



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Pereira Brandão, André Augusto; Lacerda Jorge, Amanda
A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações*

Revista de Estudios Sociales, núm. 69, 2019, Julho-Setembro, pp. 79-90

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/res69.2019.07>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81560201007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações*

André Augusto Pereira Brandão — Amanda Lacerda Jorge*****

Data de recepção: 31 de julho de 2018 · Data de aceitação: 11 de dezembro de 2018 · Data de modificação: 18 de abril de 2019
<https://doi.org/10.7440/res69.2019.07>

Citando: Brandão, André Augusto Pereira e Amanda Lacerda Jorge. 2019. “A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações”. *Revista de Estudios Sociales* 69: 79-90. <https://doi.org/10.7440/res69.2019.07>

RESUMO | Este artigo toma como objeto as alterações recentes na configuração do campo religioso brasileiro, principalmente no que concerne a duas direções. A primeira corresponde ao amplo crescimento das denominações evangélicas. A segunda se refere à contínua fragmentação e multiplicação das denominações evangélicas a partir dos primeiros anos do século XXI. Utilizamos informações quantitativas oriundas de pesquisas demográficas nacionais realizadas nas últimas décadas e de levantamento específico sobre o registro de igrejas e locais de culto na cidade do Rio de Janeiro no período compreendido entre 2006 e 2016. O tratamento e a análise desses dados, que tomam como referência a bibliografia relativa à destradicionaisização religiosa e ao processo de secularização, permitiram a produção de hipóteses explicativas preliminares para os fenômenos aqui abordados.

PALAVRAS-CHAVE | Brasil; pentecostalismo; religião

La reciente fragmentación del campo religioso en Brasil: en busca de explicaciones

RESUMEN | Este artículo tiene como objeto las alteraciones recientes en la configuración del campo religioso brasileño, principalmente en lo que concierne a dos direcciones. La primera corresponde al amplio crecimiento de las denominaciones evangélicas. La segunda se refiere a la fragmentación y multiplicación continuas de las denominaciones evangélicas a partir de los primeros años del siglo XXI. Utilizamos información cuantitativa proveniente de investigaciones demográficas nacionales realizadas en las últimas décadas y del levantamiento específico del registro de iglesias y lugares de culto en la ciudad de Río de Janeiro en el periodo comprendido entre 2006 y 2016. El tratamiento y el análisis de estos datos, que toman como referencia la bibliografía relativa a la destradicionaisización religiosa y al proceso de secularización, han permitido la producción de hipótesis explicativas preliminares para los fenómenos aquí abordados.

PALABRAS CLAVE | Brasil; pentecostalismo; religión

The Recent Fragmentation of the Religious Landscape in Brazil: In Search of Explanations

ABSTRACT | This article studies the recent shifts in the composition of the Brazilian religious landscape, focusing mainly on changes along two directions. The first corresponds to the widespread growth of evangelical denominations. The second refers to the continuous fragmentation and multiplication of the evangelical denominations

* Este artigo utiliza dados coletados no âmbito do Projeto “Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa”, executado na Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal Fluminense com recursos da Fundação Cultural Palmares.

** Doutor em Ciências Sociais. Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social da Universidade Federal Fluminense, Brasil. Últimas publicações: “Análise do Acesso das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Vale do Mucuri/MG ao Programa Brasil Quilombola” (em coautoria). *Sociedade em Debate* 24 (2): 39-54, 2018; “Comunidades quilombolas e o Programa Nacional de Habitação Rural” (em coautoria). *Novos Cadernos NAEA* 21 (1): 79-98, 2018. andre.brandao@id.uff.br

*** Doutora em Política Social. Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa, Informação e Políticas Públicas da Universidade Federal Fluminense, Brasil. Últimas publicações: “Comunidades Quilombolas sob a perspectiva da transição demográfica” (em coautoria). *Política & Trabalho* 48: 145-161, 2018; “Comunidades quilombolas: acesso a direitos sociais e resultados das políticas públicas na percepção das lideranças locais” (em coautoria). *O Públíco e o Privado* 30: 227-253, 2017. amandalacerda@id.uff.br

from the first years of the 21st century. We use quantitative information from national demographic research conducted in recent decades and also specific data from the registry of churches and places of worship in the city of Rio de Janeiro between 2006 and 2016. The treatment and analysis of these data, underpinned by the bibliography related to religious detraditionalization and the process of secularization, allow for preliminary explanatory hypotheses for the referred phenomena.

KEYWORDS | Brazil; Pentecostalism; religion

Brasil: campo religioso em mutação

Em seu esforço teórico para sistematizar uma interpretação acerca da gênese e estrutura do campo religioso, Bourdieu (1992, 59) mostra que tal espaço, que funciona como um “mercado de bens de salvação”, apresentará configurações variáveis que dependem da forma como se relacionam as instâncias que competem pela “legitimidade religiosa”. Assim, a fotografia de um dado campo religioso em um momento específico retratará apenas uma imagem momentânea de um sistema com clara tendência à transformação. Começamos com essa advertência para ressaltar que as reflexões que realizamos aqui se referem a uma configuração específica, datada do início do século XXI brasileiro e que pode apresentar alterações no devir próximo.

Pois bem, a alteração recente na configuração do campo religioso brasileiro já foi amplamente discutida na literatura da área e até mesmo no contexto societário mais geral. O traço mais marcante nas últimas décadas, que tem sido captado pelos censos demográficos, corresponde a uma inequívoca diminuição do número de autodeclarados católicos e, em paralelo, o incremento do número de evangélicos.

Essa dinâmica pode ser observada desde os anos 1950, no entanto, intensifica-se a partir de 1980. Embora entre 1950 e 1980 o recrudescimento dos católicos seja consistente, os percentuais de queda por década não ultrapassam os 2,6 pontos percentuais. Já no período que vai de 1980 a 2010, esse segmento diminui mais de 9 pontos percentuais entre as duas últimas décadas registradas pelo censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Em direção contrária, o crescimento dos autodeclarados evangélicos —também consistente desde 1950— toma fôlego no pós-1980. A tabela 1 mostra essa configuração.

Não se trata apenas de uma diminuição percentual continuada. Somente entre 2000 e 2010, a Igreja Católica perdeu em números absolutos aproximadamente 2.200.000 adeptos. Ou seja, mesmo com a expansão da vertente carismática do catolicismo, com o fenômeno dos padres *popstars* e com a entrada na esfera do proselitismo midiático (com canais de televisão, como a TV Aparecida, a Rede Vida e a Canção Nova), a Igreja Católica não conseguiu deter uma trajetória de esvaziamento progressivo, apesar de ter adotado elementos litúrgicos que se assemelham ao “receituário” pentecostal. Nesse movimento recente da Igreja Católica, conduzido por sua ala carismática, vemos de fato que o *modus operandi* evangélico ganha espaço. Como já mostrava Almeida (2008, 54), “há um bom tempo já temos um Catolicismo evangélico-pentecostal. A Renovação Carismática Católica se apropria de elementos variados: conversão evangélica, cura, dom de línguas”, o que confirmaria a suspeita de que “o código evangélico-pentecostal tem se disseminado por outras instituições religiosas” (Almeida 2008, 55).

