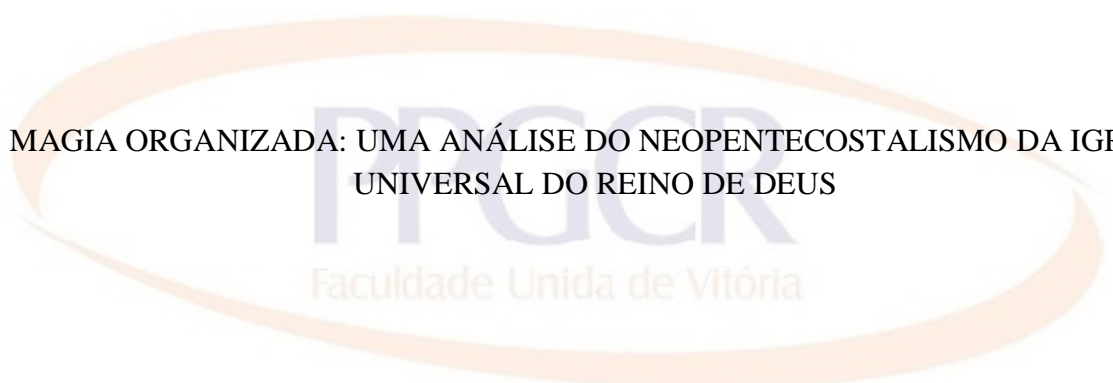


FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ARIEL MIRANDA SILVA

MAGIA ORGANIZADA: UMA ANÁLISE DO NEOPENTECOSTALISMO DA IGREJA
UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

A large, faint watermark logo is centered on the page. It consists of a light orange oval shape. Inside the oval, the letters 'PPGCR' are written in a large, light blue font. Below 'PPGCR', the text 'Faculdade Unida de Vitória' is written in a smaller, light orange font.

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 25/11/2019.

VITÓRIA
2019

ARIEL MIRANDA SILVA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 25/11/2019.

MAGIA ORGANIZADA: UMA ANÁLISE DO NEOPENTECOSTALISMO DA IGREJA
UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Programa de Pós-Graduação
Faculdade Unida de Vitória
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. José Mario Gonçalves

Vitória
2019

Silva, Ariel Miranda

Magia organizada / Uma análise do neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus / Ariel Miranda Silva. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

vii, f. ; 31 cm.

Orientador: José Mario Gonçalves

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

Referências bibliográficas: f. 74-77

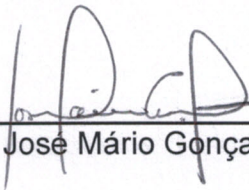
1. Ciências das religiões. 2. Religião e esfera pública. 3. Magia organizada. 4. Secularização. 5. Campo religioso. 6. Neopentecostalismo. 7. IURD. - Tese. I. Ariel Miranda Silva. II. Faculdade Unida de Vitória, 2019. III. Título.

ARIEL MIRANDA SILVA

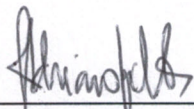
MAGIA ORGANIZADA: UMA ANÁLISE DO NEOPENTECOSTALISMO DA
IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

PUC
Faculdade Unida de Vitória

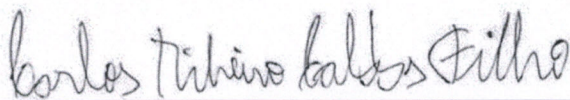
Dissertação para obtenção do grau
de Mestre em Ciências das
Religiões no Programa de Mestrado
Profissional em Ciências das
Religiões da Faculdade Unida de
Vitória.



Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA (presidente)



Doutor José Adriano Filho – UNIDA



Doutor Carlos Ribeiro Caldas Filho – PUCMinas

RESUMO

Esta pesquisa analisa o conceito de magia organizada, no intuito de compreender o modo como o Neopentecostalismo se adequou às demandas dos indivíduos no campo religioso brasileiro. Norteiam este estudo as seguintes perguntas: Como as instituições religiosas tradicionais foram afetadas pela separação da esfera secular? Como está disposto o campo religioso brasileiro? Como a IURD se adequa ao referido campo, de modo a conseguir erguer um império em tempo recorde? O objetivo geral consiste em analisar a atuação do Neopentecostalismo no campo religioso brasileiro, com foco na Igreja Universal do Reino de Deus. Quanto aos objetivos específicos, pretende-se examinar o sujeito religioso brasileiro a partir da separação das esferas mundanas da religiosa; compreender a formação e atual configuração do campo religioso brasileiro; investigar o culto da IURD à luz do conceito de magia organizada. Como metodologia aplicada, optou-se pela revisão bibliográfica e pesquisa de campo, com observação participante.

Palavras-chave: Magia Organizada. Secularização. Campo religioso. Neopentecostalismo.



ABSTRACT

This research analyzes the concept of organized magic in order to understand the way Neopentecostalism has adapted to the demands of individuals in the Brazilian religious landscape. This study guides the following questions: How were traditional religious institutions affected by the separation of the secular sphere? How is the Brazilian religious landscape disposed? How does the UCKG fit this field, in order to be able to build an empire in record time? The general objective is to analyze the performance of Neopentecostalism in the Brazilian religious landscape, focusing on the Universal Church of the Kingdom of God. As for the specific objectives, it is intended to examine the Brazilian religious subject from the separation of worldly and religious spheres; understand the formation and current configuration of the Brazilian religious landscape; To investigate the cult of the UCKG in the light of the concept of organized magic. As applied methodology, we chose the literature review and field research, with participant observation.

Keywords: Organized Magic. Secularization. Religious landscap. Neopentecostalism.



LISTA DE FIGURAS E GRÁFICOS

Figura 1 – Cartão Campanha do Nome de Jesus	72
Figura 2 – Envelopes e Cartões de Campanhas Diversas	77
Figura 3 – Tapete Campanha Ponto de Luz	78
Gráfico 1 – Religiões no Brasil em 1940, 1991, 2000 e 2010.....	49
Gráfico 2 – Protestantes no Brasil em 1980	50
Gráfico 3 – Protestantes no Brasil em 1991	50
Gráfico 4 – Protestantes no Brasil em 2000	51
Gráfico 5 – Protestantes no Brasil em 2010	52



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 MAGIA ORGANIZADA.....	11
1.1 Secularização e instituições religiosas	11
1.2 Religiosidade e espiritualidade	18
1.3 Racionalidade encantada	25
2 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO	33
2.1 Sociogênese brasileira: sincretismo histórico	33
2.2 Panorama do campo religioso brasileiro	40
2.3 Crise institucional e crescimento neopentecostal	48
3 NEOPENTECOSTALISMO E RACIONALIZAÇÃO DA MAGIA.....	58
3.1 Pentecostalismo: da Azuza Street ao Jardim do Méier	58
3.2 A magia organizada na IURD.....	65
3.3 Religião, demanda e mercadoria.....	73
CONCLUSÃO	81
REFERÊNCIAS	84

INTRODUÇÃO

A proposta da presente dissertação consiste em analisar a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus no campo religioso brasileiro. Nas últimas três décadas tem-se assistido no país significativas mudanças no cenário religioso. Destaque à situação desfavorável do catolicismo frente ao crescente número de evangélicos, sobretudo pentecostais. Tal quadro, longe de representar meramente mudança numérica, apresenta traços de possível trânsito para uma cultura moderna. Isso quer dizer um declínio da influência exercida pelas instituições tradicionais, como a Igreja, e ganho para a liberdade de escolha individual.

No cerne da construção dessa cultura moderna está o que Weber denominou secularização: o processo de abandono, redução ou subtração do status religioso na sociedade. Esse conceito indica a emancipação das esferas seculares da esfera religiosa. A partir de uma possível interpretação da ideia de secularização, religião e modernidade foram tratadas como excludentes entre si. Acreditou-se que o estabelecimento desta acarretaria no desaparecimento daquela. Porém, autores como Berger observam como consequência da modernidade a constituição do pluralismo religioso. Ou seja, longe de apagar a religião, a modernidade a diversificou. Logo, compreende-se que um Estado secularizado não é um Estado sem religião, necessariamente. Dessa maneira, é possível enxergar o pentecostalismo como uma força modernizadora, pois este se baseia na escolha do indivíduo. O Brasil, devido suas características históricas e culturais, não experimentou o esvaziamento dos templos, mas o crescimento de igrejas neopentecostais, por exemplo, onde é nítido o apelo ao sobrenatural.

O contexto de pluralismo impõe sobre as instituições a disputa – e no contexto capitalista essa disputa assume feições do tipo mercadológico – já que o fiel assume a posição de vagante, sendo-lhe facultada a escolha sobre qual caminho trilhar. Pesquisas recentes sobre o campo religioso brasileiro sugerem uma tendência ao subjetivismo das trajetórias individuais, além da procura por crenças e práticas que se adequem ao estilo de vida de quem busca determinada espiritualidade. Em última instância, sobressai a instituição capaz de oferecer ao fiel o produto adequado. Nisso se situa a hipótese desta pesquisa: A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) soube conceber um modelo de igreja capaz de atender aos anseios latentes nos centros urbanos brasileiros.

Nesse sentido, o modelo iurdiano não abre mão do encanto, apesar de moderno – por se tratar de uma estrutura empresarial. A oferta de seus serviços religiosos se dá de forma organizada e racionalizada, sem abdicar dos recursos mágicos como símbolos e rituais

encantados. Assim, esta pesquisa trabalha o conceito de *Magia Organizada* para retratar a apropriação racional da magia pelas instituições religiosas.

É plausível perceber a adequação da IURD às tendências do campo religioso brasileiro em diversos aspectos, dentre os quais, a não supressão da liberdade do fiel. Uma das características da IURD, e das igrejas neopentecostais em geral, é a liberalização dos usos e costumes. Além disso, há o desprendimento em relação à instituição, uma vez que a igreja do Bispo Macedo não apresenta membresia fixa.

Outro ponto a se destacar está na formação de seu culto e discurso. Ela contém elementos das principais filões religiosos brasileiros. Protestantismo, catolicismo, espiritismo, afro-brasileiras, dentre outros, estão presentes no universo iurdiano. Dessa maneira, a instituição apresenta ao fiel/cliente um universo que lhe é conhecido. É concebível a percepção de que esse fator se torna proveitoso no contexto de disputa entre as instituições. Afinal, o quadro de opções disponíveis ao indivíduo é dado socialmente. Grosso modo, apesar de ser dotado de liberdade para escolher, o sujeito apenas pode escolher aquilo que conhece. Por isso, esta pesquisa se debruça sobre a formação religiosa brasileira, ou sua *sociogenia*.

Acredita-se que esse aparato conceitual auxilia na investigação da hipótese em tela. Para isso, o culto da IURD é analisado como um produto ofertado por esta instituição. As reuniões contêm estrutura alinhada às tendências religiosas do sujeito religioso moderno? Neste contexto, buscar analisar a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus no campo religioso brasileiro é o objetivo geral desta pesquisa. De modo específico pretende-se: 1) examinar o sujeito religioso brasileiro a partir da separação das esferas mundanas da religiosa; 2) compreender a formação religiosa do campo religioso brasileiro e sua atual configuração; 3) investigar o culto iurdiano, sob o conceito de magia organizada.

Para isso, esta pesquisa se serve da revisão bibliográfica e da pesquisa de campo como metodologia. Buscar-se-á, de início, apresentar um levantamento de autores e teorias capazes de enfrentar a problemática exposta. De posse das ferramentas conceituais, o trabalho parte para sua verificação prática, *in loco*.

Dessa maneira, esta dissertação se encontra dividida em três partes. O primeiro capítulo se ocupa em analisar a reação das instituições religiosas diante do processo de secularização. O capítulo se inicia com uma revisão do conceito de secularização, entendida como diferenciação de esferas. Como, a partir disso, as instituições necessitam (ou necessitam) se adaptar a um contexto de pluralismo. O capítulo inicial também conta com a observação das tendências do sujeito religioso contemporâneo, construídas socialmente. Verifica-se como, apesar da aparente contradição entre o moderno e o encantado, autores

como Berger consideram o pentecostalismo uma força modernizadora por excelência na atualidade.

No segundo capítulo, o texto se preocupa em examinar o campo religioso brasileiro. Busca-se, a princípio, estudar a formação do referido campo. Faz-se plausível notar um sincretismo histórico, ou seja, intrínseco desde sua formação, impresso em sua sociogenia. Assim, o capítulo conta com o estudo do próprio conceito de sociogenia, e sua importância para a compreensão do atual cenário religioso brasileiro. Em seguida é apresentado um panorama geral desse campo: os principais filões religiosos e sua conformação estatística e cultural. O capítulo se encerra ao observar o que determinados autores descrevem como crise de autoridade das instituições religiosas, contra o crescimento de igrejas neopentecostais. Acredita-se que o sucesso destas consiste em como se apropriam do universo religioso brasileiro, e como o apresentam de modo a não negar ao sujeito a construção de sua trajetória individual.

Para o capítulo final se pretende aplicar determinadas estratégias de verificação da hipótese sugerida ao longo da pesquisa. Antes, porém, se propõe um estudo da formação histórica do Neopentecostalismo brasileiro que surge na criação da IURD, ou seja, no modelo institucional pensado por Edir Macedo. Partir-se-á de uma abordagem antropológica, tendo a observação participante como técnica selecionada. O local escolhido como campo de pesquisa é o templo da Igreja Universal do Reino de Deus localizado na Avenida Nossa Senhora da Penha, em Vitória-ES, visitado durante o primeiro semestre de 2019. Visa-se descrever as reuniões, observar as características do sujeito presente nos cultos, para traçar uma visão ampla do fenômeno estudado e a forma como se estabelecem as relações entre tais variáveis.

1 MAGIA ORGANIZADA

Este capítulo se ocupará em analisar o conceito de *magia organizada*. O primeiro tópico apresenta uma discussão sobre secularização e a reação das instituições religiosas frente à modernidade. Em seguida tratar-se-á da religiosidade e espiritualidade do sujeito religioso contemporâneo em sua tendência por assumir uma trajetória individualizada, a despeito de imposições tradicionais. Por último, o capítulo aborda a questão da apropriação da magia pelas instituições religiosas tradicionais brasileiras, como resposta às tendências do contexto urbano no qual estão inseridas.

1.1 Secularização e instituições religiosas

O estudo dos processos de transformação social ao longo da história revela o legado deixado por determinados fenômenos e sua influência na forma de pensar e agir na atualidade¹. Eventos como as Revoluções Francesa e Industrial e a Reforma Protestante estão no molde da ordem social moderna: mercado impessoal, individuação urbana, vida intelectual que dispensa a ideia de Deus, Estado distante de regulação moral e secularização². Weber aponta a racionalização como uma marca distinta dessa modernidade³. A racionalidade moderna, da razão prática, calculista, se guia pela adequação dos meios para atingir fins imediatos materiais, do mundo secular⁴.

A religião, de acordo com Baptista⁵, acompanhou esses contextos de mudanças sociais e históricas. A divisão do trabalho no sistema de mercado capitalista contribuiu para fortalecer a longínqua profissionalização dos sacerdotes como produtores de mercadorias e operadores do sagrado. A eliminação da magia como meio de salvação (ou o desencantamento do mundo), um processo essencialmente religioso, se dá nesse contexto de ordenamento e organização fundados no conhecimento técnico-científico, na especialização e na burocracia⁶.

¹ CASTRO, Ana Maria de; DIAS, Edmundo Fernandes. *Introdução ao pensamento sociológico*: Durkheim, Weber, Marx e Parsons. São Paulo: Centauro, 2005. p. 03-10.

² MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo, v. 74, n. 1, mar. 2006. p. 48.

³ SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 63.

⁴ BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. Religião e democracia. *Estudos de Religião*. v. XXVII, n. 1, jan./jun. 2013. p. 145-153.

⁵ BAPTISTA, 2013, p. 154.

⁶ PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. XIII, n. 37, 1997. p. 43-73.

Em sua investigação sobre as raízes ético-religiosas da ação na economia capitalista moderna, Weber elaborou o conceito de secularização. Este pode ser entendido como o abandono, redução ou subtração do status religioso na sociedade⁷. No primeiro momento a religião assume o empenho de luta contra a magia. Agora a própria modernidade cultural busca romper seus laços com a religião⁸. A religião perde posição como potência. Compreende-se a secularização como a emancipação do indivíduo em relação à religião:

O proletariado moderno e as amplas camadas da burguesia moderna, se é que tomam uma atitude religiosa unilinear, sentem a diferença ou aversão pelo religioso. A consciência de depender do próprio rendimento, diz ele [Weber], é enfocada ou completada pela consciência da dependência a respeito das puras constelações sociais, conjunturas econômicas e relações de poder sancionadas por lei⁹.

Ocorre que a teoria weberiana sobre a secularização tem sido tema de recorrente discussão na sociologia da religião¹⁰. Um dos embates se situa em torno da ideia de que a secularização implicaria no desaparecimento da religião no mundo moderno. De acordo com essa perspectiva, os processos de racionalização e desencantamento conduziram, através do aprimoramento técnico-científico, a um mundo “a-religioso”¹¹. De acordo com Hervieu-Léger¹², a partir dos anos 1960 e 1970, essa concepção de incompatibilidade entre religião e modernidade passou a ser reavaliada.

Mariano¹³ pontua que, durante parte do século XX, a própria sociologia nutriu pouco interesse pelo fenômeno religioso, relegando-o a uma posição marginal. Isso perdurou até os anos 1990. Para o autor, a volta do interesse pelo religioso tem sido um traço das últimas décadas¹⁴. Isso se deve a fatores que negam de maneira empírica a ideia de secularização a-religiosa. Dentre eles, a pluralização e politização de identidades religiosas, o agravamento do ativismo político de agentes religiosos, o crescimento de grupos fundamentalistas, a

⁷ PIERUCCI, 1997, p. 51.

⁸ WEBER, Max. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 165.

⁹ QUINTANEIRO, Tania. *Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber*. Belo Horizonte: UFMG, 1996. p. 142.

¹⁰ Com respeito às diferentes compreensões sobre secularização e suas formulações teóricas:

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 231-242; PIERUCCI, 1997; CASANOVA, José. *Public religions in the modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

¹¹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 17.

¹² HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 20.

¹³ MARIANO, 2013, p. 234-236.

¹⁴ O autor destaca que o atentado terrorista realizado por fundamentalistas religiosos ao World Trade Center e ao Pentágono, em 11 de setembro de 2001, dentre outros acontecimentos de mesma natureza, influenciaram de forma decisiva o revisionismo da concepção de modernidade a-religiosa.

emergência de novos movimentos religiosos e a expansão peremptória de estudos e teorias pós-colonialistas.

Para Pierucci¹⁵ o suposto equívoco da teoria da secularização está em uma interpretação errônea sobre esse conceito. Para o autor, Weber não predisse o fim da religião¹⁶. Pelo contrário, a ideia de secularização indica a separação entre as esferas jurídica e política da esfera religiosa. Como escreve Pierucci, a experiência da secularização “é a de alguém poder sentir-se construindo uma comunidade política sobre os próprios e mundanos pés da política, com leis racionais, discutíveis e, portanto, revisáveis”¹⁷.

Portanto, entende-se que tratar de secularização significa tratar da autonomia da esfera jurídico-política frente à religião. Essas esferas seriam anteriormente fundidas. A religião exercia controle direto sobre o Estado, e este necessitava da religião para se legitimar¹⁸. Para Montero¹⁹ a separação entre igreja e Estado – ou a diferenciação institucional das esferas seculares – pode ser observada no Brasil nos seguintes aspectos: paróquias não correspondem a unidades administrativas; eleições realizadas fora das igrejas; a educação é responsabilidade do Estado; não há religião oficial e os nascimentos e os óbitos são registrados em instituições seculares independentes da igreja. Para Rodrigues:

O processo de secularização caracteriza-se pela ruptura com a lógica patrimonial e tradicional (presente no discurso centralizador da igreja), em direção à lógica burocrática e moderna (própria dos estados de direito), na qual o indivíduo toma para si a responsabilidade de significar suas ações, o que antes ficava a cargo do discurso religioso.²⁰

Assim, tais autores concordam em abordar a secularização no âmbito das instituições, em termos de sua autonomia. Cada esfera – econômica, jurídica, religiosa, cultural, etc. – atua a partir de uma lógica própria²¹, sendo autônomas, porém com intercessões entre si²². Urge então, examinar as condições e as formas dos rearranjos entre essas esferas. Um Estado secularizado não implica, necessariamente, um Estado sem religião, ou que não sofra influência desta.

¹⁵ PIERUCCI, 1997, p. 49.

¹⁶ PIERUCCI, 1997, p. 47.

¹⁷ PIERUCCI, 1997, p. 49.

¹⁸ CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Religião em cena: perspectivas de investigação. *Horizonte*. v. 9, n. 23, out./dez. 2011. p. 886.

¹⁹ MONTERO, 2006, p. 51.

²⁰ RODRIGUES, Elisa. A formação do estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, jan./mar. 2012. p. 154.

²¹ WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Os economistas*: Max Weber. São Paulo: Nova Cultura, 1997. p. 171.

²² SELL, 2013, p. 78; CONCEIÇÃO, 2011, p. 890.

Hoje, o Estado brasileiro, apesar de separado da instituição religiosa, reconhece a presença do fato religioso, o que não acontece em outros países, como a França. Como o Estado brasileiro não ignora o fato religioso ele se aproxima do modelo de laicidade de separação flexível. Essa laicidade se guia pela desconfessionalização. Tal modelo difere da laicidade de diferenciação rígida, onde não se admite o fato religioso. No caso brasileiro – que se aproxima de países como Grécia, Espanha, Suécia e Itália – o Estado capta o fenômeno religioso como um elemento cultural capaz de promover a coesão social. Auxilia o Estado na construção de identidades. Dessa forma, o Estado, diferente de assimilar uma religião para si, passa a ser defensor das singularidades. Essa maneira como o Estado concebe a religião afeta a forma como se compreende a dimensão pública e a dimensão privada, e sua relação²³.

Rivera²⁴ destaca que o processo de secularização na Europa culminou no esvaziamento das igrejas. Fato não constatado na América Latina, onde os templos permanecem cheios. Isso, pois, a secularização toma formas diferentes²⁵. Segundo Zepeda²⁶, não há uma, mas várias secularizações. Cada processo depende do contexto ou universo sociocultural em que ocorre. Logo, a análise de dado processo de secularização deve partir, não da premissa de declínio da religião, e sim do exame das novas configurações sociais advindas da ruptura Igreja X Estado²⁷. De acordo com Ribeiro²⁸, isso significa entender as novas formas de compreensão do sagrado.

Leve-se em conta a afirmação de Gargani²⁹, de que o estudo da religião deve primar por ser fenomenológico³⁰. Nesse sentido, é possível estabelecer a análise da configuração de determinado processo de secularização a partir de duas dimensões: 1) a relação do indivíduo com o sagrado/transcendente³¹; 2) a relação do indivíduo com as instituições religiosas – tradicionalmente detentoras do monopólio do sagrado³².

²³ RODRIGUES, 2012, p. 149-170.

²⁴ RIVERA, Paulo Barrera. Pluralismo religioso e secularização: pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do campo no Brasil. *Estudos de religião*. São Paulo, mar. 2010. p. 52.

²⁵ MARTIN, David. *On secularization: towards a revised theory*. Aldershot, UK: Ashgate, 2005.

²⁶ ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, jun. 2010. p. 132.

²⁷ BAPTISTA, 2013, p. 142.

²⁸ RIBEIRO, Elton Vitoriano. Existe um imaginário social secularizado na América Latina? *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, 2013. p. 144, 145.

²⁹ GARGANI, Algo. A experiência religiosa como evento e interpretação. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (Org.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

³⁰ Parte de uma perspectiva de interpretação da vida. O estudo passa a exigir capacidade interpretativa, uma vez que a experiência religiosa é vista atrelada ao contexto sócio histórico do sujeito. Ela extrapola as definições metafísicas, já que se situa como desdobramentos das diferenças. Logo, indica não rigidez, desbloqueio nos indivíduos frente a pluralidade das religiosidades.

³¹ MARIANO, 2013, p. 232.

³² TOTARO, Paolo. O misticismo do cálculo e a ascese consumista: razão e fé no “crer sem pertencer” e no Neopentecostalismo. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro-RJ, v. XXX, n. 1, 2010. p. 89.

A relação do indivíduo com o transcendente é entendida, por diversos autores, como algo próprio da estrutura do pensamento humano. Segundo Baptista, “o *homo sapiens* é um *homo religiosus*. Não se conhece sociedade que ignore o sobrenatural, o transcendente, o além da matéria e sobreviva na dimensão de uma estreita racionalidade material”³³. A busca pelas primeiras formas do sagrado na cultura humana remete às sociedades mais distantes no tempo³⁴. A forma como se exprime a relação dos indivíduos com o sagrado pode mudar a depender do contexto histórico, porém, na concepção de Durkheim³⁵, a experiência religiosa não prescindirá de ser um fato social.

Nesse sentido, Guerriero³⁶ destaca que, autores como Malinowski e Evans-Prichard trouxeram uma contribuição expressiva para o estudo da religião ao considerar como racional o pensamento mágico-religioso. E a partir disso, se empenharam na compreensão das racionalidades desse tipo de pensamento nas sociedades observadas. Assim, torna-se proveitoso delimitar características do pensamento religioso na contemporaneidade, com base em possíveis concepções do sagrado oriundas desse contexto sócio histórico e cultural.

Modernidade, Modernidade tardia, Pós-modernidade, Pós-Pós-Modernidade? Tal é o entrave epistemológico quando se trata da atualidade³⁷. Mello³⁸ diferencia o pós-modernismo – fenômeno estético, epistemológico –, da pós-modernidade – época histórica. Essa abordagem pode indicar que, a pós-modernidade consiste nas idiosincrasias de cada sociedade, a julgar seu contexto geográfico, demográfico, tecnológico, econômico, etc. Alves³⁹ destaca que, o cruzamento entre religião e modernidade (nesse sentido, atualidade/contemporaneidade) possui determinados pontos passivos entre os diversos pesquisadores, quais sejam: a religião habita a esfera privada; a esfera pública não necessita da legitimação da religião; a religião se tornou em mercadoria, bem de consumo, serviço; a filiação religiosa depende da escolha individual, sendo por isso, descartável.

Assim, torna-se plausível uma construção típica do pensamento religioso no indivíduo moderno. Com respeito a sua postura com o sagrado Ribeiro descreve:

³³ BAPTISTA, 2013, p. 139.

³⁴ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

³⁵ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 461.

³⁶ GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 250.

³⁷ SHINN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. *Scientiae studia*: São Paulo, v. 6, n. 1, 2008. p. 43-81.

³⁸ MELLO, Gustavo Moura de C. Pós-modernismo: entre a crítica e a ideologia. *Trans/formação*: Marília, v. 39, n. 1, jan./mar. 2016. p. 234.

³⁹ ALVES, Edvaldo Carvalho. Revisitando o conceito de secularização. *Política e Trabalho*: Paraíba, v. 33, out. 2010. p. 177.

A ordem impessoal onde Deus é visto como o arquiteto do universo, atuante apenas nas leis imutáveis da natureza, ajuda a criar o clima de desencantamento. Evidentemente Deus ainda permanece como criador, ou seja, o maior benfeitor ao qual os seres humanos devem toda gratidão. Porém, a vida cotidiana é cada vez mais marcada pelo papel crescente da economia e da racionalidade instrumental. Deus vai se tornando uma realidade secundária. A ordem social é fruto do trabalho humano que, juntamente com a realização moral, é resultado do esforço humano que se empenha responsabilmente numa realidade concreta e imanente.⁴⁰

Como visto, a secularização assume formas distintas, a partir da diferenciação das esferas seculares da religiosa. Eis uma das possíveis consequências dessa diferenciação no âmbito do mundo da economia capitalista e da racionalidade instrumental: a figura de Deus assume um papel secundário. A esfera religiosa não deixa de existir, mas perde em relevância ou autonomia. Deixa de existir como um fim em si mesma. Passa a ser vista como uma ferramenta, dentre tantas, ou um objeto a ser manipulado pelo sujeito para alcançar determinados resultados mundanos⁴¹.

