide: A desgraça da Teologia da Prosperidade é que ela transformou os cristãos em discípulos de um “Cristo” que não é Jesus. É o Cristo da primeira casa, da segunda casa, da casa com piscina, da casa de campo. É o Cristo do primeiro emprego, do melhor emprego, das muitas empresas e das vitórias sobre sócios inconvenientes. Esse “Jesus”, além disso tudo, ainda funciona como Cupido em problemas amorosos (FÁBIO, 2009, p.45).

Em relação a R.R. Soares, o mesmo afirmou em seus livros que no início dos anos 1980 ele não conseguia se livrar de uma rinite alérgica, o que o levava a questionar a Deus e perguntar o “porque que o Senhor não o curava” (2000, p.32). Entretanto, o religioso brasileiro afirmou que esses questionamentos cessaram a partir do momento em que ele teve contato com os livros de Kenneth Hagin. Segundo Soares:

Que belo dia foi aquele em que caiu em minhas mãos o livro *O Nome de Jesus*, de Kenneth E. Hagin – recomendo a leitura deste livro a todos os irmãos. Era tudo o que eu precisava ler. Cada página, cada parágrafo, era lido com uma sede tremenda. Eu queria saber o que o irmão Hagin iria falar a seguir. Tudo aquilo que ele relatava era novo para mim, mas era como se eu já conhecesse há muito tempo e tivesse esquecido. Aquela mensagem foi um divisor de águas em minha vida. Que o Senhor recompense muito o irmão Hagin por esse belo trabalho (SOARES, 2000, p.34-5).

A partir dos contatos com as ideias de Hagin, Soares passou a pregar a confissão positiva no Brasil, desenvolvendo uma teologia bastante semelhante ao de seu “guru” na América. Em relação ao tema do pecado, Soares acreditava, como Hagin, que “ser pobre e doente” era uma transgressão da vontade de Deus, pois Jesus Cristo teria expiado na cruz todos os pecados humanos, incluindo aqui “a miséria financeira e as doenças físicas”. Soares também afirmava que Jesus, sendo um “modelo ideal de pessoa próspera”, não era pobre e não sofria de problemas, portanto, ele estaria “apto” para redimir a humanidade de todos esses males. Semelhante a Hagin, Soares também propôs como “caminho” para se alcançar essa prosperidade o ritual mágico-religioso de “confessar positivamente” aquilo que se gostaria de obter. Para o pastor brasileiro, não adiantava apenas ler a Bíblia, ir ao templo, orar, jejuar e dar os dízimos e ofertas, sendo necessário também entender “os mistérios” da confissão positiva e somente a partir disto o fiel alcançaria as promessas de Deus. Segundo Soares:

Não existe nada mais importante na nossa vida do que o que sai dos nossos lábios. A própria vida cristã que abraçamos é chamada de confissão [...]. Quando declaramos a Palavra, tornamo-nos tão irresistíveis quanto o próprio Deus o é, pois Ele e a Sua Palavra são um só. Assumindo-A, estamos aceitando a nossa posição no mundo espiritual. Sem Ela, nunca tomaremos posse de qualquer bênção. Há um conhecimento de Deus que só nos é concedido quando nos apropriamos da Palavra e A confessamos (SOARES, 2012, p.11-3).

Outra importante ideia de Soares que nos aponta para a influência de Hagin é a afirmação de que nos textos bíblicos Jesus não teria ensinado aos seus discípulos a “pedirem” algo a Deus, mas sim, “exigir” e “determinar”. Soares afirmou que:

Em João 14.13 está a revelação que revolucionou minha vida. Jamais esquecerei da manhã do dia 2 de dezembro de 1984, em Nova York, Estados Unidos. Naqueles dias, estava evangelizando os imigrantes brasileiros e portugueses que vivem naquela cidade. Era um dia frio. Estava hospedado na casa de uma maravilhosa família. Eles haviam saído para trabalhar e eu, sozinho em casa, estava lendo o livro *O Nome de Jesus*, de Kenneth E. Hagin, quando, de repente, meus olhos foram abertos. Hagin declara que a palavra **pedirdes** em João 14.13, pode também ser traduzida por **exigirdes**. Eu nunca havia ouvido alguém falar algo assim. Seria possível? Fiquei a meditar (SOARES, 2000, p.41).

Em geral, como Hagin, Soares possui uma visão individualista, acreditando que os problemas sociais e as dificuldades pelo qual as pessoas passam são em decorrência da sua falta de fé e de confiança, e não de problemas estruturais e sociais. O pastor brasileiro acredita que um dos meios mais eficazes de “subir na vida” seria através da crença na confissão positiva, que consiste em uma espécie de poder mágico que alteraria a realidade concreta do indivíduo apenas pelo poder da “fé” e da “palavra declarada”. Além disso, para Soares, a verdadeira fé consistiria em possibilidade de desfrutar a vida, como ter boa saúde e ter poder de consumo (SOARES, 2009, p.48-50).

