



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

A CONFIGURAÇÃO FLEXÍVEL DA EXPANSÃO NEOPENTECOSTAL NA SOCIEDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Mariana Côrtes

Doutoranda do Programa de Doutorado em Ciências Sociais da

Universidade Estadual de Campinas

marianampcortes@gmail.com

Em seu texto “A religião como solvente”, Flávio Pierucci (2006) analisa os dados sobre o pertencimento religioso do Censo Demográfico de 2000 à luz da sociologia weberiana da religião. As estatísticas do IBGE mostram que três das religiões consideradas tradicionais, o catolicismo, o luteranismo e a umbanda, sofreram um declínio considerável, sinalizando que as religiões que se caracterizam pela identificação a um grupo étnico específico, local ou nacional, tendem a sair perdendo no “processo predatório de “seleção cultural”” (2006: p. 113), próprio da situação de concorrência aberta do mercado religioso do Brasil desde as últimas décadas do século XX. Inversamente, mostra Pierucci, as chamadas religiões universais, despregadas de conteúdos étnico-culturais, abertas a conversão de todos, “independentemente de tribo, etnia ou nacionalidade” (2006: p. 114), tendem a obter “vantagem concorrencial” e expandir-se no mercado religioso, cujo exemplo mais notório são o das igrejas protestantes, principalmente as de orientação pentecostal e neopentecostal.

Apoiando-se na sociologia weberiana, Pierucci caracteriza o protestantismo como uma “religião universal de salvação individual”, ou seja, uma religião “ativamente universalista”, “cujo dinamismo constitutivo está fundado na crença em uma missão divinamente revelada, que outra não é senão a missão de propagação universal da própria revelação emissária” (2006: p. 119). Orientada para a redenção de todos os homens, a religião universal transforma a conversão num imperativo, conclamando os indivíduos, um a um, à aceitação da mensagem revelada por Deus. As chamadas “religiões universais” ou “religiões de conversão”, segundo a argumentação de Pierucci, têm como característica central sua disposição intrinsecamente “solvente”, isto é, operam com uma lógica “especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva” (2006: p.



122), interpelando as *pessoas* como *indivíduos*, convidando-as à aceitação da mensagem divinamente revelada ao preço do abandono de seus antigos pertencimentos identitários, arrancando-as, de maneira “predatória, extrativista” (2006: p. 122), de suas redes comunitárias prévias. Convidando-as a renunciarem à sua vida anterior, desqualificando seu passado e desprezando suas trajetórias biográficas prévias, a religião de conversão “destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas” (2006: p. 122). Orientada para a formação de novas congregações, as religiões universais recruta seus novos adeptos “desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significantes ou não” (2006: p. 122). Segundo Pierucci, as religiões de salvação são produtoras de indivíduos, transformando *pessoas*, antes enredadas numa trama absorvente e impregnante de relações sociais já constituídas, em *indivíduos*. Sob o impacto “solvente” do anúncio militante e aguerridamente proselitista da nova prédica, os “convertíveis” tornam-se estruturalmente desacomodados, encontrando-se socialmente disponíveis para assumirem a nova identidade revelada e compor a nova congregação de fiéis *born again* – nascidos de novo.

Assim, na análise de Pierucci sobre a dinâmica religiosa na sociedade brasileira nas últimas décadas, são as religiões que interpelam os sujeitos sociais como *indivíduos*, entidades *deslocalizadas* e *abstratas*, cujo pertencimento identitário anterior é ativamente desvalorizado como tal, e não como integrantes de um patrimônio étnico-cultural que deve a todo custo ser preservado, que tendem a obter sucesso competitivo no campo religioso aberto e em expansão, ganhando a disputa por novos adeptos no disputado mercado de almas aflitas. Deixando para trás, em ritmo de crescimento, religiosidades tradicionais como o catolicismo, o luteranismo e a umbanda, as igrejas pentecostais e neopentecostais, diz Pierucci, seguem à frente no processo de concorrência religiosa, expondo sua impressionante capacidade de “dissolver” os pertencimentos sociais anteriores e arregimentar os novos conversos, previamente “cortados” dos seus antigos universos de vida.