A cena religiosa contemporânea, de acordo com Hervieu-Léger⁴², é marcada pelo movimento de individualização e subjetivação das crenças e das práticas religiosas. Agora o indivíduo está no centro do universo. Deus existe para servi-lo. Nesse cenário, as ideias religiosas tornam-se menos significativas e as instituições são marginalizadas. Mariano⁴³ salienta que nas sociedades ocidentais, urbanizadas e industrializadas, a instituição religiosa cada vez menos cria um modo de vida peculiar. Ao contrário, para superar a concorrência ela se apresenta como um meio para obter fins seculares. Sua preocupação última é atender os desejos do consumidor.

Para a compreensão da emergência de diversos discursos religiosos numa mesma sociedade, Berger⁴⁴ utiliza o termo pluralismo. Essa expressão indica a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores em uma mesma sociedade. Urbanização, migração em massa, turismo, alfabetização, educação superior e tecnologias de comunicação são forças modernizantes – presentes em maior ou menor escala em todo o mundo moderno –, e assim, contribuem para o pluralismo⁴⁵. O autor descreve dois tipos de pluralismo: a

⁴⁰ RIBEIRO, 2013, p. 144.

⁴¹ PIERUCCI, 1997, p. 50.

⁴² HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 139.

⁴³ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 223.

⁴⁴ BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017. p. 10.

⁴⁵ BERGER, 2017, p. 43, 53.

coexistência de várias opções religiosas e a coexistência entre os discursos secular e religioso⁴⁶.

Como todos esses discursos existem de forma mútua, uma das exigências da modernidade, destaca Berger⁴⁷, seria a capacidade de manipular tais discursos sem que haja contradição, ou seja, adaptar-se. Siqueira⁴⁸ acrescenta que, diante desse cenário de convivência entre discursos religiosos com outros sistemas de significação existencial, as instituições têm sido obrigadas a se transformar para permanecerem competitivas. Isso transforma a religião numa mercadoria. Alves⁴⁹ complementa que a sobrevivência em um ambiente de pluralismo evoca a lógica de mercado. Isso implica no declínio de umas e na emergência de outras instituições religiosas⁵⁰.

Essa sobrevivência está ligada à capacidade da instituição religiosa se adaptar às novas configurações sociais. De reelaborar dado sistema religioso diante dos novos anseios e ideias provenientes das transformações sociais⁵¹. O encolhimento da esfera religiosa, a partir da sua separação com as esferas seculares, pode ser entendido como uma consequência da secularização⁵². O indivíduo se emancipa e se impõe como o centro de tudo, responsável pelo seu próprio destino. Cabe às instituições, nesse cenário, o papel de gerir a dissociação, ou seja, absorver e enquadrar as trajetórias individuais e recoloca-las em seu discurso⁵³.

Um notório exemplo dessa acomodação institucional à cultura moderna são as igrejas neopentecostais. Berger⁵⁴ considera o pentecostalismo como uma força modernizadora por excelência na atualidade, assim como a ética protestante foi anteriormente. O pentecostalismo ao surgir no Brasil se tornou, segundo Sanchis⁵⁵, o fenômeno popular e religioso de maior visibilidade. Mudanças teológico/doutrinárias, de costumes e de organização dessas igrejas, culminaram no surgimento do Neopentecostalismo⁵⁶.

Os neopentecostais realizaram, de acordo com Mariano⁵⁷, as maiores acomodações à sociedade. Para o autor, o crescimento do Neopentecostalismo não implicou em mudança

⁴⁶ BERGER, 2017, p. 112.

⁴⁷ BERGER, 2017, p. 112-131.

⁴⁸ SIQUEIRA, Deis. O labirinto religioso ocidental. Da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional. *Sociedade e Estado*. Brasília-DF, v. XXIII, n. 2, mai./ago. 2008. p. 448.

⁴⁹ ALVES, 2010, p. 178.

⁵⁰ ALVES, 2010, p. 180.

⁵¹ BAPTISTA, 2013, p. 142.

⁵² HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 25.

⁵³ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 173.

⁵⁴ BERGER, 2017, p. 62.

⁵⁵ SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2º sem. 1997. p. 30.

⁵⁶ MARIANO, 2014, p. 32.

⁵⁷ MARIANO, 2014, p. 8.

cultural profunda⁵⁸. Logo, seria uma resposta a fatores sociais externos. Jardimino⁵⁹ sugere que a dinâmica dessas igrejas se adequa à vida urbana brasileira. Por isso, igrejas como a Universal do Reino de Deus podem ser consideradas “igrejas para os tempos modernos”.

1.2 Religiosidade e espiritualidade

Uma igreja moderna, por assim dizer, é aquela capaz de adequar seu discurso e seu ritual às demandas dos indivíduos na atualidade. Para Weber⁶⁰, o protestantismo – principalmente em sua versão calvinista – promoveu uma nova relação entre a vida religiosa e a vida terrena. Aspectos dessa relação, por exemplo, o trabalho como vocação e as boas obras como sinal de eleição, produziram um efeito cultural imprevisto: uma cultura moderna, voltada para este mundo⁶¹. Avançado o processo de racionalização aos dias atuais e aberto o caminho para a autonomia do indivíduo frente à religião, pode-se questionar como as crenças, valores e práticas religiosas estão sendo ressignificados na contemporaneidade⁶².

Montero⁶³ destaca que a partir da diferenciação entre as esferas seculares e religiosa, a religião teria sido projetada para fora do espaço público. A reforma protestante agiu como agente influenciador desse processo. Para a autora, a ética protestante – uma força secularizadora – contribuiu para estabelecer uma forma subjetivada de experiência religiosa. Assim, torna-se proveitoso definir alguns traços desse tipo de religiosidade. Características que determinados autores apontam como tendências religiosas no Brasil.

Negrão⁶⁴ analisa que estudos recentes sobre o campo religioso brasileiro sugerem uma tendência às trajetórias individuais, de recusa à membresia e procura por crenças e práticas adequadas ao próprio estilo de vida. Siqueira⁶⁵ acrescenta: religiosidade não convencional; campo religioso pluralista; trânsito; bricolagem; privatização e individualização; espiritualidade e ambientalismo; espiritualidade no contexto organizacional; empresarização das igrejas e espiritualização das empresas. É possível enquadrar tais características sob a máxima “espiritualidade sim, religião não”.

⁵⁸ MARIANO, 2014, p. 233.

⁵⁹ JARDILINO, José Rubens L. *O sindicato dos mágicos: um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal*. São Paulo: C.E.P.E., 1993. p. 20-23.

⁶⁰ WEBER, 2004, p. 82, 110, 143, 155.

⁶¹ WEBER, 2004, p. 81.

⁶² SIQUEIRA, Deis. Religião, religiosidade e contexto do trabalho. *Sociedade e Estado*. Brasília-DF, vol. 20, n. 3, set./dez. 2005, p. 717.

⁶³ MONTERO, 2006, p. 47.

⁶⁴ NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do sagrado. *Tempo Social – Revista de sociologia da USP*. São Paulo-SP, v. 20, n. 2, nov. 2008. p. 115.

⁶⁵ SIQUEIRA, 2008, p. 425.

Espiritualidade, religiosidade e religiões podem ser apreendidas como formas diferentes de manifestação social. Guerriero⁶⁶ define as religiões (no plural) como sistemas simbólicos representados por alguma instituição social. Por espiritualidades o autor entende os sistemas de crenças que não tratam, de maneira explícita, do sobrenatural, de seres espirituais e da distinção entre o sagrado e o profano. Essa diferenciação se torna útil nos dias atuais, quando se percebe a emergência de novas manifestações sociais espiritualizadas que não podem ser encaixadas na ideia tradicional de religião, por exemplo, a Nova Era. Guerriero⁶⁷ destaca que o processo de interiorização e individualização na modernidade levou tanto à reinvenção das antigas religiões, quanto ao surgimento de novas espiritualidades.

Assim, a religião pode ser compreendida como um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos, que tratam da relação do indivíduo com o sagrado/transcendente. Nesses termos, a religiosidade, apesar de independente, pode agir como extensão da religião, sendo a crença e a prática desta⁶⁸. Religiosidade implica um sistema de culto ou doutrina compartilhado por um grupo⁶⁹, e que trata da relação dos indivíduos com um ser transcendente⁷⁰. O termo espiritualidade, por sua vez, indica algo de natureza íntima. A busca pessoal por respostas para questões existenciais, que pode ou não levar a rituais religiosos ou a formação de comunidades. Não implica, necessariamente, ligação com uma entidade superior⁷¹.

O ponto nevrálgico da presente discussão está na perda de autoridade das instituições religiosas no século XXI. Um fenômeno de passagem da religião para a espiritualidade⁷². Tal passagem pode favorecer a transformação da religião em artigo de consumo descartável. Segundo Boudon⁷³, todo fenômeno social é resultado de ações individuais. Portanto, explicar dado fenômeno consiste em procurar o sentido dos comportamentos individuais situados na sua origem.

⁶⁶ GUERRIERO, 2013, p. 250.

⁶⁷ GUERRIERO, 2013, p. 254.

⁶⁸ PANZINI, Raquel Gehrke et al. Qualidade de vida e espiritualidade. *Psiquiatria Clínica*: São Paulo, v. 34, suppl. 1, 2007. p. 106.

⁶⁹ SAAD, Marcelo; MASIERO, Danilo; BATTISTELLA, Linara Rizzo. Espiritualidade baseada em evidências. *Acta Fisiátrica*: São Paulo, v. 8, n. 5, 2001. p. 108.

⁷⁰ PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e religiosidade: articulações. *Estudos da Religião*: São Paulo, dez. 2009. p. 72.

⁷¹ PANZINI et al, 2007, p. 106; PINTO, 2009, p. 72.

⁷² SIQUEIRA, 2008, p. 426-427.

⁷³ BOUDON, Raymond. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 28.

Para Croatto⁷⁴ a experiência religiosa é inerente à frustração do ser humano quando afrontado por limitações que o impedem de suprir suas necessidades. Como o ser humano tende à totalidade, ele busca superar determinadas limitações recorrendo à instância religiosa⁷⁵. Portanto, é plausível atrelar a situações limites. No contexto da atualidade, uma série de estudos dão mostras do encontro da modernidade com os limites da racionalidade.

Ao analisar a atitude religiosa contemporânea, Pierucci⁷⁶ observa a incapacidade do ser humano de abdicar das explicações mágicas para entender a realidade bruta. Ao mesmo tempo em que reconhece a insuficiência dessa visão encantada para ditar a forma como deve viver no cotidiano. Diante dos limites do racional, ele passa ao razoável. A indeterminação e a contingência são, para Shinn⁷⁷, retratos da pós-modernidade. Esse cenário teria se formado pela crise da racionalidade moderna. Ao contrário do esperado, o desenvolvimento técnico-científico culminou por produzir terríveis desastres humanitários⁷⁸ e degradação ambiental⁷⁹ sem precedentes.

De acordo com Ribeiro⁸⁰, as sociedades contemporâneas sofrem de um mal-estar em consequência do individualismo, do primado da razão instrumental e de um despotismo suave imposto pelas instituições – responsáveis por restringir as escolhas individuais. Birchall⁸¹ acrescenta o resultado no campo do sagrado contemporâneo dessa perda de sentido: desespero espiritual e vazio existencial, frutos da falta de referências concretas para os indivíduos e do relativismo.

Amaral⁸² assevera que a religião ganhou espaço no mundo contemporâneo por vigorarem as contradições do sistema global estabelecido pelo progresso e pela racionalidade técnica, de crises (ecológicas, econômicas, de identidades e de vida); onde os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade não foram alcançados para a totalidade dos seres humanos. Entretanto, perante a busca pelo desenvolvimento integral do ser humano, as instituições não esgotam em si as ambições do mundo pós-moderno (ou pós-crise da modernidade). Há a

⁷⁴ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 43-45.

⁷⁵ CROATTO, 2001, p. 45. O autor divide essas necessidades em físicas (cura, por exemplo), psíquicas (estado místico) e socioculturais (estabelecimento de uma nova ordem social, um novo mundo).

⁷⁶ PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: PubliFolha, 2001. p. 12, 56, 57.

⁷⁷ SHINN, 2008, p. 49-52.

⁷⁸ ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 119 – 138.

⁷⁹ GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas-SP: Papirus, 2012. p. 7.

⁸⁰ RIBEIRO, 2013, p. 138, 139.

⁸¹ BIRCHALL, Fabiano Fernandes Serrano. Nova Era: uma manifestação de fé da contemporaneidade. *Horizonte: Belo Horizonte*, v. 5, n. 9, dez. 2006. p. 98.

⁸² AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000. p. 201.

“impossibilidade de reivindicar experiências totalizadoras em um único sistema representativo da realidade”⁸³.

Como visto, o ser humano enxerga no mundo sobrenatural uma oportunidade de romper com suas limitações. Uma vez que o sagrado representa poder, o religioso deseja saturar-se desse poder⁸⁴. Embora as limitações da racionalidade não o permitam abdicar do sagrado, esse sagrado é tido sem fundamento, e justo por isso, aberto a totalidade do potencial pleno⁸⁵. Abre-se ao sujeito um mundo espiritual livre de rigidez doutrinária e sem um sistema de dogmas institucionalizado.

Como o indivíduo moderno busca cada vez mais sua autonomia e individualidade⁸⁶, segue-se um gradual abandono da religião institucionalizada. Isso favorece a adoção de uma religiosidade não convencional voltada para a espiritualidade individual. Essas mudanças podem ser tidas como parte dos novos contornos sócio/culturais da atualidade. Siqueira⁸⁷ afirma que esse se trata de um fenômeno irreversível no ocidente contemporâneo. De acordo com a autora, tal individualização da religiosidade não abre mão de sua espiritualidade, porém, prevalece uma dimensão mais holística e voltada para este mundo.

Em síntese, é possível entender a religiosidade contemporânea como uma busca de sentido ou significado para estar no mundo e de equilíbrio entre as diversas esferas da vida – racional, afetiva e social. O adepto a essas novas formas de religiosidade possui uma postura, em geral, anticlerical, anti-hierárquica e antidogmática⁸⁸.

Birchal⁸⁹ destaca dois processos para a formação dessa postura religiosa. O primeiro diz respeito à crise de sentido ditada pelo vazio existencial humano. Esse se tornou um quadro propício para o desenvolvimento da evolução industrial e de ações mercadológicas. O consumo, o “ter para ser”, assumiram local proeminente na sociedade. Ao mesmo tempo, a difusão dos meios de comunicação permitiu o acesso do ocidente ao mundo oriental, um universo profundamente marcado pelo misticismo.

No contexto de desinstitucionalização da religiosidade e da busca holística da satisfação humana, tem-se na magia a manipulação do sagrado em prol da obtenção daquilo que se pede⁹⁰. Mariano⁹¹ diferencia magia e organizações religiosas com base nas

⁸³ AMARAL, 2000, p. 130.

⁸⁴ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 14.

⁸⁵ AMARAL, 2000, p. 131.

⁸⁶ SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 11.

⁸⁷ SIQUEIRA, 2005, p. 722.

⁸⁸ SIQUEIRA, 2005, p. 718.

⁸⁹ BIRCHAL, 2006, p. 99.

⁹⁰ CROATTO, 2001, p. 67.

recompensas oferecidas. Como as organizações religiosas possuem o foco na salvação pós-vida, as recompensas são extramundanas. A confiança nas instituições é gerada pela socialização entre os membros, por isso, sua legitimação é interna. Esse tipo de recompensa não-demonstrável difere das recompensas mundanas obtidas através da magia.

A própria definição de magia, segundo conceito introduzido por Weber⁹² na sociologia da religião, indica o seu caráter utilitarista, voltado para as coisas deste mundo. Para Amaral, esse termo se refere a um “complexo de crenças e ações sobre as bases e meios, através dos quais pessoas e grupos podem tentar controlar seu meio ambiente para alcançar os seus fins.”⁹³. Sell⁹⁴ aponta que magia remete à coação mágica, e se diferencia de outras formas de relação com o sobrenatural, por exemplo, a religião e o culto. Pierucci acrescenta que “a crença mágica reside na suposição de que alguns seres humanos são capazes de controlar forças ocultas (pessoais ou impessoais) e intervir nas leis da natureza por intermédio de técnicas rituais”⁹⁵.

Aqui surge a figura do mago – ou feiticeiro. Para isso, segue-se uma pequena digressão. Elster⁹⁶ analisa que o indivíduo em situação de crise, diante de seus desejos e as oportunidades que lhe são dadas, possui alta motivação para inovar ou se rebelar, entretanto, não dispõe de capacidade ou oportunidade para executar seus desígnios. De acordo com Gonçalves⁹⁷, o indivíduo que se encontra nessa situação pode optar por alienar-se⁹⁸. Assim, a coação mágica se torna uma forma de ação em que o sujeito busca soluções para sua situação material. Ou seja, dada sua limitação para solucionar a crise material, o indivíduo procura uma saída no mundo transcendente para os problemas terrenos.

Dado as demandas de sua clientela, o mago atua como *freelance*, responsável por oferecer ajuda profissional. Assemelha-se a um técnico, capaz de aplicar um diagnóstico mágico ao identificar um possível causador de determinado mal. Isso porque a magia age para fins específicos da vida mundana. Sua intenção é coagir o divino no intuito de produzir efeitos

⁹¹ MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social – Revista de sociologia da USP*. São Paulo-SP, v. XX, n. 2, nov. 2008. p. 43.

⁹² WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 328.

⁹³ AMARAL, 2000, p. 35.

⁹⁴ SELL, 2013, p. 79.

⁹⁵ PIERUCCI, 2001, p. 9.

⁹⁶ ELSTER, Jon. *Peças e engrenagens das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 34.

⁹⁷ GONÇALVES, Márcio A.; PARADIVINI, João Luiz L.; PRÓCHINO, Caio César C. Subjetivação e cura no Neopentecostalismo. *Psicologia, ciência e religião*. Uberlândia-SP, v. XXVIII, n.3, 2008, p. 597-599.

⁹⁸ CHAÚÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ed. Ática, 2000. p. 215, 216. Aqui, a alienação é entendida a partir da necessidade dos homens em buscar respostas para questões como o surgimento e o propósito de existência do mundo. Para isso, as respostas são encontradas fora dos seres humanos, em um ser superior, energias ou entidades sobrenaturais, por exemplo.

imediatos (aqui e agora)⁹⁹. Assim, compreende-se a afirmação de Durkheim de que a magia não produz coesão, pois não há ligação permanente entre o mago e o cliente, conforme analisa Hérviu-Léger¹⁰⁰.

A esse tipo de relação com o sagrado, segue-se uma tendência no presente século de assimilar o paradigma religioso oriental, de atitudes religiosas místicas não salvacionistas, que visam o auto-aperfeiçoamento e a autodeificação. Negrão caracteriza essa religiosidade como “antiinstitucional, que extravasa as fronteiras das igrejas, não radicalmente racionalizada, já que é mística, e não ascética, porém individualizada e com fortes tendências sincréticas e pluralistas”¹⁰¹.

Mariz¹⁰² entende que, por valorizar a experiência individual, a religiosidade contemporânea aproxima-se do tipo místico. Essa tipologia proposta por Troeltsch, analisa Camurça¹⁰³, tem no tipo místico “a experiência religiosa em estado puro”. Ele difere dos tipos igreja e seita. Caracteriza-se pela mística individual marcada pela subjetividade. Além de ser contra o reducionismo institucional e pautado pela imediatez.

No contexto da América Latina – onde urge o desprender-se das interpretações colonialistas, de concepções lineares evolucionistas da humanidade¹⁰⁴ –, Mariátegui¹⁰⁵ rompe com a visão segundo qual o fator religião é algo pré-lógico, ou típico de sociedades pré-racionais. No mesmo sentido, Berger afirma que o mundo contemporâneo é tão religioso como qualquer outro momento na história. O ocorrido foi um movimento geográfico ocasionado pelo pluralismo: “o pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas. Em grande parte do mundo, contudo, muitas destas escolhas são religiosas”¹⁰⁶.

Ao seguir os passos do cristianismo na história, o autor destaca sua mudança demográfica. Teria deixado o seu centro na Europa e América do Norte e migrado para África, Ásia e América Latina. As últimas regiões são mais sobrenaturalistas. Assim, para o

⁹⁹ PIERUCCI, 2001.

¹⁰⁰ HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, J-P. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009. p. 183.

¹⁰¹ NEGRÃO, 2008, p. 116.

¹⁰² MARIZ, Cecília Loreto. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 306.

¹⁰³ CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião como organização. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 289.

¹⁰⁴ WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 132.

¹⁰⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Ômega, 2004. p. 113.

¹⁰⁶ BERGER, 2017, p. 52.

autor, o cristianismo passa de uma realidade “de poucos milagres ou milagre nenhum” para outra eivada de misticismo, onde o naturalismo moderno é aceito com reticência¹⁰⁷.

Tal conjuntura trouxe ao mundo o fenômeno da pentecostalização: “o movimento que mais rapidamente cresce na história”¹⁰⁸. O pentecostalismo, versão mais sobrenaturalista do protestantismo evangélico, experimenta feroz ascensão nas regiões do Sul Global, inclusive no Brasil. Apesar de no primeiro momento parecer um contrassenso, Berger compreende o pentecostalismo como uma força modernizadora (principalmente se comparado ao islamismo, outro fenômeno religioso em expansão no mundo). Embora proclame experiências espirituais, – como exorcismos, “falar em línguas”, curas milagrosas, profecias, etc. – elas são tomadas à distância do legalismo, e partem do princípio de atuação e escolha individuais. Aos dons espirituais o acesso é espontâneo e a relação entre Deus e o indivíduo é direta e pessoal¹⁰⁹.

A ascensão do pentecostalismo também acarreta, segundo Berger¹¹⁰, consequências modernizadoras: uma comunidade solidária baseada na associação voluntária, “a instituição social moderna *par excellence*”; individualização; autoestima e confiança; emancipação das mulheres; atenção à educação das crianças; trabalho disciplinado e poupança de recursos; além de oportunidade de ascensão social. “A questão imediata aqui é que falar em línguas e (supostamente) ser milagrosamente curado não impedem que um indivíduo seja um homem de negócios altamente racional; na verdade, isto pode ajudar um indivíduo neste esforço”¹¹¹.

O próximo passo será discutir os pormenores da adequação do Neopentecostalismo ao discurso contemporâneo, no qual, diante de polarizações clássicas, tais como bem comum/interesse particular; universalismo/relativismo; unidade/diversidade; público/privado; razão/não-razão, os segundos termos são supervalorizados¹¹². Como, mesmo sendo altamente espiritualizado, e por tratar de instituições religiosas, esse movimento não representa um retorno ao mundo encantado. Rivera assinala:

Um argumento muito utilizado para deslegitimar a proposta de que as sociedades latino-americanas são atingidas pela secularização é o crescimento de grupos religiosos, a sua expressão pública, os seus cultos e o espaço na mídia. Mas, esse crescimento religioso não constitui um retorno à época da heteronomia da religião.

¹⁰⁷ BERGER, 2017, p. 58.

¹⁰⁸ BERGER, 2017, p. 59.

¹⁰⁹ BERGER, 2017, p. 61-65.

¹¹⁰ BERGER, 2017, p. 125, 126.

¹¹¹ BERGER, 2017, p. 127.

¹¹² TATAGIBA, Luciana. A política dialógica e o pluralismo pós-moderno: notas acerca do debate entre Habermas e os contextualistas. *Mosaico*: Vitória-ES, v.1, n. 2, 1999. p. 91.

Muito pelo contrário: o enfraquecimento das tradições traz como consequência a proliferação de opções religiosas e o declínio do compromisso religioso.¹¹³

Pretende-se averiguar como as tendências religiosas brasileiras assinaladas até aqui estão compreendidas dentro do discurso neopentecostal. Também analisar a capacidade dessas igrejas de embrenhar-se no ambiente de seu universo cotidiano: centros urbanos¹¹⁴, onde vige o sistema capitalista baseado no consumo¹¹⁵. Para isso, será trabalhado o conceito de *Magia Organizada*, no intuito de descrever a relação dos discursos e rituais mágico/encantados da Igreja Universal do Reino de Deus com as demandas do cidadão moderno.

1.3 Racionalidade encantada

Até aqui, foi assinalado o entendimento do fenômeno da secularização como a diferenciação das esferas seculares da religiosa. As consequências desse fenômeno levam em conta as especificidades do universo social em que ele se dá. Diante das crises do pensamento moderno, a magia se mostrou um aporte para o desejo de romper com os limites do racional. Nesse contexto, no cenário urbano brasileiro presencia-se o crescimento de igrejas pentecostais, movimento protestante conhecido pelo seu caráter sobrenaturalista. A seguinte passagem de Montes traz em síntese os elementos vistos até este ponto da presente discussão:

O processo de metropolização da cidade que se acentua, o aumento da solidão do indivíduo num mundo cada vez mais sem referências fixas, a ausência de respostas institucionais, laicas e religiosas, às suas aflições, a influência da contracultura que se faz sentir em escala planetária, levando à busca, em culturas distantes e exóticas, de novos modelos de sociabilidade, novos sistemas de valores e uma nova espiritualidade, num mundo que começa a registrar sistemas de crise profunda.¹¹⁶

A hipótese em tela é a de que determinadas instituições que apresentam crescimento no campo religioso brasileiro se valem da magia, do encanto, de forma racionalizada, de modo a ofertar ao fiel/cliente um produto adequado à sua demanda. Por isso, utiliza-se o termo magia organizada no intuito de enquadrar a referida questão.

¹¹³ RIVERA, 2010, p. 54.

¹¹⁴ RIVERA, 2010, p. 63.

¹¹⁵ SANCHIS, 1997, p. 41.

¹¹⁶ MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 98.

No Brasil, essa abordagem por parte das instituições religiosas tem proporcionado um modelo eficaz de sucesso. Ciarallo¹¹⁷ afirma que o pensamento mágico tem nas cidades brasileiras um lugar propício para sua reprodução. O processo de urbanização brasileiro teria se antecipado ao processo mais amplo de racionalização¹¹⁸. Isso trouxe o convívio entre traços da modernidade e a mentalidade mágica.

Segundo Ciarallo, o cenário urbano brasileiro vivencia problemas típicos das cidades, porém de forma acentuada. O sentimento de incerteza e incompletude marca o cotidiano do cidadão urbano¹¹⁹. Por exemplo, os semáforos guiam o trânsito de forma calculada e a luz elétrica ilumina as ruas à noite. Entretanto, isso não dá ao indivíduo a certeza de que não sofrerá um acidente automobilístico, um assalto, ou assassinato. Os primeiros itens (luz elétrica e sinalização) são marcas do racional e do moderno. Os segundos, retrato da incerteza: não se sabe quando, como, ou onde irão ocorrer. O medo firmado pelo mistério imprime no sujeito o dilema entre o objetivo e o subjetivo, entre o moderno e o encantado, entre o cálculo e a incerteza¹²⁰.

Pode-se observar, a partir da análise realizada até o momento, que a ação racional e a magia não são, necessariamente, excludentes entre si¹²¹. Weber¹²² descreve o processo histórico do desencantamento a partir do judaísmo antigo, onde os profetas de Israel prescreviam o repúdio aos meios mágicos de busca de salvação. Em seguida, tal concepção religiosa culminou nas seitas puritanas, localizadas à época de gestação da civilização moderna, firmada no trabalho. Essa trajetória representa a base do mundo no qual predomina a ciência moderna, visão que tende a perceber tudo como resultado de um mecanismo causal.