Essa virada carismática, no entanto, não pode ser tomada como um ponto fora da curva na própria história do cristianismo. Bourdieu já indicava que a dogmática e a própria visão de mundo cristã são dependentes de características sociais e temporais específicas, sendo esta ética incapaz de fornecer um único ponto que escape à variação: “As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam” (1992, 52).

Porém, como vimos, o que podemos denominar como uma acomodação litúrgica recente da Igreja Católica no

Tabela 1. Distribuição de católicos e evangélicos no Brasil de 1950 a 2010

Filiação religiosa	1950	1960	1970	1980	1991	2000	2010
Católicos	94,50%	93,00%	91,80%	89,20%	83,30%	73,90%	64,60%
Evangélicos	3,40%	4,00%	5,20%	6,60%	9,00%	15,40%	22,20%

Fonte: censos demográficos IBGE 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010.

Brasil não tem sido suficiente para incrementar o percentual de população vinculada. Essa tendência nacional é ainda mais forte no caso específico do estado do Rio de Janeiro. Nessa unidade da federação, o ritmo de diminuição do número de autodeclarados católicos acelera a partir de 1970, embora os evangélicos iniciem uma forte trajetória de crescimento somente nos anos 1980. De fato, em 1991, o estado do Rio de Janeiro já apontava um percentual de autodeclarados católicos semelhante ao que o Brasil apresentava em 2010, bem como um percentual de evangélicos 7 pontos percentuais acima do índice nacional, como podemos observar na tabela 2 abaixo.

A literatura da área, com destaque para Mariano (1999) e Pierucci (2006), aponta que esse fenômeno é produto de um processo de “destradicalização”, no qual a filiação religiosa começa a deixar de ser decorrência da herança familiar ou de configurações sociais tradicionais. Em lugar disso, assume a condição de escolha individual decorrente de experiências subjetivas e idiossincráticas. Estaríamos assim, assistindo aos efeitos da ruptura do monopólio da Igreja Católica como religião oficial do país. Mais especificamente, o fim da garantia estatal teria aberto as possibilidades de pluralização religiosa.

Ao considerar essa hipótese como válida, a quebra do monopólio que a Igreja Católica mantinha no Brasil enseja a instauração de um mercado religioso no qual resta aberta a livre concorrência pelos fiéis. Concorrência cada vez menos enviesada pelo passado católico brasileiro. Já nos primeiros anos do século XXI, Pierucci (2006) apontava que o aprofundamento dos sentidos sociais da modernidade levaria os indivíduos a se desencaixarem de laços tradicionais ou étnicos de filiação religiosa e a optar pela produção de ligações menos rígidas, mais variáveis e mesmo múltiplas –sem o requisito da fidelização.

As mudanças no campo evangélico

O crescimento evangélico verificado nas últimas décadas se deve prioritariamente à expansão de um grupo bastante heterogêneo de denominações religiosas que podem ser abrigadas na rubrica dos pentecostais. É o que vemos na tabela 3, que se refere ao percentual de adeptos dos três subgrupos evangélicos definidos pelo censo do IBGE no conjunto da população (lembando que em 1991 os evangélicos representavam 9% dos brasileiros e em 2010 chegavam a 22,2%).

O que caracteriza esses subgrupos do campo religioso evangélico? Os evangélicos de missão (também chamados de evangélicos tradicionais ou históricos) correspondem aos Metodistas, Presbiterianos, Calvinistas, Luteranos, Batistas e Anglicanos, principalmente. Têm origem nos fundamentos teológicos que alicerçaram a Reforma Protestante do século XVI, o que compreende a perspectiva de que a Bíblia, na condição de livro sagrado, deve ser a única diretriz religiosa –o que, por sua vez, interdita a produção de elementos doutrinários novos.

É claro que estamos nos referindo a princípios doutrinários e litúrgicos gerais que foram sendo alterados, adaptados e mesmo sincretizados nos contextos locais diversos e geraram variações relativamente amplas, mas passíveis de serem subsumidas a alguns pontos de homogeneidade. Entre eles, podemos destacar uma interpretação mais rígida dos princípios bíblicos e a rejeição da possibilidade de repetição contemporânea do evento religioso denominado “batismo pelo espírito santo” (aspecto litúrgico fundamental para os pentecostais, como veremos adiante).

No Brasil, esse formato de protestantismo começa a se instalar após 1808, como decorrência dos tratados

Tabela 2. Distribuição de católicos e evangélicos, estado do Rio de Janeiro, 1950 a 2010

Filiação religiosa	1950	1960	1970	1980	1991	2000	2010
Católicos	89,50%	88,80%	86,10%	80,60%	67,30%	55,70%	45,80%
Evangélicos	4,80%	6,40%	7,10%	8,20%	12,70%	22,00%	29,40%

Fonte: censos demográficos IBGE 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010.

Tabela 3. Distribuição percentual interna dos evangélicos no conjunto da população brasileira, 1991 e 2010

Filiação religiosa	1991	2010
Evangélicos de missão	3,00%	4,00%
Evangélicos de origem pentecostal	5,60%	13,40%
Evangélicos não identificados	0,40%	4,80%
Total	9,00%	22,20%

Fonte: censos demográficos IBGE 1991 e 2010.

comerciais iniciados naquela década, que ensejaram a presença mais sistemática de imigrantes europeus não ibéricos. Nesse caminho, no século XIX, são fundadas por aqui igrejas luteranas, batistas, metodistas, presbiterianas e congregacionais.

Já os chamados evangélicos pentecostais são prioritariamente oriundos dos Estados Unidos, do início do século XX, e derivados do movimento de “reavivamento”. Existe até mesmo um mito de origem do pentecostalismo que faz referência a um momento inicial que teria ocorrido em 1906, em uma específica Igreja Batista, então liderada pelo pastor William J. Seymour, situada na Azusa Street, número 320, em Los Angeles. Naquele espaço, teria reaflorado entre os cristãos a possibilidade de experiência do batismo pelo espírito santo e de desfrutar do dom de falar em “línguas estranhas” (a glossolalia), ambos fenômenos que teriam ocorrido entre os apóstolos e que foram narrados na Bíblia.¹ Ou seja, em um breve resumo do fenômeno, podemos afirmar que o pentecostalismo insere a experiência mística e emocionalmente carregada de sentidos religiosos novos que se articulam em torno do “batismo pelo espírito santo” entre os fundamentos teológicos protestantes.

A propagação dessa prática religiosa entre agentes vinculados a igrejas diferentes daquela que a adotou primeiro gerou movimentos conflituosos que resultaram em expulsões e perseguições. O corolário foi a criação de novas igrejas que se identificavam como pentecostais e que se espalharam rapidamente pelo país. Esse movimento inicial já ocorreu sob dois caminhos organizacionais distintos. O primeiro seguia os princípios das igrejas protestantes consolidadas e oriundas da reforma, com a constituição de estruturas de poder e comando mais centralizados e com maior controle litúrgico e doutrinário. O segundo caminho corresponde à divisão em pequenas denominações, com elevado grau de independência e afastadas de cadeias mais extensas de comando e hierarquia eclesiástica. Por decorrência, nessas células menores havia maior variação litúrgica e um espectro mais amplo de possibilidades de exegese doutrinária.

