

## **A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade**

**Ronaldo de Almeida<sup>1</sup>**

Ao receber o convite do seminário organizado pelo Iser/Assessoria para tratar do pentecostalismo no Brasil atual fiquei com a dúvida de como circunscrevê-lo sem restringi-lo ao universo institucional, uma vez que algumas de suas características estendem-se ao campo maior dos evangélicos. Nos sistemas classificatórios mais freqüentes o pentecostalismo brasileiro é considerado pertencente ao meio evangélico ao lado dos protestantes históricos e em oposição ao catolicismo no interior do cristianismo. Mas como classificar, então, os protestantes “renovados” e os carismáticos católicos que se apropriaram de dimensões do pentecostalismo como a experiência extática da glossolalia e, no caso dos católicos, da conversão individual tipicamente evangélica com ênfase na subjetividade e na emotividade? E, mais ainda, como entender a pentecostal Igreja Universal do Reino de Deus que, como veremos adiante, incorporou elementos da religiosidade afro-brasileira? Em resumo, o pentecostalismo extrapola suas fronteiras institucionais assim como incorpora mecanismos de funcionamento de religiões fora do campo cristão.

Atendo-me ainda ao tema geral proposto pelo seminário, “rupturas e continuidades” do campo religioso brasileiro, pergunto se é possível afirmar que houve recentemente alguma ruptura no pentecostalismo, ou mais amplamente entre os evangélicos, algo que pudesse ser pensado conforme a imagem das três “ondas” pentecostais, como formulada por Freston (1993), onde a cada vaga há um conjunto de rupturas e continuidades, e sempre se projetando no sentido de ampliar o seu alcance. Partindo da metáfora de Freston, mas sem um compromisso muito estreito com ela, diria que após a

---

<sup>1</sup> Antropólogo, professor do Departamento de Antropologia da Unicamp.

chamada "terceira onda"<sup>2</sup>, mais especificamente com o surgimento da Universal, em 1977, ainda não surgiu uma nova inflexão tão significativa no interior deste segmento que pelo menos tenha se consolidado. Não há recentemente nada mais impactante do que a mudança no final dos anos 70 e nos 80 entre os pentecostais e de forma mais alargada entre os evangélicos. Todavia, afirmar que há apenas "continuidades" é muito pouco para o que se viu entre os pentecostais nos últimos anos. Então, ao invés de falarmos em rupturas e continuidades, talvez seja mais próximo da realidade social das religiões no Brasil (Pierucci & Prandi, 1996) falar de "circulação e flexibilidade" desses religiosos, isto é, circulação de idéias e práticas religiosas para além das fronteiras institucionais e flexibilidade no vínculo institucional.

Assim, gostaria de situar os aspectos tratados neste artigo de forma mais transversal aos sistemas religiosos institucionalizados pentecostal e, em parte, o evangélico não pentecostal. Isto não significa que tratarei da totalidade dos evangélicos. O argumento é de que existe um padrão religioso mais alargado daquilo que compreende o leque institucional pentecostal e menor do que a totalidade das instituições evangélicas, que circunscrevo aqui em torno de uma característica mais geral: o expansionismo que arregimenta adeptos e tem no segmento pentecostal sua maior expressão. Como não pretendo fazer uma síntese geral, problematizarei a expansão evangélica em três planos de análise diferentes, a saber: a fluidez dos conteúdos simbólicos; o trânsito religioso do ponto de vista do indivíduo; e, por fim, os vínculos religiosos como fator de atração e integração social. Três dimensões que serão apresentadas de maneira relativamente autônomas por tratarem de planos de análise e de materiais empíricos diferentes, mas que possuem em comum o fato de revelarem dimensões do modo de expansão evangélica, dentre os quais, os mais eficientes são os pentecostais.

---

<sup>2</sup> Em outros autores o momento foi denominado como neopentecostalismo (Mariano, 1996) ou pentecosatalismo autônomo (Bittencourt, 1991).