Assim, podemos entender que, caso o cálculo indique o pensamento mágico como persistente na sociedade, sendo capaz de trazer benefícios institucionais, nada impede o casamento entre essas visões díspares. De acordo com Aron, a ação racional com relação a um objetivo “é definida pelo fato de que o ator concebe claramente seu objetivo e combina os meios disponíveis para atingi-lo”¹²³. Habermas acrescenta que o racional é “a solução de

¹¹⁷ CIARALLO, Gilson. Magia e cidade: considerações sobre as afinidades entre as práticas mágico-religiosas e o advento da urbanidade no Brasil. *URBE*: Curitiba-PR, v. 4, n. 1, jan./jun. 2012. p. 142-144.

¹¹⁸ SOUZA, Jesse. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000. p. 159. Esse processo pelo qual passou a sociedade brasileira é denominado, por Souza, de modernização ocidental parcial ou seletiva.

¹¹⁹ CIARALLO, 2012, p. 144.

¹²⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 78.

¹²¹ TOTARO, 2010, p. 92.

¹²² WEBER, 2004, p. 96.

¹²³ ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Brasília: UnB, 1990. p. 464.

problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto”¹²⁴.

Determinadas instituições se empenham em atender às demandas terrenas e imediatas dos indivíduos, dando grande ênfase aos recursos mágicos. Apropriar-se de tais recursos de forma racionalmente moderna, ou seja, organizar a magia¹²⁵ tem sido a receita de igrejas neopentecostais para obter vantagem institucional no contexto do mercado religioso, segundo Mariano¹²⁶.

Para Almeida¹²⁷, a espiritualidade contemporânea – marcadamente sem religião, de vertente mística – parte da relação entre religião secularizada e magia em ascensão. A autora destaca que igrejas, como a IURD, utilizam um aparato ritualístico encantado, disfarçado de desencantamento, justamente por unir o tecnológico com o místico (por exemplo, cultos *online*). Essa nova relação entre os indivíduos e as igrejas teria forçado um rearranjo nesse sentido para as últimas¹²⁸.

Totaro¹²⁹ escreve que a cultura do cálculo, estabelecida na racionalidade moderna promoveu duas formas de individualização. Uma se relaciona ao processo de inserção dos indivíduos a processos formalizados, da burocracia e do consumo: a heteronomia da consciência. Também, como o cálculo passa a atuar como linguagem e representação do mundo, tem-se um estado de autonomia da consciência.

Ocorre que, segundo a hipótese do autor, o cálculo se depara com seus próprios limites e, por isso, deve agir no limiar do misticismo. Assim, a consciência volta a operar sob a junção racionalidade/misticismo. Dessa forma, Totaro indica que a saída da instituição nesse cenário deve ser interpretada “como um encantamento da racionalidade frente ao mistério, onde a consciência individual recusa qualquer autoridade externa”¹³⁰.

Coube às instituições coadunar com a cultura moderna de consumo e individualismo. Fixar-se a um substrato mágico, objetivando a formação de clientela¹³¹. Não há volta à magia, ou ao sagrado fundante do social¹³², mas sim, uma apropriação racional dela, com vistas ao crescimento institucional de mercado e consumo religiosos. Por isso, é possível perceber em

¹²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 44.

¹²⁵ MARIANO, 2008, p. 49.

¹²⁶ MARIANO, 2014, p. 58, 59.

¹²⁷ ALMEIDA, Tatiane Aparecida de. Considerações sobre a relação entre religião e magia no senso religioso contemporâneo. *Interações*: Belo Horizonte, v. 12, n. 21, jan./jul. 2017. p. 124, 132.

¹²⁸ ALMEIDA, 2017, p. 117.

¹²⁹ TOTARO, 2010, p. 84.

¹³⁰ TOTARO, 2010, p. 96.

¹³¹ MARIANO, 2008, p. 41.

¹³² ALMEIDA, 2017, p. 131.

igrejas neopentecostais – como dito, instituições de alta acomodação social – a lógica de mercado atuando de forma tão contundente.

Tratar da lógica de consumo no universo religioso remete o pesquisador às abordagens econômicas da religião. Dentre elas, uma das mais controversas é a teoria da escolha racional, proposta originalmente por Stark, Finke e Iannaccone. De acordo com essa concepção, o ser humano atua na escolha com respeito às questões religiosas a partir da relação custo e benefício. Busca obter benefícios ao mesmo tempo em que rejeita os custos¹³³. A crítica a essa teoria gira em torno de sua aplicabilidade. Autores como Bruce¹³⁴, alegam que a adaptação estrita das teorias econômicas ao plano religioso não é verificável. Em contrapartida, Berger¹³⁵ observa que em um contexto de pluralismo e liberdade religiosa, essa teoria se torna aplicável, ou plausível de ser aplicada, por conta do surgimento de um mercado religioso específico.

Assim, a análise das atividades religiosas de dada sociedade¹³⁶ deve levar em conta fatores como competição, monopólio, oferta, demanda e custos, dentre outros¹³⁷. Bourdieu propôs uma teoria econômica da religião, conhecida como teoria do campo religioso. Nessa perspectiva, o autor leva em conta noções de economia do capital para explicar questões não econômicas. Seu objetivo é revelar a economia que estrutura os campos. O campo por sua vez, refere-se a um amplo espaço social autônomo – nesse caso, o campo religioso –, que possui regras próprias, estruturas específicas de poder, questões próprias, e seu próprio tipo de capital. Esse capital é distribuído de forma desigual a depender da divisão do trabalho, que separa os especialistas – aqueles que ofertam serviços e lutam entre si por poder e dominação – dos consumidores¹³⁸.

A observação de tais teorias econômicas no âmbito da religião pode ser proveitosa, pois, como visto, o consumismo se tornou algo hegemônico na atualidade¹³⁹. Adelman¹⁴⁰ analisa que o Estado-nação, na sua função de aglutinador da população heterogênea, vem de forma gradativa perdendo seu papel de legitimador e legislador. Novas condições sociais

¹³³ MARIANO, 2008, p. 43.

¹³⁴ BRUCE, Steve. *Choice and religion: a critique of rational choice theory*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 123

¹³⁵ BERGER, 2017, p. 102.

¹³⁶ Ou na análise de determinada economia religiosa, na concepção da teoria da escolha racional. MARIANO, 2008, p. 47.

¹³⁷ SCHLAMELCHER, Jens. Teorias econômicas no estudo da religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 264, 265.

¹³⁸ SCHLAMELCHER, 2013, p. 268, 269.

¹³⁹ MELLO, 2016, p. 244.

¹⁴⁰ ADELMAN, Mirian. Visões da pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas. *Sociologias*: Porto Alegre, n. 21, jan./jun. 2009. p. 201-205.

demandam novas formas de controle social. Logo, na sociedade de consumo, o mercado assume esse papel. Os indivíduos são engajados em um sistema de controle baseado na oposição sedução/repressão. O primeiro está relacionado à dependência das pessoas ao mercado, o segundo a sua penetração crescente na esfera privada.

Alves¹⁴¹ analisa que a partir do processo de desencantamento do mundo operado pelo protestantismo, a realidade passou a ser dividida em três dimensões distintas. Uma sagrada, da divindade transcendente; o seu oposto, da humanidade decaída; e outra, que se encontra entre essas duas: o mundo natural. Este universo é desprovido de seres sobrenaturais e é explicado sem a ajuda de forças sobrenaturais. Está sujeito à intervenção lógica-racional do especialista.

Para o autor, esse processo, somado ao desenvolvimento da economia industrial-capitalista, transportou a religião ao nível individual, no âmbito da esfera privada. Essa seria a forma tipicamente moderna da religião: “um complexo legitimante voluntariamente adotado por uma clientela não-coagida”¹⁴². Alves prossegue ao pontuar que esse processo proporcionou a emergência do pluralismo, que é por si só uma situação de mercado. “Os indivíduos tornar-se-iam mais livres para construir suas personalidades, e o fariam deslocando a lógica do consumidor do âmbito das relações econômicas de mercado para o da cultura”¹⁴³.

A questão está em o quê será ofertado pela religião a esse indivíduo vagante¹⁴⁴, fruto de um padrão psíquico que favorece a perda dos cortes geracionais e da própria historicidade¹⁴⁵. Ou seja, um sujeito carente de significado histórico para o presente¹⁴⁶. Tem-se a supremacia do aqui-e-agora. A oferta dos bens religiosos obedece ao *ethos* do consumo moderno, que de acordo com Amaral¹⁴⁷, imprime no indivíduo a busca por mais experiências de consumo e por adquirir o que se deseja; disponibilidade, desejo e vontade; e a busca por melhorar a si mesmo.

Com respeito ao trato do indivíduo com o sagrado, Ribeiro¹⁴⁸ descreve um caminho por três momentos históricos distintos. Num primeiro momento, a relação do indivíduo com o sagrado estava estrito à Igreja, sendo esta a representante do divino na Terra. Em seguida, com a perda do monopólio o indivíduo passou a se relacionar com o sagrado seguindo sua

¹⁴¹ ALVES, 2010, p. 172-173.

¹⁴² BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 145.

¹⁴³ ALVES, 2010, p. 176.

¹⁴⁴ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89.

¹⁴⁵ JAMENSON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2007. p. 42.

¹⁴⁶ ZIZEK, Slavoj. Posfácio: a escolha de Lênin. In: DUNKER, C.; PRADO, J.L. (Org.). *Às portas da Revolução: escritos de Lênin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 301.

¹⁴⁷ AMARAL, 2000, p. 141.

¹⁴⁸ RIBEIRO, 2013, p. 146.

própria escolha. Mas essa escolha se restringia a opções entre denominações religiosas. Por fim, vive-se um momento de busca espiritual sem vínculo institucional. Por priorizar a si mesmo e as vivências transcendentais, o desejo é por alcançar experiências de contato direto com o sagrado, sem intermediações moralistas, jurídicas e institucionalizadas.

Em Sanchis¹⁴⁹ temos uma explicação dialética para a compreensão do campo religioso brasileiro que segue linha semelhante. O autor apresenta um dialogismo situado na construção das identidades dentro do espectro pré-modernidade/modernidade/pós-modernidade. Em síntese, a pré-modernidade se refere ao tradicional, ao sagrado e ao encantado. Sua latência pode ser observada no sincretismo religioso brasileiro, produto de nossa sociogenia. Em seguida, a modernidade está ligada à escolha autônoma e racional, porém, que ainda obedece ao legado da tradição. Por último, a pós-modernidade consiste na proeminência do indivíduo por si, na busca de seu bem-estar e prosperidade.

Para o autor, o campo religioso brasileiro é marcado pela convivência simultânea entre essas três dimensões. Isso o leva a tecer a seguinte afirmação:

Quem, das instituições religiosas, souber amoldar-se a essa dia-sincronia e articular com plausibilidade na sua definição identitária esses três vetores, tem chances de sair ganhando nessa situação. É o que fazem os segmentos mais dinâmicos do campo religioso atual, especificamente a Igreja Universal¹⁵⁰.

Nota-se como o autor concede importância para a articulação montada por igrejas como a IURD. Articulação que o autor, na mesma página, chama de “genial”. O fato de estruturar estrategicamente sua proposta com as demandas emergenciais de sua audiência pode ser um importante atrativo¹⁵¹. Além disso, saber elaborar-se de acordo com a circunstância se mostra fator de vantagem. Ou até mesmo de sobrevivência. Como vem sendo discutido, as instituições mudaram sua função em relação ao indivíduo. Seu papel, será destacado a seguir, está em reunir a tradição e o moderno.

Sanchis¹⁵² destaca que a dimensão religiosa no ser humano é permanente. Porém, na contemporaneidade ela se articula a outra dimensão mais racional. Essa articulação caracteriza o pós-moderno como o reencontro com os paradigmas pré-modernos, de afetividade, participação, encantamento e magia. Nesse viés, Zepeda¹⁵³ enxerga a religião contemporânea em dois fenômenos. Um de resistência das formas tradicionais e outro de

¹⁴⁹ SANCHIS, 1997, p. 41.

¹⁵⁰ SANCHIS, 1997, p. 41.

¹⁵¹ RIVERA, 2010, p. 55.

¹⁵² SANCHIS, 1997, p. 36, 37.

¹⁵³ ZEPEDA, 2010, p. 129, 135.

surgimento de novos movimentos religiosos. Os novos movimentos religiosos possuem, em geral, matriz oriental e Nova Era, além de rejeição ao controle institucional. Por se ligarem às preferências individuais, fica em voga o fenômeno da bricolagem. Esse termo se refere ao rompimento do sujeito com os tabus religiosos tradicionais. Está dotado de liberdade para juntar vários elementos de diferentes formas de religiosidades, criando uma religiosidade própria¹⁵⁴. A saída para as instituições tradicionais, segundo Zepeda, está em saber co-existir com as novas crenças¹⁵⁵.

Nesse encontro da tradição com o moderno, a instituição oferta ao indivíduo vagante a estabilidade perdida. Assim, o processo de desinstitucionalização que emancipou o indivíduo da tutela religiosa o lançou em um mundo de incerteza. Isso proporcionou à instituição uma oportunidade de se reconstruir. Berger¹⁵⁶ destaca que a instituição oferece uma área de ação estável para o indivíduo. Ou seja, ela cria uma espécie de plano de fundo para que o sujeito possa agir sem muita reflexão: “As instituições fornecem os programas de ação que os instintos não podem fornecer”¹⁵⁷.

Sobre isso, Hervieu-Léger¹⁵⁸ afirma que os sistemas religiosos tradicionais atuam como reservatório de símbolos, e ainda possuem considerável poder de atração, pois agem no vazio social e cultural deixado pela modernidade. Na modernidade religiosa o indivíduo constrói seu próprio sistema de fé, sem necessitar de validação institucional¹⁵⁹. O crer contemporâneo é marcado pelas construções singulares das crenças individuais, todavia, das tradições religiosas históricas o indivíduo toma de empréstimo os sistemas simbólicos para reutilizá-los a seu modo¹⁶⁰. Cria desse modo, por bricolagem, um rol de crenças¹⁶¹ que pode ser acessado a depender de sua necessidade.

Essa autonomia do indivíduo indica, de igual modo, uma mercantilização da religião, de acordo com Siqueira¹⁶². Nessa perspectiva, a autora analisa o mercado religioso brasileiro e destaca o terreno propício para a reelaboração institucional religiosa nos moldes modernos, uma vez que o sincretismo religioso faz parte de nossa sociogenia. Prova disso estaria no surgimento da umbanda: um produto sincrético das principais religiões no Brasil. Talvez

¹⁵⁴ SIQUEIRA, 2008, p. 437.

¹⁵⁵ ZEPEDA, 2010, p. 136.

¹⁵⁶ BERGER, 2017, p. 26-33.

¹⁵⁷ BERGER, 2017, p. 28.

¹⁵⁸ HÉRVIEU-LÉGER, 2008, p. 40.

¹⁵⁹ HÉRVIEU-LÉGER, 2008, p. 42-44.

¹⁶⁰ HÉRVIEU-LÉGER, 2008, p. 22.

¹⁶¹ HÉRVIEU-LÉGER, 2008, p. 47.

¹⁶² SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro. SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo Barbosa de (Org.). *Sociologia das adesões*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003. p. 108, 143.

nisso esteja o interesse de igrejas como a IURD em seus símbolos e ritos¹⁶³. A miscelânea sincrética, marca do Neopentecostalismo, pode ser vista como uma adequação à cultura religiosa brasileira, marcada pela sensação de simultaneidade de presenças, a coexistência de tempos históricos diferentes e a sensação de pluralidade¹⁶⁴.

O próximo passo da presente dissertação consiste, justamente, em analisar o campo religioso brasileiro – seu panorama atual e sua sociogenia –, com vistas a averiguar o contexto em que se deu o crescimento neopentecostal. Em seguida, pretende-se utilizar os conceitos trabalhados até o presente momento para examinar as possíveis causas relacionadas a esse fenômeno de crescimento institucional neopentecostal, a partir da análise de sua estrutura e sistema ritualístico.



¹⁶³ GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: USP, 2007. p. 164.

¹⁶⁴ SIQUEIRA, 2003, p. 150.

2 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Neste capítulo pretende-se examinar o campo religioso brasileiro. Inicialmente trata da formação histórica desse campo. Procura-se explicar sobre o conceito de sociogenia para destacar a importância da construção cultural e histórica para a compreensão do presente. No caso brasileiro, formou-se uma cultura sincrética, com consequências para o campo religioso. O objetivo do segundo tópico é traçar um panorama do campo religioso brasileiro, com destaque para seus principais representantes, e o que a presença de cada um pode indicar sobre o sujeito religioso. Por fim, o capítulo apresenta uma discussão baseada em dados estatísticos das religiões no país de meados do século passado até o último censo, realizado no ano de 2010.

2.1 Sociogenia brasileira: sincretismo histórico

Até aqui, foi visto que o processo de secularização forçou as instituições religiosas a um rearranjo no sentido de se adequarem às demandas dos indivíduos modernos. Esses indivíduos primam por buscar uma espiritualidade não restrita a qualquer sistema de dogmas ou doutrinas institucionalizado. Porém, continuam a encontrar na tradição os elementos para construir sua relação com o transcendente. Igrejas como a Universal do Reino de Deus, segundo a hipótese evocada, conseguem obter êxito em um contexto de mercado religioso por oferecer um produto adequado à cultura religiosa brasileira. Dessa forma, pretende-se examinar o país, no que diz respeito à sua formação religiosa, o resultado dessa formação, para em seguida, averiguar a situação em termos estatísticos em que se dá o crescimento Neopentecostal brasileiro.

Percorrer o caminho histórico de construção da tradição religiosa brasileira pode ser proveitoso, pois, como destacado, é a tradição quem fornece o reservatório simbólico a partir do qual serão montadas as trajetórias individuais. Um ponto fundamental para as instituições, como fator de sobrevivência, é saber quais elementos têm à sua disposição para apresentar um produto atraente. Em síntese: se os neopentecostais realizaram as maiores acomodações à sociedade, é preciso discernir sobre qual sociedade se trata.

Para Elster¹⁶⁵ a ação humana individual possui dois filtros: as oportunidades – ditadas por coerções físicas, econômicas, legais e psicológicas – e os desejos (alinhados entre

¹⁶⁵ ELSTER, 1994, p. 29, 30.

a escolha racional e as normas sociais). Logo, a ação corresponde ao encontro entre desejo e oportunidade, ou seja, o que as pessoas querem fazer e o que podem fazer. Halbwachs observa: “O que consideramos nosso íntimo e nossa individualidade é, também, um produto social e, dessa forma, todo ‘eu’ pressupõe um ‘nós’”¹⁶⁶. Em outros termos, por mais que o sujeito seja detentor de plena liberdade, suas escolhas estarão contidas em um quadro limitador dado socialmente. Norbert Elias¹⁶⁷ acrescenta que nossa identidade é moldada por regularidades, tanto humanas, quanto sociais.

Com respeito à construção das identidades na contemporaneidade, destaca-se o fato da relação entre modernidade e tradição ser marcada por um hibridismo. Ocorre um processo de abandono do passado, porém, tal processo é incompleto, pois a tradição se entranha na modernidade. Souza¹⁶⁸ analisa que a modernidade possui caráter de abertura e transformação constante, enquanto a tradição tem seus fundamentos minados – mas não é substituída. Essa relação se dá em um processo de longa duração. O autor salienta que a tradição é transmitida, não necessariamente de forma pacífica, a partir de aceitação e assimilação, contestação e conflito. Um dos papéis da tradição nesse sistema consiste em permitir a construção de uma identidade individual socialmente válida.

Norbert Elias elabora uma sociologia histórica para a observação desses processos de construção. O autor interpreta a própria sociedade como um processo de longo prazo. Esse processo é histórico, acumulativo. Todavia, vale a ressalva de que sua teoria se desliga da ideia de avanço ou progresso¹⁶⁹. De acordo com esse pensamento, nossa percepção depende do conhecimento, e este é condicionado pela cultura. Assim, a sociologia histórica se dedica a analisar o fato histórico como uma rede de interdependências¹⁷⁰.

Para interpretar os fatos históricos (ou as redes de interdependência), procura-se integrar as reflexões sociológicas e históricas. O intuito é captar a realidade histórica, responsável por imprimir determinadas configurações nos indivíduos. Analisar tais configurações permitirá, por exemplo, compreender as posições sociais e as formações sociais e políticas. Tudo isso como um processo sociopolítico extenso, seguindo uma visão não qualitativa de evolução¹⁷¹. Em suma, o processo analítico de Elias consiste em “[...]”

¹⁶⁶ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990. p. 49.

¹⁶⁷ ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. p. 224.

¹⁶⁸ SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Sívio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 19-23.

¹⁶⁹ ELIAS, NORBERT. Sociologia do conhecimento: novas perspectivas. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 23, n. 3, set./dez. 2008. p. 515, 532.

¹⁷⁰ PINILLA-DIAS, Alexis V. Configuraciones elisianas y conocimiento histórico. *Folios*. Bogotá: Colômbia, n. 47, jan./jun. 2018. p. 70- 71.

¹⁷¹ PINILLA-DIAS, 2018, p 72-76.

compreender a história do ser humano como um processo dialógico, não linear, entre atores do presente e os indivíduos do passado” (tradução nossa) ¹⁷².

Dessa forma é possível compreender o papel da sociogenia, caro à sociologia de Norbert Elias e a outras correntes de sociologia compreensiva. A análise de sociogênese leva em conta tanto o impacto do mundo social sobre a emergência dos sentidos e identidades humanas, quanto o fato de as situações individuais se relacionarem com o desenvolvimento e a preservação política e social das instituições¹⁷³. Faustino observa que, em Frantz Fanon a sociedade é tida como um edifício, ou seja, o que está em sua base influencia e faz parte de um todo construído a partir dela. Por exemplo, grande parte dos países erguidos sobre bases coloniais continua a ser colonial, mesmo depois de substituído esse sistema, pois a antiga lógica permanece vigente¹⁷⁴.

Outro ponto a ser utilizado por essa corrente é a observação do cotidiano, pois, de acordo com Pinilla-Díaz¹⁷⁵, nele se constrói grande parte da história humana. As representações sociais (ligue-se à ideia de senso comum) são conhecimentos sobre fenômenos, eventos e objetos sociais, construídos no cotidiano, sob condições sociais, históricas e culturais. O estudo da sociogênese pode revelar a origem social impressa nessas representações¹⁷⁶. Gilberto Freyre¹⁷⁷, nesse sentido, foi um dos autores a se debruçar sobre a formação do Brasil, e em sua obra é possível identificar alguns dos aspectos mencionados para o estudo da sociogênese.

Como dito, é possível observar que o Brasil possui uma cultura sincrética¹⁷⁸. Sincrética porque se formou a partir do encontro entre diferentes culturas desenraizadas¹⁷⁹. Como define Siqueira, sincretismo remonta à união de elementos essencialmente opostos:

Fusão ou sincretismo, desde que seja entendido sobretudo como fusão de elementos culturais, religiosos, distintos ou mesmo antagônicos, continuando perceptíveis ou identificáveis traços ou sinais originários. Porque normalmente o conceito de

¹⁷² PINILLA-DIAS, 2018, p. 78. “[...] *comprender la historia del ser humano como un proceso dialógico, no lineal, entre los actores del presente y los individuos del pasado*”.

¹⁷³ FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *Ser Social*: Brasília, v.20, n. 42, jan./jun. 2018. p. 150.

¹⁷⁴ FAUSTINO, 2018, p. 156-157.

¹⁷⁵ PINILLA-DÍAS, 2018, p. 77.

¹⁷⁶ NÓBREGA, Danielle Oliveira; ANDRADE, Erika dos Reis Gusmão; MELO, Elda Silva do Nascimento. Pesquisa com grupo focal: contribuições ao estudo das representações sociais. *Psicologia e Sociedade*: Natal-RN, v. 28, n.3. 2016. p. 436- 440.

¹⁷⁷ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

¹⁷⁸ DEIS, 2003, p. 146.

¹⁷⁹ CIARALLO, 2012, p. 144.

sincretismo associa-se à reunião, mistura, conjunto, totalidade; mas, simultaneamente, ao disparate, confusão, amálgama, indistinção.¹⁸⁰

Essas culturas, no caso brasileiro, referem-se aos nativos, negros e europeus¹⁸¹. Segundo Freyre, o Brasil colonial se caracterizou pela estrutura agrária, a técnica escravocrata e pela composição híbrida. Quanto ao hibridismo, ou miscigenação, o autor destaca ter sido o fator responsável pela formação *sui generis* da sociedade brasileira¹⁸².

Porém, a obra de Gilberto Freyre tem sido alvo de contestações por acreditarem se tratar de uma visão positiva do processo de formação do Brasil¹⁸³. Bosi¹⁸⁴ afirma que a colonização brasileira não foi um processo de fusões e positivities, mas sim uma dialética de rupturas e contrastes. O sistema colonial brasileiro teria posto sob sua guarda diferentes sistemas, mas que os ajustou em condições distintas. O português aqui estava na condição de senhor. Aos nativos e africanos coube a condição de escravos. Para Bosi, a assimilação entre esses grupos se deu de forma não solidária, sem generosidade social.

Há de se frisar que a escravidão se refere ao que a humanidade pôde produzir de mais nefasto. É um sistema degradante que atinge de forma negativa a todos os envolvidos, e deixa marcas de permanência, principalmente para as vítimas escravizadas. Superar as heranças de dor deixadas pela colonização deve ser um compromisso de todo brasileiro, não só no presente, como no futuro.

Entretanto, a contribuição da obra de Freyre para este trabalho está em verificar os elementos diversos que formam o caldo cultural brasileiro desde sua origem. E procurar evidenciar que elementos culturais dos povos oprimidos se misturaram com os do colonizador, o que trouxe uma contribuição original ao mundo. Originalidade essa que se encontrará com a pós-modernidade¹⁸⁵.

O caso brasileiro se diferenciou dos demais por sua colonização não se restringir à exploração econômica ou ao domínio político. Por conta das características do colonizador português, que já possuía um passado étnico/cultural de miscigenação, o Brasil se formou sem a preocupação de unidade ou pureza de raça¹⁸⁶. Como demonstra Freyre¹⁸⁷, o próprio

¹⁸⁰ SIQUEIRA, 2003, p. 155.

¹⁸¹ FREYRE, 2006, p. 116.

¹⁸² FREYRE, 2006, p. 65, 69.

¹⁸³ RICUPERO, Bernardo. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2011. p. 26, 82.

¹⁸⁴ BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 26-30.

¹⁸⁵ SOUZA, 2007, p. 29.

¹⁸⁶ FREYRE, 2006, p. 75, 91.

¹⁸⁷ FREYRE, 2006, p. 84.

catolicismo português do século XV possuía uma liturgia menos religiosa do que social. Seu cristianismo lírico já trazia traços animistas das religiões pagãs.

Em seguida, o êxito do sistema jesuítico nas terras brasileiras se deu através da parte mística, devocional e festiva do culto católico¹⁸⁸. Por não estar preso ao catolicismo das catedrais sofreu influência animista e fetichista dos povos nativos e africanos¹⁸⁹. Outra característica do catolicismo brasileiro está ligada a questão do patriarcalismo. Se na família estava situada a principal unidade de colonização dos portugueses, favoreceu-se a tradição¹⁹⁰. É possível entender que disso ocorre a predominância do catolicismo como religião principal, mesmo eivado de influências diversas de outras religiões e cultos. Aqui predominou um tipo de cristianismo doméstico, em que prevalecia a intimidade com os santos, a Virgem Maria e o menino Jesus¹⁹¹.