Depois de sua difusão nos Estados Unidos, o pentecostalismo não tardou em aportar em terras brasileiras. A literatura nacional que investiga nosso campo religioso aponta que a história dos pentecostais no Brasil pode ser –até o momento– dividida em três “ondas” de expansão (Freston 1993). Estas são definidas a partir de variáveis históricas, mas também institucionais e doutrinárias.

A primeira onda abrangeia o período compreendido entre 1910 e 1950 e foi classificada por Freston (1993) como “pentecostalismo clássico”. De fato, a década de 1910 marca a chegada do pentecostalismo no Brasil. Especificamente em 1910 e 1911, três pregadores de origem europeia (dois suecos e um italiano) que haviam aderido ao pentecostalismo nos Estados Unidos –país em que efetivamente residiam antes da vinda para o Brasil– chegaram a São Paulo e a Belém do Pará.

Em São Paulo é criada a Congregação Cristã no Brasil (em 1910) e, no Pará, a Assembleia de Deus² (em 1911). Essas igrejas apresentaram, inicialmente, um crescimento lento. A primeira que, a princípio, recrutou imigrantes italianos residentes em colônias, venceu a barreira étnico-lingüística somente no início dos anos 1940 e se expandiu por São Paulo e pelo Paraná. Já a segunda fez um movimento em direção à região Nordeste, mas chegou ao eixo Sul-Sudeste apenas nos anos 1930 (Campos 2011).

Este pentecostalismo clássico tem características bem marcantes, segundo Freston (1993) e Mariano (1999), que se agregam aos elementos litúrgicos que lhes são intrínsecos (o batismo no espírito santo e a glossolalia). De forma resumida, podemos apontar: uma forte oposição ao catolicismo, alvo de críticas doutrinárias constantes; um caráter sectário bem demarcado, com baixo grau de proselitismo e elevado sentido de comunidade ou congregação e; como decorrência disso, uma pregação com ênfase no ascetismo, na rejeição do mundo profano e no isolamento da comunidade religiosa. A lógica doutrinária apontava que a salvação seria produto de um conjunto de elementos que envolvia a fé exacerbada ao lado de uma conduta moral e cotidiana radicalmente afastada das oportunidades de prazer material oferecidas pela sociedade envolvente.

Em síntese, o pentecostalismo clássico brasileiro reunia uma negação da sociedade existente, a difusão entre os fiéis de dogmas escatológicos referidos ao final dos tempos, ao juízo final, ao apocalipse e ao regresso eminentes de Cristo à terra, com o consequente arrebatamento daqueles que estivessem salvos (Campos 2000). Era preciso, então “orar e vigiar” e se manter em estado de pureza, longe do pecado, porque a hora final estava chegando.

A segunda onda teria se instalado entre os anos 1950 e 1960, quando são criadas novas denominações como a Igreja do Evangelho Quadrangular, em São Paulo em 1951; O Brasil Para Cristo, também em São Paulo em 1962; a Casa da Bênção, em Minas Gerais em 1964; além

1 “Ao chegar o dia de Pentecostes, todos estavam reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído semelhante a de uma forte ventania e encheu toda a casa onde estavam. E apareceram-lhes línguas como de fogo, que se repartiram pousando sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se expressar” (At 2) (Bíblia Sagrada 2011, 1633).

2 Essas duas nomeações não são aleatórias. A noção de congregação cristã já aparecia no movimento pentecostal norte-americano por reunir igrejas que compunham estruturas organizacionais mais hierarquizadas. Já as pequenas igrejas mais independentes e sem comando institucional único, via de regra, autodenominavam-se uma assembleia de Deus.

de outras igrejas ou agregações religiosas de menor tamanho e expressão (Freston 1993). Essa segunda onda foi o produto de um movimento nacional de avivamento do pentecostalismo, que contou com a participação de pregadores norte-americanos (Campos 2011; Mariano 1999). O que se observa nesse momento é o investimento em perspectivas religiosas que buscavam inserir novas ênfases litúrgicas no contexto das igrejas pentecostais “clássicas” já instaladas no Brasil. Esse “avivamento” acabou ganhando contornos interdenominacionais e se consolidou na “Cruzada Nacional de Evangelização” (Campos 2011). Tal “cruzada” percorreu o Brasil e realizou cultos nas igrejas que abriam suas portas ou em grandes tendas de lona armadas em terrenos baldios.

Essas igrejas que se constituem a partir do movimento de avivamento do pentecostalismo clássico brasileiro mantêm os princípios pentecostais básicos, mas modificam completamente o cenário religioso. Primeiro, porque o recrutamento dos novos adeptos passa a ter como carro-chefe a noção de cura divina. Ou seja, há uma recorrente ênfase litúrgica nos rituais de cura, que passam a ocupar grande parte do tempo dos cultos e da pregação em geral. As orações especificamente voltadas para a cura do público presente ganham relevo na prática religiosa, bem como os testemunhos emocionados daqueles que teriam alcançado supostos milagres referentes à saúde e à condição física.

Além desse elemento, as igrejas criadas no contexto da segunda onda abandonam a lógica sectária de isolamento e estabelecem diretrizes agressivas de recrutamento de fiéis. Fazem isso, seja por meio do proselitismo de “porta em porta” ou pela realização de cerimônias itinerantes em espaços públicos, seja pelo uso massivo do rádio como ferramenta de evangelização.

Em geral, as instituições religiosas que compunham o pentecostalismo clássico rejeitaram as perspectivas inseridas na “segunda onda” e insistiram em caminhos sectários. No entanto, foi inevitável a debandada de parte dos fiéis e mesmo de pastores e outros agentes religiosos que se vincularam à “Cruzada Nacional de Evangelização” e às denominações religiosas que derivaram desta.

A terceira onda pentecostal teria sido iniciada nos anos 1970, ganhado força nos anos 1980 e 1990 (Freston 1993; Mariano 1999) e estaria ainda em curso. Esse novo momento pentecostal foi composto por igrejas como a Universal do Reino de Deus (criada em 1977 no Rio de Janeiro); a Internacional da Graça de Deus (criada em 1980 também no Rio de Janeiro); a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (criada em 1976 em Goiás) e a Renascer em Cristo (criada no ano de 1986 em São Paulo). Para além dessas grandes estruturas que acabaram se espalhando por todo o país, a cada ano surgem milhares de outras denominações em progressão geométrica. Verifica-se, portanto, uma elevada dispersão institucional que

aponta para um nível maior de heterogeneidade do que aquele verificado nas ondas anteriores.

Como mostra Mariano (1999), aos princípios pentecostais básicos, as igrejas da terceira onda agregam um conjunto muito maior de elementos litúrgicos e doutrinários, quando comparado com as da segunda onda —embora mantenham com firmeza a ênfase na cura divina. Vejamos: investem pouco na limitação moral da conduta cotidiana do fiel (principalmente nos aspectos referentes a vestuário e consumo); afastam-se radicalmente do ascetismo de rejeição do mundo que caracterizara a primeira onda e já perdera terreno na segunda; fazem uso intenso do proselitismo via rádio e televisão; buscam espaço na política partidária, apoiados no princípio de que os homens de Deus devem se acercar do poder para o bem da sociedade; enfatizam e estimulam o que denominam como guerra espiritual contra o diabo, o que remete ao combate às demais religiões, com atenção especial para aquelas de matriz afro-brasileira e, por fim, mas não menos importante, representam a composição de interpretações específicas da doutrina cristã em direção ao que a literatura tem denominado como “teologia da prosperidade” (Mariano 1996 e 1999).