### **Os mecanismos simbólicos da expansão**

A coletânea organizada por Oro, Cortén & Dozon (2003) sobre a Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e fora dele, é um ótimo material para compreender uma dimensão importante do pentecostalismo brasileiro contemporâneo. Em um dos artigos da coletânea, procurei demonstrar como esta igreja se constituiu e se expandiu pela negação e assimilação do universo simbólico das religiões afro-brasileiras, via a figura do diabo. Nela, o diabo cristão é o elemento simbólico no qual se opera essa conversão de sentidos. Trata-se de uma espécie de "sincretismo às avessas" que opera na lógica dos binômios negação/assimilação e inversão/continuidade. No primeiro, a Igreja Universal combate as outras religiões ao mesmo tempo que assimila suas formas de apresentação. No segundo, trata as outras religiões como falsidade ao mesmo tempo que atesta sua existência sobrenatural. Em suma, alimenta-se daquilo com que está em confronto e ao mesmo tempo é reconhecida pelo próprio meio religioso como evangélica. Ao final do artigo pergunto quais os possíveis nomes do diabo nos diferentes contextos onde ela se instala (Almeida, 2003).

Se de uma certa forma este mecanismo é próprio da Igreja Universal, a expansão existe em outras denominações pentecostais e evangélicas não-pentecostais que, se não fazem o confronto belicoso com outras tradições como ela, são também extremamente ativas na exportação (ou conquista de novos adeptos). Isto é, além do crescimento no interior dos centros urbanos brasileiros, como já amplamente tratado pela bibliografia, a expansão evangélica dá-se de forma mais acentuada em duas direções. Por um lado, ela foi em direção, sobretudo, à América Latina e à África de língua portuguesa; por outro, foi também em direção às sociedades indígenas no interior do país, cujos agentes propagadores são em sua maior parte as *missões transculturais*, segundo a classificação nativa (Almeida, 2005), ou "missões de fé", de acordo com a literatura da sociologia da religião (Fernandes & Ricardo, 1979).

As *missões transculturais* na sua maior parte pertencem ao meio evangélico não-pentecostal como o batista, o presbiteriano e outros

segmentos (denominacionais e/ou para-eclesiásticos) que vieram inicialmente dos Estados Unidos para o Brasil. Sua estratégia de evangelização utiliza informantes indígenas como via de acesso a uma suposta “cultura autêntica” com a finalidade de produzir a tradução da Bíblia. Mas, para ser mais preciso, como são construídas estas passagens que permitem a transmissão e o reprocessamento simbólico e prático de conteúdos culturais? Direciono esta questão não propriamente aos indígenas, mas às *missões*. Elas exercem suas atividades tendo como planos especulares o universo simbólico do xamanismo o seu agente prático, do xamã. No que diz respeito ao “plano espiritual”, o xamanismo é o alvo privilegiado no processo de tradução da religião evangélica. Nele se encontraria a dimensão religiosa existente em qualquer sociedade. O pressuposto é de que cada cultura tem uma idéia de deus e o mesmo vale para o diabo. Qualquer cultura teria uma malignidade camuflada que geraria uma compreensão errônea do mundo, expresso na sua cosmologia, nas práticas rituais e no comportamento. O erro dos indígenas consistiria em não entender que seus espíritos são manifestações de seres malignos – o diabo e seus demônios. Na tradução da Bíblia do missionário que atua entre os índios Waiãpi, por exemplo, o universo do xamanismo é situado no pólo negativo da religião cristã. Os xamãs emprestam o nome aos feiticeiros que são necessariamente associados na Bíblia à malignidade<sup>3</sup>.