Entretanto, apesar dessas semelhanças entre Hagin e o religioso brasileiro, existem algumas ênfases e ideias presentes nos livros de Soares que não estão manifestas nas obras do pastor norte-americano. Entre essas ideias, está o entrelaçamento que Soares realizou entre a confissão positiva e o imaginário religioso brasileiro, afirmando que a “ação demoníaca”, principalmente aqueles demônios associados às entidades pertencentes as religiões de matriz africana, do espiritismo e do catolicismo popular, seria o empecilho para as pessoas alcançarem as bênçãos prometidas por pregadores da confissão positiva. Nesse sentido, o sociólogo Ricardo Mariano afirmou que:

Superestimadas numericamente pelos crentes, as religiões mediúnicas constam entre seus maiores concorrentes no mercado de soluções simbólicas e prestação de serviços religiosos para as massas. Daí serem encaradas como obstáculo à expansão do Evangelho, desafio evangelístico a ser vencido no terreno da guerra espiritual (MARIANO, 2014, p.116).

Conforme afirmou Mariano, as religiões mediúnicas são superestimadas por pregadores da prosperidade e da guerra espiritual, o que é bem evidente nas declarações do pastor Soares:

Estamos vivendo uma era de demonismo, onde os espíritos enganadores dominam as mentes das pessoas. As religiões orientais demoníacas estão, sob capa cristã ou não, invadindo o mundo, entrando nos salões de festas ou coabitando nos casebres das favelas com os homens. Com vasta distribuição de literatura e pregação disfarçada, estão por toda a parte disseminando a prática do demonismo. Não existe nada que esteja fora da ação demoníaca. No futebol, na política, nas artes e na religião, nada escapa ao cerco do diabo (SOARES, s/d, p.20).

Portanto, nas obras de R.R. Soares são visíveis os “embates” que o mesmo trava com as religiões de matriz africana e com o catolicismo. No caso do último, Soares afirma que a Igreja Católica deve ser considerada uma “religião dos homens”, não possuindo assim nenhuma autoridade espiritual para falar em nome de Deus. Segundo o pastor:

Ao longo dos séculos, a igreja desviou-se da Palavra a tal ponto que até mortos passaram a ser invocados, a fim de que “intercedessem” diante de Deus pelos vivos. Essas atitudes, além de pagã, é diabólica [...]. A prática de pedir ajuda a pessoas que serviram a Deus e hoje estão com Ele na glória não tem o menor respaldo bíblico. Ela tem origem no paganismo e nas religiões antigas (como as do Egito), e deve ser completamente rejeitada (SOARES, 2000, p.97-8).

Outra crítica de Soares ao catolicismo está relacionada ao culto à Virgem Maria, denominado pelo pastor como uma “ação de engano do maligno” (2000, p.99). Soares também teve críticas ao catolicismo por causa do seu sincretismo religioso, pois segundo relatou o pastor, no período colonial “os escravos eram batizados e catequizados rudimentarmente” e eram “feitos cristãos a força”, o que acabou levando a um processo de sincretismo religioso, já que os africanos, na tentativa de poderem continuar a preservar as suas práticas religiosas, “procuravam identificar alguns Orixás com os santos” (s/d, p. 23).

Já em relação às religiões de matriz africana, o pastor se mostrou muito mais violento em suas publicações. Sobre a Umbanda, o religioso brasileiro afirmou que:

Essencialmente, Umbanda é religião de magia e feitiçaria, politeísta, fetichista e mitológica, muito semelhante ao Candomblé. A tônica da Umbanda é a adoração e a obediência aos Orixás (deuses), que aparecem sempre como forças divinizadas da natureza que se incorporam nos médiuns “evoluídos” para fazerem o bem. Quanto aos Exus (espíritos opressores e obsessores), são representados em sua maioria por forças negativas representativas de tudo o que não é bom, como, por exemplo, adultério, prostituição, pederastia, contendas, morte, maldade, etc (SOARES, s/d, p.24-5).

Já em relação a Quimbanda, Soares afirma que:

Na Quimbanda os Exus são cultuados, recebem vários nomes e atuam em vários locais, formando um exército numeroso sob as ordens de Satanás, a quem adoram abertamente, principalmente na segunda-feira de carnaval. A Satanás são oferecidos trabalhos sangrentos e perversos. Coisa curiosa é que os quimbandistas têm Satanás como chefe principal, mas afirmam crer em Deus e têm São Miguel Arcanjo como um espírito a quem prestam alta veneração (SOARES, s/d, p.27).

