

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES  
DOUTORADO

Victor Breno Farias Barrozo

**O “ESPÍRITO” DA/E A MODERNIDADE RELIGIOSA À *BRASILEIRA*: UM  
ESTUDO SOCIOANTROPOLÓGICO DAS RELAÇÕES, PERSPECTIVAS E  
RECOMPOSIÇÕES DOS PENTECOSTALISMOS NA MODERNA SOCIEDADE  
NO BRASIL**

JOÃO PESSOA

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES  
DOUTORADO

Victor Breno Farias Barrozo

**O “ESPÍRITO” DA/E A MODERNIDADE RELIGIOSA À *BRASILEIRA*: UM  
ESTUDO SOCIOANTROPOLÓGICO DAS RELAÇÕES, PERSPECTIVAS E  
RECOMPOSIÇÕES DOS PENTECOSTALISMOS NA MODERNA SOCIEDADE  
NO BRASIL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, na Linha de Pesquisa, Religião, cultura e sistemas simbólicos, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Ciências das Religiões.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Lemos.  
Co-orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro.

JOÃO PESSOA

2020

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

B278e Barrozo, Victor Breno Farias.

O "espírito" da/e a modernidade religiosa à brasileira  
: um estudo socioantropológico das relações,  
perspectivas e recomposições dos pentecostalismos na  
moderna sociedade no Brasil / Victor Breno Farias  
Barrozo. - João Pessoa, 2020.

177 f.

Orientação: Fernanda Lemos.

Coorientação: Flávio Augusto Senra Ribeiro.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE/PPGCR.

1. Pentecostalismos. 2. Modernidade religiosa. 3.  
Religião - Sociedade brasileira. I. Lemos, Fernanda.  
II. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. III. Título.

UFPB/BC

CDU 279.125(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*O "ESPÍRITO" DA/E A MODERNIDADE RELIGIOSA À BRASILEIRA: UM ESTUDO  
SOCIOANTROPOLÓGICO DAS RELAÇÕES, PERSPECTIVAS E RECOMPOSIÇÕES DOS  
PENTECOSTALISMOS NA MODERNA SOCIEDADE NO BRASIL*

Victor Breno Farias Barrozo

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Fernanda Lemos  
(orientadora)



Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa  
(membro-externo/UFS)



Gedeon Freire de Alencar  
(membro-externo/FTBSP)



Maria Lúcia Abaurre Gnerre  
(membro-interno)



David Pessoa de Lira  
(membro-interno)

Aprovada em 10 de dezembro de 2020.

À minha irmã, Larissa,  
a quem, apesar dos *múltiplos* contratempos que a vida lhe impôs,  
escolheu trocar a insegurança do “como” viver com este imponderável,  
pela fé e coragem do “para quem” dedicar os seus dias;  
A alegria, determinação e amor que vem do seu ímpeto de seguir  
me serviram de ânimo.  
Dedico a você este trabalho.

“E um dia a morte há de fitar com espanto  
Os fios de vida que eu urdi, cantando,  
Na orla negra de seu negro manto...”

Mário Quintana

*(A rua dos cataventos)*

“Deus ao mar o perigo e o abismo deu,  
Mas nele é que espelhou o céu”.

Fernando Pessoa

*(A mensagem, X. Mar português)*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobretudo, a Deus – pelo dom da vida: tanto àquela que recebi, como àquelas tantas “vidas” que, como presente, Ele colocou ao longo da caminhada.

Aos meus pais, Neto e Edilma, meus irmãos Lucas e Larissa, meu cunhado Mayk e sobrinho Davi (ainda na barriga da mãe), obrigado por todo o apoio, carinho e auxílio para que eu pudesse concluir esse processo – e junto com eles, todos os demais familiares.

Ao casal Rogério e Marta, meus “pais” mineiros, e toda família, que não só me acolheram em tempos atrás, mas me incluíram como “filho adotivo”, até hoje, sou e serei sempre grato.

Ao casal Eduardo e Ângela, que me recepcionaram e foram cuidadores durante minha estadia em João Pessoa, e, que, nos detalhes, cativaram-me, tenho vocês no coração.

Aos amigos da *New Live*: Anderson Goetten, Alessandro Flugel e Lindiógenes Ferreira, pelos anos de parceria, em nome deles, e de todos os colegas da época do IBAD. Aos amigos e irmãos que fiz em Madrid, pelo cuidado que tiveram quando estive longe de casa. Aos amigos do “cafezinho” Kelsey e Kevan Brandão, em especial, a Ozean Gomes – amigo e pastor, companheiro e motivador constante. Aos amigos Nilberto Júnior e Pedro Jonatas, parceiros para toda uma vida. Ao amigo Davi Lago, um presente que ganhei, incentivador e que me fez descobrir novos horizontes. E tanto outros que por necessidade me restrinjo à um abraço grande.