É importante destacar que se este é o procedimento das *missões transculturais*, a literatura da etnologia indígena demonstrou como as religiões cristãs são reincorporadas (relidas) à luz da lógica interna dos sistemas simbólicos (Wright, 1999 e 2004; Vilaça, 1996), como se a lógica

---

<sup>3</sup> Chamo a atenção para essas características das *missões transculturais* evangélicas com a finalidade de diferenciá-las de outras empresas missionárias que, embora estejam inseridas no universo cristão, apresentam diferenças significativas que resultam na mobilização de outros códigos culturais. Como exemplo, no meio evangélico existem as missões protestantes de perfil ecumênico como o GMTE cujas ações se aproximam do CIMI e da teologia da *inculturação* católica (Rufino, 1996): enfoque na educação indígena e na organização política como meio de preservação da posse da terra e de acessar a benefícios e serviços estatais ou de fundações de caráter público e ONGs.

local, de certa forma, se apropriasse seletivamente do que lhe é exógeno (Sahlins, 2004). Segundo a etnografia de Capiberibe (2001), a Assembléia de Deus instalou-se entre os índios Palikur no norte do estado do Amapá após o trabalho pioneiro do *Summer Institute of Linguistics*, e introduziu o batismo com o Espírito Santo pentecostal contrapondo-o ao xamanismo. A etnografia demonstra como o batismo foi relacionado pelos Palikur ao código do xamanismo, na medida em que encontrou nesta dimensão da vida indígena “ressonâncias de sentido” devido à experiência catártica do pentecostalismo, com a particularidade dela ser uma experiência vivida coletivamente.

Por ser a “ponta-de-lança” de um movimento em expansão, a tradução missionária ocorre por meio de uma negociação de sentidos que refaz as idéias e práticas religiosas com a finalidade de universalizar ainda mais a própria religião evangélica. Ao se observar o seu ponto de vista, suas estratégias de ação e critérios de sucesso, constata-se que, apesar da rigidez da pregação, a exegese bíblica desses religiosos permite, na prática efetiva da evangelização, uma “maleabilidade” na significação dos seus fundamentos, mas sempre vistos como atemporais e ontológicos. Dessa forma, o ideário missionário estaria inserido em um fluxo de negociações e adequações que o vão transformando. Logo, se estes religiosos se satisfazem com o seu trabalho, na medida em que os Palikur se identificam como evangélicos e se são vistos pelos evangélicos como evangélicos, não seria interessante pensá-los mudando na sua expansão?

A referência a um campo etnográfico distinto do meio urbano tem a intenção de pensar o processo de tradução cultural da religião evangélica para uma sociedade não estruturada sobre aquilo que genericamente chamamos de “cultura cristã”, isto é, como o cristianismo evangélico está sendo pensado nas suas margens. A Igreja Universal, assim como todo o segmento neopentecostal tem um trabalho praticamente insignificante na evangelização de sociedades indígenas no Brasil. Mas apesar das particularidades dela, a parcela evangélica que realiza o proselitismo entre grupos indígenas, as *missões transculturais* de matriz evangélico-fundamentalista (Fernandes & Ricardo, 1979), procedem de maneira em

parte similar na construção de pontes entre os diferentes universos simbólicos, cuja lógica é incluir negativamente a diferença simbólica em seu universo religioso, de forma que ela é assimilada hierarquicamente. Contudo, no englobamento da diferença, a própria religiosidade evangélica está sendo reinventada. Donde resulta uma religiosidade mais fluida, embora apresente-se como rígida. Assim, o aparente paradoxo de negar/assimilar é a chave para a compreensão dos mecanismos simbólicos do expansionismo evangélico que encontra entre os pentecostais a sua maior intensidade.

### **Pentecostalismo em trânsito**

Voltando ao universo urbano, gostaria aqui de deslocar a discussão da dimensão simbólica para a perspectiva individual. Isto é, a segunda faceta do movimento de expansão se situa propriamente na perspectiva da circulação de pessoas entre as religiões ao invés da circulação dos conteúdos simbólicos e práticas religiosas como descrito antes. Assim, o enfoque não está no fiel clássico do pentecostalismo, mas em uma população flutuante que “se serve” desta religiosidade. Em *survey* realizado na região metropolitana de São Paulo, em 2003, constatou-se que uma em cada três pessoas já havia mudado de religião pelo menos uma vez na vida<sup>4</sup>. Ainda segundo a pesquisa, também cerca de 1/3 dos evangélicos circularam pelas denominações, sobretudo as pentecostais (Almeida, 2004). A partir destes dados, como o pentecostalismo situa-se na série de “pertencimentos” vividos pelas pessoas?