Outra crítica “feroz” que Soares teve é contra o Espiritismo. O religioso brasileiro chega a descrever o espiritismo como uma “fábrica de loucos”, no qual se predomina o “engano, desequilíbrio mental e nervoso, crime, loucura, possessão e opressão demoníaca, prostituição, pederastia, lesbianismo, idolatria etc” (s/d, p. 16-7). Nesse sentido, segundo afirmou Ricardo Mariano, ao fazerem críticas e combaterem o catolicismo e as religiões de matriz africana além do espiritismo, pastores como R.R. Soares acabam “incorporando elementos” dessas religiões. Como exemplos, podemos apontar para o uso constante em seus cultos dos nomes de entidades

de outras religiões (como Exu, Pombagira, Zé Pelintra entre outros), da identificação dessas entidades com os demônios da tradição cristã – com a intenção de “exorcizá-los” – e da apropriação das práticas dessas religiões, como as “correntes de oração” e as “campanhas espirituais”, além do uso de objetos e alimentos consagrados.¹⁴ Nesse sentido, Ricardo Mariano afirma que:

Ao combater a umbanda, o candomblé, o espiritismo e o catolicismo, até que ponto Universal e Internacional da Graça não são influenciadas e incorporam elementos da crença, da lógica e da visão de mundo dessas religiões? Não é necessária a realização de observações sistemáticas anos a fio para perceber a significativa influência que sofrem. Algo que se observa, desde logo, no fato de que a eficácia da experiência religiosa dos adversários acaba sendo legitimada, assumida como real (MARIANO, 2014, p.127).

Uma das características mais marcantes de denominações como a de R.R. Soares e que demonstram a apropriação que os mesmos fazem das práticas religiosas que combatem, é o uso constante de objetos consagrados em seus cultos religiosos. Segundo Mariano, nestes cultos é muito comum os pastores distribuírem itens como rosas, azeite do amor, pó do amor, perfume do amor, frascos de água do Rio Jordão, óleo do Monte das Oliveiras, saquinhos de sal, arruda, sal grosso, alianças, lenços, areia da praia do Mar da Galiléia, cruz, chaves, nota de dinheiro abençoada (uma fotocópia), pentes, sabonetes e águas (2014, p.134). Nesse sentido, Mariano afirmou que:

Universal e Internacional da Graça, indiferentes às críticas dos demais evangélicos, distribuem aos fiéis objetos ungidos dotados de poderes mágicos ou miraculosos, ato que mais uma vez as aproxima das crenças e práticas dos cultos afro-brasileiros e do catolicismo popular. [...]. Depois de ungidos, os objetos são apresentados aos fiéis como imbuídos de poder para resolver problemas específicos, em rituais diversificados e inventivos, tendo por referência qualquer passagem ou personagem bíblicos. Dotados de funções e qualidades terapêuticas, servem para curar doenças, libertar vícios, fazer

¹⁴ Em pesquisa na internet (hipertexto), podemos encontrar muitos exemplos de como a denominação de Soares se apropria do imaginário religioso brasileiro na produção de seus serviços religiosos. É possível encontrarmos as programações de cultos e anúncios de eventos especiais da denominação, tanto em formato digital (que circulam nos *websites* da denominação e nas redes sociais) quanto em formato físico, como panfletos e cartazes, anunciando os trabalhos. Podemos citar como exemplo a programação semanal comum em todos os templos de Soares, como a “segunda-feira da prosperidade” e a “sexta-feira da libertação”. Especialmente nas sextas-feiras, existem promessas de “libertação espiritual” e “desencapetamento total” de obras de “macumba, feitiçaria, bruxaria, magia negra, sacrifícios, penitências e promessas”, sendo necessário que o fiel leve ao templo itens como “patuá, colar de guia, imagens de escultura, figa, velas pretas e vermelhas, amuletos, cachaça, charutos ou roupas usadas na macumba”. Disponível em <http://gracaplena.blogspot.com/2008/12/vale-mais-que-mil-palavras.html> (Acesso em 3 de maio de 2020). Outro exemplo é a reportagem do portal evangélico *Gospel Mais* sobre a venda de um “sabão milagroso” por parte de um pastor da denominação de Soares no programa de TV da igreja. Disponível em <https://noticias.gospelmais.com.br/jornalista-critica-venda-sabao-milagroso-igreja-graca-84266.html> (Acesso em 3 de maio de 2020).

prosperar, resolver problemas de emprego, afetivos e emocionais (MARIANO, 2014, p.133).

Historicamente, a teologia de R.R. Soares se desenvolveu no Brasil no contexto dos anos 1980 e 1990. Nesse sentido, do ponto de vista político, conforme apontou Francisco Carlos Teixeira da Silva, o país passava por um tempo de crises, na qual ocorria a passagem “lenta e gradual” do período da Ditadura Civil-Militar (1964-1985) para o regime democrático, processo este marcado pela instabilidade política além de grave crise econômica e social (2007, p.261-4). Do ponto de vista econômico, desde os anos 1970 o país entrou em um processo de desaceleração da economia e de grave crise, o que acabou gerando o aumento da inflação prejudicando assim a economia de milhares de brasileiros, além do início da difusão de ideias neoliberais no país (MELLO; NOVAIS, 2002, p.561-2).