Aos meus alunos, vocês são demais! Das diversas instituições ao longo dos últimos anos, em especial, àqueles do Seminário Teológico das Assembleias de Deus do Ceará (STADDEC) e do curso Videira INTENSIVE.

À minha Igreja Assembleia de Deus Templo Central em Fortaleza, na pessoa do meu pastor Antonio José e de todos os meus irmãos em Cristo – obrigado por todo o apoio, cuidado e incentivo.

Aos colegas pesquisadores, a quem tenho o prazer de chamar de amigos, Dr. Gedeon Alencar e Dra. Marina Correa, por muitas ligações, conversas, viagens e incentivos. Tenho uma estima enorme por vocês.

À Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais (RELEP), onde encontrei não apenas parceiros de pesquisa, mas sobretudo, amigos. Você foram fundamentais no meu processo de formação. Devo a cada um mais do que podem imaginar. Obrigado.

À professora Dra. Dilaine Sampaio, pela orientação durante a maior parte da pesquisa de tese e sua substituição em função da licença maternidade.

Ao professor Dr. Flávio Senra, meu co-orientador, pela parceria desde a época do mestrado até agora, como um estimulador da minha formação acadêmica.

À professora Dra. Fernanda Lemos, minha orientadora, que prontamente e de modo gentil, compreensível e parceira auxiliou-me para a conclusão desta pesquisa de tese. Serei sempre grato por sua paciência e ajuda.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), através do PPGCR/UFPB, pelo financiamento e apoio a esta pesquisa com as bolsas do Programa de Demanda Social (DS) e do Programa de Doutorado-Sanduiche no Exterior (PDSE).

À Universidad Complutense de Madrid (UCM - Espanha) e à professora antropóloga Dra. Mónica Cornejo, que me receberam durante meu estágio de 12 meses de pesquisas.

Aos colegas, professores e funcionários da UFPB, pelo tempo e aprendizados compartilhados.

## RESUMO

A presente tese tem como objetivo estudar a modernidade religiosa *à brasileira*, a partir da socioantropologia das religiões, analisando as relações, perspectivas e recomposições dos pentecostalismos na sociedade moderna no Brasil. Como problemática central, nos colocamos à interpretação compreensiva dos sentidos e funções sociais da religião na modernidade, mediante um exame particular sobre os pentecostais e o mundo moderno no país. Num contexto de modernização nacional ao longo do século XX, enquanto diversos grupos religiosos – como o catolicismo romano e o protestantismo histórico – experimentaram um processo de crise e enfraquecimento, os pentecostais no Brasil tornaram-se uma das principais expressões religiosas do país. De acordo com dados da *Pew Reserch Center* de 2011, os pentecostais e carismáticos no globo contabilizavam algo em torno de 584,080,000 milhões de adeptos – correspondendo a 8,5% da população mundial e 26,7% do percentual de cristãos no mundo – distribuídos numa miríade de denominações, movimentos e comunidades. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), segundo dados do Censo 2010, apontou que o Brasil possui cerca de 25,370,483 milhões de pentecostais, compondo 12,9% da população do país. Nesta pesquisa, mediante uma abordagem teórico-metodológica, buscamos realizar uma reconstrução genealógica e histórica deste tema, voltando aos clássicos (como Durkheim e Weber), passando pelos autores contemporâneos (e suas perspectivas), bem como também um olhar comparativo sobre religião e modernidade em contextos globais distintos, no intuito de evidenciar os elementos centrais daquele binômio e a evidencia das “modernidades religiosas múltiplas”. Em seguida, nos detemos em tratar da explanação dos investigadores nacionais sobre a religião e modernidade na sociedade brasileira, sublinhando suas especificidades, processos e dinâmicas. Por fim, será apresentado o lugar e nexos entre os pentecostalismos e o mundo moderno, evocando as análises acadêmicas sobre as interfaces (como as questões da globalização, secularização e individualismo) e os “movimentos” – decomposição, composição e recomposição – do campo pentecostal brasileiro moderno. Nossa hipótese é que os pentecostalismos são, ao mesmo tempo, um *produto* e *produtoras* de uma modernidade religiosa no Brasil, podendo prestarem-se à elucidação deste fenômeno. Considerando estes pontos, este trabalho busca discorrer sobre as características e especificidades de uma *modernidade religiosa* tipicamente brasileira, através da observação de caso dos pentecostais na moderna sociedade no país.