Pierre Sanchis (1997) afirmou que nos acostumamos a pensar as religiões afro-brasileiras como a “segunda” religião do brasileiro, que tem por costume identificar-se na maioria das vezes como católico por valer-se dos seus rituais de passagem como batismo, casamento e funeral, mas que também recorre a elas em momentos de dificuldades materiais, físicas e

---

<sup>4</sup> O universo da pesquisa foi a população da região metropolitana de São Paulo com mais de quinze anos, sendo a amostra selecionada por meio de extração probabilística em três estágios: setor censitário, domicílio particular e sorteio de residente. Foram utilizadas 13 entrevistas em cada um dos 154 setores censitários.

afetivas. Sanchis sugere inverter esta relação e pensar o catolicismo como uma segunda religião devido a sua pouca efetividade na vida dos indivíduos. Sem pretender anular a provocativa sugestão, pergunto também se não podemos colocar o problema de outra forma, trazendo também os evangélicos para esta segunda posição. Para o *survey* (e pontos semelhantes foram encontrados nas entrevistas qualitativas<sup>5</sup>), metade dos que declararam praticar uma segunda religião deu como alternativa a evangélica. Apesar da rigidez do discurso sobre o pertencimento ao meio evangélico, o *survey* mostrou que daqueles que praticam mais de uma religião, cerca de 8%, metade tem como segunda opção os evangélicos, boa parte deles formada por pentecostais; e a primeira religião destes é na quase totalidade o catolicismo. Isto não exclui a hipótese do catolicismo como segunda religião, mas verifica-se demograficamente que uma parcela dos evangélicos (notadamente os pentecostais) estão fazendo as vezes das afro-brasileiras oferecendo uma magia de matriz cristã. Apesar de todo o discurso de exclusividade, há uma faixa demográfica significativa de pessoas que transitam entre os evangélicos, sobretudo no “pentecostalismo de serviços”.

Os dados sobre a mobilidade religiosa do *survey* são o resultado do cruzamento de três perguntas: “Qual a sua religião de criação?”, “Qual a sua religião atual?” e “Você pratica ou frequenta outra religião?”. A intenção inicial das duas últimas perguntas era a de encontrar um número maior de casos de praticantes das religiões afro-brasileiras, mesmo sendo a segunda opção. Porém, os dados quantitativos e qualitativos indicaram que os evangélicos abriram um espaço no seu leque de serviços que admite não propriamente o duplo pertencimento, mas uma tolerância por um determinado período até que as pessoas se filiem a uma denominação

---

<sup>5</sup> Dos 2002 questionários aplicados pelo *survey* foram selecionadas para entrevista em profundidade 50 pessoas a partir de três critérios que não eram obrigatoriamente excludentes entre si e nem complementares na medida em que não pretende contemplar todas as possibilidades de pertencimento. São eles: ter mudado de religião, ter mais de uma prática religiosa e/ou ter se identificado como sendo “sem religião”. O que se privilegiou foi justamente o universo da transitividade, inclusive, como será visto, entre este último grupo.

fazendo do “batismo nas águas” o seu rito de passagem. Assim, não se exclui de imediato ninguém da freqüência aos templos.

Um outro dado importante captado somente nas entrevistas qualitativas com parte das pessoas que se declararam no *survey* como sendo “sem religião” foi que poucas eram de fato atéias ou não tinham a religião como uma gramática significativa de explicação da vida. Na maioria das vezes os “sem religião” confessaram ter um múltiplo pertencimento e/ou uma trajetória de mobilidade institucional intensa. Os “sem religião”, entenda-se sem vínculo institucional, foram os que mais transitaram. Além disso, assim como esperava encontrar a umbanda como a segunda religião, a expectativa era a de encontrar entre os “sem religião” muitos católicos não-praticantes. E, de fato, foi o que aconteceu; mas também entre eles a religiosidade evangélica apareceu como uma alternativa importante nas suas trajetórias individuais, e sobretudo o pentecostalismo.