A análise de Pierucci é extremamente interessante e luminosa para a compreensão da especificidade do funcionamento particular das religiões monoteístas proféticas e como historicamente se deram suas relações de tensão com o mundo. Contudo, quando aplicada à dinâmica do campo religioso contemporâneo da sociedade brasileira, algumas considerações e acréscimos poderiam ser feitos. Se a *religião universal de salvação individual* é dotada de um alto poder solvente, no entanto, é preciso acrescentar que ela só é capaz de dissolver, muitas vezes, o que já se encontra de alguma forma em ruína, ela só parece capaz de desmantelar o que de alguma maneira já começou a apodrecer por dentro. Como argumenta Pierre Bourdieu (1999), a profecia não tem um poder transformador em si mesma, afirmando que a revelação profética só é ouvida em períodos em que as sociedades se encontram em situações de abalo social, quando a linguagem tradicional perde sua capacidade significativa e uma nova linguagem deve ser inventada. Assim, se, na sociedade brasileira contemporânea, as igrejas pentecostais e neopentecostais interpelam seus futuros conversos como indivíduos, elas não estão, ao fazerem isso, declarando uma guerra contra uma *comunitas auto-referenciada*, uma rede comunitária altamente sólida e encerrada em si mesma, cujos valores, permanentemente atualizados, colam o denso cimento social que liga a pessoa ao coletivo. Ao contrário, as denominações pentecostais e neopentecostais abordam, na maior parte das vezes, sujeitos que se encontram provavelmente destituídos de qualquer *comunitas auto-referenciada*, sujeitos que se encontram, na maioria dos casos, em situações de crise social, prévia e cronicamente desacomodados, com “amarras comunitárias” frágeis, ou quase nenhuma. Quando conclamam os novos adeptos a abandonarem seus passados e suas antigas redes de pertencimento, as igrejas pentecostais e neopentecostais estão na maioria das vezes chutando um cachorro morto ou já em estado agônico e moribundo. Assim, o pentecostalismo parece crescer justamente em contextos de vulnerabilidade social, em que os sujeitos se encontram estruturalmente disponíveis para a aceitação de uma nova prédica e um novo princípio de estruturação do mundo. Se, de um lado, o poder “solvente” do pentecostalismo tem maior eficácia em situações e biografias previamente “dissolvidas”; de outro, as estratégias de conversão de alguns segmentos do pentecostalismo, principalmente em suas vertentes neopentecostais, parecem seguir uma direção diferente das “éticas de



negação do mundo”, próprias das *religiões universais de salvação individual* em sua caracterização típica-ideal.

Inversamente às teorias que insistem sobre o “efeito de ruptura do pentecostalismo” (Mafra, 2009: p. 71), existem as hipóteses que procuram compreender a expansão pentecostal, especialmente neopentecostal, pela “capacidade sincrética, de hibridização, de mestiçagem do novo culto” (2009: p. 73). Entre a maioria dos trabalhos que tratam da “capacidade sincrética” das igrejas neopentecostais, a ênfase se dá nas estratégias de incorporação de elementos simbólicos das religiões inimigas para fins de guerra religiosa e desvalorização das demais alternativas sacrais disponíveis no mercado religioso. Seguindo esta direção argumentativa, alguns pesquisadores vêm apontando para a capacidade plástica das denominações neopentecostais, principalmente se tomarmos o exemplo paradigmático da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), de incorporar e transformar práticas, rituais, crenças e símbolos de outras religiões (do catolicismo popular, do espiritismo, do candomblé e da umbanda). Ari Pedro Oro denomina a Universal de “igreja religiofágica”, isto é, “comedora de religião”, por sua capacidade de “engolir” elementos das outras crenças e “vomita-los” atribuídos de novos sentidos: “ela não somente “engole” as crenças apreendidas de outros segmentos religiosos. Ela também as “digere” e transforma de acordo com seu próprio “aparelho digestivo”” (2007: p. 37). Ronaldo de Almeida fala em “fagocitose religiosa”, argumentando que a Universal “no seu processo de constituição, elaborou, pela guerra, uma antropofagia da fé inimiga” (2003: p. 341). Completa Oro: “Isto é, uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários” (2007: p. 33). Neste tipo específico de antropofagia religiosa, os elementos da religião inimiga são assimilados no culto como encarnações do mal, como se dá nos rituais de exorcismo da Igreja Universal quando os orixás das religiões afro-brasileiras são identificados com o diabo e o seu séquito de demônios. Contudo, em outras táticas de ressemantização, símbolos da religião concorrente podem ser incorporados como elementos positivos desde que a referência à sua “origem” seja apagada e um novo



signo de primordialidade seja inventado em seu lugar, no caso, a própria divindade monoteísta¹.

Quando observa-se o modelo de operação das igrejas neopentecostais, percebe-se que sua máquina de “fagocitose” não se restringe apenas aos universos simbólicos das religiões que compõe o vasto e sincrético quadro mágico-religioso brasileiro, mas estende-se a elementos de universos não-religiosos, disponíveis no amplo e diversificado mercado secular de bens simbólicos, em escala globalizada. Neste sentido, não só as denominações específicas, mas toda a indústria simbólica evangélica transdenominacional opera segundo esta lógica. Incorporam estratégias de marketing e propaganda da indústria editorial de livros de auto-ajuda, copiando, com pequenas modificações, a apresentação e a diagramação da capa de *best-sellers* do gênero². Produzem filmes de ficção com temas evangélicos que fazem alusão direta a *blockbusters* da indústria cinematográfica norte-americana³. “Fagocitam” gêneros musicais da indústria fonográfica, sendo possível encontrar canções evangélicas musicadas com todos os tipos de ritmo: forró, samba, rock, heavy-metal, funk, rap, sertanejo, entre outros. Pode-se dizer então que algumas denominações neopentecostais (o exemplo da IURD é o mais citado) e grande parte da indústria simbólica de bens evangélicos estabeleceram uma cultura de “predação”, no sentido em que “predam” todos e