Já em relação às mudanças no campo religioso brasileiro do período, o historiador Wander de Lara Proença afirma que desde os anos 1960 o Brasil experimentava um intenso processo de migração de pessoas provenientes da zona rural para o mundo urbano, movidas pelo desejo de conquistarem melhores condições de vida (2011, p.148). Entretanto, ao chegar às cidades, muitas pessoas se sentiram frustradas, pois a realidade era de desemprego em alta, falta de moradia e violência urbana, além da crise econômica e política que se tornaram impedimentos para a possibilidade de crescimento de milhões de brasileiros que saíram do campo. Diante desse cenário, Proença afirmou que:

Esse quadro social de instabilidade acabou criando condições propícias para a recorrência a respostas mais rápidas aos dramas existenciais, ou seja, esse componente externo instigou o florescimento de um mecanismo interno profundamente arraigado no campo religioso brasileiro: a magia. O contexto urbano se tornaria, dessa forma, lugar de uma magificação especialmente configurada pelo que se pode chamar de “massa de pressão cultural do campo” (PROENÇA, 2011, p.167).

Nesse sentido, Proença afirmou que a crise gerada pelas precárias condições de vida nas cidades propiciou a abertura de um “espaço” para as ofertas de serviços religiosos que buscavam satisfazer essa demanda existencial, entretanto, Proença afirma que não era qualquer oferta religiosa que era procurada por essas pessoas. Segundo o autor:

Esse escalonário deslocamento da população do campo para a cidade criou uma intensa “orfandade” religiosa envolvendo fiéis e devotos. Diante desse quadro, o discurso feito pelo corpo de especialistas urbanos da religião – católicos e protestantes históricos – não foi capaz de atender satisfatoriamente a essa massa em busca de amparo [...] (PROENÇA, 2011, p. 170).

Nesse sentido, com o fracasso das religiões “tradicionais” em responder aos anseios existenciais das massas – como o catolicismo, o protestantismo histórico e a teologia da libertação – a maior parte dessas pessoas buscaram respostas em religiões que propunham soluções mais mágicas aos seus problemas, como as religiões de matriz africana e as igrejas neopentecostais¹⁵ – da qual R.R. Soares era um dos principais representantes. Portanto, foi em tal contexto de crise econômica, política e social, na qual milhões de pessoas provenientes do campo com uma mentalidade religiosa marcada pela magia e que buscavam “respostas rápidas aos seus dramas e anseios”, que pastores como R.R. Soares surgiram, pregando uma mensagem de prosperidade, riqueza e saúde, ao mesmo tempo em que criticavam e apropriavam-se de elementos mágicos do campo religioso brasileiro.

Portanto, percebemos que apesar de existir um discurso do *American Way of Life* presente na teologia de Soares – que faz claras referências a soluções individuais para os problemas da sociedade, ao consumo, ao mito do *self-made man* e a “terapeutização” da vida – esse discurso não se faz presente no Brasil de forma “pura”, mas se manifestou a partir de um criativo processo de reelaboração, no qual Soares o entrelaçou com elementos místicos e simbólicos do imaginário religioso brasileiro, produzindo assim uma nova identidade religiosa no país.

A confissão positiva e o *American Way* em terras brasileiras: uma leitura a partir de Stuart Hall

Até o presente momento, apresentamos como o discurso religioso de matriz norte-americana se faz presente na teologia de Kenneth Hagin e em como elementos e ideias desse discurso estão manifestas em seu mais importante discípulo no Brasil, o missionário R.R. Soares. Entretanto, da mesma maneira que o sucesso da confissão positiva nos EUA não se explica unicamente pela “lógica da barganha com Deus”, sendo necessário entender que essa teologia corresponde às crenças e mitos da sociedade norte-americana, do mesmo modo isto ocorre no Brasil, pois o sucesso de Soares não se explica apenas pela “barganha com Deus” e nem pelo “*American Way*” em sua teologia, mas sim, pelo fato de que o mesmo promoveu uma releitura das obras de Kenneth Hagin, aplicando-as ao contexto social e as crenças religiosas brasileiras.

¹⁵Apesar de haver discussões na academia sobre a conceituação da terceira onda pentecostal no Brasil, adotamos neste trabalho o conceito de “neopentecostalismo” proposto pelo sociólogo Ricardo Mariano. Por neopentecostalismo, Mariano afirma ser uma nova forma de “ser pentecostal” que surgiu no Brasil a partir dos anos 1970 e 1980 e que possui como ênfases principais a teologia da prosperidade, a teologia da Guerra Espiritual e o movimento *gospel*, promovendo assim rupturas com o ascetismo contracultural dos pentecostais tradicionais (como a Congregação Cristã do Brasil e as Assembleias de Deus) além de uma progressiva acomodação à sociedade e a cultura do consumo (MARIANO, 2014, p.7-9).