Por fim, vale a pena destacar a circulação no interior do próprio segmento evangélico como uma variação religiosa sem perda da identidade e sem compromisso com uma comunidade fixa. Uma experiência bastante individualizada e parcialmente comunitária. Tudo isto abre possibilidade ao indivíduo para compor ele mesmo seu padrão religioso evangélico pentecostal com mais ou menos música, mais ou menos corporalidade, mais ou menos doutrina, mais ou menos moral, mais ou menos teologia, em suma, ele mesmo pode realizar a “calibragem” da sua religiosidade e do seu vínculo com um grupo específico. No processo de “desregulação institucional”, como denominou Hervieu-Léger (2000), o indivíduo está ganhando margem maior de formulação do seu próprio cardápio religioso. Na circulação, a doutrina, os comportamentos, os constrangimentos da comunidade moral atingem-no menos. Neste sentido, a forma alargada do pentecostalismo em relação ao universo simbólico estende-se também para a elasticidade no pertencimento às denominações, de forma que é muito freqüente encontrá-lo como um momento da série de vínculos religiosos de uma trajetória individual. As circulações de conteúdos religiosos e de pessoas não se sobrepõem *pari passu*, mas são correlatas, e elas conferem aos

pentecostais e a alguns evangélicos não-pentecostais (denominações e pessoas) um dinamismo intenso e uma ampla elasticidade em que a religiosidade é vivida de maneira mais alargada do que aquela confessada pelo indivíduo.

### **Pobreza e os vínculos evangélicos**

O terceiro plano de análise da expansão refere-se propriamente às relações sociais e materiais produzidas no meio comunitário religioso. Isto porque, no Brasil contemporâneo, sobretudo entre os pentecostais, a expansão é mais acentuada entre as classes média baixa e pobre dos grandes centros urbanos (Almeida, 2004). Assim, como o pentecostalismo torna-se atraente para determinadas camadas sociais mais do que em outras? E como construir a conexão entre o crescimento deste segmento religioso e a pobreza urbana?

Estudos da década de 60 e 70 (Souza, 1969; Willens, 1967; César, 1974) problematizaram o crescimento de certas religiões a partir do processo de industrialização dos centros urbanos que, associados à migração, seriam fatores sociais explicativos da adesão à religião. Nesta concepção, ela seria uma espécie de resposta funcional a estados de *anomia social* provocada pela urbanização acelerada, em suma, uma visão funcionalista ancorada em pressupostos materialistas para a qual o pentecostalismo seria uma espécie de "refúgio das massas" (D'Épinay, 1970) alternativo às situações de patologia social. A bibliografia dos anos 80, sobretudo a de orientação antropológica, questionou esta análise por não compreender propriamente a lógica interna das religiões que eram tratadas à luz das transformações do meio urbano. Entretanto, se a explicação teórica já não é satisfatória, o fenômeno permanece: o crescimento acentuado do pentecostalismo nos grandes centros urbanos e entre pessoas pobres e da camada média baixa.

Robert Castel, ao discutir o que denominou como uma "nova pobreza" (Castel, 1995), descreve a tendência crescente do capitalismo contemporâneo de perda da rede de proteção do Estado e da inserção no