¹ Wagner Gonçalves da Silva chama a atenção para o fato de que uma das estratégias de rejeição das religiões afro-brasileiras é a “desqualificação de seus símbolos” via sua incorporação. Diz ele: “Uma outra face da desqualificação de tais símbolos é, paradoxalmente, a sua “incorporação” nas práticas religiosas, porém dissociando-os de sua relação com as religiões afro-brasileiras”. Como exemplo, ele cita “a capoeira de Cristo, evangélica ou gospel, em cujas letras não há referência aos orixás ou santos católicos”. Cita ainda que o “I Encontro Nacional de Capoeiristas Evangélicos aconteceu em 2005, em Goiânia, e o tema escolhido foi “Deus – o verdadeiro ancestral da capoeira”. “Nesse contexto”, diz ele, “há uma refutação da contribuição da ancestralidade ou da espiritualidade africana na formação da capoeira, como se vê na menção à “Deus” como o “verdadeiro ancestral” dessa prática que, na sua origem, esteve intimamente relacionada ao candomblé” (2007: p. 15-16). Wagner Gonçalves da Silva também cita o exemplo do “acarajé do Senhor”, “feito por mulheres evangélicas que querem dissociar esse alimento das religiões afro-brasileiras (o acarajé é uma comida votiva de Iansã) e da imagem das baianas que tradicionalmente o comercializam vestidas com suas saias brancas e colares de conta (guias), uma indumentária típica dos terreiros e conhecida nacionalmente” (2007: p. 16).

² Na Rua Conde de Sarzedas, maior centro do comércio evangélico do país, encontrei livros evangélicos que propunham discutir relações amorosas e conjugais, oferecendo conselhos matrimoniais, que copiavam a capa de *best-sellers* de auto-ajuda como o livro “Homens são de Marte, mulheres são de Vênus”, com pequenas alterações no título, numa clara tentativa de que o consumidor evangélico fizesse uma alusão imediata ao conhecido livro.

³ Também na Rua Conde Sarzedas vi cartazes de filmes evangélicos que copiavam as capas de filmes hollywoodianos de grande sucesso, fazendo alusões a cenas famosas, e anunciando nomes de atores evangélicos parecidos com os nomes de atores norte-americanos conhecidos.



quaisquer símbolos que possam contribuir no seu projeto de expansão, atraindo a maior quantidade de novos adeptos possível, vindo de origens e experiências sociais as mais diversas, alargando assim o mercado de consumo para futuros clientes.

Se algumas das igrejas neopentecostais “predam”, “fagocitam”, “incorporam” elementos de outros universos simbólicos, religiosos ou não, é preciso considerar, contudo, que isso não se trata de “hibridização” no sentido estrito. Falar em “hibridização” supõe uma barganha entre dois universos culturais distintos, que negociam entre si, num contexto hierárquico e num processo politicamente tenso, possíveis trocas, empréstimos, justaposições e sínteses, sendo que os resultados negociados nunca são inteiramente definitivos. Não é disso que se trata o processo em curso, pois na “incorporação” que a indústria evangélica de bens simbólicos faz em relação aos demais bens culturais, religiosos ou não, não há qualquer negociação com os portadores desses bens – a absorção se dá em apenas uma direção.

Paralelo à formação desta “cultura de predação” dos símbolos disponíveis nos universos simbólicos sacrais ou profanos, tem-se a emergência, no mercado religioso, de igrejas e/ou associações religiosas voltadas para segmentações particulares no mercado de adeptos, como as que se dirigem para jogadores de futebol⁴; celebridades⁵; rockeiros, skatistas, surfistas⁶; homens de negócios⁷; até mesmo “igrejas inclusivas” que

⁴ A associação *Ministérios dos Atletas em Cristo* é uma associação voltada para a associação de atletas cristãos de várias denominações, sem possuir vinculação institucional com nenhuma em particular.

⁵ A *Igreja Apostólica Renascer em Cristo*, denominação neopentecostal fundada em São Paulo, em 1986, por Estevan Hernandez e Sônia Hernandez, tornou-se conhecida por ter uma membresia predominante das classes médias e abastadas e por ter conseguido atrair para seus cultos artistas e celebridades, cujas adesões contribuíram para o incremento de visibilidade e notoriedade da denominação.

⁶ A *Igreja Bola de Neve* ou *Bola de Neve Church* é uma denominação neopentecostal fundada no ano 2000 pelo “apóstolo” Rinaldo Luís de Seixas Pereira (“Apóstolo Rina”). O Pastor Rinaldo Luís era originalmente o responsável pelo ministério de evangelismo da Igreja Renascer. Após quatro anos e meio liderando este ministério, ele decidiu abrir sua própria igreja, denominando-a com o mesmo nome do ministério do qual era encarregado, *Bola de Neve*. Sua idéia era abrir uma igreja cujo “público-alvo” seriam jovens na faixa etária entre 20 e 35 anos, composto preferencialmente por pessoas de “estilo alternativo”, universitários, adeptos de esportes radicais e artistas.