Portanto, como já afirmado, não houve aceitação passiva por parte de Soares das ideias de Kenneth Hagin, sendo necessário que o mesmo “traduzisse” essas ideias – conforme expressão de Stuart Hall – para o contexto religioso e social do Brasil. Nesse sentido, o historiador e professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) Antônio Pedro Tota afirmou que:

Um povo só incorpora um determinado valor cultural de outro povo se ele fizer sentido no conjunto geral da sua cultura. Isso significa que a assimilação cultural não se faz por imitação, mas por um complicado processo de recriação. A assimilação cultural nunca ocorre em bloco. Um povo não aceita todos os elementos culturais do outro, mas apenas uma parte, e, mesmo assim, dando a eles novos sentidos. Essa assimilação envolve, portanto, uma escolha e uma recriação (TOTA, 2000, p. 193).

Portanto, segundo afirmou Wander de Lara Proença, pastores como R.R. Soares:

Promove[ram] um dinâmico processo de apropriação e ressignificação das expressões de fé arraigadas nas crenças afro-brasileiras e no catolicismo de devoção mais folclórica. Dessa forma, a “massa de pressão folclórica”, com um espectro denso de magia, proveniente, em boa parte, do mundo rural, encontraria finalmente um espaço de acolhimento para a experiência com o sagrado em níveis mais encantados [...] (PROENÇA, 2011, p.172).

A luz dessas informações, um autor que nos ajudou a entender de forma mais nítida as dinâmicas sociais e identitárias por trás deste processo de apropriação e recriação realizado por Soares, é o sociólogo marxista Stuart Hall (1932-2014). Hall foi um sociólogo de origem jamaicana que passou a residir na Inglaterra, e neste país produziu importantes obras sobre temas como a pós-modernidade, as identidades contemporâneas, as migrações, a diáspora entre outros. Entre suas obras mais impactantes, está a publicação de um capítulo de livro no ano de 1992, intitulado *The question of cultural identity*, que no Brasil foi publicado na forma de um livro completo denominado *A identidade cultural na pós-modernidade* na qual o autor promoveu uma importante discussão sobre as dinâmicas identitárias no mundo globalizado. Segundo o sociólogo:

As velhas identidades, que portanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2002, p.7).

A partir dessa definição geral, Hall apresentou três concepções de identidade e as conceituou a partir do contexto histórico de surgimento e desenvolvimento de cada. Nesse

sentido, Hall afirma que existiu um “sujeito do iluminismo”, que seria “um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidades de razão, de consciência, de ação [...]”. Esse sujeito, segundo Hall, era marcado principalmente pela crença em uma identidade “imóvel”, em uma “essência”, algo que não mudava ou transformava (2002, p. 10-1). Já a outra concepção de identidade apresentada pelo autor é denominada por ele de “sujeito sociológico”, que se caracteriza pela crença em um “eu fixo”, em um “núcleo duro” que permanecia essencialmente o mesmo, entretanto, esse mesmo sujeito estaria em constante interação com o mundo social, o que acarretaria em mudanças. Para o sociólogo, esse “sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o seu “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem” (2002, p.11). Portanto, segundo Hall, no sujeito sociológico, a identidade “costura ou sutura” o sujeito à estrutura social, estabilizando “tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (2002, p.12).

Por fim, a terceira e última definição de Hall – e a que nos mais interessa neste trabalho – é o do chamado “sujeito pós-moderno”. Para o autor, o surgimento dessa terceira forma de sujeito se deu a partir do descentramento dos dois primeiros, principalmente em meados dos anos 1960 e 1970. A partir daí, o sujeito passou a ser interpretado não mais como pertencente a uma única identidade, mas a várias. Segundo Hall:

Não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...] É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerentes. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2002, p.12-3).

Do ponto de vista sócio-histórico, Hall afirma que um dos principais motivos que tem levado a essa fragmentação das identidades tem sido a intensificação do fenômeno da globalização no mundo contemporâneo, em especial, a partir dos anos 1980. Nesse sentido, segundo afirmou o sociólogo Manuel Castells, a globalização atual é o resultado da revolução tecnológica e da reestruturação do capitalismo, o que levou ao surgimento de uma nova sociedade, a chamada “sociedade em rede”. Para Castells, a globalização tem como marcas principais a mundialização das atividades econômicas, a organização dessas atividades em redes, a

flexibilização e instabilidade dos empregos, a individualização da mão de obra, além da ampliação da influência das mídias e do mundo virtual (2018, p. 49).

De volta a Hall, o mesmo afirma que em tempos de globalização as identidades nacionais e religiosas têm perdido sua “estabilidade” e podem ser caracterizadas pela ausência de “identidades mestras” (2002, p.21). Nesse sentido, o autor defende que as novas identidades que tem sido formadas a partir da segunda metade do século XX são “identidades híbridas”¹⁶, pois a globalização tem levado a *fluxos globais* entre as nações, transportando ideias, valores e estilos através do consumismo global, criando a possibilidade de “identidades partilhadas” (2002, p.74). Sendo assim, Hall afirmou que:

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (HALL, 2002, p. 88).