Esse último aspecto constitui uma inovação doutrinária de peso, embora não seja uma criação nacional. De fato, a teologia da prosperidade, ou “confissão positiva”, como também é conhecida nos Estados Unidos, aparece naquele país nos anos 1940 (Mariano 1996) entre pregadores com inclinação pentecostal. A partir desse ponto é retrabalhada por diversos agentes religiosos e denominações pentecostais, espalha-se pelo país e atinge até mesmo outras nações.

De forma geral, consiste na noção de que o cristão estaria destinado a ter prosperidade material e saúde pessoal em sua vida cotidiana. Como aponta Mariano:

Saúde perfeita, prosperidade material, triunfo sobre o Diabo e vitória sobre todo e qualquer sofrimento, eis as promessas destes pregadores. Para obter tais bônus, o fiel deve observar as leis da prosperidade, confessando a posse da bênção, e o “princípio da reciprocidade”, popularmente conhecido no Brasil como “é dando que se recebe”. (1996, 29)

Embora os termos “neopentecostal” e “neopentecostalismo” já fossem utilizados nos Estados Unidos, a literatura nacional, em especial Mariano (1996 e 1999), associará a terceira onda a esse fenômeno. Em outras palavras, a pressuposição é que as características já descritas acima —em conjunto com uma tendência à gestão econômica empresarial de parte das igrejas criadas no período— justificariam a utilização do prefixo “neo” para caracterizar a lógica pentecostal da terceira onda. Devemos, porém, lembrar que o termo neopentecostal não é uma categoria “émica” ou nativa, ou seja, em geral não é utilizada pelos grupos e agregações religiosas.

Trata-se de uma categoria analítica, construída no campo da investigação sociológica, que objetiva nomear um conjunto específico de práticas religiosas (e não denominações específicas). Nessa lógica, tem sido utilizada pela literatura da área como um “tipo ideal”, no sentido weberiano do termo.

Mas a terceira onda não apresenta somente essa face de criação institucional, com a emergência de novas igrejas portadoras de perspectivas doutrinárias e litúrgicas inovadoras. Em paralelo ao crescimento do chamado neopentecostalismo verificou-se, também, um importante movimento de “pentecostalização” nas igrejas protestantes de missão ou tradicionais —fenômeno que ficou conhecido como “renovação”. Isso gerou a criação de novas instituições religiosas a partir do rompimento com a Igreja Presbiteriana e com a Igreja Batista, principalmente. O resultado disso foi uma série de novas igrejas que inseriam a indicação “renovada” a suas denominações iniciais (por exemplo, Batista Renovada e Presbiteriana Renovada).

Nesse ponto, devemos voltar à tabela 3, na qual observamos que, nos 19 anos que separam 1991 e 2010, os evangélicos de missão permaneceram quase estagnados em números relativos. Já os pentecostais mais do que dobraram. Chama atenção, porém, o crescimento ainda mais profuso dos “evangélicos não determinados”, que multiplicam seu peso relativo por 12 no mesmo período.

De fato, o espetacular incremento dos “evangélicos não determinados” pode ser lido como um indicador consistente da “destradicionaisização” do campo religioso. Essa categoria seria composta por respondentes ao censo que não sabem precisar a denominação evangélica à qual pertencem, ou que, embora se declarem evangélicos, não estão vinculados em específico a uma denominação.

É possível que estejamos verificando, nesse quesito, o direto condicionamento de um tipo novo de crescimento pentecostal. Este parece ser mais fractal e disperso, no qual uma miríade de denominações derivadas se proliferam e o número expressivo de fiéis se desvincula de uma igreja única, onde foram convertidos ou mesmo onde professavam sua fé por derivação familiar. Teríamos assim, nesse grupo, aqueles que frequentam igrejas evangélicas em geral, sem se fixar em uma única, ou aqueles para os quais a denominação não tem importância simbólica. Além disso, hipoteticamente, nesse caso também poderíamos ter aqueles que frequentam locais de culto próximos ao trabalho ou nas vizinhanças de espaço visitados em dias específicos.

De qualquer forma, o fato de os respondentes não conseguirem identificar a denominação religiosa que frequentam aponta para grande possibilidade de que não estejam vinculados às igrejas protestantes de missão ou tradicionais, uma vez que estas se constroem sob fortes perspectivas congregacionais. Além disso, o crescimento

exponencial dos “evangélicos não identificados” entre 1991 e 2010 se assemelha, em alguma medida, ao ritmo dos pentecostais e não ao dos tradicionais ou de missão.

Podemos especular, portanto, ainda que com duvidosa precisão, que os “evangélicos não identificados” mimetizaram os “evangélicos pentecostais”. Esse exercício de especulação sociológica fica ainda mais verossímil quando ressaltamos a miríade de novas igrejas que são criadas diariamente e que escapam dos agrupamentos evangélicos que se desenvolvem no Brasil desde o início do século XX e mesmo daqueles que remontam ao período pós-1970.

Ao mesmo tempo, o incremento dos evangélicos não identificados parece nos indicar que a terceira onda do pentecostalismo já se encontra em mutação. Vejamos o que nos mostra a tabela 4 abaixo.

Tabela 4. Distribuição percentual dos adeptos das maiores igrejas pentecostais no Brasil, 2000 e 2010

Igrejas pentecostais	2000	2010
Assembleia de Deus	47,50%	48,50%
Outras evangélicas	13,30%	23,20%
Congregação Cristã do Brasil	14,00%	9,00%
Universal do Reino de Deus	11,90%	7,40%
Evangelho Quadrangular	7,40%	7,10%
Deus é Amor	4,40%	3,30%
Maranata	1,60%	1,40%
Total	100%	100%

Fonte: censo demográfico IBGE 2000 e 2010.

A tabela 4 precisa ser interpretada com cautela. De início, a grande liderança da Assembleia de Deus, que detinha quase 50% dos pentecostais brasileiros, precisa ser relativizada pelo fato de que não se trata de uma denominação unificada. Há um conjunto de igrejas que carrega essa nomeação e que está vinculado a dois agrupamentos maiores (as chamadas convenções nacionais), mas há também milhares de pequenas igrejas, criadas nas últimas décadas, com alcance local ou regional, que aderem a esse formato de nomeação (a exemplo do que ocorreu nos Estados Unidos quando da proliferação inicial do pentecostalismo no começo do século XX). Com isso, queremos ressaltar que a predominância da Assembleia de Deus não aponta para homogeneidade litúrgica ou doutrinária.

Deixando de lado a Assembleia de Deus, a tabela 4 mostra que as demais denominações, originárias da primeira, da segunda e mesmo da terceira onda pentecostal, apresentaram diminuição percentual na primeira

década do século XX. Até mesmo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) perdeu fiéis. A grande estrela do crescimento pentecostal —pelos números que vinha apresentando, pela sua constante presença midiática, pela inauguração de templos faraônicos e pela inserção acentuada no mundo da política (no momento em que escrevemos, julho de 2017, o prefeito da cidade do Rio de Janeiro é um bispo licenciado da IURD)— chega em 2010 com um peso relativamente menor do que mostrava na composição interna do campo pentecostal em 2000.