⁷ Entre as associações voltadas para os homens de negócio tem-se a *Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno*, fundada em 1952 pelo empresário Demos Shakarian, americano descendente de armênios. No Brasil começou em 1982, sob a liderança do empresário e presidente internacional Custódio Rangel Pires. No anúncio da associação em seu site na *web*, encontram-se os seguintes dizeres: “Os melhores hotéis e restaurantes abrem seus espaços para eventos da Associação, sempre repletos de atrativos. Porque a Adhonet é “Classe A”. Programações de alto nível para pessoas de grande estilo, sempre num ambiente saudável e relevante, com requinte e muito bom gosto, preparado para pessoas especiais como você”. Em todo o anúncio que informa sobre a origem da instituição, o seu público e seus



surgiram recentemente dirigidas majoritariamente para o público de gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros⁸. O movimento de segmentação do mercado religioso no Brasil acompanha – e é também acompanhado por – tendências análogas no processo global de expansão evangélica, principalmente de orientação pentecostal. Em seu livro *L'offensive évangélique: Voyage au coeur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Yannick Fer (2010) analisa a origem, formação e atuação da rede missionária global *Youth with a Mission* (YWAM) ou *Jovens com uma Missão* (JOCUM), como é conhecida no Brasil, criada pelo norte-americano Loren Cunningham em 1968. O YWAM propõe, como uma de suas estratégias de ofensiva missionária, a criação de ministérios temáticos voltados para crianças ou jovens. Nos centros de treinamento dos novos missionários, as *Escolas de Formação dos Discípulos* (EFD), existem os programas de “focos especiais” (*special focus*) voltados para públicos-alvo específicos: “escolas de “football” na Argentina, “First Nations” ou “cow-boys e rualidade” em Wyoming, “missões urbanas” em Nova York e “surfistas” na Nova-Zelândia, sem esquecer as escolas *Crossroads* (“cruzamentos”) dedicadas às vocações tardias (35 anos ou mais) (*tradução minha*)” (2010: p. 37).

Na rede do YWAM, tem-se também um movimento denominado *Island Breeze*, fundado no Hawaí pelo casal Becky e Sosene Le’au em 1979, dedicado à “redenção das culturas não-ocidentais”, que se utiliza de táticas diferentes de conversão, procurando distinguir-se da conduta historicamente assumida pelos missionários europeus ao longo do século XIX e boa parte do XX em relação às culturas autóctones. Ao invés da recusa explícita dos rituais, símbolos e modos pagãos, o *Island Breeze* prega a incorporação das culturas locais na teologia cristã, apresentando espetáculos públicos nos quais, por exemplo, dança-se a “tradicional” dança havaiana, a *hula*, para Deus, apagando a

objetivos, não há uma única menção a Deus ou ao Evangelho. In: <http://www.adhonep.org.br/br/>. Além da Adhonep, tem-se também o *Comitê Cristão de Homens de Negócio* (CCHN).

⁸ Entre as igrejas inclusivas voltadas para a comunidade LGBTTTT, tem-se a *Igreja da Comunidade Metropolitana*, fundada em 1968 pelo Reverendo Troy Perry e liderada no Brasil pelo Reverendo Cristiano Valeriano; a *Comunidade Betel, Igreja Cristã Protestante, Reformada e Inclusiva*, fundada em 2006 no Rio de Janeiro, sob a liderança do Pastor Márcio Retameiro, e filiada, a partir de 2010, às *Igrejas da Comunidade Metropolitana*; a *Igreja Cristã Contemporânea*, fundada em 2006 no Rio de Janeiro pelo Pastor Marcos Gladstone; a *Igreja Cristã Evangelho Para Todos*, fundada em 2004 pela Pastora Indira Valença em São Paulo; a *Comunidade Cristã Nova Esperança*, fundada em São Paulo pelo Pastor Justino Luiz.



referência aos deuses pagãos e controlando os movimentos demasiadamente sensuais⁹. O *Island Breeze* busca desenvolver um novo *modus operandi* para o militantismo missionário, em que a diferença do *outro* é agenciada como veículo de arregimentação de novos conversos.

Com efeito, a liberdade de expressão finalmente concedida pelo YWAM aos polinésios testemunha antes de tudo um sólido pragmatismo missionário (*Island Breeze* tornou-se uma “ferramenta de recrutamento”, diz, por exemplo B. Ogilvy, “é segundo este objetivo que nós o utilizamos”) e de uma aceitação benevolente da diversidade cultural oriunda do modelo multicultural californiano. Deste ponto de vista, é natural que cada um exprima “o que é” e é útil que por esta via a mensagem evangélica possa penetrar todas as culturas, incluindo aquelas que são estrangeiras ao cristianismo” (tradução minha) (2010: p. 111).