Com respeito às demais práticas de cultos, subjugadas pelo sistema escravagista colonial, teriam sido adaptadas em um processo de simbiose, que garantiu sua proliferação.

Segundo Ciarallo:

O Brasil percorre uma experiência bastante distinta, desde sua sociogênese, uma vez que as práticas mágicas não foram erradicadas na mesma medida. Ao contrário, desde a experiência colonial, as práticas mágicas proliferaram abundantemente. E tinham mesmo que proliferar, pois tratava-se de magia de adaptação a um sistema pernicioso aos indivíduos que compunham a massa da população. O que havia de religião racionalizada (em alguma medida), por sua vez, era, em sua maior parte, decodificado por uma linguagem, uma gramática, uma semântica mágica¹⁹².

O primeiro ponto a se destacar é o fato do catolicismo ter sido imposto pela Coroa portuguesa como religião oficial desde os primórdios da colonização. De acordo com Negrão¹⁹³, esse catolicismo assumiu três formas distintas: ritualístico, patriarcal e popular. O tipo ritualístico seria aquele ligado à obrigatoriedade do culto oficial. Imprimiu-se no “adepto” uma religião pouco internalizada, resumida em mera prática ritual exercida por conveniência. Já o catolicismo patriarcal vigorava, sobretudo, nas grandes plantações. Nelas o padre estava presente para servir ao mandatário local. O papel da religião consistia em tentar promover a harmonia entre senhores e escravos, ou seja, legitimar religiosamente as diferenças sociais. Por fim, o tipo popular de catolicismo se formou pelos vilarejos e bairros rurais. Por não contarem com a presença do clero, seus habitantes construíram ou preservaram

¹⁸⁸ Os termos católico e catolicismo para a presente pesquisa referem-se, respectivamente, à Igreja Católica Apostólica Romana e ao catolicismo romano.

¹⁸⁹ FREYRE, 2006, p. 115.

¹⁹⁰ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 27.

¹⁹¹ RICUPERO, 2011, p. 87.

¹⁹² CIARALLO, 2012, p. 154.

¹⁹³ NEGRÃO, 2008, p. 118-120.

suas crenças de forma particular. Esse culto popular se marcou pelas festas locais e pelo culto aos santos, principalmente os padroeiros. “Muita reza, pouco missa; muito santo, pouco padre”¹⁹⁴. Ficou flagrante o distanciamento dos fiéis da Igreja.

Tais tipos de catolicismo persistem como traços característicos de boa parte dos católicos brasileiros¹⁹⁵, e por consequência, da maior parte da população. Como resultado, analisa Negrão¹⁹⁶, a maioria dos brasileiros se declara católica, entretanto, somente de maneira formal. Prevalece uma prática particular, de pouca frequência às missas, e grande apego às devoções e às rezas.

E prossegue, como outra consequência desse catolicismo obrigatório, porém aberto:

Além disso, muitos dos descendentes de negros e índios criaram cultos sincréticos, em que o catolicismo coexiste com crenças e práticas que lhe são estranhas, como o candomblé baiano (e outros cultos afro-brasileiros assemelhados) e as pajelanças do Norte e Nordeste do Brasil.¹⁹⁷

É plausível perceber o Brasil como resultado de uma cultura sincrética estabelecida historicamente. Assim surgem candomblé e umbanda: exemplos de criações *sui generis* a partir das principais religiões do país. Elas guardam elementos de religiões afro-brasileiras, indígenas, do catolicismo popular, das práticas mágicas e do kardecismo¹⁹⁸. Não obstante, o líder/criador da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, vem de origem católica e umbandista¹⁹⁹.

Siqueira elucida os argumentos apresentados:

E a nossa particularidade talvez se deva ao fato de se tratar de uma cultura que foi construída a partir de uma triangulação original: brancos, negros e índios, e não em polaridades tais como brancos e índios ou brancos e negros [...]. Posteriormente, com a cafeicultura, a miscigenação passou a incluir os asiáticos.²⁰⁰

A cultura religiosa brasileira carrega consigo traços de religiões e cultos de práticas mágico-encantadas. Compõem essa estrutura plural e fusionista junto ao cristianismo católico,

¹⁹⁴ NEGRÃO, 2008, p. 121.

¹⁹⁵ NEGRÃO, 2008, p. 119.

¹⁹⁶ NEGRÃO, 2008, p. 121.

¹⁹⁷ NEGRÃO, 2008, p. 122.

¹⁹⁸ SIQUEIRA, 2003, p. 149. O kardecismo chegou no Brasil na segunda metade do século XIX. Apesar de não estar entre as religiões “originais”, sua assimilação pela cultura brasileira pode ser entendida como a persistência do sincretismo, este já modernizado.

¹⁹⁹ FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo no Brasil. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos, nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 131. Sobre a relação da IURD com as demais religiões e a forma como se apropria dos seus elementos trataremos no capítulo posterior.

²⁰⁰ SIQUEIRA, 2003, p. 151.

imposto pelo colonizador. Para Marques²⁰¹, o cristianismo, desde sua origem, possui alta capacidade de síntese cultural (se compararmos ao islamismo, por exemplo). Ele se apropriou desde o início de elementos culturais dos povos – romanos e pré-romanos – alvos de sua evangelização.

Somam-se a isso as características da religião que se fez dominante no Brasil: o catolicismo, em sua versão popular, com grande apego ao culto aos santos, ou seja, com nítido sentido mágico (esse culto aos santos se dá em busca de cura de doenças, segurança, boa sorte, etc). Conforme Ciarallo²⁰², no contexto urbano o catolicismo vê sua função social diminuir. Todavia, ele se conserva como forma tradicional de religião para os brasileiros. O autor destaca que no século XX houve uma forte tentativa de romanização do catolicismo, logo, de abandono de seu aparato mágico. Em consequência, ele passou a não responder mais às demandas dos fiéis, fato desenrolado em declínio institucional.

Para Camargo²⁰³, o catolicismo corrente no Brasil se restringe aos ritos de passagem do batismo e do casamento. Pode-se entender que a Igreja é procurada como uma espécie de prestadora de serviços. Essa consequência do modo como se dão as relações entre os indivíduos no meio urbano, pode ser apreendida dentro do conceito de solidariedade orgânica de Durkheim. Com o advento do urbanismo, passou-se a depender menos de pessoas particulares, e mais dos serviços e bens oferecidos por elas ou pelas organizações²⁰⁴.

Em meados do século XIX outro elemento religioso se estabeleceu no Brasil: o protestantismo, dividido entre protestantismo de migração, de missão e os movimentos pentecostais. Este último, ao interagir com o imaginário religioso nacional, resultou no Neopentecostalismo, já no final do século XX. Para Dias, o encontro do protestantismo com a cultura religiosa brasileira deu “origem a formas alternativas de religiosidade que se manifestam numa mescla estonteante de emancipação individualista, autoritarismo e visão mágica do mundo”²⁰⁵.

Para o autor, o pentecostalismo soube se expandir no cenário urbano brasileiro justamente por conseguir integrar à sua mensagem salvacionista os conteúdos simbólicos, místicos e mágicos da matriz religiosa brasileira. Esse fator permitiu ao movimento

²⁰¹ MARQUES, Luís Henrique. Igreja Católica e ecumenismo/inculturação: da revisão conceitual ao impasse com o advento das estratégias de marketing. *REVER*: São Paulo, ano 12, n. 02, jul./dez. 2012. p. 24.

²⁰² CIARALLO, 2012, p. 145.

²⁰³ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 62.

²⁰⁴ WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 113.

²⁰⁵ DIAS, Zwinglio M. Sobre o protestantismo brasileiro: suas contradições e desafios (algumas anotações histórico-teológicas sobre sua inserção no interior da cultura brasileira). *Reflexus*: Vitória-ES, ano IX, n. 15, 1 sem. 2016. p. 77.

pentecostal atender às novas situações limites impostas pela urbanização, o que representou um corte diametral com o protestantismo histórico²⁰⁶.

Procurou-se evidenciar que o surgimento do Neopentecostalismo está associado à acomodação do protestantismo, em sua versão pentecostal, à cultura religiosa brasileira. Cultura esta marcada pelo sincretismo, de uma religião cristã dominante, aberta à influência de outras práticas. Apesar de dominante, não se impôs única no imaginário religioso, ao relacionar-se com uma vertente mágica oriunda da África e dos povos ameríndios nativos.

O próximo passo será examinar o campo religioso brasileiro na contemporaneidade. De que forma estão presentes esses elementos estruturantes. E como se situam as religiosidades dos brasileiros nesse cenário.

2.2 Panorama do campo religioso brasileiro

Pensar o campo religioso brasileiro é pensar sobre realidades de longa duração. Construções históricas que exprimem a carga sociogenética, de onde provém muito do quadro contemporâneo. Ao longo do tempo outras religiões ou vertentes religiosas chegaram para compor o universo brasileiro de crenças. Como esses novos componentes se adequaram a um país de capital simbólico denso²⁰⁷, dado historicamente? Como está composto o campo religioso brasileiro atual? O primeiro passo para uma possível resposta será trabalhar o próprio conceito de campo.

As teorias econômicas da religião – as quais têm ocupado um lugar importante na Sociologia da Religião nas últimas décadas²⁰⁸ – são aplicáveis em contextos de pluralismo, uma vez que este evoca uma situação de disputa, ou seja, mercado. No intuito de revelar a economia, ou a dinâmica envolvida em diferentes áreas (como arte, literatura, política e religião) Bourdieu elaborou a chamada teoria do campo religioso, conforme nota Schlamelcher²⁰⁹. Um campo é um espaço social autônomo, detentor de leis, estruturas e capital próprio²¹⁰.

Os campos têm sua produção histórica através da dinâmica de diferenciação entre produção e consumo, da produção de um aparelho burocrático e das dinâmicas internas de

²⁰⁶ DIAS, 2016, p. 79-81.

²⁰⁷ PROENÇA, Wander de Lara. Conversão do olhar: contribuições da história cultural para análise do campo religioso brasileiro contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*: ano 1, n. 2, 2008. p. 29.

²⁰⁸ SCHLAMELCHER, 2013, p. 257.

²⁰⁹ SCHLAMELCHER, 2013, p. 268.

²¹⁰ PROENÇA, 2008, p. 11.

complexificação da estrutura via divisão do trabalho intelectual²¹¹. Sua configuração é definida pela disputa entre os agentes e a forma como estes se relacionam com outros campos²¹². Os agentes se dividem entre especialistas e consumidores.

No caso do campo religioso, os especialistas são representados pelos tipos do mago, do profeta e do sacerdote. Os magos são pequenos comerciantes do campo religioso, que ofertam seus serviços em nichos. Sofrem perseguição por parte dos sacerdotes. Estes, por sua vez, ocupam a posição de dominantes, cuja função é elaborar e comunicar dogmas e conservar as estruturas de poder. Os sacerdotes são o alvo da contestação dos profetas. Os últimos aspiram à posição dos sacerdotes. Caso sejam bem-sucedidos, tomam seu posto e se tornam os novos sacerdotes²¹³.

O maior interesse desse corpo de especialistas é produzir, difundir e controlar os bens simbólicos²¹⁴. Os agentes possuem legitimidade para se relacionar com o sagrado. Essa legitimidade é adquirida através de acumulação simbólica, logo, esses agentes ocupam posições diferentes, a depender das condições históricas específicas. Como observa Isaia:

A acumulação simbólica que ampara a legitimidade de quem se relaciona diretamente com o sagrado é dinâmica, temos momentos e lugares onde a figura do profeta pode ser mais reconhecida do que a do sacerdote, há momentos em que a crença predominantemente mágica prescindia de uns e outros, etc.²¹⁵

Em síntese, o campo é o lugar do capital simbólico socialmente acumulado. Nele os especialistas disputam seu lugar através da oferta de mercadoria, ou bens espirituais²¹⁶. Por isso, o campo religioso é também marcado por relações de poder, onde há disputas e consequentes mutações provenientes desses conflitos²¹⁷.

Agora, cabe a análise do pluralismo religioso brasileiro, ou seja, analisar a coexistência entre diferentes cosmovisões e sistemas de valores²¹⁸. Para retratar a situação religiosa plural, o presente texto tem por base o estudo de Sanchis²¹⁹, que definiu os cinco principais filões religiosos brasileiros: o cristianismo – dividido entre catolicismo e

²¹¹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 37-41.

²¹² MONTERO, Paula. “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*: Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, 2016. p. 132.

²¹³ SCHLAMELCHER, 2013, p. 269, 270.

²¹⁴ MONTERO, 2016, p. 132.

²¹⁵ ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. *Revista Brasileira de História das Religiões*: ano 1, n. 3, jan. 2009. p. 99.

²¹⁶ AMARAL, 2000, p. 126, 141.

²¹⁷ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Edunesp, 2004. p. 22.

²¹⁸ BERGER, 2017, p. 10.

²¹⁹ SANCHIS, 1997, p. 29-32.

protestantismo/pentecostalismo; as religiões de matriz africana; o espiritismo; os cultos de origem oriental; e por fim, a Nova Era.

Foi visto que no período colonial o país possuía o catolicismo como religião oficial e obrigatória. Esse catolicismo assumiu formas diferentes por conta das relações sociais e políticas estabelecidas. Afora o catolicismo e os cultos afros e nativos, outras crenças passaram a compor o panteão religioso brasileiro. As últimas formas de religião no espaço público foram construídas já no interior do processo de secularização²²⁰, ou seja, num contexto de estabelecimento da ordem jurídica e estado laico.

No Brasil, o início da laicidade se confunde com o surgimento da República, já no final do século XIX. De acordo com Giumbelli²²¹, nesse momento se assumiu o princípio da separação entre o Estado e a Igreja. Ao mesmo tempo se somaram os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que trouxe legitimidade ao pluralismo espiritual²²².

Através do código civil de 1917 o Estado concedia normas e liberdades jurídicas à religião²²³. Tem-se o germe do reconhecimento institucional do pluralismo brasileiro²²⁴. Porém, é necessária a ressalva de que a concepção de religião para o Estado tinha a Igreja Católica como referência. Isso implicou na criminalização dos cultos chamados “mediúnicos”, pois não eram considerados religião e, por isso, não gozariam da “liberdade religiosa” garantida pela lei²²⁵. Pelo contrário, as manifestações não-cristãs – como danças, curas, batuques – ligadas à magia, foram tratadas como ameaças à saúde pública²²⁶.

As religiões criminalizadas recorreram a diferentes expedientes para sair do enquadramento penal. Uma das primeiras reações, destaca Giumbelli²²⁷, partiu do espiritismo. Seus adeptos alegavam que suas práticas eram religiosas. Logo, nota-se um discurso legitimador junto à esfera jurídica. Ao utilizar o argumento de que praticavam a caridade buscava-se a aproximação qualitativa junto à baliza estatal – o catolicismo.

²²⁰ GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*: Rio de Janeiro, n. 28, v. 2, 2008. p. 81.

²²¹ GIUMBELLI, 2008, p. 81, 82.

²²² O autor traz como exemplos concretos dessa separação a adoção do ensino leigo, casamento civil, cemitérios secularizados, registros civis não-eclesiásticos, dentre outros. Compare com a definição de secularização no item 1 do primeiro capítulo desta dissertação.

²²³ GIUMBELLI, 2008, p. 84.

²²⁴ NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*: Brasília, v. 23, n. 2, mai./ago. 2008. p. 273.

²²⁵ MONTERO, 2006, p. 52.

²²⁶ GIUMBELLI, 2008, p. 84.

²²⁷ GIUMBELLI, 2008, p. 84.

Todavia, para a umbanda e o candomblé, o caminho seria mais penoso. A umbanda, segundo Montero, optou pelo mesmo caminho do espiritismo/kardecismo:

Também organizados como associações civis para se proteger das sanções legais, os terreiros foram pouco a pouco assumindo estatuto de religiões, mas para tanto abrigaram-se sob a rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela ideia de magia.²²⁸

A autora prossegue: “Foram os próprios mecanismos reguladores criados pelo Estado republicano que constituíram arranjos religiosos como a umbanda”²²⁹. Tais arranjos seriam, justamente, a combinação de códigos culturais distintos, mas disponíveis, na criação de novos estilos de culto.

Já o candomblé, talvez por sua menor semelhança com o espiritismo e por possuir traços marcantes de possessão de entidades em seus ritos²³⁰, sendo também uma religião de caráter ágrafo²³¹, trilhou o caminho do regionalismo como forma de se estabelecer como prática legítima no espaço público. Essa escolha pelo viés cultural se mostrou viável, pois, parte considerável da cultura e religião afro já se encontravam latentes no catolicismo popular²³². Hoje, por exemplo, na Bahia o candomblé compõe a cultura pública local, a ponto de ser considerado, segundo Giumbelli²³³, um componente da própria “baianidade”.

Até aqui, assinalou-se como o universo jurídico/legal influenciou o campo religioso, definindo o lugar de religiões que se encontravam distantes da cosmovisão cristã. O pluralismo, agora como produto do Estado moderno brasileiro, obrigou as diversas religiões a se adequarem, mesmo que minimamente ao referencial católico. É possível concluir disso o motivo de, apesar das diferenças rituais, o campo religioso brasileiro operar sob notórias semelhanças doutrinárias.

O convívio com a ambivalência se tornou algo inerente à contemporaneidade²³⁴ e forçoso às religiões, sobretudo ao catolicismo:

A multiplicidade das religiões, tão antiga como a própria humanidade, constitui um dado histórico que, somente em nossos dias, atinge realmente o nosso País. De fato, num passado não muito remoto, a hegemonia do catolicismo, frequentemente apoiada nos governantes, anulava a incidência social das outras religiões minoritárias, mantendo os católicos de certo modo, imunes à sua influência. Hoje,

²²⁸ MONTERO, 2006, p. 53.

²²⁹ MONTERO, 2006, p. 53.

²³⁰ MONTERO, 2006, p. 56.

²³¹ ISAIA, 2009, p. 97.

²³² SANCHIS, 1997, p. 29.

²³³ GIUMBELLI, 2008, p. 86.

²³⁴ ADELMAN, 2009, p. 199.

contudo, a moderna sociedade pluralista é tolerante com relação às crenças religiosas e o Estado dispensa a legitimação religiosa para garantir sua aceitação e estabilidade. O catolicismo se vê então rodeado de concorrentes, numa incômoda situação já caracterizada como a de um “mercado de bens religiosos”.²³⁵

Mas a causa dos maiores prejuízos ao catolicismo, em termos estatísticos, certamente foi a chegada do protestantismo/pentecostalismo. O protestantismo passou a ser autorizado no Brasil em 1808, após a vinda da corte portuguesa e da abertura dos portos ao comércio com os ingleses²³⁶. Os protestantes receberam a permissão para realizar cultos, desde que não erguessem templos e nem praticassem proselitismo. Assim, para Ribeiro, nesse princípio, “[...] os indivíduos de religião protestante que por aqui passaram não deixaram traço no sistema religioso da sociedade”²³⁷.

Os metodistas enviam os primeiros missionários na década de 1830, sendo chamados, à época, de protestantismo de missão ou conversão²³⁸. Esse protestantismo se estabeleceu na crítica a determinados dogmas e doutrinas católicas, como a negação da presença real de Jesus na Eucaristia, a contestação da autoridade universal do Papa, a afirmação de apenas dois sacramentos e da obtenção da salvação apenas pela crença em Jesus Cristo²³⁹.

Além do proselitismo, houve a escolha pela área da educação como forma de atuação, como no caso dos presbiterianos e batistas. Estes chegaram ao Brasil em 1881²⁴⁰, aqueles em 1859²⁴¹. Ambos se valeram da educação como projeto civilizatório, ocupando-se na formação de escolas.

Durante o século XIX diversas denominações protestantes chegaram ao Brasil. Anglicanos, Luteranos, Metodistas, Presbiterianos, Batistas e Adventistas passaram a compor o campo religioso brasileiro. Em suma, sua entrada está ligada à preocupação de povoar o

²³⁵ MIRANDA, Mario de França. *Um catolicismo desafiado: a Igreja e o pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 12.

²³⁶ NEGRÃO, 2008, p. 265.

²³⁷ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973. p. 15.

²³⁸ SILVA, Ana Rosa Clolet; CARVALHO, Thaís da Rocha. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. *Almanack*: Guarulhos, n. 15, abr. 2017. p. 163.

²³⁹ SILVA; CARVALHO, 2017, p. 170.

²⁴⁰ SANTOS, Taciana Brasil dos. Formação, transformação, adaptação: origens de uma instituição educativa confessional Batista em Belo Horizonte/MG, década de 1920. *História da educação*: Porto Alegre, v. 19, n. 15, set./dez. 2015. p. 273.

²⁴¹ SILVA, Mariana Maciel da. A chegada do protestantismo no Brasil Imperial. *Protestantismo em revista*: São Leopoldo-RS, v. 26, set./dez. 2011. p. 115.

território brasileiro com mão de obra europeia²⁴². Muito embora, o conflito entre catolicismo romano e protestantismo tenha marcado o campo religioso brasileiro nesse período²⁴³.

Todavia, há dois elementos a se destacar como responsáveis por uma alteração substancial no cenário religioso brasileiro²⁴⁴: a chegada do Pentecostalismo e o processo de urbanização ocorrido no país a partir do século XX. Para Mariano²⁴⁵, a rápida urbanização, acompanhada da industrialização e de um intenso fluxo migratório do campo para a cidade, produziu nos centros urbanos grandes contingentes de pobres e marginalizados. Tal compleição anômica assumida pelas cidades exigia novas estratégias de acomodação ou ajustamento social para esses indivíduos.

Foi sublinhado que a igreja católica entrava em um processo de romanização, de rejeição de seu aparato mágico, tão em voga nos estratos populares do Brasil. O protestantismo histórico, por sua vez, vinha de uma postura fechada, de relação negativa com as expressões culturais latinas e africanas, além de seu evidente anti-catolicismo²⁴⁶. Porém, o meio urbano se refere a um contexto de pluralidade. As duas ideias estão ligadas de maneira direta²⁴⁷. Aqui reside uma provável causa do sucesso do movimento pentecostal, sobretudo nas camadas populares do Brasil, ao longo do século passado.

Rivera²⁴⁸ observa que o crescimento do urbano coincide com o crescimento do pentecostalismo não só no Brasil, mas em toda a América Latina. Mas como o pentecostalismo se enquadrou de forma tão eficaz ao cenário urbano? É plausível notar que isso se deu, justamente, por sua alta capacidade de absorção cultural, o que permite seu estabelecimento no imaginário popular. Nele estão presentes elementos de grande parte das religiões componentes dos principais filões religiosos brasileiros (senão de todas).

Por exemplo, sobre as religiões de matriz africana. Se o protestantismo histórico esteve fechado a esse universo simbólico, o pentecostalismo o absorveu, apesar de condená-lo. A esse processo Siqueira²⁴⁹ denomina simbiose ou hibridação ritualística; e em Giumbelli²⁵⁰ encontra-se descrito como sincretismo às avessas. Em síntese, esses termos se referem ao fato do pentecostalismo condenar, no plano discursivo, as outras religiões, mas na

²⁴² SILVA; CARVALHO, 2017, p. 148.

²⁴³ MENDONÇA, Antonio Gouvea. República e pluralidade religiosa no Brasil. *Revista USP*: São Paulo, n. 59. 2003. p. 144-163.

²⁴⁴ CIARALLO, 2012, p. 142.

²⁴⁵ MARIANO, 2014, p. 225.

²⁴⁶ DIAS, 2016, p. 82-85.

²⁴⁷ BERGER, 2017, p. 26.

²⁴⁸ RIVERA, 2010, p. 63.

²⁴⁹ SIQUEIRA, 2008, p. 441.

²⁵⁰ GIUMBELLI, 2007, p. 164.

prática reconhecem seus universos como válidos: os pentecostais reconhecem as entidades do panteão afro-brasileiro, mas os consideram como demônios²⁵¹. Isso torna o pentecostalismo palatável ao seu público, uma vez que encontram no discurso e no ritual apresentado um universo que lhes é conhecido. Os neopentecostais levaram esse sincretismo às avessas às suas últimas consequências. Importaram até mesmo os rituais e os instrumentos dos cultos afro-brasileiros (exemplo, pétalas de rosa, arruda e sal grosso)²⁵².

Por último, os cultos de origem oriental e Nova Era representam os novos componentes do campo religioso brasileiro. Sua importância para a presente discussão consiste em serem os representantes da modernidade religiosa, segundo Hervieu-Léger²⁵³. Também conhecidos como Novos Movimentos Religiosos²⁵⁴, esse grupo retrata a tendência religiosa contemporânea de substituição das concepções de transcendência pelas de imanência e de rejeição da religião e valorização da espiritualidade²⁵⁵. Seus adeptos são marcados pela forte rejeição ao controle institucional e pelo fenômeno da bricolagem²⁵⁶.

Quanto à tipologia, os cultos orientais e a Nova Era podem ser enquadrados na categoria mística²⁵⁷. Isso implica no vigorar da lei da magia, nas palavras de Sanchis, capaz de reencantar o mundo²⁵⁸. Amaral²⁵⁹ observa que o público desses grupos se caracteriza pela busca do desenvolvimento integral do ser humano, nos planos mental, corporal e espiritual. Trata-se de crenças sem rigidez doutrinária ou um sistema de dogmas institucionalizado. Seus adeptos primam por vivências coletivas que não formam um tipo tradicional de comunidade ou culto religioso: “Os centros holísticos apresentam-se, assim, como os lugares privilegiados para prestar serviços e cumprir funções específicas e pontuais, de acordo com as demandas, necessidades e escolhas individuais de pessoas que constroem um tipo de experiência religiosa errante”²⁶⁰.

Outro ponto a se destacar é a importância do consumo para esses movimentos. Os bens espirituais são adquiridos através de mercadorias materiais, os quais creditam poder de melhoria na qualidade de vida²⁶¹. É possível perceber nessas crenças o *ethos* do consumo

²⁵¹ MARIANO, 2014, p. 111.

²⁵² JARDILINO, 1993, p. 16, 27.

²⁵³ HÉRVEIEU-LÉGER, 2008, p. 34.

²⁵⁴ MARIANO, 2013, p. 238.

²⁵⁵ Sobre as tendências religiosas contemporâneas, ver o item 2 do capítulo 1 da presente dissertação.

²⁵⁶ ZEPEDA, 2010, p. 135.

²⁵⁷ MARIZ, 2013, p. 306.

²⁵⁸ SANCHIS, 1997, p. 32.

²⁵⁹ AMARAL, 2000, p. 10-15.

²⁶⁰ AMARAL, 2000, p. 15.

²⁶¹ AMARAL, 2000, p. 126. A autora divide em três tipos de mercadorias: Loção, para o corpo físico; Noção, para ideias/pensamentos; Poção, para sentimentos.

moderno, uma vez que, o sagrado é encontrado em bens dispersos e disponíveis que devem ser acionados e postos em circulação através da aquisição pelos indivíduos²⁶².

Sua chegada ao Brasil está relacionada a um processo de assimilação do oriente pelo ocidente, ou orientalização do ocidente²⁶³. Esse fenômeno se dá por um processo mais amplo de crítica à sociedade ocidental cristã, que não inclui apenas as instituições religiosas, mas também a ciência moderna e a academia. Essas crenças religiosas chegam ao país a partir dos anos 1970, impulsionados pelo movimento *hippie* e de contracultura²⁶⁴. Assim, surge a efervescência, por exemplo, do Budismo, hinduísmo de Krishna, Seicho no Iê, religiões brasileiras de consumo de *ayahuasca* (Santo-Daime), Wicca, etc²⁶⁵.