Diante desse cenário, Hall entende que tem havido pelo menos dois movimentos em relação a este processo de desestabilização das identidades tradicionais: o primeiro sendo um movimento de reação – que ele denominou como uma espécie de fundamentalismo, marcado pela busca do “*revival* do tradicionalismo local” (2002, p.85) –, já o segundo pode ser compreendido como um movimento de maior adaptação, denominado por ele de “tradução”. Sobre as pessoas que estão inseridas nesse segundo movimento, Stuart Hall afirma que:

Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não uma “casa” particular) (HALL, 2002, p. 88-89).

Conforme foi apontado por Hall, as novas identidades que tem emergido no mundo pós-moderno exigem das pessoas uma capacidade de negociar com as novas culturas “sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades” (2002,

¹⁶ A discussão acadêmica em torno do conceito de “hibridismo” é vasta e complexa, entretanto, neste trabalho buscamos apresentar uma definição sobre esse tema fundamentado na visão de Stuart Hall. Nesse sentido, o hibridismo é compreendido no pensamento de Hall a partir de um caráter político, na medida em que esses novos “cruzamentos culturais” desafiam as normas culturais centrais e dominantes, o que nos leva a poder localizar esses “híbridos” entre as formas tradicionais de cultura e as formas mais contemporâneas (HALL, 2002, p. 91-97). Uma obra importante na qual o conceito de hibridismo cultural é amplamente discutido e debatido foi publicada pelo historiador britânico Peter Burke. Ver: BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

p.88). A partir desse ponto, o sociólogo afirmou que essas pessoas “habitam” em uma cultura específica, denominada por ele de “culturas híbridas”. Segundo o autor:

As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*. [...] Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintamente novos produzidos pela modernidade tardia (HALL, 2002, p.89).

Portanto, a partir das definições do sociólogo Stuart Hall, podemos melhor compreender o processo de apropriação e recriação das ideias de Kenneth Hagin pelo missionário R.R. Soares no Brasil. Nesse sentido, como afirmou o historiador Roger Chartier na obra *História cultural entre práticas e representações* (1988), nenhum processo de leitura deve ser considerado passivo, mas sim, altamente criativo. Ao ler um livro, uma obra, os leitores acabam indo além do “sentido original” proposto pelo autor produzindo assim novas interpretações (1988, p.100). Portanto, é praticamente impossível Soares ter se apropriado “integralmente” de todas as ideias de Kenneth Hagin, pois no próprio ato de leitura, novas ideias surgem e as ideias “originais” (aquelas pretendidas pelo autor) são ressignificadas e reelaboradas. No caso de Soares, o mesmo produziu uma releitura em uma conjuntura mundial marcada pela fragmentação das identidades e por um intenso processo de hibridismo cultural, além disso, o contexto religioso da qual Soares faz parte – a religiosidade brasileira – já é historicamente marcada por uma narrativa de sincretismo além do intenso trânsito religioso, o que fortalece o caráter “híbrido” da teologia de Soares no Brasil.

Sobre a religiosidade brasileira, o antropólogo brasileiro Roberto DaMatta afirmou que no Brasil as religiões possuem uma grande tendência ao sincretismo e ao hibridismo cultural, sendo que essa característica é explicada principalmente pelo processo de formação colonial pela qual o país passou. Nesse ponto, DaMatta afirma que não haveria “ortodoxo” em matéria de religião no Brasil, pois as manifestações religiosas seriam sempre ressignificadas a luz da cultura sincrética. Por tanto, segundo o autor, ao comparar a religiosidade brasileira com a religiosidade norte-americana:

O número dois é um número onde a mediação não se apresenta como possível. Trata-se da representação de um dualismo diametral, sem possibilidades de englobamento (os dois termos são de Lévi-Strauss e Dumont), ou seja, na perspectiva do *dois*, homem e mulher estão em conflito, e nenhum pode englobar o outro em nenhuma situação. Mas, na perspectiva do número três, tudo muda. Com ele, há a possibilidade imediata da mediação, da conciliação e da harmonização. Por meio dele, a relação é reintroduzida novamente na díade,

e cria-se a possibilidade de adiar o conflito. [...] No fundo, o que estou dizendo é o seguinte: para se poder entender o Brasil como sociedade, é preciso partir para uma visão tripartida, retomando triângulos e analisando diversidades em suas relações (DAMATTA, 1988, p.20-3).

Portanto, como afirmou o antropólogo, no Brasil existe uma maior possibilidade de aceitação da necessidade de se fazer “conciliações” entre as manifestações religiosas, o que nos ajuda a melhor compreender as negociações propostas por R. R. Soares no país. Como já afirmado, são bem visíveis nas obras do pastor brasileiro as ideias de Kenneth Hagin, como as visões sobre o pecado, sobre a pessoa de Jesus, sobre a redenção, sobre a crença no poder mágico das palavras – crença esta proveniente do campo religioso norte-americano –, além da afirmação da necessidade de se “exigir” as bênçãos. Tudo isto aponta para uma real influência do discurso *American Way* sobre Soares, o que torna impossível falarmos em uma teologia da prosperidade “totalmente autóctone” conforme salientou o historiador Paulo Siepierski (1997, p.52). Nesse sentido, Soares promoveu releituras e modificações, pois diferente de Hagin, nos livros do religioso brasileiro não existe alusão ao período da Grande Depressão, nem aos avivamentos de curas e nem há experiências como as de “ir ao céu” e “ir ao inferno”, entretanto, o mesmo inova ao entrelaçar as ideias da confissão positiva com o imaginário religioso brasileiro, afirmando que a cultura religiosa do Brasil juntamente com as divindades das outras religiões seria o “entrave”, aquilo que impediria os seres humanos de experimentarem todas as promessas que a teologia da confissão positiva faz. No final, R. R. Soares acabou produzindo uma teologia tipicamente pós-moderna e brasileira, marcada pela intensa negociação cultural.