Assim, observa-se no universo evangélico uma *segmentação do mercado*, ora voltando-se para clientelas específicas ora incorporando elementos de culturais locais, sejam elas religiosas ou não. Mais do que interpelar os indivíduos como *entidades abstratas e deslocalizadas*, arrancando-os de um feixe cultural simbolicamente auto-referente, parte das igrejas neopentecostais estão abordando seus futuros conversos como *clientes*, claramente orientadas por uma lógica empresarial voltada para o *cliente*, seus *interesses*, suas *aspirações*, seus *desejos*, suas *identidades*, sua *psicologia*. Se no processo de conversão clássico das religiões universais de salvação individual, transmutavam-se *pessoas* em *indivíduos*, no processo de conversão das *religiões-empresendimentos*, *religiões-rede*, *religiões-flexíveis*, transformam-se *indivíduos* em *clientes*. Num mercado religioso altamente competitivo, algumas denominações neopentecostais implantam técnicas inspiradas no universo da gestão, como a *fidelização do cliente*, atraindo potenciais adeptos com a seguinte promessa: “Aqui você não precisa renunciar ao que é. Aqui você pode ser você mesmo!”. “Venha como você é!” – diz a publicidade do Mc Donald’s¹⁰. “Venha como você é!” – parecem anunciar

⁹ Incorporações como a formulação de uma “teologia do coco” ou uma “teologia da terra”, bem como a substituição no ritual da Santa-ceia do tradicional pão e vinho pela fruta-pão, a noz e o leite-de-coco, são algumas das outras iniciativas do *Island Breeze*.

¹⁰ Utilizo aqui o slogan de uma campanha publicitária televisiva do Mc Donald’s na França no ano de 2009, em que personagens portando distintos marcadores de diferença, referentes à raça, à idade, ao



também as novas denominações e associações dirigidas para nichos particulares do mercado de clientes.

O exemplo das chamadas igrejas inclusivas é interessante para pensar sobre isso. Tradicionalmente, as religiões cristãs, incluindo o catolicismo e o protestantismo, rejeitaram a homossexualidade, condenado-a como pecado ou, em alguns casos, atribuindo-a a obra do demônio. Segundo Marcelo Natividade (2006), dentro do universo evangélico, há três representações sobre a homossexualidade que se complementam: a homossexualidade como um comportamento aprendido, como uma antinatureza¹¹ e como problema espiritual. Em relação a esta “diferença”, a lógica de operação das igrejas evangélicas foi historicamente a da recusa absoluta e peremptória. Contudo, recentemente, a despeito do histórico de condenações, patologizações e demonizações das “práticas homossexuais”, igrejas pentecostais e neopentecostais dissidentes fundaram congregações que recebem gays, lésbicas, simpatizantes, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros. Durante o trabalho de campo, fomos conhecer uma destas igrejas, denominada *Comunidade Cristã Nova Esperança* (CCNE). Em seu folder de divulgação aparecem os seguintes escritos: “CCNE, Comunidade Cristã Nova Esperança: Uma igreja a Serviço da Diversidade Humana. Você é nosso convidado para conhecer uma nova comunidade feita para você, onde todos são bem vindos!”. No pano de fundo do folder, as cores do arco-íris, símbolo do Movimento LGBTTT. E ao fim, embaixo, uma discreta sigla do Movimento LGBTTT em vermelho. Na promessa da igreja, é possível ao mesmo tempo ser evangélico e gay, “crente” e lésbica, “servo do senhor” e travesti, identidades estas que, até então, dificilmente veríamos justapostas, ligadas por um “e” e não por um “ou”. Se uma pessoa fosse gay, lésbica, travesti ou transexual, e se tornasse evangélico, ela necessariamente se tornaria

pertencimento religioso, à orientação sexual, à estilos de vida, eram mostrados como sendo bem-vindos na famosa empresa de fast-food: “*Venez comme vous êtes!*” – anunciava a propaganda.

¹¹ Sobre a representação da homossexualidade como antinatureza, diz Natividade: “A carga moral presente nos argumentos desenvolvidos em torno do enunciado antinatureza postula que a homossexualidade é “impureza”, comportamento que contamina e contagia, de forma que tratar o homossexualismo – levar conversão a esta população – é produzir saúde social” (2006: p. 8). Para ilustrar esta concepção, Natividade cita um pastor, autor do livro *O movimento homossexual*: “as práticas sexuais dos homens homossexuais, envolvendo copulação oral após a sodomia retal assim como a contaminação dos dedos e das mãos durante os atos homossexuais, estão fazendo espalhar uma variedade de parasitas, bactérias e vírus pela sociedade” (Severo, citado por Natividade, 2006: p. 8).



um ex-gay, uma ex-lésbica, um ex-travesti ou um ex-transsexual. Mas na CCNE ela pode ser as duas coisas ao mesmo tempo. Esta é sua mensagem. Sua boa-nova.