Tais grupos se destacam não por sua expressividade estatística, pois não representam religiões institucionalizadas nos moldes tradicionais. A emergência desses componentes no campo religioso brasileiro desafia a ideia de uma subordinação à crença de um Brasil católico ou protestante. Isaia assevera:

O que há de novo é que esta visibilidade se dá, não apenas junto com a emergência numérica, tendencial, mas acompanhada de um novo reconhecimento de suas eficácias, que marca sua independência frente a um “idioma único”, capaz de querer traduzir hegemonicamente a realidade religiosa e cultural brasileira²⁶⁶.

Portanto, a aceitação de grupos estranhos ao universo religioso tradicional brasileiro pode indicar um trânsito entre uma cultura tradicional para uma cultura moderna, de escolha individual.

É plausível a conclusão de que o campo religioso brasileiro ergueu-se sobre uma base plural, tendo o catolicismo como o “cimento da unidade”, para usar a expressão de Gilberto Freyre²⁶⁷. Por suas características distintas, a cultura religiosa brasileira permitiu ao cristianismo conviver ou aceitar o panteão pagão de forma ímpar das demais partes do globo²⁶⁸. Os neopentecostais experimentam sucesso por sua capacidade de apropriação de todo esse capital simbólico. A seguir, a presente pesquisa se empenhará em examinar como esse campo se apresenta estatisticamente nos censos. O objetivo será realizar uma análise sociológica de seus resultados quantitativos.

²⁶² AMARAL, 2000, p. 141.

²⁶³ WIRTH, 2013, p. 138.

²⁶⁴ MARIZ, 2013, p. 308.

²⁶⁵ SANCHIS, 1997, p. 31; MARIZ, 2013, p. 308.

²⁶⁶ ISAIA, 2009, p. 100.

²⁶⁷ FREYRE, 2006, p. 92.

²⁶⁸ SIQUEIRA, 2003, p. 162.

2.3 Crise institucional e crescimento neopentecostal

A presente pesquisa será acrescentada, a partir deste ponto, de dados quantitativos extraídos, principalmente, dos censos realizados no Brasil nas últimas décadas. O intuito da utilização de valores quantificados nas Ciências Sociais está em aproveitá-los para a compreensão do problema apresentado. Ao integrar a quantificação à pesquisa qualitativa objetiva-se realizar um cruzamento entre ambas as conclusões. Desse modo, é possível creditar maior confiança aos resultados. O conjunto de diferentes pontos de vista pode transmitir uma visão mais ampla e inteligível da complexidade do problema²⁶⁹.

Para o propósito da pesquisa em tela, os dados estatísticos são questionados sobre o que podem dizer com respeito ao sujeito religioso brasileiro atual. O interesse não está no dado numérico em si, mas nas possíveis leituras extraídas de tais resultados. O não dito, o não perguntado, o não dado, às vezes, pode dizer mais do que está posto como produto. Assim, diferentes pesquisas e reflexões de autores diversos assumem relevância para o empenho da presente dissertação.

Em primeiro lugar, ressalta-se que os resultados das pesquisas estatísticas sobre religião no Brasil representam, segundo Sanchis, um cenário de trânsito cultural. Uma cultura tradicional que cede lugar a uma cultura moderna. O autor se refere à defecção da situação singular de catolicismo, onde vige a perda de sua hegemonia para o pluralismo. Sanchis ainda acrescenta a adesão ao pentecostalismo um dos principais retratos dessa nova cultura moderna, da escolha individual, que têm emergido no país²⁷⁰.

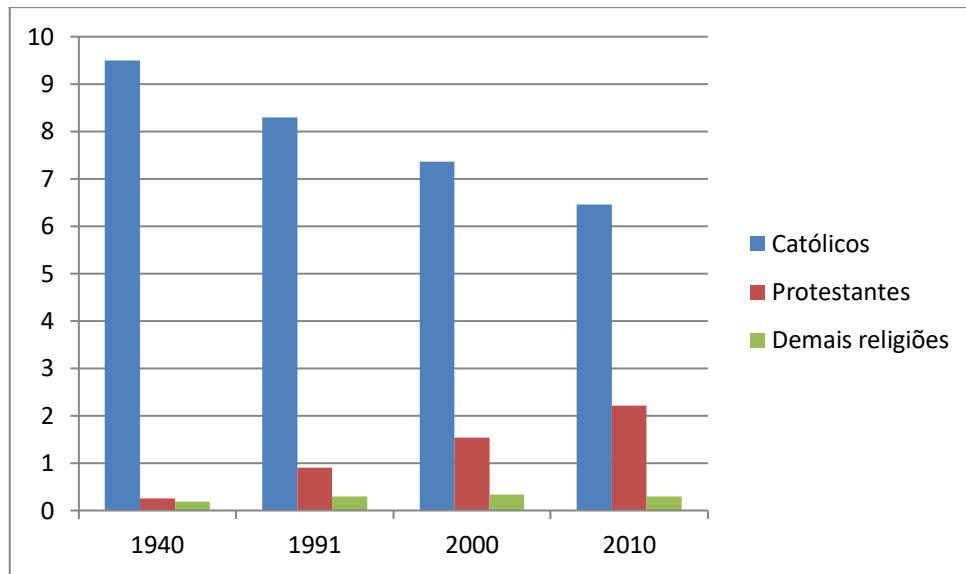
Aos dados. Em 1940²⁷¹, católicos eram 95% dos brasileiros. Concorriam contra 2,6% de protestantes e 1,9% de demais religiões. Logo, a situação do catolicismo se mostrava confortável ainda em meados do século XX. Em 1991, o recenseamento do IBGE apresentou uma cifra igualmente expressiva: 83% de católicos, contra 9% de protestantes e 2,9% de outras. Entre 1991 e 2000, o catolicismo decai cerca de 10% em número de declarantes. Passaram para 73,6% da população. Os protestantes, na virada do século representavam 15,4%, e adeptos de outras religiões 3,4%.

²⁶⁹ GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2009. p. 62.

²⁷⁰ SANCHIS, 1997, p. 28-30.

²⁷¹ NEGRÃO, 2008b, p. 122.

Gráfico 1 – Religiões no Brasil em 1940, 1991, 2000 e 2010



Fonte: FERNANDES²⁷²

É possível observar, de acordo com esses números, que pelo menos na última metade do século XX a religião dominante passou a perder adeptos de forma significativa (de 95% para cerca de 74%). Enquanto isso, os protestantes saltaram de 1,4% para 15,4%, ou seja, um crescimento considerável de 11 vezes. Assim, em início dos anos 2000, autores como Novaes²⁷³ já assinalavam como uma das principais mudanças no campo religioso brasileiro uma tendência de diminuição do número de católicos e ascensão do montante evangélico. Acrescenta-se a isso a subida, mesmo que tímida, das demais religiões (incluindo espiritismo, afro-brasileiras, orientais e *tutti quanti*), o que pode indicar a consolidação de um campo religioso pluralista.

No espaço de tempo prescrito, dentre o grupo de maior crescimento, os protestantes, foi possível identificar os pentecostais como protagonistas. Eles eram 5,6% do total de protestantes (9%) em 1991. Em 2000 saltaram para 10,4% dos 15,4%. Ou seja, mais de 2/3 dos protestantes se identificavam como pentecostais. Negrão ainda ressalta o fato de que a conversão ao pentecostalismo se dava não só em meio aos católicos, mas também na umbanda e candomblé²⁷⁴.

Porém, de acordo com Mariano²⁷⁵, o IBGE somente revelou os pentecostais como maioria dos evangélicos a partir do Censo realizado em 1991. No Censo de 1980²⁷⁶ os

²⁷² FERNANDES, 2013, p. 114.

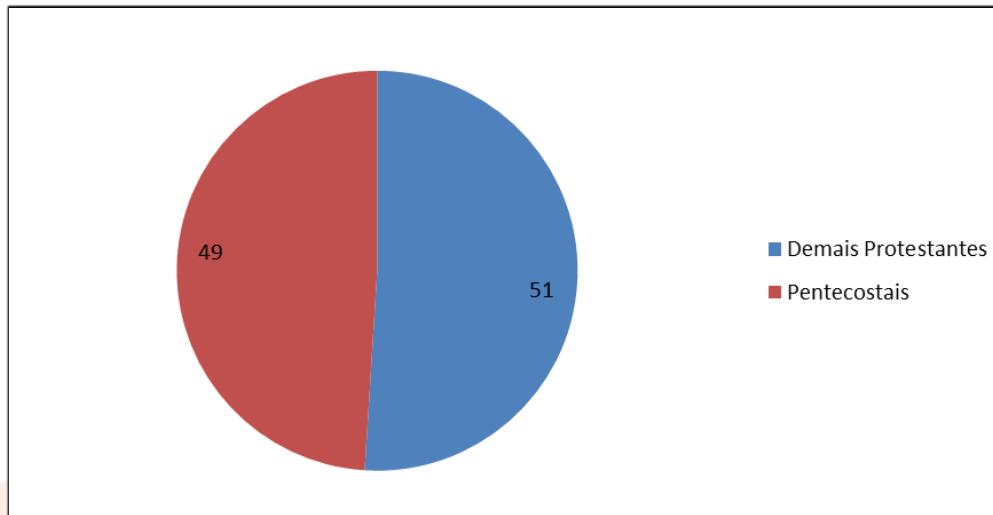
²⁷³ NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espíritos de época” e novos sincretismos. *Notas preliminares. Estudos Avançados*: v. 18, n. 52, 2004, p. 321.

²⁷⁴ NEGRÃO, 2008a, p. 268.

²⁷⁵ MARIANO, 2014, p. 10-11.

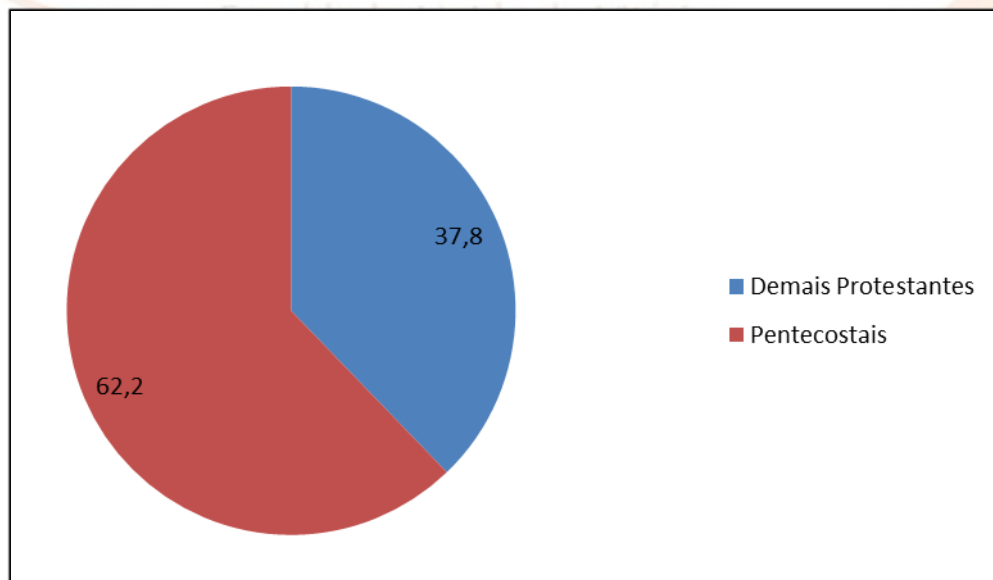
protestantes históricos ainda figuravam como maioria (51% dos evangélicos). Portanto, diante do exposto, é plausível atestar que a expansão vertiginosa do número de evangélicos no Brasil se deve muito ao crescimento do pentecostalismo.

Gráfico 2 – Protestantes no Brasil – 1980



Fonte: MARIANO²⁷⁷.

Gráfico 3 – Protestantes no Brasil – 1991



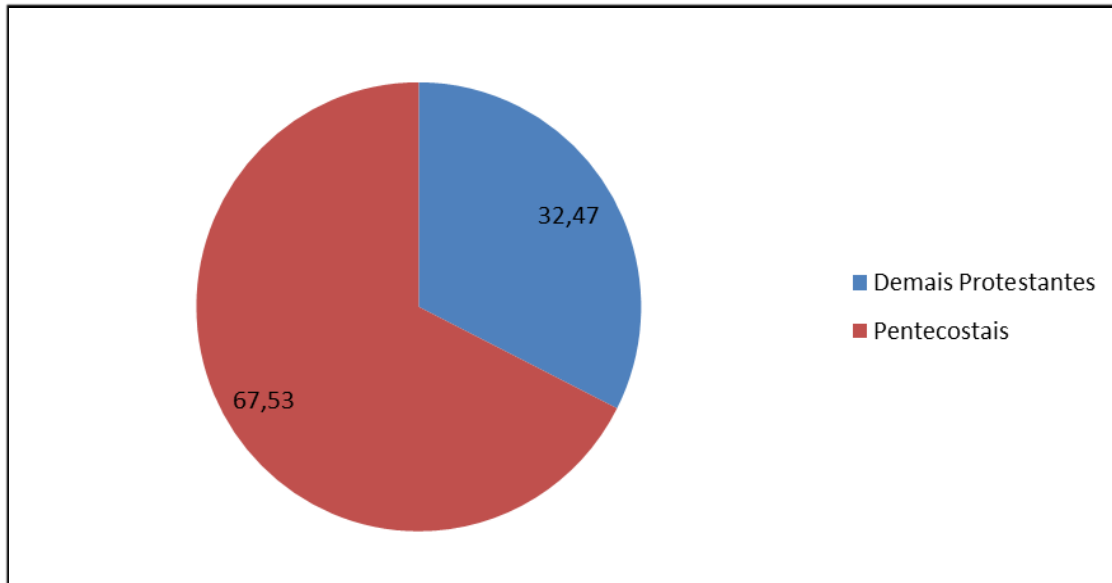
Fonte: NEGRÃO²⁷⁸.

²⁷⁶ De acordo com Mariz e Gracino Jr., o censo de 1980 foi o primeiro a dividir os evangélicos entre “tradicionais” e “pentecostais”. MARIZ; GRACINO Jr., 2013, p. 162.

²⁷⁷ MARIANO, 2014, p. 10.

²⁷⁸ NEGRÃO, 2008a, p. 268.

Gráfico 4 – Protestantes no Brasil – 2000



Fonte: NEGRÃO²⁷⁹.

Traçado esse panorama, o último Censo do IBGE parece confirmar as tendências observadas. O Censo de 2010²⁸⁰ apontou os católicos como 64,6% da população. Isso mostra que, ao menos em termos estatísticos, a perda de hegemonia católica continua pulsante. Fernandes²⁸¹ observa que, na região Sudeste, os estados com as capitais mais desenvolvidas socioeconomicamente são aqueles em que se observou a maior perda de católicos (São Paulo lidera com a perda de 10,2% no percentual de católicos, seguido por Rio de Janeiro com 9,8%).

Quanto aos evangélicos, em 2010 alcançaram 22,2% dentre os brasileiros. No Espírito Santo ocorreu a maior taxa de crescimento do Sudeste, com 8,1%²⁸². Os pentecostais continuam como principais propulsores desse crescimento no país: compõe 60% do total de evangélicos e 13,3% da população brasileira²⁸³.

²⁷⁹ NEGRÃO, 2008a, p. 268

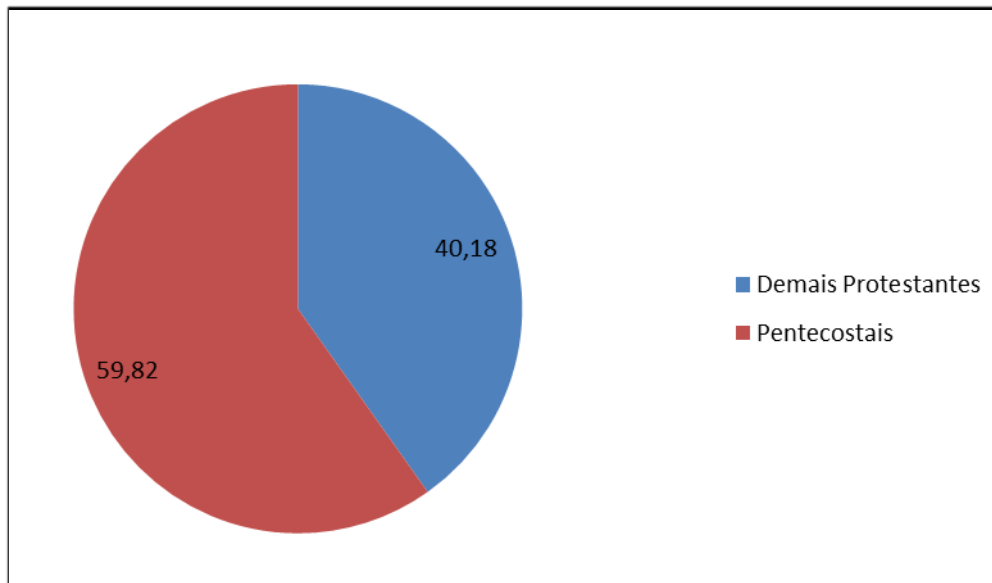
²⁸⁰ FERNANDES, Silva Regina Alves. Os números de católicos no Brasil: mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 114.

²⁸¹ FERNANDES, 2013, p. 119.

²⁸² FERNANDES, 2013, p. 119.

²⁸³ MARIZ, Cecília L.; GRACINO Jr., Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 161, 162.

Gráfico 5 – Protestantes no Brasil – 2010



Fonte: MARIZ; GRACINO Jr.²⁸⁴.

O espiritismo experimentou crescimento de 65% em relação ao Censo de 2000. De 1,3% saltaram para 2%. Nas palavras de Lewgoy, os espíritas “[...] exibiram as taxas de crescimento nominal mais vigorosas de todo o campo religioso”²⁸⁵. Ainda em 2010, 2,9% se identificaram como adeptos de outras religiões e 8% como sem religião²⁸⁶. Com respeito a essa última categoria, será analisada em breve.

Por fim, as religiões de matriz afro-brasileira obtiveram 0,3% da população de declarantes²⁸⁷. Entretanto, esse percentual exprime uma realidade que os sociólogos da religião já haviam captado: as religiões afro-brasileiras possuem dificuldades de recenseamento, pois seus adeptos se valem do catolicismo, ou do espiritismo, como espécie de “máscaras”.

Como visto anteriormente, dado as circunstâncias históricas nas quais se instituíram no Brasil, tais religiões recorreram a expedientes que estabeleceram seu caráter sincrético. Portanto, desde muito, o adepto do candomblé, por exemplo, se vê em um universo que aceita uma identidade dupla²⁸⁸. Fato semelhante à umbanda. Por suas origens kardecistas, é comum os umbandistas chamarem-se espíritas. Essas “máscaras” são vestidas, inclusive, diante do

²⁸⁴ MARIZ; GRACINO Jr., 2010, p. 161-162.

²⁸⁵ LEWGOY, Bernardo. A contagem do rebanho e a magia dos números: notas sobre o espiritismo no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 198.

²⁸⁶ PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 206.

²⁸⁷ PRANDI, 2013, p. 205.

²⁸⁸ NEGRÃO, 2008a, p. 267.

recenseador do IBGE. Logo, parte considerável dos adeptos das religiões afro-brasileiras está escondida nas categorias “católico” ou “espírita”.

Vencida a prévia apresentação numérica, tornam-se verificáveis apontamentos de determinadas tendências, já sublinhadas anteriormente neste trabalho. Ora, tais tendências referem-se à: 1) queda no número de católicos, acompanhada pelo crescimento dos evangélicos, sobretudo de vertente pentecostal; 2) a proeminência de trajetórias individuais – considera-se tal afirmação diante dos números dos pentecostais e das demais religiões, que como visto, se baseiam na escolha individual, em detrimento do tradicionalismo católico. Dessa forma, é possível notar que religiões, como as afro-brasileiras, possuem uma importância cultural maior do que faz supor seu número de adeptos²⁸⁹.

A distribuição religiosa no Brasil apresenta semelhanças com as características do que Totaro²⁹⁰ chama de alta modernidade. Essas tendências o autor delimita, sobretudo, na difusão dos evangélicos e dos sem religião, o que seriam tendências do mundo ocidental. De um lado, a efusão do “fundamentalismo” pentecostal, e do outro a escolha por crer sem pertencer. Chega-se a um fato, no mínimo, intrigante no que diz respeito à convergência entre esses dois tipos.

Nas palavras de Novaes: “Chama atenção o fato dos entrevistados que se declaram ateus ou agnósticos viverem mais no interior do que nas regiões metropolitanas, contrariando um dos velhos cânones que relaciona ateísmo com os ventos secularizantes da urbanização modernizadora”²⁹¹. De sua citação, relacionada aos argumentos precedentes, é possível extrair duas informações. Uma de que o ateísmo não se apresenta como tendência, ao menos nas cidades. Outra, de que nos centros urbanos os sem religião, em sua maioria, são na verdade religiosos sem uma religião institucionalizada.

Foi destacado na presente dissertação que Rivera²⁹² analisa a coincidência entre o crescimento urbano e o crescimento pentecostal não só no Brasil, mas em toda a América Latina. Ao realizar pesquisa de campo com respeito ao tema, o autor apontou a presença maciça de igrejas pentecostais nas regiões periféricas das cidades. Além disso, anotou que os que se diziam sem religião (15% na sua pesquisa) já pertenceram a, pelo menos, duas ou três igrejas. E esses sujeitos assemelham-se justamente aos pentecostais (20%)²⁹³. Para o autor, nessas regiões, a escolha da religião se dá pautada pelas urgências mundanas. Isso implica no

²⁸⁹ NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *Revista Brasileira de ciências Sociais*: v. 20, n. 59, out. 2005. p. 34.

²⁹⁰ TOTARO, 2010, p. 81-82.

²⁹¹ NOVAES, 2004, p. 322.

²⁹² RIVERA, 2010, p. 63.

²⁹³ RIVERA, 2010, p. 72.

fato de o fiel abandonar o grupo religioso o qual fazia parte, ao conquistar o bem material almejado²⁹⁴.

A partir disso, é possível dividir os sem religião – ou religiosos sem religião – em duas situações: os mutantes religiosos e os adeptos de formas não institucionais de religião²⁹⁵. Cabe lembrar que a situação sincrética em que se deu a formação do campo religioso brasileiro corroborou para a negação do dualismo cristão, fatalista quanto a outras formas de culto²⁹⁶.

Esse quadro, onde se nota as instituições religiosas como formas descartáveis para o fiel, indicam para determinados autores, um cenário de crise institucional. Ao analisar os dados do último censo Almeida conclui: “É plausível pensar, mesmo que hipoteticamente, numa crise das instituições religiosas, particularmente se observarmos o crescente número de pessoas declaradas sem-religião e do importante e justo crescimento dos grupos religiosos do Brasil [...]”²⁹⁷.

Mariz²⁹⁸ acrescenta que as instituições são historicamente confrontadas por movimentos sociais, e que isso não está estrito apenas à esfera religiosa. Prossegue ao sugerir que no Brasil a crise institucional está indicada na queda no número de católicos. Note-se que a suposta crise das instituições religiosas está atrelada à ideia da perda de sua autoridade, segundo Siqueira²⁹⁹, a partir de sua transmutação em artigo de consumo descartável. Conforme Negrão:

Os troncos religiosos principais, com suas instituições eclesiásticas, continuam a ser repositórios da tradição e fonte do capital sagrado, mas vivem grande crise de autoridade no mundo moderno plural e secularizado, em que a religião se torna, cada vez mais, subjetivamente relevante.³⁰⁰

Para Amaral,³⁰¹ o Censo do IBGE de 2010 pode sugerir a emergência de uma cultura religiosa conduzida pela ação autônoma do indivíduo. Esse fenômeno não está restrito ao campo religioso. A autora entende essa relação, entre escolha individual e instituição repositório, como uma ação autônoma na ordem coletiva. O campo religioso brasileiro pode então ser entendido como um campo onde se favorecem as adesões não definitivas

²⁹⁴ RIVERA, 2010, p. 73.

²⁹⁵ NOVAES, 2004, p. 323.

²⁹⁶ NOVAES, 2004, p. 327. Esse dualismo pode ser apreendido como a visão de mundo que opera sobre a oposição entre o bem e o mal, Deus e o diabo. As demais formas de crença estariam, então, no segundo grupo.

²⁹⁷ ALMEIDA, 2017, p. 119.

²⁹⁸ MARIZ, 2013, p. 301-302.

²⁹⁹ SIQUEIRA, 2008, p. 427.

³⁰⁰ NEGRÃO, 2008a, p. 269.

³⁰¹ AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 297.

(membros), de vivências dúplices e abertura para futuras incursões. Fenômeno denominado por individualização religiosa³⁰².

Três características das igrejas neopentecostais poderiam sugerir um favorecimento nesse sentido, para essas instituições enquanto mercadorias: 1) são igrejas onde se valorizam as ações e experiências sobrenaturais³⁰³; 2) dispensam a membresia fixa (não há rol de membros)³⁰⁴; 3) são igrejas de conversão.

Sobre o último ponto, Pierucci defende o processo de individualização ocasionado pelo desenvolvimento e expansão de religiões classificadas como universais de salvação individual. O autor busca em análises críticas e em apanhados quantitativos de censos realizados no Brasil nas últimas décadas do século XX, demonstrar o caráter solvente das novas religiões, ditas congregacionais, que acabam por se tornar agentes de mudança social. Surge um processo de rompimento do indivíduo com sua situação social pré-estabelecida a partir do momento em que se decide pela conversão a religiões universalistas (que se abrem a qualquer indivíduo, não restritas a etnias ou nacionalidades específicas). Justamente nesse processo o novo convertido se individualiza, pois se desliga do passado e de suas tradições herdadas, sejam essas provenientes da família ou de sua comunidade.³⁰⁵

As próprias conformações tomadas pelas religiões afro-brasileiras demonstram a transformação das religiões étnicas em universais. Ao contrário do que se acredita o senso comum, as religiões afro-brasileiras têm como maioria adeptos brancos (cerca de 52% no conjunto). Ao passo que as taxas de negros que se declaram pentecostais (pouco mais de 14%) é superior a de brancos (cerca de 9%). Pierucci salienta que, no caso de brancos seguidores das religiões afro-brasileiras, vê-se uma africanização em função de sua escolha religiosa, não uma religião que obedece a sua etnia de origem:

Quando, porém, o que nosso olhar procura é a participação de cada agrupamento religioso no interior de cada agrupamento de cor, basta prestar um pouco mais de atenção para constatar que os negros convertidos ao pentecostalismo se mostram em proporção muito maior (14,2%) aos que se dizem adeptos das religiões dos orixás (3,0%).³⁰⁶

Nesse cenário evidencia-se a chave de propagação para as religiões universais (tratando em termos weberianos): produzir indivíduos. Dessa forma o protestantismo, dentre

³⁰² SIQUEIRA, 2008, p. 440.

³⁰³ SIQUEIRA, 2008, p. 439.

³⁰⁴ JARDILINO, 1993, p. 17-18.

³⁰⁵ PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. São Paulo: *Novos Estudos - CEBRAP*, no. 75, jul. 2006. p. 111-113.

³⁰⁶ PIERUCCI, 2006, p. 117.

as religiões monoteístas, adquire a vantagem de ter como fundamento de seus ensinamentos a mais evidente conversão individual.

Em Hervieu-Léger é possível observar alguns dos elementos da cultura religiosa contemporânea, elencados até o presente momento: a busca pela satisfação material/mundana e a reconfiguração das instituições diante das novas exigências dos fiéis em potencial. Isso se percebe em sua definição de secularização: “O conjunto de processos de reconfiguração de crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las.”³⁰⁷. Mariano³⁰⁸, por sua vez, observa nas igrejas neopentecostais, justamente uma alta rotatividade de pessoas em busca de soluções rituais para seus problemas. Uma vez obtida a petição, o indivíduo se vê desprendido com a instituição.