Assim, o crescimento evangélico nas últimas décadas se deve, em grande medida, às “outras igrejas evangélicas”, categoria que aparece na tabela 4. A performance dessa categoria entre 2000 e 2010 indica grande dinamismo. Se, em 2000, elas representavam cerca de 13% dos pentecostais, chegam a representar quase ¼ destes em 2010. Esse incremento dos fiéis vinculados às “outras igrejas evangélicas” é consistente com a ampliação dos “evangélicos não determinados”, possivelmente frequentadores de igrejas sem maior expressão ou ênfase denominacional, espalhadas de forma fractal pelas malhas urbanas nacionais.

Mais especificamente, a proliferação de pequenas igrejas e denominações que ganharam um público importante levou à diminuição da proporção de adeptos das igrejas maiores, mais antigas, mais consolidadas e capilarizadas a nível nacional. Ou seja, os evangélicos pentecostais se desconcentram no que tange à filiação religiosa.

A tabela 5 abaixo expressa resultados de uma pesquisa realizada em 2017, no âmbito da Pró-Reitoria de Extensão (PROEX) da Universidade Federal Fluminense (UFF), na qual foram mapeados os espaços de culto religioso criados na cidade do Rio de Janeiro e oficialmente registrados em cartório no período compreendido entre 2006 e 2016.³

Tabela 5. Locais de culto, por filiação religiosa, registrados na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016

Filiação religiosa	Número	Porcentagem
Evangélico Pentecostal	3174	79,55%
Evangélico Renovado	226	5,66%
Umbanda	154	3,86%
Evangélico tradicional ou de missão	110	2,76%
Católico	62	1,55%
Outros	62	1,55%
Espírita Kardecista	53	1,33%

3 O banco de dados produzido pela pesquisa está disponível para download no endereço <http://www.uff.br/?q=combate-intolerancia-religiosa>

Filiação religiosa	Número	Porcentagem
Afro-brasileiro não identificado	43	1,08%
Candomblé	34	0,85%
Evangélico não identificado	27	0,68%
Espírita não identificado	18	0,45%
Maçônico	7	0,18%
Judaico	7	0,18%
Cristão Ortodoxo	5	0,13%
Islâmico	3	0,08%
Hinduista	3	0,08%
Budista	2	0,05%
Total Geral	3990	100,00%

Fonte: elaboração própria dos autores a partir do banco de dados PROEX/UFF do mapeamento da criação de locais de culto na cidade do Rio de Janeiro (2006-2016), disponível no endereço <http://www.uff.br/?q=combate-intolerancia-religiosa>

Vemos que a filiação pentecostal constitui quase 80% dos locais de culto criados na década investigada, o que sobrepuja muito as demais denominações religiosas, mesmo as de matriz protestante. Quando verificamos a composição dos 3174 locais de culto pentecostais, vemos que 1498 (aproximadamente 47,19% do total) foram registrados como “Assembleia de Deus” (ou “Igreja Evangélica Assembleia de Deus”), como podemos observar logo abaixo na tabela 6.

Tabela 6. Locais de culto registrados como “Assembleia de Deus”, entre aqueles de filiação pentecostal, na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016

Número de locais de culto pentecostais	Número de locais de culto registrados como “Assembleia de Deus”	Porcentagem dos locais de culto registrados como “Assembleia de Deus” no total de pentecostais
3174	1498	47,19%

Fonte: elaboração própria dos autores a partir do banco de dados PROEX/UFF do mapeamento da criação de locais de culto na cidade do Rio de Janeiro (2006-2016), disponível no endereço <http://www.uff.br/?q=combate-intolerancia-religiosa>

Mas esses locais de culto referidos como Assembleia de Deus em geral trazem nomeações acrescidas por uma gama muito variada de complementos (tais como Assembleia de Deus Vitória em Cristo, Assembleia de Deus Aliança Tempo de Colher, Assembleia de Deus Bálamo de Gileade Ministério Fonte de Vida, Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Derrota de Golias, Igreja

Evangélica Assembleia de Deus Ministério Deus de Promessas, Igreja Evangélica Assembleia de Deus Alcançando Vidas, Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério A Ressurreição etc.). De fato, a pesquisa encontrou 1258 nomeações diferentes entre as 1498 “Assembleias de Deus”. Isso se explica pelo fato de que somente 47 nomeações criaram mais do que um local de culto na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016 e estas geraram 240 templos (banco de dados PROEX/UFF).

A pesquisa não identificou nenhum novo templo regular criado por igrejas consolidadas como a Congregação Cristã no Brasil, a Universal do Reino de Deus, o Evangelho Quadrangular e a Deus é Amor. Mas foram localizados 35 novos espaços de culto da Igreja Internacional da Graça, outros cinco da Sara Nossa Terra, dois da Igreja Mundial do Poder de Deus e sete da igreja Maranata.

Tabela 7. Distribuição das nomeações pentecostais dos locais de culto registrados na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016

Locais de culto pentecostais	Número
Assembleias de Deus	1498
Igreja Internacional na Graça	35
Maranata	7
Sara Nossa Terra	5
Igreja Mundial do Poder de Deus	2
Outros locais de culto pentecostais	1627
Total	3174

Fonte: elaboração própria dos autores a partir do banco de dados PROEX/UFF do mapeamento da criação de locais de culto na cidade do Rio de Janeiro (2006-2016), disponível no endereço <http://www.uff.br/?q=combate-intolerancia-religiosa>

Em resumo, além da ampla dispersão dos locais de culto que se denominam como “Assembleia de Deus”, encontramos entre as igrejas pentecostais que se situam fora deste rol aproximadamente 1627 nomeações diferentes. Embora os dados produzidos em uma pesquisa que se deteve especificamente sobre a cidade do Rio de Janeiro não possam ser, *a priori*, generalizados, observamos uma tendência de fragmentação e dispersão das igrejas pentecostais que é consistente com os dados nacionais que aparecem nas tabelas 3 e 4.

Pierucci (2006), ao tomar como referência as alterações no campo religioso brasileiro de fins do século XX e início do XXI, já mostrava que as religiões universais, como aquelas de matriz cristã, necessariamente atuam no sentido da conversão. O fiel que é convertido

corresponde àquele que se individualiza ao mudar de religião, pois se afasta ou rompe com vínculos anteriores —comunitários, étnicos, familiares etc.

Nesse sentido, a conversão, por si só, desloca o agente social no campo religioso e, exatamente por isso, tende a gerar maior pluralidade. Esse é o terreno da religião adquirida e não adscrita ao sujeito (Pierucci 2006). No Brasil, e mesmo no conjunto da América Latina, a religião universal que tem, nas últimas décadas, maior performance de crescimento é a que interpela mais fortemente o indivíduo na sua relação com o campo do divino e que exerce elevada pressão de recrutamento e convencimento.

Como se trata de uma fé de “renascidos” (Pierucci 2006), o pentecostalismo, em especial, pressupõe um formato de evangelização que se encaixa na noção de combate religioso, na medida em que sua expansão depende, entre vários elementos, de retirar os fiéis de outras igrejas e religiões e refidelizá-los. Esse recrutamento impõe a necessidade de desenraizar pertenças tradicionais, o que implica em desqualificar e mesmo condenar simbolicamente outras perspectivas religiosas e outros sistemas de crença.