Observa-se então no processo na configuração contemporânea do mercado religioso uma mudança nos conteúdos da conversão. Na história das religiões universais de salvação individual, a conversão implicava numa guerra à *diferença*: aceitar a boa-nova e inserir-se na nova congregação eleita de irmãos de fé significava quebrar os laços com a rede comunitária de origem e abandonar os antigos pertencimentos identitários. Converter-se era estabelecer um corte radical na trajetória biográfica, separando de forma definitiva o antes da conversão e o depois da conversão. Significava romper como antigo eu e abraçar um novo eu; recusar o eu aprisionado no círculo vicioso do pecado e adotar o eu que escutou a revelação profética e incorporou à sua própria história de vida a expectativa escatológica do devir-salvação. Representava, enfim, a rejeição do eu atolado em uma *diferença* localizada e equivocada e o investimento em um eu *livre de toda diferença*, entidade deslocalizada que habita o território extra-territorial do universalismo da graça. Converter-se supunha renúncia – renúncia ao mundo sensível, lugar da ilusão, da aparência e do equívoco, em nome do reconhecimento da superioridade e inviolabilidade do espírito; renúncia da fruição imediata dos bens mundanos da *cidade dos homens* em nome da espera paciente pelos bens extra-mundanos da *cidade de deus*. Converter-se significava um intenso, prolongado e na maioria das vezes doloroso *trabalho sobre si*, transformando cada eu desejanse de redenção num palco onde se travava diariamente a difícil batalha entre a impureza e a pureza, o profano e o sagrado, o pecado e a purgação, o erro e a expiação, numa constante e nunca definitiva *construção de si mesmo*, em que arestas da subjetividade deveriam ser cuidadosamente aparadas e espaços obscuros da intimidade devidamente domesticados. Como vimos anteriormente, nas religiões universais de salvação individual formula-se uma ética de *negação ou rejeição do mundo*, dividindo, até que se realize a promessa escatológica, “este mundo”, reduto do sofrimento, do pecado e do erro, e o “outro mundo”, morada do divino. Com a separação entre os dois mundos, não se pode mais obter a salvação por meios mágicos, apelando aos deuses através de rituais, sacrifícios, êxtases místicos, holocaustos. O “outro mundo” torna-se indiferente às manipulações e artifícios humanos. A partir da separação entre os



mundos, a salvação só pode ser obtida através da internalização de uma conduta reta e santificada, conforme os mandamentos e a vontade do Deus agora único. Converter-se supunha, desde a origem do monoteísmo anunciado pela profecia israelita e suas reformulações, uma rígida separação entre o *ser* e o *dever ser*, entre aquilo que é simplesmente e aquilo que deve ser produzido, fabricado, realizado.

No campo evangélico contemporâneo observa-se um desenvolvimento inverso. No interior mesmo da tradição cristã vislumbra-se uma ruptura: a ruptura com a imposição da divisão entre o *ser* e o *dever ser*, a recusa do imperativo de tornar-se algo diferente do que se é. Nos templos e eventos promovidos pelas igrejas evangélicas, conversões em série são anunciadas. Novos e entusiastas conversos declaram, na frente do púlpito, perante toda a congregação, em efervescentes êxtases emocionais, sob a orquestração habilidosa do pastor, que “aceitam Jesus como seu único e pessoal salvador”. Contudo, a despeito disso, na nova configuração da conversão promovida pelas igrejas neopentecostais, não se demanda dos futuros conversos o trabalho de *transformação de si mesmo* próprio das religiões de negação do mundo, trabalho de interiorização em que o novo adepto deveria neutralizar dentro si quaisquer resquícios do seu passado mundano, purgando os erros e expiando os pecados, numa fabricação interna, profunda e às vezes dolorosa de *purificação* da trajetória biográfica. Um trabalho longo, demorado, no limite, ininterrupto, que não se esgotava no momento crítico de declaração da conversão, mas que deveria se estender por toda a vida, na afirmação cotidiana, constantemente submetida a provações, do ato de fé primeiro que representava a decisão da conversão. A busca ardorosa pela constituição do “deve ser” era diretamente proporcional à recusa do “ser”.

Como argumenta Alberto da Silva Moreira (1998), a tradição profética bíblica era caracterizada por sua “capacidade de perceber a realidade como negatividade” (1998: p. 149) – marca das *religiões de negação do mundo*, acrescentaríamos. As profecias de Israel não deixam espaço para equívocos: “Deus significa um juízo negativo sobre o estado da sociedade humana, devido à insuportável iniquidade que ela contém” (1998: p. 15). Negando o mundo como palco da iniquidade e do sofrimento, a convocação profética conclamava os homens a tomar uma posição frente ao mundo, reorientando sua vida pessoal em torno de uma nova construção ética de si mesmo. Nas



igrejas neopentecostais, observa-se o inverso. O mundo não é negado como espaço da iniquidade e do sofrimento. Ao contrário, o mundo é afirmado como tal. Os bens desse mundo – saúde, amor, emprego, dinheiro, prosperidade, notoriedade, sucesso, glória – são barganhados nos cultos diretamente com Deus, numa negociação, mediada pelo pastor, em que ganha mais quem mais se arrisca, como se tratasse de um perigoso jogo de cartas em que os maiores rendimentos premiassem os mais ousados apostadores. Nas portas das igrejas e nos suas propagandas publicitárias, agencia-se uma nova “profecia”. Não mais uma profecia de negação do mundo, mas uma “profecia” – na verdade, uma anti-profecia – de aceitação do mundo. “Venha como você é” – anunciam as novas denominações voltadas para segmentos específicos do mercado de clientes. Todos os *diferentes* são bem-vindos, há uma igreja para cada um, uma igreja para cada freguês, uma igreja onde cada um pode ser, finalmente, o que já é – *ser o que é* – alardeia o mercado evangélico.