Dentro do protestantismo de conversão, segundo Negrão³⁰⁹, os pentecostais foram os que melhor se adaptaram, pois seriam as únicas igrejas protestantes que se desenvolveram, e vêm se desdobrando, em “ondas” até o presente momento. Então, atinge-se o Neopentecostalismo³¹⁰. Essas ondas se referem a um corte histórico-institucional do movimento pentecostal brasileiro. Neopentecostalismo denomina a última onda, iniciada na década de 1970, que seguiu o Pentecostalismo Clássico (ex.: Assembleia de Deus) e o Deuteropentecostalismo (ex.: Deus é Amor)³¹¹.

No Neopentecostalismo, como herança do pentecostalismo clássico, também se evidencia o chamado avivamento espiritual (já presente nas duas primeiras ondas), marcado por experiências vividas corporalmente, de acordo com Silva³¹². Para o autor, dessa forma as igrejas atraem os fiéis que buscam vivenciar experiências mágico/extáticas. Daí a razão de sua grande atenção às religiões afro-brasileiras e ao espiritismo. Ao mesmo tempo em que foge do processo de desencanto atingido pelos demais setores cristãos (catolicismo, protestantismo histórico), se aproxima do *ethos* religioso tendencial brasileiro, sobretudo das grandes cidades³¹³.

Torna-se crível a conclusão de que, diante dos enunciados estatísticos dos últimos censos brasileiros, e das análises de diversos autores, verificam-se tendências no campo

³⁰⁷ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41.

³⁰⁸ MARIANO, 2014, p. 173.

³⁰⁹ NEGRÃO, 2005, p. 34.

³¹⁰ O próximo capítulo versará sobre as características das igrejas neopentecostais, principalmente da Universal do Reino de Deus. Trataremos com respeito às ondas do pentecostalismo de maneira pormenorizada.

³¹¹ MARIANO, 2014, p. 24-49.

³¹² SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira de fé e Jesus de Nazaré. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: USP, 2007. p. 193.

³¹³ SILVA, 2007, p. 224.

religioso brasileiro. E paralelo ao crescimento e às demandas do meio urbano, se firma o avanço pentecostal, que culminou com a formação do Neopentecostalismo.

Procurou-se verificar as relações entre o sujeito religioso contemporâneo, a formação do campo religioso brasileiro, e por fim suas tendências. O objetivo consiste em analisar o desempenho de igrejas como a Universal do Reino de Deus que, diante do cenário de crise da autoridade das instituições religiosas, apresenta uma presença marcante na realidade religiosa brasileira. Este será o próximo passo a ser dado no capítulo seguinte.



3 NEOPENTECOSTALISMO E RACIONALIZAÇÃO DA MAGIA

O presente capítulo propõe-se a discorrer sobre o modo como a magia é racionalizada no Neopentecostalismo, em especial no modelo iurdiano. O primeiro item trata do surgimento do Neopentecostalismo, oriundo do pentecostalismo americano. A marca de seu surgimento está na criação da Igreja Universal do Reino de Deus, fruto das ideias de Edir Macedo. Após isso, o capítulo passa para a pesquisa etnográfica realizada por este autor. O intuito é observar a instituição em análise para verificar a hipótese construída conceitualmente. O encerramento traz os resultados da observação participante e analisa o culto da IURD como um produto oferecido à clientela sob a lógica da racionalidade capitalista moderna.

3.1 Pentecostalismo: da Azuza Street ao Jardim do Méier

Ao longo dos dois primeiros capítulos procurou-se analisar o estado da religião em sua relação com o sujeito religioso, face às novas configurações sociais advindas de processos históricos e culturais. A religião deixa seu posto de amplo controle sobre o Estado e vê na subjetividade dos indivíduos seu lugar de atuação. Por conseguinte, as instituições sofreram mutações diante da necessidade de adequação ao cenário contemporâneo. Uma das formas de manterem-se ativas nas disputas do campo religioso foi incorporar elementos mágicos em sua estrutura, haja vista serem elementos próprios para o atendimento de demandas imediatas.

A partir desse ponto, será buscado analisar o Neopentecostalismo, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus, pois como já assinalado, pode ser considerada uma igreja moderna e adequada aos tempos modernos. O objetivo principal consiste em observar de que maneira essa instituição racionalizou (ou organizou) a magia em proveito de seu crescimento. O primeiro passo, a que se dedicam as próximas linhas, será estudar a formação do Neopentecostalismo. A partir do movimento Pentecostal iniciado nos Estados Unidos da América, até a criação da estrutura de igreja idealizada por Edir Macedo, fundador e líder da IURD.

É inegável a multiplicidade de movimentos que emergiram do cristianismo. Nessa perspectiva, é plausível entender o movimento neopentecostal como produto de rupturas na história da igreja cristã. Vale ressaltar que a tensão entre instituições tradicionais e

movimentos emergentes representa um fato não apenas no campo religioso³¹⁴. Não obstante, o movimento liderado por Martin Lutero iniciou uma nova forma de cristianismo denominada Protestantismo.

Disputas e tensões também causaram rupturas dentro do próprio protestantismo, ocasionando o surgimento de novos tipos de igrejas. Nisso, percebe-se uma característica diferencial entre protestantismo e catolicismo. Cleary³¹⁵ observa que a Reforma Protestante representou a última cisão na Igreja Católica. Depois dela, essa instituição passou a incorporar dentro de si os novos movimentos, como o movimento de Renovação Carismática e as “novas comunidades”, ou mesmo a chamada Teologia da Libertação. Freston³¹⁶, por sua vez, em estudo sobre o protestantismo na América Latina analisa que o pentecostalismo fez surgir novas igrejas descendentes da Reforma Protestante.

Mas tanto no movimento carismático na Igreja Católica, quanto nas novas igrejas protestantes latino-americanas, o responsável pela ruptura com a visão tradicional chama-se pentecostalismo. Sublinhe-se que a pentecostalização consiste num fenômeno capaz de atingir as mais variadas estruturas, formas e expressões religiosas. Para Berger³¹⁷, o cristianismo carismático transbordou de sua base originária e atingiu não só o protestantismo tradicional e o catolicismo romano, mas também o ortodoxo oriental.

Mas do que se trata o termo pentecostalismo?³¹⁸ Para os propósitos deste trabalho, definem-se igrejas pentecostais como aquelas inseridas no bojo do protestantismo, ou seja, descendem da Reforma Protestante, e que possuem como principal fator de distinção das igrejas protestantes históricas³¹⁹ a crença na contemporaneidade dos dons espirituais, sobretudo dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos³²⁰.

É possível considerar o movimento liderado por John Wesley, ocorrido na Inglaterra no Século XVIII como marco germinal da tradição pentecostal pós-Reforma. John Wesley dá início a um chamado “reavivamento”, que distava tanto da tradição de Lutero (a fé em Cristo

³¹⁴ MARIZ, 2013, p. 301.

³¹⁵ CLEARY, Edward. *The rise of Charismatic Catholicism in Latin America*. Gainesville – FL: University Press of Florida, 2011. p. 05.

³¹⁶ FRESTON, Paul. Charismatic Evangelical in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth. In: HAMILTON, Malcolm; HUNT, Stephen; WALTER, Tony (Orgs.). *Charismatic Christianity: a sociological perspective*. New York: Dt. Martin’s Press, 1997.

³¹⁷ BERGER, 2017, p. 60.

³¹⁸ A partir desse ponto o texto se restringe ao lado protestante do movimento pentecostal. Nosso objetivo está em analisar o surgimento do Neopentecostalismo, sendo este, vertente protestante. Julgamos necessária tal ressalva uma vez que, como visto, a pentecostalização se traduz como um fenômeno abrangente a outras instituições ou crenças religiosas.

³¹⁹ DIAS, 2016, p. 76-77. No Brasil o protestantismo histórico pode ser dividido entre de imigração (ex.: igrejas Luterana e Anglicana) e de missão (ex.: igrejas Presbiteriana, Batista e Metodista).

³²⁰ MARIANO, 2014, p. 10.

em primazia) quanto do Calvinismo (onde a importância estava na predestinação Divina). Os metodistas compunham um grupo de protestantes que consideravam, além da fé em resposta à misericórdia de Deus, a necessidade de uma experiência vivida e profundamente sentida. Ao chegar aos EUA, o metodismo passou a florescer, sobretudo entre comunidades de afro-americanos³²¹.

Entretanto, o ponto essencial para a presente discussão está no que Campos³²² considera o pioneirismo do metodismo: adequar o protestantismo às necessidades de uma massa urbana. Contrapondo a prática catedrática católica, Wesley se destacou por ir até as pessoas com uma linguagem acessível. Campos destaca que práticas como a pregação sobre caixotes ao ar livre, em minas de carvão, em feiras ou mercados, caracterizaram a atuação dos metodistas a partir dos anos de 1720. Em suma, um protestantismo valendo-se da linguagem e do ambiente das massas e priorizando experiências espirituais ligadas à fé.

Já no início do Século XX ocorrem nos EUA “movimentos de santidade” dos quais terá origem o pentecostalismo brasileiro. Determinados eventos, em diferentes localidades, marcam a eclosão desse fenômeno. Eventos ditos avivalistas ocorreram em Kansas (1901)³²³ e Chicago (1907). Porém, o de principal importância para o caso brasileiro aconteceu em Los Angeles, no ano de 1906³²⁴. Um jovem pastor negro, chamado William J. Seymour, expulso de sua igreja devido uma pregação baseada no capítulo 2 do livro de Atos dos Apóstolos, passou a realizar reuniões em casas particulares. Por fim, seus seguidores alugaram um prédio onde passaram a fazer os cultos. O endereço: Azusa Street, número 312. No local se deu início ao movimento “A Fé Apostólica” (The Apostolical Faith)³²⁵ onde avultavam experiências espirituais de cunho avivalista, como a glossolália.

Houve determinadas divergências doutrinárias entre W. J. Seymour e o também pastor W. H. Durham. As diferentes linhas dessas divergências fizeram surgir novas correntes pentecostais. Isso demonstra algo sobre o pentecostalismo não representar um movimento homogêneo. Nas palavras de Rivera³²⁶, “há verdadeira diversidade de opções religiosas

³²¹ EDWARDS, David L. Cristianismo. In: BOWKER, John (Org.). *O livro de ouro das religiões: a fé no Ocidente e no Oriente, da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 367-369.

³²² CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997. p. 218-219.

³²³ CAMPOS, 1997, p. 36. Em Topekas, durante reuniões de oração de uma Escola Bíblica liderada por Charles Parham, os alunos passaram a se expressar através de glossolalia (línguas estranhas). William J. Seymour participava dessas reuniões, consideradas originárias do pentecostalismo.

³²⁴ CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 19.

³²⁵ CESAR; SHAULL, 1999, p. 20.

³²⁶ RIVERA, 2010, p. 66.

pentecostais que consideramos constituir um pluralismo religioso”. Todavia, há um ponto em comum a todo tipo de pentecostalismos, qual seja, o transcendentalismo da fé e da espiritualidade³²⁷.

Da Azuza Street, em Los Angeles, o pentecostalismo desembarca em terras brasileiras. Em 1910 no bairro do Brás – SP, o italiano Luigi Francescon – discípulo de Durham – fundou a Congregação Cristã do Brasil, igreja pentecostal de viés hiper calvinista. No ano seguinte, os suecos Daniel Berg e Gunner Vingren, emissários do movimento “A Fé Apostólica”, passaram a pregar sobre o batismo no Espírito Santo em Belém do Pará. Fato que lhes custou a expulsão de um templo batista e a consequente fundação de uma nova igreja: a Assembleia de Deus³²⁸, maior igreja pentecostal no Brasil em termos percentuais no Censo de 2010³²⁹.

O pentecostalismo brasileiro, a partir da fundação dessas duas igrejas, passou por diversas mudanças em relação à mensagem, ao comportamento religioso e ao modo de inserção na sociedade. Tais mudanças dizem respeito à aculturação das teologias importadas, ao ascetismo e a forma de acomodação social dessas igrejas. Desse modo, é possível traçar um corte histórico-institucional para ordenar o campo pentecostal brasileiro³³⁰. Na bibliografia corrente é comum a classificação desse movimento em “ondas”. Três definidas até o momento. Cada uma representa o surgimento de novas igrejas a partir dos critérios mencionados acima.

O objetivo em utilizar a classificação histórico-institucional está em demonstrar o potencial de adaptação e acomodação do pentecostalismo. Essa capacidade de molde às circunstâncias favoreceu seu crescimento, fazendo do pentecostalismo um próspero protestantismo de conversão. Não obstante, os pentecostais representam as “únicas igrejas protestantes que se desenvolveram (...) e vem se desdobrando em ‘ondas’ até o presente”³³¹.

Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil representam a primeira das três ondas pentecostais, também conhecida como Pentecostalismo Clássico. Apesar das diferenças doutrinárias e teológicas que guardam entre si, compõe um grupo único por seu pioneirismo e por sua origem em comum (o pentecostalismo norte-americano). Sua membresia era composta por pobres e pessoas de baixa escolaridade. Caracterizaram-se por um forte anticatolicismo, pela ênfase no dom de línguas e pelo sectarismo ascético de rejeição do

³²⁷ CESAR; SHAULL, 1999, p. 58.

³²⁸ CESAR; SHAULL, 1999, p. 21.

³²⁹ MARIZ; GRACINO Jr., 2013, p. 161-168.

³³⁰ MARIANO, 2014, p. 23.

³³¹ NEGRÃO, 2005, p. 34.

mundo com vistas à salvação paradisíaca. O pentecostalismo brasileiro surgiu com o estigma de que se tratava de uma “invasão de seitas”, sendo perseguido pela Igreja Católica e discriminado pelos protestantes históricos³³². Todavia, apesar das críticas e acusações sofridas, na década de 1930, com 20 anos de existência, o pentecostalismo já representava 27% dos evangélicos no Brasil, de acordo com Cesar e Shaull³³³.

Os movimentos de segunda onda acontecem nas décadas de 1950 e 1960. Também são conhecidos como Deuteropentecostalismo³³⁴ ou Movimentos de Cura Divina³³⁵. Este último parece mais apropriado para delimitar a distinção da ênfase na cura, em relação à 1ª onda. Os missionários norte-americanos Harold Willians e Raymond Boatright passaram a realizar sessões de cura e milagres em São Paulo, no ano de 1952. Seus cultos ocorriam em tendas e receberam o nome de Cruzada Nacional de Evangelização. Desse movimento nasceram as igrejas pentecostais Brasil para Cristo, Quadrangular e Deus é Amor³³⁶. Cumpram ressaltar o papel da oferta da cura como um bem espiritual a ser adquirido, bem como a relação dessas igrejas com os poderes estabelecidos:

(...) a imprensa refletia os interesses da religião majoritária e hegemônica, num quadro político, após 1964, de ditadura militar. As matérias imbuídas de uma maior seriedade jornalística ressaltavam a deserção de católicos e a atração que sobre eles exerciam líderes carismáticos, geralmente tachados de “gananciosos” e “interessados somente em prestígio e dinheiro”. Muitos críticos daquele período trabalhavam com paradigmas marxistas e conseguiam ver no pentecostalismo apenas atores de um processo alienatório das massas a serviço dos interesses capitalistas.³³⁷

Ocorre que, enquanto as igrejas pentecostais ganhavam críticos do porte da grande mídia, também começaram a se valer dos meios de comunicação de massa para transmitir sua mensagem. O rádio e a televisão passavam a fazer parte do cotidiano do brasileiro. Os pentecostais se valeram desses recursos de mídia para espalhar sua pregação, além de cultos do tipo espetáculo, em tendas, cinemas ou estádios³³⁸. Essa abordagem lança, segundo Campos³³⁹, as raízes de uma mentalidade de marketing.

Um importante exemplar desse fenômeno é o canadense Walter R. McAlister, missionário fundador da Igreja de Nova Vida (1960). Dessa igreja provêm as duas lideranças

³³² MARIANO, 2014, p. 24-29.

³³³ CESAR; SHAULL, 1999, p. 22-23.

³³⁴ MARIANO, 2014, p. 32. O autor utiliza o prefixo *Deutero* para indicar o estabelecimento da 2ª onda após 40 anos do pentecostalismo no Brasil.

³³⁵ CAMPOS, 1997, p. 18.

³³⁶ CAMPOS, 1997, p. 180.

³³⁷ CAMPOS, 1997, p. 182.

³³⁸ MARIANO, 2014, p. 32.

³³⁹ CAMPOS, 1997, p. 221.

das maiores igrejas neopentecostais do país: Edir Macedo e R. R. Soares³⁴⁰. Dessa forma, tem início a terceira onda do movimento pentecostal brasileiro, ou Neopentecostalismo. Este surge tímido no final dos anos 1970, mas ascende no decorrer das duas décadas seguintes, sendo responsável por erguer em tempo recorde o que Jardimino³⁴¹ chama de um grande império religioso. Herdeiros do pentecostalismo clássico e da segunda onda, unem em seu *ethos* todos os troncos religiosos presentes na cultura brasileira, promovendo uma verdadeira junção entre magia e religião, valendo-se de uma mensagem de referências populares e da ocupação de espaços públicos através de espetáculos midiáticos³⁴².

Podem ser consideradas componentes do quadro de igrejas Neopentecostais, além da IURD, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Internacional da Graça de Deus, Mundial do Poder de Deus, Plenitude do Trono de Deus, dentre outras. Para Mariano³⁴³, o prefixo *neo* indica tanto a formação recente desse movimento, quanto seu caráter inovador. Sua origem, na década de 1970, coincide com a chegada ao Brasil dos movimentos *hippie* e de contracultura³⁴⁴, o que, como visto no capítulo anterior, trouxe novos elementos ao campo religioso. O Brasil experimentava nesse período efusivas transformações políticas, um amplo processo de urbanização e industrialização, acompanhado da deterioração das condições de vida da classe média urbana³⁴⁵.

As principais características definidoras de uma igreja neopentecostal, de acordo com Mariano, são quatro: 1) Guerra Santa³⁴⁶, ou Guerra espiritual contra demônios; 2) Teologia da Prosperidade³⁴⁷; 3) Liberalização de usos e costumes³⁴⁸; 4) Estrutura empresarial³⁴⁹. Essas características demonstram as diferenças para com as demais ondas do pentecostalismo. Diferenças teológicas, comportamentais e sociais, de abandono do ascetismo intramundano e do sectarismo.

Dentre as igrejas neopentecostais, a Universal do Reino de Deus talvez seja a de maior destaque. Primeiro por estar na gênese desse movimento. Além disso, parte dos líderes fundadores de outras igrejas da terceira onda saiu de suas fileiras, por exemplo, R. R. Soares

³⁴⁰ SILVA, 2007, p. 197-198.

³⁴¹ JARDILINO, 1993, p. 16.

³⁴² GIUMBELLI, 2008, p. 90.

³⁴³ MARIANO, 2014, p. 33.

³⁴⁴ MARIZ, 2013, p. 308.

³⁴⁵ CAMPOS, 1997, p. 18.

³⁴⁶ GIUMBELLI, 2007, p. 157.

³⁴⁷ MARIANO, 2014, p. 44.

³⁴⁸ MARIANO, 2014, p. 45.

³⁴⁹ CORRÊA, Victor Silva; VALE, Gláucia Maria Vasconcellos; PINTO, Marcelo de Rezende. Acoplamento e desacoplamento sociais: pastores como empreendedores. *RAE – Revista de Administração de Empresas*: São Paulo, v. 58, n. 2, mar./abr. 2018. p. 192.

(Internacional da Graça de Deus), Valdemiro Santiago (Mundial do Poder de Deus) e Agenor Duque (Plenitude do Trono de Deus). Logo, é possível acreditar que explorar o Neopentecostalismo do tipo iurdiano – ou seja, o tipo pensado e aplicado por Edir Macedo – acrescenta à compreensão do fenômeno como um todo.

A Igreja Universal registrou um crescimento vertiginoso a partir do final da década de 1980, momento em que adquiriu as primeiras estações de rádio. Hoje, está presente em dezenas de países, possui milhares de templos, além de dispor de uma das maiores emissoras de TV do Brasil³⁵⁰. Porém, seu início se deu de maneira tímida: pregações solitárias de Macedo em um coreto no Jardim do Méier, uma praça no subúrbio da zona norte carioca³⁵¹.

Edir Bezerra Macedo nasceu em berço católico no dia 18 de fevereiro de 1945. Ao longo de sua vida experimentou passagens pela umbanda (já ressaltado) e pelo espiritismo³⁵². Por fim, converteu-se ao protestantismo na Igreja de Nova Vida. Entretanto, junto com seu cunhado Romildo Ribeiro Soares (R. R. Soares), deixam a igreja de R. McAlister para dar forma a um projeto idealizado de igreja capaz de abarcar a cura divina e a expulsão de demônios. Destaque para as palavras de Macedo ao tratar da primeira vez em que teria assistido a um ritual de exorcismo: “Pouco a pouco, por direção do Espírito de Deus, comecei a *idealizar o modelo considerado ideal para a igreja dos meus sonhos*. Um trabalho espiritual capaz de provocar um terremoto no inferno. *Uma fórmula guardada dentro do meu peito e do meu intelecto*” (grifo nosso)³⁵³. Assim, os cultos realizados no Jardim do Méier, no final de 1975, servem como marco para o surgimento do modelo iurdiano, uma vez que representam a independência de Macedo, inclusive em relação a Soares.

É plausível, dessa maneira, chegar ao modelo de igreja Neopentecostal do tipo iurdiano. Quanto à *Guerra Santa*, a IURD se vale do conjunto de representações coletivas sedimentadas e transmitidas entre as gerações, que formam a matriz religiosa brasileira. Desse substrato comum a todas, ou a maior parte das religiões no Brasil, o pentecostalismo de Macedo consegue compreender em sua prática e discurso, catolicismo, kardecismo e religiões de matriz africana³⁵⁴.

Diante da mobilidade social dos fiéis – em relação ao pentecostalismo clássico, principalmente – a *Teologia da Prosperidade* vem ao encontro dos anseios de uma sociedade

³⁵⁰ MARIANO, 2014, p. 54-63.

³⁵¹ MACEDO, Edir. *Nada a perder*: momentos de convicção que mudaram a minha vida. Rio de Janeiro: Unipro, 2012. p. 201.

³⁵² MACEDO, 2012, p. 75.

³⁵³ MACEDO, 2012, p. 160. Na ocasião, Macedo já teria se desligado da Igreja de Nova Vida. O motivo de sua saída seria a falta de apoio para seus projetos evangelísticos.

³⁵⁴ CAMPOS, 1997, p. 19-20. Tema do segundo capítulo da presente dissertação.

de consumo, na qual se buscam condições econômicas para desfrutar de bens de consumo. Tem-se, nesses termos, uma “nova demanda teológica”³⁵⁵, saciada na Teologia da Prosperidade. Não apenas isso, mas com a *Liberção de usos e costumes*, brinda o fiel com a autonomia e o poder de decisão, caros ao indivíduo moderno³⁵⁶.

Por último, os neopentecostais, em especial a IURD, unem apropriação do espaço urbano (através da ocupação na TV, rádio, praças, templos suntuosos, produção de filmes para o cinema, etc.) e herança mágica (de objetos encantados e palavras de ordem capazes de mobilizar o mundo espiritual em favor do fiel). Isso se dá através de uma *Estrutura empresarial* capitalista e mercadológica³⁵⁷. Como sintetiza Campos³⁵⁸: “Por isso reafirmamos que a IURD está comprometida com a continuidade de expressões religiosas secularmente praticadas neste Continente, às quais se adicionaram alguns elementos novos, entre eles a lógica e a estratégia do mercado”.

Tal junção de arcaísmo com traços típicos de uma pós-modernidade será o tema do próximo tópico desta dissertação. Buscar-se-á analisar o modo como a IURD estrutura a sociogenia religiosa brasileira somada a lógica de mercado. Entende-se ser esta uma forma de organizar a magia, em proveito do seu crescimento na disputa no campo religioso. Para isso, será acrescentado ao texto resultados da pesquisa de campo – observação participante – realizada por este autor.

3.2 A magia organizada na IURD

No primeiro capítulo da presente dissertação procurou-se definir o conceito de magia organizada. Em síntese, o termo se refere ao encantamento da racionalidade frente ao mistério. Entretanto, aqui o mistério não diz respeito a elementos de transcendentalidade, necessariamente. Mistério representa os limites da racionalidade típica da modernidade. O encantamento, por sua vez, indica a utilização de recursos mágicos para a solução dos problemas. Entende-se que a racionalidade se encanta quando existe uma demanda por parte dos indivíduos por soluções mágico/encantadas, e essa demanda é atendida por uma oferta adequada, operada em conformidade com o racionalismo moderno.

³⁵⁵ MARIANO, 2014, p. 149. Na bibliografia corrente se encontram referências ao alto custo do televangelismo como motivo para a escolha da T.D.P., que permite aos líderes o contundente apelo financeiro.

³⁵⁶ ALMEIDA, 2017, p. 120. Tema do primeiro capítulo da presente dissertação.

³⁵⁷ CIARALLO, 2012, p. 151.

³⁵⁸ CAMPOS, 1997, p. 20.

O objeto desta pesquisa é a Igreja Universal do Reino de Deus, pois, segundo a nossa hipótese, é uma instituição religiosa fundamentada na racionalidade instrumental. Nela se ofertam recursos mágicos como meio para obter fins imediatistas e materiais. Sendo assim, no intuito de verificar a hipótese em tela, esta pesquisa conta com um trabalho de campo, no qual foram aplicados procedimentos técnicos a partir de uma abordagem antropológica: “As ciências da religião são menos um campo disciplinar do que a aplicação do saber proveniente de várias ciências humanas, especialmente da antropologia e da sociologia, a um campo particular do social e do humano: a religião”³⁵⁹.

A opção por esse tipo de abordagem se deu por pretender *estudar o que é*, ou o que já está posto, de modo a intervir no objeto o menos possível³⁶⁰. Isso ocorre porque a pesquisa se baseia em dados já existentes, sem necessidade de mudança. Como o interesse da pesquisa está em compreender o sentido para aquele universo, o objeto deve ser estudado do seu interior. Por isso, houve a opção pela observação participante, a técnica pela qual o pesquisador integra-se e participa na vida de um grupo para compreender-lhe o sentido de dentro³⁶¹.

Para tentar compreender o modo como a magia é oferecida se faz proveitoso analisar o seu ambiente. Destacou-se que a IURD corresponde a uma religião urbana, com um pensamento típico da vida moderna nas cidades³⁶². Portanto, para estudar algo inserido no contexto urbano, torna-se conveniente considerar as ideias de Park, um dos destacados componentes da Escola de Chicago³⁶³. Parte-se da concepção de que a cidade é algo além de uma localidade³⁶⁴, ou um amontoado de edifícios, asfalto e concreto. Para Park:

A cidade é um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições e dos sentimentos e atitudes organizados, inerentes a esses costumes e transmitidos por tradição. Em outras palavras, a cidade não é meramente um mecanismo físico e uma

³⁵⁹ LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 77.

³⁶⁰ LAVILLE; DIONNE, 1999, p. 140. Em termos metodológicos, trata-se de uma verificação com exigências reduzidas.

³⁶¹ LAVILLE; DIONNE, 1999, p. 178.

³⁶² CERQUEIRA-SANTOS, Elder; KOLLER, Silvia Helena; PEREIRA, Maria Teresa L. Nobre. *Religião, Saúde e Cura: um estudo entre neopentecostais. Psicologia, Ciência e Profissão*. Porto Alegre – RS, v. 24, n. 3, dez. 2004. p. 87.