O proselitismo pentecostal eleva à potência máxima essa estratégia de conversão. Assim, sua força deriva diretamente da eficácia em dissolver pertencimentos arraigados e abalar tanto as religiões já estabelecidas quanto as que são mais recentes (a diminuição do percentual de membros da Igreja Universal do Reino de Deus entre 2000 e 2010 é um bom exemplo disso). Vemos a emergência de uma rede difusa e fragmentada que põe em xeque institucionalidades religiosas previamente construídas, mesmo quando estas se organizam em amplas malhas organizacionais. Temos, nesse contexto, a antítese de uma ordem religiosa presa a laços culturais, comunitários ou congregacionais na qual as representações de caráter mais coletivo eram fundamentais (Geertz 2006).

Esse impacto geral do pentecostalismo no campo religioso brasileiro estimulou o debate acadêmico em torno de formas de explicação do fenômeno. Não entraremos aqui nessa seara que, de resto, foi muito bem inventariada por Mariano (2011). Perseguiremos somente um fio dessa trama, que parece promissor para que possamos levantar hipóteses referentes à questão da fragmentação pentecostal.

Parte da literatura que se volta para o pluralismo religioso aponta que, de forma geral, em situações nas quais não há monopólio de uma dada igreja ou denominação, a tendência é que os agrupamentos estabeleçam trajetórias de competição por fiéis, o que produz maior ativismo e disposição proselitista. Claro que essa perspectiva tem como ponto de partida a interpretação weberiana, por exemplo, Weber (1982), que toma as agregações religiosas como espaço de produção e distribuição dos “bens de salvação”.

Portadores de tais produtos, que apresentam caráter eminentemente simbólico, os agentes e as instituições religiosos em competição ampliariam a concorrência nesse mercado. No entanto, tal concorrência não leva necessariamente à heterogeneidade dos bens de salvação ofertados, pelo contrário, pode levar a homogeneização.⁴ Como lembra Mariano,

No campo religioso brasileiro, constituem indícios de homogeneização, por exemplo, a ênfase na cura, no louvor musical e na emoção e a cópia de práticas e estratégias proselitistas bem-sucedidas da Igreja Universal do Reino de Deus por parte de igrejas pentecostais e da própria Renovação Carismática Católica. (2011, 30)

Na contramão de uma leitura mais mercadológica do fenômeno religioso, Peter Berger (1985) em livro clássico aponta que nos momentos históricos e nas sociedades em que há pluralismo e desregulação, a tendência é que as instituições passem a atuar como empresas comerciais. Estas, ao negociar mercadorias (os “bens de salvação”) para um público-consumidor composto por fiéis ou novos fiéis, trabalham no sentido de obter resultados crescentes, o que teria como consequência a homogeneização. Para Berger (1985) o resultado da pluralização, ainda que não imediato, é a burocratização do campo religioso que perderá densidade à medida que for cooptado pela lógica do mercado.

De qualquer forma, pensar esse campo por meio da perspectiva de uma economia religiosa tem sido usual na literatura da área, como mostram os trabalhos de Frigerio (2008) e Mariano (2011). O contexto mais geral nesse caso corresponde a um quadro composto por três variáveis básicas: os fiéis (que correspondem à demanda), as instituições religiosas (responsáveis pela oferta) e os bens de salvação (os produtos religiosos ou mágico-religiosos), estes últimos dependentes de aparelhos doutrinários e de práticas litúrgicas que alcançam patamares de legitimidade social em dado momento histórico ou configuração societária.

Tal perspectiva tem duas vantagens analíticas, uma foi apontada por Bourdieu e consiste em garantir que não sejam esquecidos os elementos que compõem o trabalho “religioso”, que: “[...] é realizado pelos agentes e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, de responder através de um tipo determinado de práticas ou de discursos a uma categoria particular

4 Não podemos esquecer que o pluralismo religioso brasileiro é predominantemente intracristão. A soma dos autodeclarados católicos e evangélicos no censo de 2010 totaliza 86,8% dos brasileiros. Na mesma direção, apesar de radicais diferenças doutrinárias entre os dois grupos, e mesmo no contexto de cada um deles, católicos e evangélicos em geral se unem na luta contra pautas vinculadas a questões comportamentais, como as uniões civis homoafetivas e a flexibilização da legislação que regulamenta o aborto.

de necessidades próprias a grupos sociais determinados” (1992, 79). Outra vantagem é sublinhada por Frigerio (2008) quando ele afirma a importância de trazer para o cenário a agência individual e seu impacto nos processos ligados à religião, principalmente quando consideramos a forte presença de uma “visão sobre-socializada das pessoas que costumamos ter na América Latina” (Frigerio 2008, 20).

Assim, consideramos válido investigar com mais precisão o problema da oferta dos bens de salvação. Uma pista interessante aparece em Frigerio (1998 e 1999), quando ele sinaliza que os agrupamentos religiosos que têm obtido elevado incremento na América Latina são aqueles que oferecem ao seu público possibilidades de acesso a milagres e elementos de fundo “mágico-religioso”, o que aponta para algum nível de continuidade de sentido com traços da religiosidade popular.

Lançando mão dos estudos de Stark e Bainbridge (1985 e 1996), Frigerio constrói um quadro interpretativo bastante útil para a formulação de hipóteses relativas não somente ao crescimento pentecostal, mas também à sua fragmentação atual. O aspecto principal corresponde à oferta de bens de salvação por determinadas lógicas religiosas. Esses bens equivaleriam —na formulação de Stark e Bainbridge— a “compensadores” almejados pelos fiéis, que podem tomar dois formatos. O primeiro tem caráter mais específico e se refere à resolução de problemas precisos e identificáveis (uma doença a ser curada ou a estabilização de uma relação conjugal, por exemplo). Nesse caso, estamos mais próximos do campo da magia, segundo a definição de Stark e Bainbridge (1996). O segundo formato teria caráter mais geral (a salvação da alma na pós-morte, por exemplo) e se circunscreveria ao campo da religião, segundo os mesmos autores.

É óbvio que os compensadores específicos podem ser submetidos à prova empírica pelos fiéis de forma mais direta, enquanto o mesmo não ocorre com os compensadores mais gerais. Por isso, o sucesso de sua oferta para captação e manutenção de consumidores religiosos depende “da manutenção de marcos interpretativos para demonstrar que as promessas mágicas foram cumpridas” (Frigerio 1999, 52, tradução livre do autor).

A hipótese decorrente dessa classificação diferencial dos bens religiosos é que as institucionalidades que ofertam magia em suas práticas litúrgicas cotidianas tendem a carregar menor potencial de manutenção de comunidades e congregações. Ao contrário disso, onde a oferta principal remete a bens mais gerais e inespecíficos (portanto com perfil menos mágico e mais religioso), há maior propensão à estabilidade institucional, à fidelização dos consumidores e à continuidade da igreja ou seita.

Além de Frigerio (1998 e 1999), que produziu estudos referentes a Buenos Aires, na literatura brasileira, Mariano (1999) e Oro (2005), por exemplo, têm mostrado que no campo neopentecostal a promessa reiterada de

compensadores específicos tem ganhado peso progressivamente maior na pregação doutrinária e na liturgia que caracteriza os encontros religiosos. A possibilidade de avaliação permanente pelos fiéis acerca do acesso aos bens esperados tende a gerar a sensação de esgotamento religioso. Nesses casos, a permanência depende da capacidade das organizações em fornecer compensadores mais gerais que sublimem a demanda mais imediata ou pelos menos adiem a cobrança de resultados (Frigerio 1999). O consumidor pode “racionalizar a exiguidade da provisão dos bens materiais prometidos e permanecer no grupo, ou pode migrar em busca de outro templo que faça a provisão de novos compensadores específicos” (Frigerio 1999, 78, tradução livre do autor).