Ao invés da construção da transcendência do *dever ser*, vê-se uma injunção à imanência do *ser*; rejeita-se o *ser realizado* e agarra-se ao *ser empírico*; despreza-se o *desejável* e acomoda-se ao *dado*. Como uma religião de serviços, voltado para a lógica do cliente, a operação das denominações e organizações neopentecostais não é a da negação do mundo e rejeição da diferença dos futuros adeptos, mas a produção da “maior adaptação possível ao sistema” (Moreira, 1998: p. 151), afirmando o mundo e otimizando as diferenças dos conversos, numa nova e invertida espécie de conclamação profética: “Venha como você é!”. Em outras palavras: “Venha tornar-se o que se é”.

Assim, as igrejas, associações, organizações, eventos neopentecostais parecem sugerir um deslocamento das *religiões de negação do mundo* para as *religiões de acomodação do mundo*, transmutando, através deste deslocamento, os conteúdos historicamente associados à conversão. Cada vez mais, a conversão religiosa deixa de representar um *vir-a-ser* em direção a um processo de produção de transcendência de si mesmo para induzir a um *tornar-se o que se é*, ou seja, um processo de produção de imanência de si mesmo através do qual a “tensão diferencial” (Manent, 1994: p. 194) entre o *ser* e o *dever ser*, o *ser empírico* e o *ser realizado* esvazia-se em grande parte de sentido. Este deslocamento se dá na medida em que emerge no campo religioso um novo modelo organizacional das igrejas evangélicas, no qual a dispersão, a



diversificação, a segmentação e a flexibilização se tornam os novos veículos de arregimentação de fiéis e de expansão da ofensiva missionária.

Em seu livro “A condição pós-moderna”, David Harvey (2003) forja o termo “acumulação flexível” para descrever o novo regime de acumulação do capitalismo que surgiu como resposta à crise do regime fordista na década de 70. Em oposição à rigidez do fordismo, a acumulação flexível “se apóia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo” (Harvey, 2003: p. 140). Neste novo regime, a produção deixa, em larga medida, de se voltar para a oferta em massa de produtos homogêneos e passa a se dirigir para a demanda, acelerando “o ritmo de inovação do produto, ao lado da exploração de nichos de mercado altamente especializados e de pequena escala” (2003: p. 148). Assim como o regime fordista consolidou durante seu período de expansão mundial no pós-guerra um novo padrão societário, o regime de “acumulação flexível” institui, mais do que um novo arranjo das relações de produção, uma nova configuração societária, no qual se produz uma inversão em relação às categorias ordenadoras do mundo próprias do modelo fordista. Ao invés da centralização da gestão industrial e social, a descentralização dos fluxos de decisão e de informação; ao invés da verticalização hierárquica das grandes e volumosas fábricas, a horizontalização dispersa das empresas-rede espalhadas pelo mundo em redes abrangentes de contrações, subcontratações e terceirizações; ao invés da rigidez da economia de escala, da gestão taylorista do trabalho e do consumo de massa; a flexibilidade da produção *just-in-time*, da gestão toytista do trabalho e do consumo segmentado; ao invés da estabilidade das carreiras, rotinas e papéis sociais, a instabilidade das trajetórias profissionais e pessoais; ao invés da solidez dos horizontes de construção do progresso, a liquidez de um “eterno presente” encerrado em si mesmo; ao invés da regulamentação societária promovida pela obsessão totalizadora do Estado-nação, a desregulamentação societária fomentada pela pulsão desterritorializante do mercado.

Quando se observa os emergentes modelos organizacionais das denominações e associações neopentecostais, percebe-se o surgimento, no próprio âmbito das religiões universais de salvação, de padrões de crescimento e arregimentação de novos adeptos



que poderíamos caracterizar como “flexíveis”. Alguns aspectos sobre a “acumulação flexível” da ofensiva neopentecostal podem ser abordados.

No plano organizacional das igrejas e associações, duas direções possíveis de flexibilização podem ser apontadas. De um lado, tem-se o surgimento de associações evangélicas que recusam o modelo fechado e verticalizado das instituições eclesiais e propõem, no seu lugar, a formação de redes de missões, espalhadas pelo mundo inteiro, horizontalmente dispostas. No seu trabalho sobre a rede missionária global *Youth With a Mission* (YWAM), Yannick Fer (2010) mostra como o YWAM, rejeitando a rigidez das igrejas auto-referenciadas, institui uma rede horizontal, potencialmente aberta e infinitamente extensível, através da qual jovens do mundo inteiro são atraídos, treinados e equipados com os instrumentais trans-culturais necessários para se engajarem na carreira internacional de missionário, na qual o empreendedorismo individual, a capacidade de captação de recursos e a iniciativa de formação de novas redes são pré-requisitos fundamentais. Orientando-se por uma “lógica anti-institucional”, o YWAM organiza-se formando “redes flexíveis e interdependentes, inspiradas na Web” (Fer, 2010: p. 52).