Considerações finais

Como visto, a teologia da confissão positiva pode ser considerada uma das principais responsáveis pela grande expansão do pentecostalismo em todo o mundo, em especial, nos países do chamado “sul global” (América Latina, África e Ásia) conforme a definição do historiador Philip Jenkins (2004, p. 16). Nesse sentido, vimos como essa teologia nasceu no contexto norte-americano, sendo o produto de misturas entre as crenças na prosperidade divina – que historicamente marca o protestantismo dos EUA – juntamente com as crenças mágicas no poder do pensamento e das palavras positivas provenientes do Movimento do Novo Pensamento, além dos *Healing Revivals* e da teologia pentecostal, com sua leitura fundamentalista da Bíblia e sua espiritualidade mais “encantada”. Foi o pastor Kenneth Hagin o responsável por fazer essa síntese entre crenças religiosas diferentes e realizou isto em uma conjuntura econômica marcada

pelo *boom* do capitalismo no país, pelo ufanismo nacionalista, na qual o *American Way* era pregado e difundido por todos, e em um contexto local – a região sul dos EUA – que historicamente é marcada pelo conservadorismo religioso e social, conhecido como *Bible Belt*.

Como foi mostrado, depois que os avivamentos de curas perderam fôlego nos EUA, muitos líderes e pregadores desse movimento migraram para ministérios de televisão e rádio, além da fundação de instituições de ensino. Nesse contexto, Hagin fundou o seu ministério em Tulsa, no Estado de Oklahoma, construindo um verdadeiro império religioso, além da fundação de seu famoso instituto bíblico. A partir daí, o pastor impactou milhares de líderes evangélicos tanto nos EUA quanto no mundo, fazendo discípulos de sua doutrina na confissão positiva em todos os lugares, principalmente na Ásia, na África e na América Latina, e como consequência dessa expansão internacional, foi no Brasil que Hagin teve um de seus mais fiéis representantes, o missionário R.R. Soares.

Sobre o pastor Soares, depois que o mesmo saiu da Igreja Nova Vida do bispo McAlister, ele acabou fundando a Igreja Universal do Reino de Deus juntamente com o seu cunhado Edir Macedo, entretanto, devido a desavenças internas, R.R. Soares acabou saindo da Universal e fundou a sua própria denominação no ano de 1980. Foi nessa década, como vimos, que o pastor brasileiro teve contato com as obras do pastor Kenneth Hagin, contato este que, segundo Soares, foi responsável por transformar o seu ministério. A partir desse ponto, o líder da Igreja Internacional da Graça passou a pregar as ideias do religioso norte-americano no Brasil, tanto através das “cruzadas evangelísticas”, quanto através da televisão, da rádio e dos livros. No caso do último, R.R. Soares publicou dezenas de obras no país (e no mundo) através de sua editora, a Graça Editorial, na qual a teologia da confissão positiva está explicitada, além disso, o religioso brasileiro adquiriu os direitos autorais de praticamente todas as obras de Hagin, publicando-as no Brasil através de sua editora. Entretanto, as ideias e as crenças de R.R. Soares não foram tão bem recebidas por todos os evangélicos, gerando críticas e uma série de publicações que contestavam as ideias do pastor brasileiro.

No entanto, apesar das críticas, o sucesso do líder neopentecostal é explícito e como vimos neste trabalho, uma das explicações mais coerentes para este sucesso está no fato de que o pastor soube “adaptar” e “traduzir” as ideias de Hagin para o contexto brasileiro. Nesse sentido, essa teologia possui elementos originalmente pertencentes à Hagin e que estão intimamente entrelaçados com o *American Way of Life*, entretanto, R.R. Soares não abraçou todos esses

elementos, mas rejeitou alguns e promoveu acréscimos, em especial, ao entrelaçar a confissão positiva com crenças e símbolos pertencentes ao campo religioso brasileiro. No intuito de melhor compreendermos esse processo, utilizamos as reflexões do sociólogo marxista Stuart Hall, em especial sua obra sobre a identidade cultural na pós-modernidade publicada em 1992. Em seu trabalho, Hall demonstra como que a crise das identidades tradicionais e o deslocamento das mesmas, principalmente por causa do intenso processo de globalização pelo qual passamos, geraram a impossibilidade de haver “identidades mestras”, sendo todas definidas como “identidades partilhadas”, marcadas pela constante negociação cultural, formando aquilo que o sociólogo denominou de “culturas híbridas”. Portanto, concluímos que as definições de Stuart Hall dão conta de explicar as apropriações e releituras feitas pelo missionário R.R. Soares das ideias de Kenneth Hagin no país.