³⁶³ BECKER, Howard. Escola de Chicago. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996. p. 177-188. A Escola de Chicago diz respeito a uma escola de pensamento e atividades sociológicas. Composta por um grupo de pesquisadores responsáveis por produzir uma série de estudos sobre o fenômeno urbano através de conceitos teóricos e pesquisas de campo de caráter etnográfico. Representam essa Escola nomes como Georg Simmel, Florian Znaniecki e Louis Wirth, dentre outros.

³⁶⁴ WEBER, Max. Conceito e categorias da cidade. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 68.

construção artificial. Está envolvida nos processos vitais das pessoas que a compõem; é um produto da natureza, e particularmente da natureza humana.³⁶⁵

Assim, a abordagem antropológica, etnográfica, pela qual se guia esta pesquisa, entende a cidade como um organismo social. As estruturas físicas indicam relações sociais intrínsecas ao funcionamento de um centro urbano. Dessa forma, o local escolhido como o campo desta pesquisa é o templo da IURD localizado na Avenida Nossa Senhora da Penha, em Vitória-ES. Além de ser o maior templo neopentecostal desse Estado, ele se localiza em uma área sugestiva. Ao transitar pela cidade de Vitória, começando pela Avenida Fernando Ferrari até a Reta da Penha, o observador passa pelo campus da Universidade Federal do Espírito Santo – aqui entendido como um símbolo da ciência e do racionalismo moderno. Em seguida, se depara com o suntuoso templo da IURD, timidamente “fitado” por uma sede da Igreja Internacional da Graça de Deus (a fachada do templo de R. R. Soares é voltada para a lateral do templo de Macedo). Logo após, segue-se uma grande loja de conveniências – retrato do consumo e do capitalismo global (Wal-Mart) – e uma sede de uma poderosa empresa estatal (Petrobras). Tudo isso assistido ao longe pelo Convento da Penha – santuário católico cuja origem remonta aos anos do Brasil colônia. Esse espaço urbano despertou a atenção deste observador devido os contrastes e semelhanças entre essas instituições, amontoadas não apenas no espaço físico, mas também no espaço sócio/cultural.

Outro ponto a se destacar quanto à localização do templo-sede da Igreja Universal no Espírito Santo, está ligado à atitude típica do cidadão moderno. Por se tratar de uma região basicamente comercial, transitar pelos arredores do templo se torna uma aventura autônoma: há uma pujança de rostos desconhecidos, ou seja, aviltam-se os laços de vizinhança. Isso vem a calhar com a busca do indivíduo moderno por autonomia e individualidade.

Simell³⁶⁶ chama essa postura de atitude *blasé*. O autor observa que devido a quantidade absurda de estímulos aos quais está sujeito, o típico metropolitano acaba por optar por uma atitude mental de reserva. O indivíduo *blasé* reage apenas a estímulos específicos, e se torna reservado ao ponto de desconhecer até mesmo seus vizinhos de anos³⁶⁷. Todavia, Simell ressalta que, apesar dessa reserva conferir ao indivíduo uma liberdade pessoal em qualidade e quantidade inatingíveis sob outras condições, a contrapartida é a solidão: “(...) a pessoa em nenhum lugar se sente tão solitária e perdida quanto na multidão metropolitana”³⁶⁸.

³⁶⁵ PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 26.

³⁶⁶ SIMELL, 1987, p. 15.

³⁶⁷ SIMELL, 1987, p. 17.

³⁶⁸ SIMELL, 1987, p. 20.

Diante desse modo de vida imposto pela rotina urbana, surgem as chamadas “regiões morais”. Uma região moral se trata de um ponto de encontro ou local de reunião na cidade em que é permitido ao indivíduo externar seus impulsos reprimidos através de expressões simbólicas. Podem funcionar como regiões morais, por exemplo, um estádio de futebol, um bar, ou – no caso em análise – um templo religioso³⁶⁹.

Assistir aos cultos realizados no referido templo pode atestar essa afirmação, haja vista a interação com a plateia ser algo constante e presente em toda a liturgia. Os gritos de “sai, sai!” ou “queima, queima!” emitidos em conjunto durante as reuniões das sextas-feiras, voltadas ao descarrego, são uma forma viável de escape da rotina diária. Também ilustram essa situação os brados de guerra dados pelos fiéis enquanto os obreiros tocam trombetas, conforme pudemos observar nas reuniões de segunda-feira.

Mas, se a IURD oferece a fuga da solidão urbana, não tira do indivíduo sua liberdade e autonomia, uma vez que não se percebem convites para se tornar membro fixo daquela comunidade. Quando muito, o apelo maior é para a participação completa nas campanhas, que costumam durar algumas semanas. Como não há um rol de membros, o sujeito não se vê preso à instituição, o que transmite a ideia de que ele é apenas servido por ela. Portanto, se o culto na IURD funciona como uma região moral, ela também pode ser enquadrada no que Bauman denomina “comunidades guarda-roupa”:

As comunidades guarda-roupa são reunidas enquanto dura o espetáculo e prontamente desfeitas quando os espectadores apanham os seus casacos nos cabides. Suas vantagens em relação à “coisa genuína” são precisamente a curta duração de seu ciclo de vida e a precariedade do compromisso necessário para ingressar nelas e (embora por breve tempo) aproveitá-las.³⁷⁰

Este pesquisador esteve presente, durante o primeiro semestre de 2019, em diversos cultos públicos da IURD localizada na Reta da Penha, em Vitória. Os dados dessa pesquisa exploratória³⁷¹ de cunho etnográfico foram obtidos através da observação, descritas em caderno de campo. Por se tratar de uma verificação com exigências reduzidas, a coleta das informações obedeceu a uma grade de observação, ou seja, se guiou por critérios balizados à pergunta e à hipótese da pesquisa³⁷². Essa grade de observação corresponde às categorias elencadas ao longo deste trabalho, como individualidade, autonomia, sincretismo, pluralismo,

³⁶⁹ PARK, 1987, p. 64-65.

³⁷⁰ BAUMAN, 2005, p. 37.

³⁷¹ MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Ed. Atlas, 1999. p 86. Pesquisa Exploratória: “[...] tem como finalidade desenvolver hipóteses, aumentar a familiaridade do pesquisador com um ambiente, fato ou fenômeno para a realização de uma pesquisa futura mais precisa ou modificar e clarificar conceitos”.

³⁷² LAVILLE; DIONNE, 1999, p. 140.

bricolagem, dentre outros. Todos esses elementos, acreditamos, podem auxiliar na compreensão do objeto em análise. Além disso, houve a coleta de materiais distribuídos pela igreja durante os cultos.

É possível notar em toda a liturgia iurdiana, algo como uma oferta calculada a uma demanda específica. Vê-se a lógica de mercado atuando de forma incisiva, a partir de objetos e discurso mágico/encantados. Tal fator faz eco à percepção de Park sobre a cidade moderna. Para o autor, ao contrário da cidade antiga – uma fortaleza ou refúgio pensado para tempos de guerra –, a cidade moderna é, principalmente, uma conveniência de comércio³⁷³. Também para Weber a cidade é um “estabelecimento de mercado”³⁷⁴.

Sacks³⁷⁵ parece aprofundar essa questão ao salientar que o capitalismo global corresponde à atual ordem universal. Esse capitalismo seria orientado por instituições como o mercado e os meios de comunicação. Ocorre que a lógica do mercado se espalha, interfere e molda outras áreas, inclusive a religião. Nas palavras do autor: “Em qualquer transformação social existe o perigo de uma instituição exceder os seus limites interferindo em outras áreas de lógica e dinâmica diferentes. Houve épocas – na Idade Média – em que este foi o caso da religião. No século 18 isto ocorreu com a ciência. Nos séculos 19 e 20, com a política. No século 21 será com o mercado”³⁷⁶.

Como a religião passa a operar sob a lógica do mercado, atuar como agente ou ministro ordenado de determinada religião, mais do que uma vocação, significa atuar como profissional. Park³⁷⁷ chama atenção para o fato de que na cidade qualquer vocação – mesmo a de mendigo – assume caráter de profissão. Logo, a atuação do profissional religioso requer especialização, racionalização e técnica. Como esse profissional está inserido em um contexto urbano controlado pelo mercado, sua atuação obedecerá às regras do mercado.

Desse modo, podemos entender que o grupo religioso que almeja o desenvolvimento nesse contexto de mercado necessita se especializar no atendimento de demandas³⁷⁸. Como visto, o crescimento de novas religiões e correntes esotéricas e, orientalizadas, pode estar ligado ao desaparecimento dos indivíduos em relação às instituições. Ou seja, há uma demanda por uma religiosidade individualizada e subjetiva. Porém, existe outro lado dessa demanda,

³⁷³ PARK, 1987, p. 36.

³⁷⁴ WEBER, 1987, p. 70.

³⁷⁵ SACKS, Jonathan. *A dignidade da diferença: como evitar o choque de civilizações*. São Paulo: SÊFER, 2013. p. 35.

³⁷⁶ SACKS, 2013, p. 31.

³⁷⁷ PARK, 1987, p. 38.

³⁷⁸ MARIANO, 2008, p. 51.

principalmente no caso de países com latentes problemas econômicos e sociais, como o Brasil. Trata-se da questão do desamparo³⁷⁹.

Nesse sentido, ao acompanhar os cultos na IURD, foi possível observar, por parte da instituição a oferta de acolhimento e proteção para os desamparados. Como ilustração temos os cultos ou sessões do descarrego que acontecem todas as sextas-feiras. Tomemos por ilustração determinado fiel como um cliente ou consumidor à procura de bens e serviços. Tais bens e serviços os quais procura estariam relacionados a eventual problema de saúde que enfrenta. A princípio ele busca a solução no sistema de saúde brasileiro, mas este é ineficiente e desacolhedor. Isso o leva a tentar outro caminho³⁸⁰.

Ao chegar à sessão do descarrego, o paciente se depara com o pastor trajando jaleco branco, já com a causa do seu problema (o Diabo), o remédio (as orações de exorcismo) e a solução para que aquele mal não volte (tornar-se dizimista e ofertante)³⁸¹. Percebem-se elementos de uma medicina de viés popular, fundamentada em práticas religiosas. Esse tipo de “tratamento” oferecido ao fiel difere da medicina científica, que prima pelo distanciamento entre o médico e o paciente:

A especialização da medicina científica aponta para um caráter de fragmentação e afastamento de uma concepção mais integrada do homem, em referência ao caráter totalizante dos sistemas de representações sociais que orientam as práticas curativas não-científicas ou populares. (...) o médico procura, no seu discurso, preservar o monopólio do seu saber e a autoridade que a sociedade lhe outorga para dispor da doença, e até mesmo do corpo do doente.³⁸²

Em contrapartida, nos ambientes das sessões neopentecostais é outra a perspectiva em que é colocado o fiel. Ele se torna parte atuante em todo o processo: na fé requerida para que a oração surta efeito e para realizar o sacrifício em dinheiro; ou quando recebe os itens carregados de poder para levar para casa ou trabalho para abençoar e levar a cura a terceiros. Logo, podemos notar que aquele poder do qual dispõe o pastor/bispo, na verdade está acessível ao fiel.

³⁷⁹ PRÓCHINO, Caio César S. Camargo; PARADIVINI, João Luiz Leitão; GONÇALVES, Márcio Antônio. Subjetivação e cura no Neopentecostalismo. *Psicologia, ciência e profissão*. Porto Alegre – RS, v. 28, n. 03, p. 586 – 601, 2008. p. 597.

³⁸⁰ CERQUEIRA-SANTOS; KOLLER; PEREIRA, 2004, p. 83.

³⁸¹ LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 207: Para o autor a prática médica – científica – “está longe de sempre obedecer ao esquema da anterioridade do conhecimento das causas que levam à pesquisa e à determinação do remédio apropriado”. Um médico conhece a “eficácia de um medicamento, mas pouco sabe ou nada conhece de seu processo de ação, e ainda menos da causa da doença que ele está tratando”.

³⁸² CERQUEIRA-SANTOS; KOLLER; PEREIRA, 2004, p. 84.

Na medicina oficial, o doente é tratado como um objeto, submetido a técnicas que excluem qualquer manifestação afetiva ou humana, ou como uma doença, muitas vezes, nociva à sociedade. Já nas igrejas, o fiel é acolhido como um “irmão em Deus”, num ambiente onde os sentimentos de compaixão e ajuda predominam, e onde, ao invés de ser excluído de um grupo, o sujeito é amparado num novo grupo.³⁸³

Ora, para Lévi-Strauss³⁸⁴, não há que se duvidar da eficácia da magia. Mas, a eficácia da magia pressupõe sua crença. A crença, por sua vez, está condicionada a três vetores: a crença de quem pratica – o pastor ou o bispo, no caso da IURD; a crença do doente – o fiel; e a crença de determinada opinião coletiva, ou comunidade – a igreja, que forma um consenso sobre a capacidade de cura do primeiro.

Maluf³⁸⁵ completa ao salientar que os próprios rituais, religiosos ou espirituais, carregam em si um potencial terapêutico. E destaca que esse tipo de espiritualidade atrelada a práticas terapêuticas alternativas tem crescido no cenário urbano brasileiro, sobretudo nas classes médias³⁸⁶. Tudo isso é verificável em uma reunião da Igreja Universal.

Primeiro com respeito à confiança transmitida pelo pastor. Sentenças como “é tudo ou nada”, “sua vida vai mudar”, “você será curado”, demonstram, ou ao menos passam a impressão ao espectador, que aquele sujeito detém a capacidade de promover algo miraculoso. Alguém divinamente escolhido para intermediar as relações entre Deus e o fiel³⁸⁷. Dessa maneira, o dirigente da reunião cria com a plateia uma interação intensa. Se ele acredita na eficácia de seu ritual, também os fiéis partilham da mesma crença. Para atestar isso, basta notar que todos no templo obedecem rigorosamente aos comandos emitidos pelo pastor: “Ponha o *nome de Jesus*³⁸⁸ sobre a região do seu corpo onde está a enfermidade”, “Coloque as mãos sobre a cabeça”, “Diga: eu creio!”, etc. Toda a comunidade ali reunida faz coro e escuta com atenção cada palavra emitida pelo agente operador do sagrado.

³⁸³ CERQUEIRA-SANTOS; KOLLER; PEREIRA, 2004, p. 90.

³⁸⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: COSAC NAYF, 2008. p. 182.

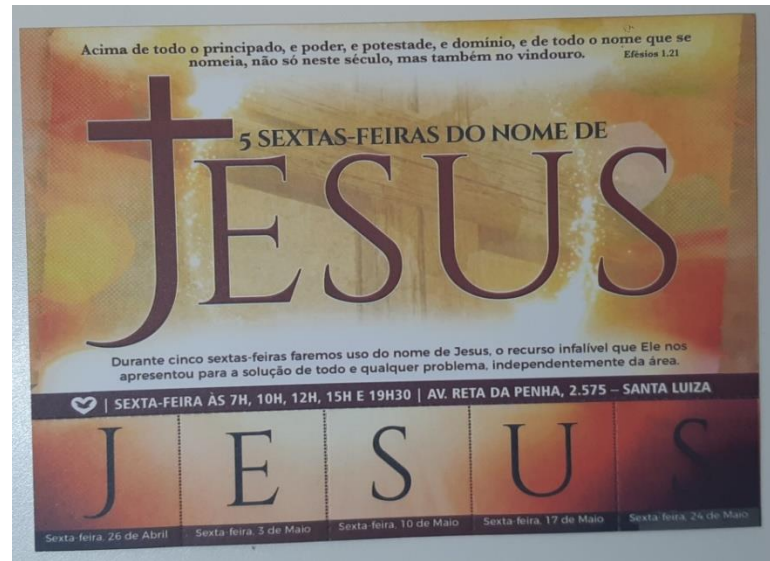
³⁸⁵ MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. *Mana*. Rio de Janeiro, v.11, n.2, p. 499-528, 2005. p. 500.

³⁸⁶ MALUF, 2005, p. 499.

³⁸⁷ Com respeito ao papel de intermediação evocado pelos pastores, será tratado na próxima sessão deste capítulo.

³⁸⁸ O cartão com o nome “Jesus” inscrito – conforme Figura 1 –, referente à campanha de cinco sextas-feiras, realizada de 26 de abril a 24 de maio de 2019. O pastor explica que o nome de Jesus tem poder para realizar milagres. O fiel deveria colocar o cartão sobre o local da necessidade – no peito, por exemplo, no caso de uma enfermidade cardíaca.

Figura 1 – Cartão Campanha do Nome de Jesus



Fonte: acervo pessoal do autor.

Um olhar atento de observador/pesquisador pode captar na postura do público algo indicativo da relação de crença entre os agentes. Em geral, não se percebem pessoas desatentas ou alheias ao que acontece na parte central do culto: o púlpito. Mesmo aqueles sentados nas últimas cadeiras se mostram envolvidos. Dificilmente se flagra alguém cochilando ou entretido com aparelho celular – na verdade este pesquisador, em todos os cultos em que esteve presente, não presenciou atitudes desse tipo. Pelo contrário. Despertou nossa atenção o fato de toda a plateia parecer cativada por quem conduz a reunião.

Nesse sentido, Montero³⁸⁹ assevera que os arranjos religiosos característicos da Igreja Universal dizem respeito menos ao plano doutrinário do que ritual. O papel performático do agente do sagrado se torna imprescindível a essa forma de culto. Com isso, cumpre destacar que a ênfase na dimensão ritual da experiência religiosa indica uma relação fugaz, ou momentânea, do indivíduo com o culto. Como visto, isso se refere a uma característica da magia. Logo, como são desfavorecidas as questões doutrinárias, as reuniões se mostram performances cuja interação com a plateia se faz necessária. Montero define: “Trata-se de enunciados sem conteúdo informativo, que dependem da qualidade da *performance* para se tornar aceitáveis e convencer o público de sua eficácia”³⁹⁰.

Até aqui, a partir das observações de campo aliadas ao material bibliográfico, foi destacado a posição geográfica do templo, bem como a postura dos responsáveis por conduzir os cultos e dos seus frequentadores. O objetivo almejado consistiu em verificar a ligação

³⁸⁹ MONTERO, 2006, p. 62.

³⁹⁰ MONTERO, 2006, p. 62.

desse universo religioso com determinadas tendências do campo religioso brasileiro elencadas ao longo deste trabalho. Tal conduta investigativa considerou o culto como a oferta da instituição enquanto agente em disputa no campo religioso, em face das demandas dos fiéis (clientes).

O próximo passo será buscar averiguar o sentido da ação do fiel diante daquilo que lhe é oferecido. Pretende-se uma análise pormenorizada da *performance* nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus e o sentido atribuído a determinados rituais. O papel do bispo e do pastor, do dinheiro e dos objetos encantados. Acredita-se que esse estudo embasará a compreensão daquilo que chamamos de magia organizada.

3.3 Religião, demanda e mercadoria

Durante o percurso da presente pesquisa foi possível descrever novos contornos na relação do sujeito com a religião. Destacou-se sua forma individualizada, despojada da externalidade institucionalizada que por eras reivindicou a legitimidade do contato com o transcendente. Todavia, ao contrário do imaginado, esse novo padrão não significou o abandono da religiosidade institucionalizada. Em um contexto de pluralidade, cabe às instituições disputar a atenção dos fiéis em potencial, já que em tese, eles podem encontrar o que procuram em lugares não circunscritos da religião. Logo, se torna favorável oferecer ao público o que ele deseja.

Berger delimita diferentes padrões de participação institucional, ou seja, fatores de motivação para o indivíduo buscar uma determinada instituição religiosa. O autor chama de motivos tradicionais aqueles ligados a uma busca por salvação do pecado ou ao medo do inferno. Esse tipo de motivação vem cedendo espaço a uma nova forma, voltada ao desejo de dar uma instrução moral aos filhos, ou simplesmente por fazer parte do estilo de vida do sujeito. Em outras palavras, o apelo a alguma instituição religiosa se dá menos por uma busca pelo sagrado do que por ser interpretada como promoção do sucesso para a vida material³⁹¹.

Sendo assim, a Igreja Universal do Reino de Deus oferece a cada dia da semana um atendimento específico às demandas materialistas. Aos domingos o encontro é denominado *Palestra para o fortalecimento espiritual*. As segundas-feiras ocorrem as *Palestras motivacionais para o sucesso financeiro*. Terças-feiras são os *Dias da cura*, seguidos pela *Escola da fé* às quartas-feiras. As *Palestras para a vida amorosa*, ou *Terapia do amor*

³⁹¹ BERGER, Peter Ludwig. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018. p. 24.

acontecem todas as quintas-feiras. Sexta-feira é o dia da *Sessão do descarrego*, e sábado o *Jejum das causas impossíveis*.

Note-se a forma *à la carte* como são oferecidas ao fiel opções para o tratamento de problemas voltados a ordem do mundo material³⁹². Cada dia da semana é dirigido por um pastor ou bispo específico, como um especialista em determinada área. E cada especialista apresenta a forma de aplacar o mal que aflige o espectador: as campanhas. O fiel apresenta a demanda e a igreja se põe na intermediação com Deus, responsável por fornecer a benção.

Através do sacrifício, o fiel queixante provoca a ação divina em seu favor. Por certo, no contexto capitalista o sacrifício assume a forma do dinheiro. Assim, as campanhas são oportunidades para o crente provar sua fé ao realizar sacrifícios financeiros. Para análise dessa lógica presente no culto iurdiano é possível tomar proveito do exame da organização da IURD enquanto instituição. O primeiro ponto a se destacar é que as campanhas e reuniões presenciadas por este observador acontecem em conformidade com os cultos realizados no Templo de Salomão³⁹³, a sede mundial da IURD.

Isso demonstra a estrutura centralizada da referida igreja, fundamentada em uma hierarquia vertical e rígida³⁹⁴. Esta pesquisa pontuou a Estrutura Empresarial como uma das características definidoras das igrejas neopentecostais. Em suma, para Siqueira³⁹⁵, tal expressão indica uma hierarquia rígida fixada em uma liderança carismática e voltada para o crescimento, seja de fiéis ou de arrecadação. Ora, também foi visto que há por parte do sujeito religioso contemporâneo uma tendência de rejeição ao autoritarismo eclesiástico³⁹⁶. Ocorre que na IURD o autoritarismo praticado internamente não é refletido para os fiéis. Estes são livres para frequentar outras igrejas e se vêem desprendidos de questões quanto a usos e costumes, característica marcante das igrejas pentecostais tradicionais.

Campos³⁹⁷ desenha esse tipo de comunidade a partir de um pastor, seguido por um núcleo ativo – na IURD esse núcleo é formado pelos obreiros – e os fiéis se enquadram como uma “clientela flutuante”, justamente por sua característica itinerante e por não possuírem nenhum tipo de amarra ou compromisso com a instituição. Desse modo é possível

³⁹² Foi possível observar que mesmo nas reuniões cujos títulos sugerem ser voltadas às questões espirituais (como *fortalecimento espiritual*), o apelo é para o sucesso no mundo físico, ou seja, busca-se vitória no mundo espiritual para alcançar sucesso no mundo material.

³⁹³ Os cultos no Templo de Salomão podem ser acompanhados via internet através da página do Bispo Edir Macedo no Facebook.

³⁹⁴ ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 18, n. 53, out. 2003. p. 56.

³⁹⁵ SIQUEIRA, 2008, p. 449.

³⁹⁶ NEGRÃO, 2008b, p. 115.

³⁹⁷ CAMPOS, 1997, p. 195.

compreender a forma de governo na IURD: eclesiástico episcopal (pois está centralizado na figura do Bispo Macedo), de estrutura vertical e despótica³⁹⁸, não participativa³⁹⁹.

Pode-se considerar que a fórmula autoritarismo institucional/organizacional e liberalismo dos fiéis apresentou resultados satisfatórios. Vide o crescimento impressionante experimentado por essa igreja ao longo das décadas de sua existência. Atestam essa competência administrativa sua inserção na mídia e influência na política partidária⁴⁰⁰, sua expansão nacional e internacional e sua capacidade de mobilizar fiéis⁴⁰¹. A compreensão da estrutura organizacional dessa igreja se faz proveitosa no intuito entender o culto como oferta às demandas quando se verifica que ele é parte de algo pensado, organizado, com vistas ao sucesso institucional.

Segundo Pierucci⁴⁰², o fenômeno religioso na atualidade é propagado através da visibilidade midiática e do marketing religioso. Campos completa: “O marketing toma como ponto de partida, para elaboração de sua filosofia de ação, o axioma de que o ser humano possui necessidades e desejos a serem satisfeitos, e que procurará essa satisfação de uma maneira ou de outra”⁴⁰³. Nesse sentido, a prática iurdiana pode ser entendida como *Magia Organizada* por ligar práticas mágicas, da religiosidade popular, à razão calculista moderna caracterizada pelo Marketing, como solução para a sobrevivência em um ambiente de pluralismo favorável à desinstitucionalização. Dentre essas soluções calculadas, pode-se destacar o que Campos⁴⁰⁴ entende como segmentação de mercado, ou seja, a criação de cultos específicos, para causas específicas e em dias específicos para classificar os fiéis/clientes à partir das necessidades destes.

A vivência de campo permitiu perceber a dinâmica invariável dos cultos, o que aponta para o fator organização. Na verdade, o que muda são apenas as campanhas. Mas mudam com respeito ao conteúdo, mantendo a forma, como veremos adiante. A música é outro aspecto do culto que permite entendê-lo como algo altamente organizado e racionalizado. Jardimino⁴⁰⁵ a descreve como algo usado para atender necessidades do momento do culto. No culto iurdiano a música perde seu valor sacro, presente na tradição cristã. Talvez, o que um cristão de outra denominação pode estranhar logo ao entrar em um templo da Universal é a ausência de instrumentos musicais, conjuntos ou grupos de cânticos. As canções

³⁹⁸ MARIANO, 2014, p. 63.

³⁹⁹ ORO, 2003, p. 56.

⁴⁰⁰ ORO, 2003, p. 59.

⁴⁰¹ MARIANO, 2014, p. 53-54.

⁴⁰² PIERUCCI, 1997, p. 46.

⁴⁰³ CAMPOS, 1997, p. 208.

⁴⁰⁴ CAMPOS, 1997, p. 236.

⁴⁰⁵ JARDILINO, 1993, p. 28.

são entoadas pelos próprios pastores dirigentes do culto apenas para preencher momentos como a entrega dos dízimos e ofertas no altar e contam sempre com letras otimistas de incentivo. Ainda mais sugestivo é o uso dos fundos musicais.

Por exemplo, nas reuniões voltadas para o sucesso financeiro (segunda-feira) é comum o uso de fundos musicais típicos de filmes de ação. Como em um momento no qual a plateia foi convocada a dar um “brado de guerra” fez-se soar uma trilha instrumental encorajadora. Em outra reunião, também de segunda-feira, o Bispo solicitou aos dizimistas que ficassem de pé para receberem uma oração. Nesse instante, a trilha escolhida para acompanhar a ocasião se tratou de uma música heroica. Já nas sessões do descarrego a trilha sonora utilizada remete aos filmes de terror e suspense. Nos momentos em que o pastor ora para que os espíritos se manifestem a música ambiente é tenebrosa e sombria, o que passa a ideia de que algo terrível está para acontecer – as manifestações demoníacas. Todo o processo de exorcismo é acompanhado por essa música, até o instante em que o espírito é por fim expulso e a trilha é substituída por uma melodia que transmite a sensação de paz.

É plausível notar a maneira como o culto assume a forma de espetáculo. A interação com a plateia e a preocupação em atingir suas emoções são flagrantes. Esse fator atua no sentido de atrair o público em um contexto onde se priorizam as orações (espiritualidade) em detrimento da frequência nos cultos (religiosidade institucional). Siqueira⁴⁰⁶ utiliza essa expressão para indicar o processo de individualização da religiosidade⁴⁰⁷. Isso se torna curioso, sobretudo, quando se trata de uma instituição como a IURD que abre mão das adesões definitivas de membresia, como outrora citado. Logo, as reuniões necessitam prender a atenção do indivíduo e motivá-lo a retornar. Nisso, podemos concluir, consiste o papel das campanhas.