No contexto descrito acima, encontra-se uma possível chave explicativa para o aprofundamento da fragmentação pentecostal dos últimos anos, que mostramos por meio das tabelas 3, 4 e 5. Detalhando melhor, e valendo-nos das assertivas de Frigerio (1999), estamos indicando que –diante da descentralização eclesiástica (decorrente da baixa intensidade organizacional) das igrejas, templos ou locais de culto que surgem após a explosão da chamada terceira onda nos anos 1970, 1980 e 1990 (momento em que grandes conglomerados evangélicos floresceram, como a Igreja Universal do Reino de Deus)– a dinâmica fractal tende a se retroalimentar.

A descentralização possibilita que os consumidores dos bens religiosos percorram diferentes locais de provisão, sem deixar o vasto campo pentecostal. Ao contrário do fiel vinculado a uma denominação centralizada e com hierarquia eclesiástica rígida, que teria que mudar de religião em caso de insatisfação, o neopentecostal tem a sua disposição uma gama ampla e crescente de possibilidades de busca de resolução de suas demandas materiais simbolicamente mediadas. Cada local de culto neopentecostal, no exato momento de nomear o espaço de funcionamento, já pode propagandear o tipo de bem simbólico que oferece e, assim, instigar nichos específicos de demandas religiosas (o que vemos em nomeações como Igreja Pentecostal Pronto Socorro do Deus Vivo, Igreja Pentecostal Colhendo Milagres, Igreja Evangélica Ministério Plena Paz, Igreja Evangélica Rumo à Conquista, Igreja Jesus é o Milagre, Igreja Ministério Poder e Unção, Igreja Semente de Fogo etc. [banco de dados PROEX/UFF]).

A inexistência de cadeias organizacionais hierárquicas nos agrupamentos pentecostais descentralizados que proliferaram nas últimas décadas acrescenta outros elementos causais importantes para explicar a fragmentação nesse campo. Mais uma vez, os apontamentos de Frigerio (1999) são fundamentais. O contexto religioso neopentecostal possibilita que o fiel que supõe ter acumulado suficiente capital religioso possa buscar a criação de um empreendimento próprio. Nesse caso, não contará com redes institucionais de apoio e terá que sustentar a igreja ou templo com suas próprias habilidades carismáticas.

Mariano (2008, 80) aponta que o pentecostalismo, desde seus primórdios, carrega uma “forte tradição leiga”. O fato de não existir limitações para o exercício do comando religioso entre os novos agrupamentos pentecostais é um dado fundamental para a compreensão do quadro de fragmentação e, ao mesmo tempo, é uma decorrência lógica das ênfases doutrinárias que aparecem desde a primeira onda. Expliquemos melhor: o pentecostalismo, pelas características místicas e emocionais que coloca em jogo, acaba por abrir amplo espaço para a proliferação do carisma. O pastor ou pregador ou missionário, independentemente de sua formação escolar, pode acumular capital religioso ao demonstrar comunhão espiritual elevada com a divindade. Receber o espírito santo cotidianamente e propagar os dons que seriam advindos disso é o suficiente para alçar o fiel à categoria de líder.

Sem hierarquia eclesiástica ou organizacional, podem ser criados pastores em profusão, pois não se requer deles maiores demonstrações de saber teológico e o campo da inovação doutrinária é relativamente aberto. Temos aqui, uma forte diferença em relação aos protestantes históricos, que exigem formação em nível superior de teologia daqueles que desejam se tornar pastores. Essa regulação e restrição da oferta de pregadores gera efeitos duradouros para as denominações protestantes históricas e mesmo para algumas denominações pentecostais clássicas. O tempo gasto para a formação, bem como as dificuldades que se impõem no processo, disponibilizam uma força de trabalho pastoral muito menor do que a produzida nos espaços neopentecostais.

Independente do sucesso de cada empreitada religiosa individual, o fato de que todo local de culto neopentecostal é um potencial fornecedor de novos empreendedores religiosos –uma vez que o carisma tem a característica básica de ser não rotinizado e, portanto, não passível de limitação burocrática (Weber 1982)– indica que se trata de um campo progressivamente mais aquecido e competitivo. Além disso, nesse ambiente de intensa competição, a descentralização eclesiástica estimula a produção de variantes doutrinárias que renovam o campo pentecostal, “mantém o interesse e a novidade da prática religiosa, assim como diversificam a oferta” (Frigerio 1999, 15).

Esse processo de fragmentação também ensejou uma leitura de matriz sociológica que o associou com o fenômeno do trânsito religioso no contexto do pentecostalismo. Bitun (2015) se refere à existência de dois tipos de trânsitos. Um primeiro interdenominacional, no qual fiéis de diferentes matrizes religiosas –inclusive protestantes históricos– se transferem para o campo pentecostal. O segundo seria intradenominacional. Nesse caso, os fiéis se deslocam entre igrejas pentecostais clássicas, de segunda onda e neopentecostais.

Embora não existam pesquisas quantitativas de fundo mais amplo que mostrem as rotas que tal fluxo

intranodenominacional tem produzido, os dados que apresentamos nas tabelas 3 e 4 indicam que o trânsito entre os próprios neopentecostais é potencialmente elevado. Bitun (2015) assevera que essa dinâmica —que tem relação com a demanda e oferta de bens religiosos, como já apontávamos com base nos estudos de Frigerio (1998 e 1999)— produziu uma alteração na ênfase doutrinária do próprio pentecostalismo. Enquanto a noção de conversão fora forte no pentecostalismo clássico e no da segunda onda, o que em alguma medida é reflexo de reminiscências pietistas,⁵ no neopentecostalismo esse momento da liturgia perde peso.

Explicando melhor: a conversão marcaria o momento em que um dado participante do culto adere ao conjunto religioso que lhe está sendo apresentado, o que implica em afirmar uma dada fé e aceitar o “sistema de crenças e valores” (Bitun 2015, 11) que a acompanha. Na liturgia protestante, corresponde ao momento do culto no qual os presentes, ainda não convertidos, são chamados a “aceitar Jesus”. Já na liturgia pentecostal, esse momento pode ser atravessado por sinais místicos carregados de maior emotividade, como o batismo pelo espírito santo e a consequente possibilidade da glossolalia (Bitun 2015, 15). Nos dois casos, há um comprometimento do novo crente com a divindade, mas também com o conjunto da igreja e com a liderança religiosa.