mercado via relações empregatícias. Para Castel, a análise desta “nova pobreza” deve resultar da articulação da perda econômica e da densidade dos vínculos sociais, pois a vulnerabilidade social não deve ser entendida como exclusão absoluta, mas como um processo de perda econômica e de vínculos sociais. Segundo seu modelo há quatro situações geradas neste processo em que o indivíduo pode se encontrar: a de “integração” na qual existem renda econômica razoável e uma densa rede de relações sociais (família, vizinhança, igreja, associação de moradores, sindicatos etc); a de “vulnerabilidade” caracterizada por possuir renda mas sem ou com fracos vínculos aos quais se poderia recorrer em momento de dificuldades materiais e afetivas; a de “assistência” na qual o indivíduo é mantido parcialmente por meio de programas sociais estatais, confessionais e/ou cívicos (como o voluntariado); e, por fim, a de “desfiliação” daqueles indivíduos com baixa renda e sem uma rede de proteção social minimamente consistente. Assim, um indivíduo pode ter uma renda baixa, mas por estar integrado em redes de relações aumentaria a possibilidade de atenuação da vulnerabilidade da sua situação de pobreza.

De forma geral, a bibliografia nacional caracteriza o contexto socioeconômico atual como de flexibilização das relações de trabalho, de aumento do desemprego e da informalidade, de diminuição do papel do Estado, da terceirização, que resultaram em um processo de perda crescente da rede de proteção social. Tendo como referência o modelo de Castel – sem, contudo, um compromisso restrito com ele por ter sido pensado para o contexto europeu pós *welfare state* –, pode-se afirmar que as redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento de auto-estima e do impulso empreendedor. Elas atuam, para além da sua finalidade religiosa, estrito senso, como circuitos de trocas que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros. Não se trata tanto dos programas filantrópicos como fazem católicos e kardecistas, mas de uma reciprocidade entre os próprios fiéis simbolizada no princípio bíblico de ajudar primeiros os “irmãos na fé” (os

freqüentadores do mesmo templo). E esses “irmãos de fé” preferencialmente se tornam parentes ao casarem entre si, conforme o padrão comportamental evangélico. Ou, e também, o inverso disso, existem pessoas que evangelizam seus parentes e se tornam “irmãos de fé”. Em suma, é muito comum em áreas de maior pobreza e alta migração nordestina na região metropolitana de São Paulo, as redes religiosas e familiares – e também de vizinhança e de conterrâneos – se sobrepõem, criando uma rede de solidariedade que atenua a vulnerabilidade social, mas sempre sendo entendida como a intervenção de um mundo concebido sobrenatural (Almeida & D’Andrea, 2004).

Esta explicação não recairia no argumento funcionalista novamente na medida em que se recuperaria o pressuposto do equilíbrio da sociedade que mediante situações anômicas responderia funcionalmente de maneira profilática? A explicação funcionalista como a criticada pela literatura dos anos 80 tenderia dizer que uma vez que o trabalho produz menos sociabilidade, as denominações evangélicas “supririam” esse déficit social ao adensar vínculos para estabelecer um *quantum* de equilíbrio social. Todavia, não pretendi estabelecer esta conexão de forma unívoca e causal, mas afirmar apenas que as redes religiosas de perfil evangélico geram maior integração social, principalmente naquelas denominações que sobrepõem outros vínculos como de parentesco e de trabalho e isto é um forte fator de atração de adeptos. Não formular a explicação em termos de patologia social não significa decretar a ausência de relações funcionais na sociedade.

Indo mais adiante, faz-se necessário ainda construir uma diferenciação mais precisa quanto às características sociodemográficas internamente às denominações pentecostais. Isto é, em que medida as situações de integração social se colocam para os fiéis da Igreja Universal, Assembléia de Deus e Igreja Batista, por exemplo? Entre os fiéis de um pentecostalismo mais tradicional encontrado, cada vez menos, nas denominações Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, entre outras, mais do que a teologia da prosperidade dos neopentecostais ou a ética protestante do trabalho (Weber, 1987), a crença está em uma “ética da providência”, para a

qual a ascensão econômica não tem um forte valor religioso e as necessidades materiais nunca são definitivamente resolvidas, mas providas caso a caso como um "socorro divino", muitas vezes resultado das relações de reciprocidade face a face que um tipo de religiosidade mais comunitária propicia.