Por fim, entendemos que Soares conjugou em sua teologia elementos provenientes da *Positive Confession* elaborada por Kenneth Hagin nos Estados Unidos – elementos estes que fazem parte do campo religioso norte-americano e que possuem marcadores culturais da identidade cultural e religiosa dos Estados Unidos – ao mesmo tempo em que o mesmo apropriou-se de elementos da cultura religiosa brasileira, principalmente a mentalidade mágica muito difundida no catolicismo popular e nas religiões de matriz africana. Portanto, ao fazer isto, em um contexto de intensa instabilidade econômica e política, além de uma massa de migrantes que estavam “desorientadas” nas cidades, Soares produziu um discurso religioso *híbrido* que estava altamente sintonizado com a realidade de milhões de brasileiros, prometendo respostas aos anseios e necessidades dessas pessoas e se utilizando de crenças e mitos que fazem parte do repertório religioso do país.

Fontes

- HAGIN, Kenneth E. **Eu creio em visões**. Graça Editorial: Rio de Janeiro, 1996.
- HAGIN, Kenneth E. **Pensamento certo ou errado**. Rio de Janeiro: Graça, 2000.
- HAGIN, Kenneth E. **O nome de Jesus**. Rio de Janeiro: Graça, 2008.
- SOARES, R.R. **A sua saúde depende do que você fala**. Graça Editorial, 2012.
- SOARES, R.R. **Como tomar posse da bênção**. Rio de Janeiro: Graça, 2009.
- SOARES, R.R. **Espiritismo: a magia do engano**. Graça Editorial, s/d.
- SOARES, R.R. **Exija seus direitos**. Graça Editorial: Rio de Janeiro, 2000

Referências bibliográficas

- ASBURY, Timothy; TRAVIS, Trysh (Org.). **Rethinking Therapeutic Culture**. The University of Chicago, 2015.
- BOWLER, Kate. **Blessed: a history of the American prosperity gospel**. PhD Thesis in Religious Studies, Duke University, 2010.
- BRAY, Gerald. **História da Interpretação Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- BURGESS, Stanley M. **The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements**. Zondervan, 2010.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade: a era da informação: economia, sociedade e cultura, volume 2**. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão Editora, 1988.
- CUNHA, Paulo Roberto Ferreira da. **American way of life: representação e consumo de um estilo de vida modelar no cinema norte-americano dos anos 1950**. Tese de Doutorado em Comunicação. Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM, São Paulo/SP, 2017.
- DAMATTA, Roberto. Introdução. In: SACHS, Viola (Org.). **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- ELLIOT, Emory. Religião, identidade e expressão na cultura americana: motivo e significado. In: SACHS, Viola [et al]. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FÁBIO, Caio. **Um só caminho**. Abba Press. São Paulo, 2009.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. **A vida abundante: a teologia da prosperidade na América Latina**. História: Questões & Debates, Curitiba, n.55, p.177-194, jul./dez. 2011
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HARRELL, David E. Ministros de Cura e Televangelistas após a Segunda Guerra Mundial. In: SYNAN, Vinson. **O século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático**. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- HARVARD POLITICS REVIEW. **The televangelist-in-Chief: Trump and Prosperity Gospel**. November, 12, 2017. Disponível em: <https://harvardpolitics.com/culture/tevangelinchief/>. Acesso em 4 de fevereiro de 2020.
- HOBBSAWM, Eric J. **Era dos Extremos. O breve século XX: 1914-1991**. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JENKINS, Philip. **A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- JUNQUEIRA, Mary. **Estados Unidos: Estado Nacional e Narrativa de Nação (1776 – 1900)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MELLO, J.M.C; NOVAIS, F.A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARCZ, L.M. (Org.). **História da vida privada no Brasil 4: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MORAES, Gerson Leite de. **A força midiática da Igreja Internacional da Graça de Deus**. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. São Paulo, 2008.

PROENÇA, Wander de Lara. **Sindicato dos mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2007)**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

PURDY, Sean. O Século Americano. In: KARNAL, Leandro (Org.). **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI**. São Paulo: Contexto, 2016.

ROMEIRO, Paulo. **SuperCrentes: O evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade**. Editora Mundo Cristão. São Paulo, 1998.

SIEPIERSKI, Paulo Donizete. **Pós-pentecostalismo e política no Brasil**. Estudos teológicos, São Leopoldo, RS, v.37, p.47-61, 1997.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). **O Brasil republicano: o tempo da ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

TOTA, Antônio Pedro. **O imperialismo sedutor: a americanização do Brasil na época da segunda guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.