Ainda que nas igrejas da segunda onda a “cura divina” seja um elemento fundamental para o conjunto doutrinário desenvolvido e tenha constituído o combustível inicial para as jornadas de avivamento dos anos 1950 e 1960, o momento da conversão a Jesus continuava presente. Já no neopentecostalismo seria o momento da “cura divina” e os testemunhos derivados desta e de outras “vitórias” obtidas pela fé (um emprego, a reconstrução de um casamento, o abandono das drogas etc.) que ganhariam o papel de elemento litúrgico principal. O fiel, portanto, transita em busca da obtenção do bem religioso, sem necessariamente se comprometer com uma dada liderança e com a comunidade dos fiéis. Pode então, sem autorrestricções morais, tornar-se um crente itinerante e buscar os espaços de culto que lhe oferecem adequadamente os bens de salvação mais gerais ou mais específicos que demanda em um dado momento da sua trajetória de vida e de sua carreira religiosa.

Considerações finais

É possível supor que existem hoje milhares de denominações neopentecostais no Brasil. Igrejas e locais

de culto são criados a cada dia com amplas diferenças doutrinárias —inclusive lançando mão de recursos sincréticos (Oro 2005)—, práticas litúrgicas arrojadas e inovadoras e oferta dispar de bens simbólicos. No entanto, também é possível levantar vários questionamentos: Já podemos indicar a chegada de uma quarta onda pentecostal? Ou estamos observando o surgimento de um novo tipo de religião, inspirado no protestantismo pentecostal, mas já suficientemente diferente deste? Ou seja, em que medida as modificações que se avolumam cotidianamente e seguem diferentes linhas de dispersão correspondem a um movimento de continuidade da experiência pentecostal no Brasil? Estaríamos assistindo ao surgimento e consolidação de uma proposta religiosa que já não apresenta características minima-mente próximas daquelas que orientaram a reforma protestante do século XVI ou que já não se vinculam com força ao “avivamento” espiritual que produziu o pentecostalismo no início do século XX?

Talvez ainda seja cedo para responder a essas indagações. Mesmo porque sabemos que as classificações científicas se referem menos às coisas da ordem do que à ordem das coisas, para usar a fértil ideia bordiesiana (Bourdieu 2001). Mais precisamente, sabemos que classificações são construídas e desconstruídas no contexto de disputas discursivas acerca da validade de determinados princípios de visão e divisão do mundo social (Bourdieu 1989). No caso em tela, essa luta ainda está em seu momento inicial.

No entanto, a fragmentação que demonstramos nos dados quantitativos apresentados, bem como os estudos elaborados nos últimos anos, apontam para novos formatos pentecostais ou mesmo para uma pluralidade interna ao campo, que foi classificado como neopentecostal. Mesmo as pedras de toque fundamentais do batismo pelo espírito santo e da glossolalia —que marcaram o pentecostalismo desde seus primórdios nos Estados Unidos— saem de cena e cedem lugar para iniciativas litúrgicas variadas, voltadas para resolução de problemas psíquicos, financeiros, sentimentais e de saúde daqueles que afluem aos espaços de culto. A nova liturgia, carregada de conteúdo mágico, por sua vez, dialoga com simbologias e matrizes religiosas que seriam impensáveis nos parâmetros do pentecostalismo clássico e mesmo no pentecostalismo da segunda onda.

Parece que a demanda plural e variada por bens de salvação ou mesmo por bens materiais mais mundanos tem condicionado os formatos possíveis da oferta. Ainda que esse não seja um fenômeno novo —pois, como já apontava Bourdieu (1992, 66), toda forma de extensão religiosa “implica em uma duplicação das concessões feitas tanto na esfera do dogma como na esfera da liturgia às representações religiosas dos leigos assim recrutados”—, o que chama atenção é a velocidade com que práticas são adaptadas ou criadas, lideranças temporárias ou mais perenes aparecem e desaparecem e locais de culto com as mais variadas nomeações são criados.

5 Em *Economia e Sociedade*, Max Weber define o “pietismo” como uma perspectiva que valorizava uma “religiosidade prática de caráter íntimo e fervoroso. Mais que a teologia, importava a piedade cristã: uma conduta de vida centrada na experiência de fé, sentida mais do que pensada, aliada a mais rigorosa conduta moral” (Weber 2000, 287).

Referências

1. Almeida, Ronaldo de. 2008. "Os pentecostais serão maioria no Brasil?". *Revista de Estudos da Religião* 8 (2): 48-58.
2. Berger, Peter. 1985. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.
3. Bíblia Sagrada. 2011. "Livro de Atos dos Apóstolos". Aparecida: Editora Santuário.
4. Bitun, Ricardo. 2015. "Campo religioso neopentecostal: Igreja Mundial do Poder de Deus e o trânsito religioso". *Revista Nures* XI (30): 1-22.
5. Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
6. Bourdieu, Pierre. 1992. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
7. Bourdieu, Pierre. 2001. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes.
8. Campos, Leonildo Silveira. 2000. "O milenarismo intramundano de novos pentecostais brasileiros". Trabalho apresentado no XXIV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS).
9. Campos, Leonildo Silveira. 2011. "Pentecostalismo e Protestantismo Histórico no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças". *Horizonte* 9 (22): 504-533.
10. Preston, Paul. 1993. "Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment", tese de doutorado, Universidade de Campinas.
11. Frigerio, Alejandro. 1998. "Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta". Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS).
12. Frigerio, Alejandro. 1999. "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamerica". *Ciências Sociais e Religião* 1 (1): 51-88.
13. Frigerio, Alejandro. 2008. "O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso". *Tempo Social* 20 (2): 17-39.
14. Geertz, Clifford. 2006. "O futuro das religiões". *Folha de São Paulo*, 14 de maio, <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1405200614.htm>
15. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 1950. "Censo demográfico: 1950". Rio de Janeiro. <https://biblioteca.ibge.gov.br/?view=detalhes&id=767>
16. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 1960. "Censo demográfico: 1960". Rio de Janeiro. <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/bibliotecacatalogo?id=768&view=detalhes>
17. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 1970. "Censo demográfico: 1970". Rio de Janeiro. <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?view=detalhes&id=769>
18. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 1980. "Censo demográfico: 1980. Dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade". Rio de Janeiro. <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=772>
19. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 1991. "Censo demográfico: 1991. Resultados do universo relativos as características da população e dos domicílios". Rio de Janeiro. <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=782&view=detalhes>
20. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2000. "Censo demográfico: 2000. Características gerais da população: resultados da amostra". Rio de Janeiro. <https://biblioteca.ibge.gov.br/pt/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=783>
21. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2010. "Censo demográfico: 2010. Características da população e dos domicílios: resultados do universo". Rio de Janeiro. https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf
22. Mariano, Ricardo. 1996. "Os neopentecostais e a teologia da prosperidade". *Novos Estudos Cebrap* 44: 24-44.
23. Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
24. Mariano, Ricardo. 2008. "Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos". *Revista de Estudos da Religião* 4: 68-95.
25. Mariano, Ricardo. 2011. "Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço". *Perspectiva Teológica* 119: 11-36.
26. Oro, Ari Pedro. 2005. "O neopentecostalismo macumbeario". *Revista USP* 68: 319-332.
27. Pierucci, Antônio Flávio. 2006. "Religião com solvente – uma aula". *Novos Estudos Cebrap* 75: 111-127.
28. Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal Fluminense (PROEX/UFF). "Banco de dados". <http://www.uff.br/?q=combate-intolerancia-religiosa>
29. Stark, Rodney e William Bainbridge. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
30. Stark, Rodney e William Bainbridge. 1996. *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
31. Weber, Max. 1982. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC.
32. Weber, Max. 2000. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume I*. Brasília: Editora da UNB.