Por outro lado, a teologia da prosperidade (Mariano, 1996) presente em diversas denominações pentecostais, sobretudo nas denominadas "neo" pode ser considerada um "demarcador simbólico" que distingue diferentes características socioeconômicas das camadas pentecostais pobres dos centros urbanos. Nestas igrejas as pessoas costumam encontrar, acima de tudo, estímulo (motivação, disposição) para uma iniciativa própria. *"O cristão deve estar por cabeça e não por cauda<sup>6</sup>. Você precisa virar patrão, deixar de ser empregado"*, pregam os pastores nos cultos. A pregação encontra eco no desemprego e na informalidade e, como a única alternativa quase sempre é tentar manter-se como autônomo, a necessidade material é simbolizada em termos religiosos (como um mal a ser superado) que, por sua vez, geram a disposição para enfrentá-la. Pergunto se poderíamos pensar a Igreja Universal respondendo a um tipo específico de pobreza que passou mais pela precarização das relações de trabalho? Boa parte dos que freqüentam "culto dos empresários" são pessoas em dificuldades financeiras que estão procurando gerar renda fora do emprego formal. O discurso empreendedor da teologia da prosperidade aproxima-se de uma idéia de fortuna em que o fiel pode mudar suas condições econômicas em um "momento de sorte" como uma espécie de milagre. Uma vez que o discurso é expressão de algo, a quem ela atinge preferencialmente: pobre com carteira assinada e funcionário público ou um "biscateiro", sem qualificação, que quer abrir qualquer negócio para gerar uma renda imediata e é tratado pela Universal como empresário?

---

<sup>6</sup> Alusão feita freqüentemente ao livro de Deuteronômio, capítulo 28, versículo 13.

### **Considerações finais**

Como sugerido no início, circulação e flexibilidade talvez sejam características mais condizentes com o pentecostalismo contemporâneo do que propriamente uma transformação como aquela iniciada nos anos 70. O pentecostalismo cada vez mais acentua estas dimensões estruturais de sua expansão. Ao comparar evangelização de sociedades indígenas à Igreja Universal, como realizado inicialmente, busquei otimizar as diferenças para pensar um universo mais alargado onde se opera a lógica de negação/assimilação que inclui outros pentecostais e evangélicos não-pentecostais. Entretanto, por outro lado, esta flutuação dos conteúdos religiosos é correlata à circulação e a adesão das pessoas. Neste sentido, sugeri mudar o foco da investigação da instituição para o ponto de vista do indivíduo, o que significa ter em perspectiva uma dimensão diacrônica em que as religiões passam por ele constituindo-se como referência ou não, uma vez que o trânsito é um movimento dialético entre a influência institucional e a história pessoal.

Por fim, em uma perspectiva mais sociológica, procurei mostrar como o pentecostalismo estabelece vínculos sociais que atenuam a situação de vulnerabilidade social das camadas mais pobres, o que lhe conferiu o sucesso nesta parcela da população. Mas, por outro lado, da mesma forma que isto pode ser pensado em relação às denominações mais tradicionais, uma outra característica do pentecostalismo contemporâneo é a fluidez nas relações comunitárias. Em resumo, a expansão evangélica (sobretudo os pentecostais e nas camadas mais pobres) do ponto de vista das características socioeconômicas ocorre de forma variada: a partir de circuitos de relações com um perfil mais comunitário construídos em torno dos templos e redes familiares e de vizinhança; ou a religião torna-se uma espécie de serviço ao qual se pode recorrer por meio da mídia, por exemplo, logo, pouco sujeita à comunidade moral durkheimiana.