**Palavras-chave:** Modernidade Religiosa. Pentecostalismos. Sociedade Brasileira.

## ABSTRACT

The present thesis aims to study religious modernity to Brazilian, from the socio-anthropology of religions, analyzing the relationships, perspectives and recompositions of Pentecostalism in modern society in Brazil. As a central issue, we place ourselves in a comprehensive interpretation of the meanings and social functions of religion in modern times, through a particular examination of Pentecostals and the modern world in the country. In a context of national modernization throughout the 20th century, while several religious groups - such as Roman Catholicism and historical Protestantism - experienced a process of crisis and weakening, Pentecostals in Brazil have become one of the main religious expressions of the country and. According to data from the 2011 Pew Research Center, Pentecostals and Charismatics across the globe accounted for some 584.080 billion followers - corresponding to 8.5% of the world's population and 26.7% of the percentage of Christians in the world - distributed across a myriad denominations, movements and communities. The Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE), according to data from the 2010 Census, pointed out that Brazil has about 25,370,483 million Pentecostals, making up 12.9% of the country's population. In this research, using a theoretical-methodological approach, we seek to carry out a genealogical and historical reconstruction of this theme, returning to the classics (such as Durkheim and Weber), passing through contemporary authors (and their perspectives), as well as a comparative look at religion and modernity in different global contexts, in order to highlight the central elements of that binomial and the evidence of "multiple religious modernities". Then, we focus on dealing with the explanation of national researchers on religion and modernity in Brazilian society, underlining their specificities, processes and dynamics. Finally, the place and connections between Pentecostalism and the modern world will be presented, evoking academic analyzes of interfaces (such as issues of globalization, secularization and individualism) and the "movements" - decomposition, composition and recomposition - of the Pentecostal field modern Brazilian. Our hypothesis is that Pentecostalism is, at the same time, a product and producer of a religious modernity in Brazil, being able to lend themselves to the elucidation of this phenomenon. Considering these points, this work seeks to discuss the characteristics and specificities of a typical Brazilian religious modernity, through the observation of the case of Pentecostals in modern society in the country.

**Keywords:** Religious Modernity. Pentecostalism. Brazilian society.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>PARTE I – RELIGIÕES E MODERNIDADE.....</b>	<b>22</b>
<b>1 A EMERGÊNCIA DO MUNDO MODERNO E A QUESTÃO RELIGIOSA: ABORDAGENS CLÁSSICAS DA RELIGIÃO E MODERNIDADE .....</b>	<b>23</b>
1.1 Para uma socioantropologia da modernidade religiosa .....	23
1.2 As formas elementares da religião na modernidade em Émile Durkheim .....	29
1.3 A ética religiosa e o “espírito” da modernidade em Max Weber .....	40
<b>2 O PARADOXO RELIGIOSO DA MODERNIDADE: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DAS RELIGIÕES NA SOCIEDADE MODERNA .....</b>	<b>54</b>
2.1 Secularização, desencantamento e o “eclipse do sagrado” .....	55
2.2 Dessecularização, reencantamento e a “revanche de Deus” .....	60
2.3 Recomposições, metamorfoses e a “religião em movimento” .....	67
<b>3 AS “MUITAS FACES” DA RELIGIÃO E MODERNIDADE: OLHARES COMPARATIVOS SOBRE O CONTEXTO EUROPEU, LATINO-AMERICANO E BRASILEIRO .....</b>	<b>76</b>
3.1 As modernidades religiosas múltiplas .....	76
3.2 Descentrando o olhar sobre a modernidade religiosa: comparativos entre a Europa e a América Latina .....	78
3.3 A ideia de Brasil moderno e as “brasilidades religiosas” .....	87
<b>4 UMA MODERNIDADE RELIGIOSA “TUPINIQUIM”? : INTERPRETAÇÕES DA RELIGIÃO NA MODERNA SOCIEDADE NO BRASIL .....</b>	<b>97</b>
4.1 A secularização como processo de recomposição religiosa da modernidade no Brasil .....	97
4.2 Destradicionalização e a modernidade religiosa à brasileira .....	100
4.3 As “três modernidades” do campo religioso brasileiro contemporâneo .....	103
<b>PARTE II – PENTECOSTALISMOS E MUNDO MODERNO .....</b>	<b>106</b>
<b>5 PENTECOSTALISMO(S): UMA RELIGIÃO ANTIMODERNA, MODERNA OU PÓS-MODERNA? .....</b>	<b>107</b>
5.1 Da “babel” semântica e suas muitas “línguas”: pentecostalismo(s) e modernidade(s) .....	107
5.2 O Espírito Santo e o “espírito” dos tempos: os pentecostais e o mundo moderno .....	114