Nesse aspecto a IURD e demais igrejas neopentecostais esbarram com um problema identificado por determinados pesquisadores que são as cerimônias repetitivas⁴⁰⁸. Na verdade, após uma frequência regular de algumas reuniões se nota que dificilmente haverá alguma novidade quanto ao culto. Isso não soa atrativo para quem deseja atrair um público. Todavia, apesar da temática e da liturgia repetitivas, os rituais são factuais por penetrar no cotidiano do espectador⁴⁰⁹. Temas como salário, emprego, casa própria e vida familiar traçam uma relação de equivalência entre a fé e a vida. Como observa Silva⁴¹⁰, o discurso enfadonho também é

⁴⁰⁶ SIQUEIRA, 2003, p. 123.

⁴⁰⁷ SIQUEIRA, 2008, p. 440.

⁴⁰⁸ CESAR; SHAULL, 1999, p. 40.

⁴⁰⁹ CESAR; SHAULL, 1999, p. 76.

⁴¹⁰ SILVA, 2007, p. 244.

compensado pela variação nos rituais. O repertório simbólico é diversificado e sujeito ao processo de racionalização, o que permite ser apresentado em diferentes conteúdos, apesar de manter-se a estrutura.

A observação de campo permitiu concluir que a IURD tem alterado o seu repertório em relação ao que se pode extrair de pesquisas mais antigas sobre o assunto. Nos trabalhos sobre o culto iurdiano é comum a descrição de rituais envolvendo elementos próprios das religiões de matriz africana como sal grosso, arruda, pétalas de flores, etc. Entretanto, pelo que foi possível captar no período da presente pesquisa, apesar do universo dessas religiões continuar presente no discurso⁴¹¹, há uma opção pela utilização no ritual de objetos produzidos pela própria igreja, como por exemplo, cartões e envelopes temáticos. Mas esses objetos continuam a ter uma função simbólica, de elementos do profano que adentram no campo do sagrado, após um processo de ressignificação e transmutação⁴¹².

Figura 2 – Envelopes e Cartões de Campanhas Diversas⁴¹³



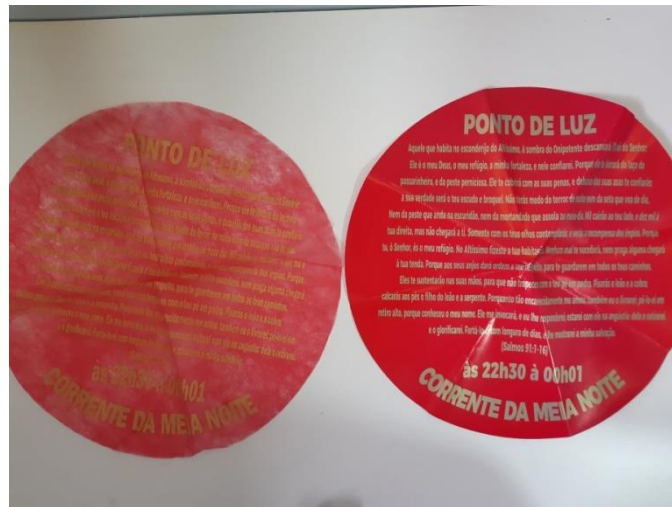
Fonte: acervo pessoal do autor.

⁴¹¹ As referências às religiões afro-brasileiras continuam dando o mote à cosmovisão iurdiana. Os demônios recebem os nomes de entidades como Exú e Pomba-Gira, além do fato da culpa pela ocasião dos males estar comumente associada a obras de feitiçaria ou macumba que a própria pessoa realizou ou terceiros realizaram contra ela.

⁴¹² BAPTISTA, 2013, p. 140.

⁴¹³ 1) Do lado esquerdo estão os envelopes utilizados para a coleta dos dízimos e ofertas, específicos para cada culto. Também afirmam serem objetos carregados de poder; 2) No canto superior direito: Cartão referente à campanha *Famílias ao pé da cruz*. O fiel deveria escrever o nome dos familiares no cartão e trazê-lo ao culto das 09h do dia 20/09/2019, uma quinta-feira de feriado. No culto indicado havia uma cruz no altar, onde os suplicantes depositavam os cartões com os nomes; 3) No canto inferior direito está a frente e o verso do Cartão *Segunda-feira do socorro*: ao receber o cartão, o fiel deveria escrever no verso sua demanda referente à situação financeira. Há uma oração inscrita no cartão para ser recitada todos os dias, até o dia 01 de junho. Então, na segunda-feira, 03/06/2019 se encerrou a campanha. Os fiéis trouxeram o cartão com o pedido e as ofertas. Receberam exemplares da Bíblia Sagrada, com a marca da “Nação dos 318” (culto das segundas-feiras).

Figura 3 – Tapete Campanha Ponto de Luz



Fonte: Fonte: acervo pessoal do autor.

Fato é que a igreja Universal não atribui poder aos objetos em si. “O segredo não está no objeto, sim na obediência!”, disse o pastor ao instruir os fiéis quanto aos procedimentos⁴¹⁴ a serem adotados para uma das campanhas da sessão do descarrego. Outro, numa reunião de quarta-feira, explica que “sem obediência as campanhas não funcionam”. A obediência a que se referem os bispos e pastores é a entrega do dízimo e das ofertas. Aqui consiste o papel de mediadora da igreja. Ela é a responsável pela realização da campanha, logo, é quem possui as ferramentas necessárias para o fiel provar sua fé diante de Deus.

No discurso iurdiano a obediência, ou a entrega dos valores em dinheiro, se liga à questão do sacrifício. Mauss⁴¹⁵ esclarece que o sacrifício pressupõe a existência de dois mundos: um sagrado e outro profano. Sua função é propiciar ao meio profano a comunicação com o sagrado. Isso se dá pelo intermédio de uma vítima. Ao realizar o sacrifício, surge a possibilidade de circulação por entre esses mundos distintos. O mundo sagrado, considerado capaz de agir sobre o mundo profano, recebe petições, súplicas e, conseqüentemente, ofertas de gratidão. As tradições religiosas, por sua vez, constroem seu lugar nessa relação de trocas entre mundos.

⁴¹⁴ Os dirigentes das reuniões insistem na observação dos procedimentos a serem realizados durante as campanhas. Um exemplo do quanto elas podem ser metódicas foi a campanha do Ponto de Luz, realizada de 05 de maio a 12 de agosto (sete sextas-feiras). O fiel deveria receber o tapete – conforme Figura 3 – e a oração do pastor na igreja. Em casa, seria necessário todas as manhãs, ao levantar da cama, sobre o tapete com os pés descalços, em jejum, orar o Pai Nosso e abençoar o dia. Em seguida, deveria colar ou pregar no tapete o envelope contendo sua oferta em dinheiro. O próximo passo consistia em levar o objeto aos lugares que porventura estivessem “em trevas” (por exemplo, o ambiente de trabalho, pertences de familiares com problemas, pessoas enfermas) e declarar “Haja luz, em nome de Jesus”.

⁴¹⁵ MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício*: Marcel Mauss e Henri Hubert. São Paulo: Ubu, 2017. p. 8.

A tradição católica entende o sacrifício, ou a oferta, como ex-voto. O fiel faz o voto (pedido), recebe a benção para então realizar a oferta. A tradição protestante e pentecostal tradicional funciona na lógica do voto – oferta – benção, ou seja, há o sacrifício em prol da conquista da dádiva divina⁴¹⁶. Já o mecanismo neopentecostal, de acordo com Silva, atua de modo semelhante às religiões de matriz africana:

Nas religiões afro-brasileiras, podemos identificar, com base na tradição oral e nas práticas rituais, a existência de vários pontos de proximidade com a teologia da prosperidade neopentecostal, os quais provavelmente têm permitido, aos olhos dos fiéis, estabelecer elos de continuidade entre os dois universos. Nessas religiões, por exemplo, a prosperidade também é resultado das doações que o iniciado faz antecipadamente para as divindades. Sendo as divindades, como os orixás, forças associadas aos domínios da natureza, quando cultuadas apropriadamente deslocam os benefícios desses domínios, que as constituem ou dos quais são representantes, para seus filhos.⁴¹⁷

O autor prossegue:

De fato, o candomblé é uma religião cara, a umbanda muito menos devido às características dos elementos litúrgicos presentes em seus rituais, mas a principal lição nessas religiões é a de que é preciso negociar com as divindades, que sempre esperam pelas oferendas antecipadamente. (...), a teologia da prosperidade e a ideologia do axé compartilham visões de mundo nas quais o valor da força religiosa se mostra por via de sua capacidade de gerar ascensão e equilíbrio deslocando bens do espaço sagrado para o espaço mundano, incitando o devoto, ainda que em graus variados, a uma inserção no mundo das trocas simbólicas e materiais.⁴¹⁸

Urge destacar o fato de tanto nas religiões afro-brasileiras, quanto no Neopentecostalismo, a oferta ativa a ação da entidade/divindade em favor do sacrificante em questões pontuais. Na teologia da prosperidade a oferta serve para ativar as promessas de Deus contidas nos textos sagrados. As promessas de sucesso para as finanças, saúde e família, por exemplo, só são cumpridas na vida de quem agrada a Deus através da obediência.

Mariano⁴¹⁹ observa na teologia da prosperidade a criação de uma sociedade entre Deus e o fiel. Ao entregar seus bens materiais para a igreja o indivíduo passa a barganhar, até mesmo cobrar de Deus, a parte que lhe é devida no acordo: as dádivas de paz, alegria e prosperidade material. Temos a relação entre Deus e o fiel intermediada pela igreja, representada pelo pastor ou bispo, em via de mão dupla. No fluxo fiel-Deus, cabe ao sacerdote cobrar e receber o pagamento das ofertas. No sentido oposto ele atua para buscar os

⁴¹⁶ CESAR; SHALL, 1999, p. 54.

⁴¹⁷ SILVA, 2007, p. 213.

⁴¹⁸ SILVA, 2007, p. 216.

⁴¹⁹ MARIANO, 2014, p. 161-162.

testemunhos comprobatórios da eficácia da ação divina⁴²⁰. Não obstante, na maior parte dos cultos há o momento dos testemunhos no qual se formam filas de devotos satisfeitos por terem sacrificado suas economias nas campanhas e conquistado a benção almejada.

Em suma, é possível sintetizar a estrutura das campanhas da seguinte forma: o fiel entrega valores para a igreja e não se preocupa com o destino do dinheiro, uma vez que sua pretensão é alcançar o favor divino. A igreja recebe o montante e “reverte” seu valor em fé, que é apresentada ao mundo sobrenatural. A divindade não demanda santidade ou piedade. Após receber o que deseja – a obediência/fé atestada pela igreja – Deus concede poder ao líder religioso para entregar a benção ou operar o milagre necessário para que ela se cumpra⁴²¹.

Portanto, após analisar o culto iurdiano, com seus rituais, objetos e discursos, é possível assinalar a maneira como unem referências mágico-encantadas da cultura popular e os apresentam em formato de espetáculos como modo de ocupação de espaços públicos, assim como sugere Giumbelli⁴²². À guisa de conclusão consegue-se notar de forma plausível que o conceito de magia organizada auxilia na compreensão do fenômeno iurdiano por abarcar a ideia de magia como coerção de Deus, presente no pensamento weberiano⁴²³, à tendência contemporânea de desinstitucionalização e individualização religiosas. Tais elementos estão latentes na construção organizacional da IURD, tanto em seu aspecto de estrutura institucional, quanto em seu universo simbólico.

⁴²⁰ SILVA, 2007, p. 213.

⁴²¹ JARDILINO, 1993, p. 22-23; 27; 29-40.

⁴²² GIUMBELLI, 2008, p. 90.

⁴²³ WEBER, 1997, p. 164.

CONCLUSÃO

Ao término deste trabalho foi possível perceber a existência de uma adequação entre o culto iurdiano e as tendências religiosas típicas do contexto urbano brasileiro. O universo desta igreja neopentecostal é composto por elementos mágico-encantados, próprios do caldo cultural brasileiro. Mas, essa magia é operada sob uma visão racionalizada segundo os moldes do capitalismo moderno. Ao oferecer ao fiel um produto adequado à sua demanda, essa instituição logrou êxito no campo religioso brasileiro ao construir um império formado por templos, empresas de mídia, além de influência e representação política.

De acordo com o primeiro capítulo, nota-se que a separação entre a esfera religiosa e as esferas seculares concedeu ao indivíduo a responsabilidade por sua própria espiritualidade, sem a imposição da tradição representada pelas instituições religiosas. Muito embora livre para construir sua crença, esse mesmo sujeito continua a se valer das instituições. Estas lhe servem como reservatório de símbolos. Desse modo, extrai-se de cada religião aquilo que seja conveniente para a demanda do momento.

O contexto urbano brasileiro é formado por uma massa de excluídos e desamparados, vivenciando situações limite em setores como saúde, segurança, finanças, etc. Assim, temos uma população com demandas materiais que traz consigo um repertório sobrenaturalista oriundo das religiões componentes de seu panteão religioso. O segundo capítulo se ocupou em investigar a construção histórica desse campo e investigar a forma como ele está estabelecido culturalmente. Com isso, foi possível concluir que utilizar a magia como produto pode ser vantajoso para uma instituição religiosa com pretensão de se firmar no cenário religioso brasileiro.

Por fim, vimos que a Igreja Universal do Reino de Deus atende aos “requisitos” apresentados pela subjetivação da espiritualidade. Não procura criar laços permanentes com sua clientela, mas atua como *freelancer* para o atendimento das demandas. Esse atendimento se dá por intermédio das campanhas e de objetos que acreditam estar carregados de poder para realizar os milagres necessários. Uma vez alcançada sua petição, o indivíduo se vê livre de amarras institucionais.

Entretanto, se para o fiel a IURD assume uma postura liberal, internamente sua estrutura é organizada a partir de uma hierarquia rígida e despótica. Logo, o produto final, que chega aos clientes, é fruto de algo pensado com o rigor de uma instituição que almeja expandir a sua marca. Acreditamos que o último capítulo permite a conclusão nesse sentido, pois trouxe a análise tanto da história, quanto da estrutura interna da referida igreja. Além

disso, a vivência em campo proporcionou a observação desses dois fatores: a liberalização externa e a organização interna. Também possibilitou anotar a forma como um universo encantado é apresentado de maneira racionalizada, segundo os moldes do racionalismo moderno – uma *magia organizada*.

Assim, esta pesquisa se mostrou conveniente por se tratar de um estudo do sujeito religioso brasileiro, o que permitiu um retrato contemporâneo desse campo religioso. Além disso, se debruçou sobre uma das mais importantes instituições religiosas da atualidade, devido sua ocupação de espaços. Nos últimos anos tem sido difícil mostrar-se alheio ao pentecostalismo no Brasil. Isso no sentido de seu crescimento em termos populacionais e seu espraiamento em setores diversos para além da religião. Portanto, o Neopentecostalismo se apresenta como um fenômeno que merece ser estudado. Acreditamos que o exame das causas de sua abrangência no meio urbano pode ajudar a explicar ou levantar questões mais abrangentes e gerais quanto ao sujeito religioso moderno.

Nesse sentido, apesar de trazer contribuições práticas, oriundas do levantamento bibliográfico e da pesquisa de campo, acrescenta-se que esta pesquisa não se esgota neste trabalho de dissertação, uma vez que suscita outras questões. Nota-se que suas análises se basearam no último censo, realizado no ano de 2010, o que permitiu um retrato temporal limitado. Todavia, às vésperas da realização de um novo censo, espera-se que as presentes observações possam servir como comparação com os futuros resultados. Ressaltamos que a leitura dos dados em sociologia da religião vai além de seu valor quantitativo.

Quanto à instituição Igreja Universal do Reino de Deus e o Neopentecostalismo em geral, questões relevantes podem ser sugeridas a partir do que foi possível obter após esta pesquisa, dentre as quais: 1) o futuro da IURD no que diz respeito à sua liderança, já que ela é personalista, firmada na figura do Bispo Edir Macedo; 2) esta pesquisa se delimitou à observação dos cultos na sede da IURD no Espírito Santo. Uma pesquisa que abranja a igrejas menores, situadas nos bairros pode contribuir quanto ao nível de controle exercido pela administração central; 3) apesar do prefixo *neo* indicar sua criação recente, já é possível notar na bibliografia sobre o tema o surgimento de outros tipos de igreja, também de viés pentecostal, como as *neodenominacionais*. As igrejas neopentecostais – que surgiram como adequação a um determinado contexto – já necessitam se readaptar a uma nova realidade?

Ocupamo-nos em analisar, criteriosamente, uma instituição que não raro se vê às voltas em polêmicas. É plausível dizer que faz parte do senso comum a crítica à sua liderança. Ocorre que, malgrado toda a desconfiança a que são sujeitos, a IURD e o Neopentecostalismo permanecem ocupando um espaço significativo no debate público. Portanto, o quadro exposto

nos convida a prosseguir com exames acurados a partir de métodos capazes de suscitar um debate científico sobre o Neopentecostalismo em geral, para a quebra de pré-conceitos.

Finalmente, esta pesquisa contribui para as ciências das religiões por trazer ferramentas de análise conceituais e práticas, além de traçar um panorama do campo religioso brasileiro atual, mantendo a abertura para potenciais pesquisas no futuro.



REFERÊNCIAS

- ADELMAN, Mirian. Visões da pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas. *Sociologias*: Porto Alegre, n. 21, jan./jun. 2009.
- ADORNO, Theodor W. Educação e Emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ALMEIDA, Tatiane Aparecida de. Considerações sobre a relação entre religião e magia no senso religioso contemporâneo. *Interações*: Belo Horizonte, v. 12, n. 21, jan./jul. 2017.
- ALVES, Edvaldo Carvalho. Revisitando o conceito de secularização. *Política e Trabalho*: Paraíba, v. 33, out. 2010.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.
- AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento*: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Brasília: UnB, 1990.
- BAPTISTA, Paulo de Tarso Cerqueira. Religião e democracia. *Estudos de Religião*. v. XXVII, n. 1, jan./jun. 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BECKER, Howard. Escola de Chicago. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter Ludwig. *Os múltiplos altares da modernidade*: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017.
- BERGER, Peter Ludwig. *Rumor de anjos*: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.
- BIRCHAL, Fabiano Fernandes Serrano. Nova Era: uma manifestação de fé da contemporaneidade. *Horizonte*: Belo Horizonte, v. 5, n. 9, dez. 2006.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOUDON, Raymond. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Edunesp, 2004.

BRUCE, Steve. *Choice and religion: a critique of rational choice theory*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião como organização. In: Passos, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASTRO, Ana Maria de; DIAS, Edmundo Fernandes. *Introdução ao pensamento sociológico: Durkheim, Weber, Marx e Parsons*. São Paulo: Centauro, 2005.

CERQUEIRA-SANTOS, Elder; KOLLER, Silvia Helena; PEREIRA, Maria Teresa L. Nobre. Religião, Saúde e Cura: um estudo entre neopentecostais. *Psicologia, Ciência e Profissão*. Porto Alegre – RS, v. 24, n. 3, dez. 2004.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

CIARALLO, Gilson. Magia e cidade: considerações sobre as afinidades entre as práticas mágico-religiosas e o advento da urbanidade no Brasil. *URBE: Curitiba-PR*, v. 4, n. 1, jan./jun. 2012.

CLEARY, Edward. *The rise of Charismatic Catholicism in Latin America*. Gainesville – FL: University Press of Florida, 2011.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Religião em cena: perspectivas de investigação. *Horizonte*. v. 9, n. 23, out./dez. 2011.

CORRÊA, Victor Silva; VALE, Gláucia Maria Vasconcellos; PINTO, Marcelo de Rezende. Acoplamento e desacoplamento sociais: pastores como empreendedores. *RAE – Revista de Administração de Empresas*: São Paulo, v. 58, n. 2, mar./abr. 2018.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DIAS, Zwinglio M. Sobre o protestantismo brasileiro: suas contradições e desafios (algumas anotações histórico-teológicas sobre sua inserção no interior da cultura brasileira). *Reflexus*: Vitória-ES, ano IX, n. 15, 1 sem. 2016.

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

EDWARDS, David L. Cristianismo. In: BOWKER, John (Org.). *O livro de ouro das religiões: a fé no Ocidente e no Oriente, da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

ELIAS, NORBERT. Sociologia do conhecimento: novas perspectivas. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 23, n. 3, set./dez. 2008.

ELSTER, Jon. *Peças e engrenagens das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *Ser Social*: Brasília, v.20, n. 42, jan./jun. 2018.

FERNANDES, Silva Regina Alves. Os números de católicos no Brasil: mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo no Brasil. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos, nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRESTON, Paul. Charismatic Evangelical in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth. In: HAMILTON, Malcolm; HUNT, Stephen; WALTER, Tony (Orgs.). *Charismatic Christianity: a sociological perspective*. New York: Dt. Martin's Press, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

GARGANI, Algo. A experiência religiosa como evento e interpretação. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (Org.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*: Rio de Janeiro, n. 28, v. 2, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: USP, 2007.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GONÇALVES, Márcio A.; PARADIVINI, João Luiz L.; PRÓCHINO, Caio César C. Subjetivação e cura no Neopentecostalismo. *Psicologia, ciência e religião*. Uberlândia-SP, v. XXVIII, n.3, 2008.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas-SP: Papyrus, 2012.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. In: Passos, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

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

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, J-P. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. *Revista Brasileira de História das Religiões*: ano 1, n. 3, jan. 2009.

JAMENSON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2007.

JARDILINO, José Rubens L. *O sindicato dos mágicos: um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal*. São Paulo: C.E.P.E., 1993.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: COSAC NAYF, 2008.

LEWGOY, Bernardo. A contagem do rebanho e a magia dos números: notas sobre o espiritismo no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MACEDO, Edir. *Nada a perder: momentos de convicção que mudaram a minha vida*. Rio de Janeiro: Unipro, 2012.

MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. *Mana*. Rio de Janeiro, v.11, n.2, p. 499-528, 2005.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Ed. Atlas, 1999.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: Passos, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social – Revista de sociologia da USP*. São Paulo-SP, v. XX, n. 2, nov. 2008.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Ômega, 2004.

MARIZ, Cecília L.; GRACINO Jr., Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. In: Passos, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

MARQUES, Luís Henrique. Igreja Católica e ecumenismo/inculturação: da revisão conceitual ao impasse com o advento das estratégias de marketing. *REVER*: São Paulo, ano 12, n. 02, jul./dez. 2012.

MARTIN, David. *On secularization: towards a revised theory*. Aldershot, UK: Ashgate, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício: Marcel Mauss e Henri Hubert*. São Paulo: Ubu, 2017.

MELLO, Gustavo Moura de C. Pós-modernismo: entre a crítica e a ideologia. *Trans/form/ação: Marília*, v. 39, n. 1, jan./mar. 2016.

MENDONÇA, Antonio Gouvea. República e pluralidade religiosa no Brasil. *Revista USP*: São Paulo, n. 59. 2003.

MIRANDA, Mario de França. *Um catolicismo desafiado: a Igreja e o pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1991.

MONTERO, Paula. “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*: Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, 2016.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo, v. 74, n. 1, mar. 2006.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *Revista Brasileira de ciências Sociais*: v. 20, n. 59, out. 2005.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*: Brasília, v. 23, n. 2, mai./ago. 2008a.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do sagrado. *Tempo Social – Revista de sociologia da USP*. São Paulo-SP, v. 20, n. 2, nov. 2008b.

NÓBREGA, Danielle Oliveira; ANDRADE, Erika dos Reis Gusmão; MELO, Elda Silva do Nascimento. Pesquisa com grupo focal: contribuições ao estudo das representações sociais. *Psicologia e Sociedade*: Natal-RN, v. 28, n.3. 2016.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espíritos de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*: v. 18, n. 52, 2004.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 18, n. 53, out. 2003.

PANZINI, Raquel Gehrke et al. Qualidade de vida e espiritualidade. *Psiquiatria Clínica*: São Paulo, v. 34, suppl. 1, 2007.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. São Paulo: *Novos Estudos - CEBRAP*, no. 75, jul. 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. XIII, n. 37, 1997.

PINILLA-DIAS, Alexis V. Configuraciones elisianas y conocimiento histórico. *Folios*. Bogotá: Colômbia, n. 47, jan./jun. 2018.

PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e religiosidade: articulações. *Estudos da Religião*: São Paulo, dez. 2009.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PRÓCHINO, Caio César S. Camargo; PARADIVINI, João Luiz Leitão; GONÇALVES, Márcio Antônio. Subjetivação e cura no Neopentecostalismo. *Psicologia, ciência e profissão*. Porto Alegre – RS, v. 28, n. 03, p. 586 – 601, 2008.

PROENÇA, Wander de Lara. Conversão do olhar: contribuições da história cultural para análise do campo religioso brasileiro contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*: ano 1, n. 2, 2008.

QUINTANEIRO, Tania. *Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Existe um imaginário social secularizado na América Latina? *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, 2013.

RICUPERO, Bernardo. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2011.

RIVERA, Paulo Barrera. Pluralismo religioso e secularização: pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do campo no Brasil. *Estudos de religião*. São Paulo, mar. 2010.

RODRIGUES, Elisa. A formação do estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, jan./mar. 2012.

SAAD, Marcelo; MASIERO, Danilo; BATTISTELLA, Linara Rizzo. Espiritualidade baseada em evidências. *Acta Fisiátrica*: São Paulo, v. 8, n. 5, 2001.

SACKS, Jonathan. *A dignidade da diferença: como evitar o choque de civilizações*. São Paulo: SÊFER, 2013.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2º sem. 1997.

SANTOS, Taciana Brasil dos. Formação, transformação, adaptação: origens de uma instituição educativa confessional Batista em Belo Horizonte/MG, década de 1920. *História da educação*: Porto Alegre, v. 19, n. 15, set./dez. 2015.

SCHLAMELCHER, Jens. Teorias econômicas no estudo da religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SHINN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. *Scientiae studia*: São Paulo, v. 6, n. 1, 2008.

SILVA, Ana Rosa Clochet; CARVALHO, Thaís da Rocha. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. *Almanack*: Guarulhos, n. 15, abr. 2017.

SILVA, Mariana Maciel da. A chegada do protestantismo no Brasil Imperial. *Protestantismo em revista*: São Leopoldo-RS, v. 26, set./dez. 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira de fé e Jesus de Nazaré. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: USP, 2007.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro. SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo Barbosa de (Org.). *Sociologia das adesões*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SIQUEIRA, Deis. O labirinto religioso ocidental. Da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional. *Sociedade e Estado*. Brasília-DF, v. XXIII, n. 2, mai./ago. 2008.

SIQUEIRA, Deis. Religião, religiosidade e contexto do trabalho. *Sociedade e Estado*. Brasília-DF, vol. 20, n. 3, set./dez. 2005.

SOUZA, Jesse. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TATAGIBA, Luciana. A política dialógica e o pluralismo pós-moderno: notas acerca do debate entre Habermas e os contextualistas. *Mosaico*: Vitória-ES, v.1, n. 2, 1999.

TOTARO, Paolo. O misticismo do cálculo e a ascese consumista: razão e fé no “crer sem pertencer” e no Neopentecostalismo. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro-RJ, v. XXX, n. 1, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. Conceito e categorias da cidade. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Os economistas: Max Weber*. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: Passos, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, jun. 2010.

ZIZEK, Slavoj. Posfácio: a escolha de Lênin. In: DUNKER, C.; PRADO, J.L. (Org.). *Às portas da Revolução: escritos de Lênin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005.