De outro lado, além da formação de redes missionárias globais, observa-se no campo religioso brasileiro o surgimento, a proliferação e a diversificação quase infinita de novas denominações. Até meados da década de 70, tinham-se no Brasil as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as igrejas pentecostais da primeira onda (Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil) e as igrejas pentecostais da segunda onda (Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular). Contabilizava-se, portanto, sete denominações históricas e seis denominações pentecostais, totalizando treze denominações evangélicas no Brasil. A partir da década de 70, com o movimento neopentecostal, surgem, além das denominações mais conhecidas, como a Igreja Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP), incontáveis novas denominações, que abrem e fecham todos os dias, numa rotatividade impressionante, em pequenos pontos comerciais nas periferias das cidades brasileiras. A multiplicação denominacional sugere que abrir uma



igreja tornou-se um empreendimento viável para alguns convertidos, missionários, pregadores, sujeitos aventureiros e entusiastas, que, estumados por uma revelação ou uma profecia, decidem abandonar a igreja que freqüentavam ou trabalhavam e montar ou fundar sua própria igreja, dotada supostamente de alguma qualidade mais extraordinária que as demais, especialmente insuflada pelo “sopro do Espírito Santo”, provavelmente mais “reavivada” que suas concorrentes, onde “a chama do Espírito” arde mais forte, onde bênçãos e milagres se pronunciam intempestuosamente, onde a “unção” derrama sobre os fiéis que, inflamados pela palavra vociferante do pastor, pulam, dançam, rodam e tombam por terra em frenéticos êxtases. Todas as mais novas igrejas neopentecostais, incluindo as mais singelas, inauguradas nesta semana na mesma pequena sala comercial onde na semana passada funcionava um dos botecos do bairro, outorgam a si mesmas a mesma exclusividade, a mesma extraordinariedade. No campo religioso, disputam entre si pela permanência no mercado, numa guerra entre denominações, onde muitas, inúmeras, verão, muito mais cedo do que imaginavam, suas portas fechadas, apenas para que outras, igualmente *ungidas* e *reveladas*, possam também apostar suas fichas nesta incerta roleta onde, na *cidade dos homens*, barganha-se os bens da *cidade de Deus*.

Nestas duas direções, a formação de redes missionárias mundiais e a multiplicação de denominações, observam-se um processo de “acumulação flexível” da expansão evangélica, ora recusando a lógica institucional das instituições eclesiais verticalizadas e fechadas, ora rejeitando a concentração do capital religioso em igrejas centrais. A proliferação de denominações, que transforma o ato de fundar uma igreja num empreendimento privado, estimula, numa situação de alta concorrência, a formação de templos que buscam nichos de mercado específicos, segmentando sua oferta para públicos-alvo determinados e orientando as estratégias de arregimentação de fiéis, como vimos, em torno da lógica do cliente. Sem abandonar a produção massificada da fé em grande escala, as igrejas e associações neopentecostais voltam-se cada vez mais para o consumo específico da fé segmentada, acompanhando uma das tendências da “acumulação flexível”. Assim, revendo o argumento de Pierucci (2006) com o qual iniciamos este artigo, as igrejas que mais crescem hoje no Brasil não parecem fazê-lo por sua *capacidade solvente* de “desmanchar os sólidos” de



comunidades auto-referenciadas e resistentes pertencimentos identitários, numa ética de negação mundo classicamente associada às religiões universais de salvação, mas parecem fazê-lo por sua *capacidade flexível* de incorporação dos universos simbólicos concorrentes e segmentação da oferta religiosa. Alterando, dessa maneira, profundamente os conteúdos da conversão religiosa: converter-se deixou em larga medida de representar uma transformação transcendente de um “vir a ser” para significar uma afirmação imanente de um “tornar-se o que se é”.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: *Religião e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. Ronaldo de Almeida & Clara Mafra (orgs.). São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009, p. 46.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FER, Yannick. *L'offensive évangélique : Voyage au coeurs des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. 1ª. Ed. Genève: Editions Labor et Fides, 2010.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. 12ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MAFRA, Clara. In: Mafra, Clara & de Almeida, Ronaldo (org.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

MANENT, Pierre. *Les métamorphoses de la cité*. 1ª. Ed. Paris : Flammarion, 2010.

MOREIRA, Aberto da Silva. A civilização do mercado: um desafio radical às igrejas. In: *Sociedade Global: Cultura e religião*. Aberto da Silva Moreira (org.). Petrópolis, RJ; São Paulo: Universidade São Francisco, 1998.

NATIVIDADE, Marcelo. *Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 21, no. 61, São Paulo, junho de 2006.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Wagner Gonçalves da Silva (org.). São Paulo: Edusp, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *A religião como solvente – Uma aula*. In: Novos Estudos Cebrap, 75, julho 2006, pp. 111-127.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

SILVA, Wagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: Os Ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Wagner Gonçalves da Silva (org.). São Paulo: Edusp, 2007.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

_____. *Economia e Sociedade*, vol. 1. 4ª ed. Brasília: Unb, 2000.