Em que medida esta circulação (de pessoas e conteúdos simbólicos) é correlata a certas características da sociabilidade contemporânea? Ancorado

em um diagnóstico semelhante ao de Castel sobre a precarização do emprego, Richard Sennett (2002) em seu livro *A corrosão do Caráter* afirma que no novo capitalismo “não há longo prazo” nas relações de trabalho. Sennett argumenta que as transformações do capitalismo que levam os indivíduos a circularem por diversos postos de trabalho durante a trajetória de sua atividade produtiva não geram relações de confiança e fidelidade duradouras. Em suma, o trabalho seria cada vez menos efetivo na produção da coesão social e o caráter transitório e flexível das relações corroeria a personalidade dos indivíduos. Sem tirar as mesmas conclusões do autor sobre a corrosão do caráter, mas valendo-se do seu argumento sobre a falta de laços fortes devido à rotatividade e à instabilidade das relações de trabalho, analogamente pode-se compreender que estes “pentecostalismo de serviços”, “pentecostalismo de auto-ajuda”, “pentecostalismo midiático”, “pentecostalismo de massa” não propiciam de forma tão intensa quanto o pentecostalismo mais tradicional a formação de vínculos mais restritos com a comunidade e, por conseguinte, não se ancora em relações de “longo prazo”. Assim sendo, a circulação do pentecostalismo contemporâneo, entre outros fatores, foi acompanhado por uma maior flexibilização da experiência e dos vínculos religiosos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. *Traduções do fundamentalismo evangélico*, FFLCH-USP, São Paulo, doutorado em Antropologia, 2002.

\_\_\_\_\_. “Guerra de possessões” In: ORO, Ari P.; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. “Religião na metrópole paulista” In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 56, out., São Paulo, ANPOCS, 2004.

\_\_\_\_\_. “Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas” In: MONTERO, Paula (org.). *Missionários e índios: mediação cultural*, ed. Globo, 2005. (no prelo).

ALMEIDA, Ronaldo & D’ANDREA, Tiarajú Pablo. “Pobreza e Redes Sociais em uma Favela Paulistana” In: *Revista Novos Estudos*, n. 68, mar, São Paulo, Cebrap, 2004.

BITTENCOURT, José Filho. "Remédio Amargo" In: CEDI. *As Alternativas dos desesperados: Como se pode ler o pentecostalismo autônomo*, Rio de Janeiro, CEDI, 1991.

CAPIBERIBE, Artionka. *Os Palikur e o Cristianismo*. Campinas-SP, 2001. Dissertação (Mestrado) – IFCH - Unicamp.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1995.

CÉSAR, Waldo. "Urbanização e Religiosidade Popular: Um Estudo da Função da Doutrina Pentecostal na Sociedade Urbana" In: *Revista Vozes*. nº 7, 1974.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas: Estudo Sociológico do Protestantismo Chileno*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.

FERNANDES, Rubem César & RICARDO, Fanny. *Missões, Cadernos do Iser*, n. 10, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1979.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas, IFCH-Unicamp, 1993, tese de doutorado em Sociologia.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. "A Transmissão Religiosa na Modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa" In: *Por uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*. São Paulo, UESP, 2000.

MARIANO, Ricardo. "Os neopentecostais e a teoria da prosperidade" In: *Novos Estudos*, n. 44, mar., São Paulo, Cebrap, 1996.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo, Ed. Loyola, 1990.

ORO, Ari P.; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulinas, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

RUFINO, Marcos. *A missão calada: pastoral indigenista e a nova evangelização*. In: MONTERO, P. (Org.) *Entre o Mito e a História: o V Centenário da Descoberta da América*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SAHLINS, Marshall. "Cosmologias do capitalismo: o setor transpácífico do 'sistema mundial'" In: *Cultura na prática*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.

SANCHIS, Pierre. "O campo religioso contemporâneo no Brasil" In: Oro, Ari Pedro; Steil, Carlos A. (orgs) *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*, Rio de Janeiro, Record, 2002.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1987.

WILLENS, Emilio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt University Press, 1967. VILAÇA, Aparecida. "Cristãos Sem Fé" In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.1, 1996.

WRIGHT, Robin (org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora da Unicamp, 1999, vol. 1.

\_\_\_\_\_. *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora da Unicamp, 2004, vol. 2.