5.3 “Discernindo o(s) espírito(s)”: perspectivas teóricas das relações entre pentecostalismo(s) e modernidade(s).....	119
<b>6 INTERFACES ENTRE OS PENTECOSTAIS E A MODERNIDADE.....</b>	<b>129</b>
6.1 Breves casos do pentecostalismo global e na América Latina .....	129
6.2 Uma dupla secularização: os pentecostalismos entre dinâmicas externas e internas .....	139
6.3 Globalização, individualismo religioso e o pentecostalismo moderno.....	143
<b>7 OS PENTECOSTAIS EM MOVIMENTO: MUTAÇÕES, DINÂMICAS E IDENTIDADES NO CAMPO PENTECOSTAL BRASILEIRO MODERNO ....</b>	<b>151</b>
7.1 Decomposição: desaceleração do crescimento, enfraquecimento dos vínculos comunitários, crise na transmissão geracional e a “despentecostalização” .....	152
7.2 Composição: racionalização da experiência, burocratização institucional, “esfriamento do fervor” e pragmatismo das demandas religiosas-pentecostais .....	154
7.3 Recomposições: grupos segmentados por estamentos, alterações no perfil socioeconômico, mudanças quantitativas/qualitativas e reterritorialização dos pentecostais .....	157
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>166</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>170</b>

## INTRODUÇÃO

As relações entre as religiões e o mundo moderno se constituem como uma das discussões centrais do espectro disciplinar que compõe o campo de estudos da religião – nas mais diversas áreas, como história, sociologia, teologia, entre outras – pelo menos nos dois últimos séculos. Genericamente e de modo *lato*, a problemática deste nexos se dá em torno da noção de *modernidade religiosa*. Como uma trama de tessitura complexa, as formas e modelos da associação entre este binômio têm sido objeto das mais diferentes e variadas interpretações, articulações e debates. De certo modo, a civilização ocidental desde o início do XIX, passando por todo o XX, foi diretamente atravessada pela crítica religiosa e sobre a problemática do seu lugar no contexto da sociedade moderna emergente. Entretanto, essa questão longe de ter sido superada, encontra-se, em certa medida, no centro dos atuais debates sobre política, economia, cultura, etc., por todo o mundo.

Os encadeamentos entre este binômio se estruturam numa dupla variável: primeiro, há não *uma*, mas *diversas* formas de interação; segundo, cada tradição religiosa apresenta, internamente, distintas disposições em suas relações para com o mundo moderno. Dessa maneira, a experiência social e histórica das religiões nas sociedades da modernidade tem seguido percursos particulares e específicos. De um lado, as trajetórias das religiões nesta realidade social moderna tem conduzido ao *declínio*, *estagnação* e/ou *crescimento* numérico, da sua influência na sociedade, lugares e papéis destes grupos. Por outro, como destacou o antropólogo saudita-britânico Talal Asad (2003), as “formações do secular” se dão de modos variados por entre as chamadas religiões globais. Diversos têm sido os estudos que buscam compreender as interações específicas de cada uma destas religiões mundiais, como no Islamismo<sup>1</sup>, Judaísmo<sup>2</sup>, Budismo<sup>3</sup>, Hinduísmo<sup>4</sup>, por exemplo. Mais recentemente, algumas obras foram publicadas no intuito de elucidar estas

---

<sup>1</sup> Ver: RAHMAN, Fazlur. **Islam and modernity**: transformation of an intellectual tradition. Chicago: University of Chicago Press, 2017; ÖZALP, Mehmet. **Islam between tradition and modernity**. Barton: Barton Books, 2012.

<sup>2</sup> Ver: GOLDBERG, Chad Alan. **Modernity and the Jews in Western social thought**. Chicago: University of Chicago Press, 2017; MEYER, Michael (ed.). **Between Jewish tradition and modernity**: rethinking an old opposition. Detroit: Wayne State University Press, 2014.

<sup>3</sup> Ver: OBADIA, Lionel. **Buddhism and modernity**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013; MCMAHAN, David (ed.). **Buddhism in the modern world**. London: Routledge, 2012.

<sup>4</sup> Ver: SMITH, David. **Hinduism and modernity**. Oxford: Blackell Publishing, 2003; FISHER, Elaine. **Hindu pluralism**: religion and the public sphere in early modern South India. California: University California Press, 2017.

relações num plano global<sup>5</sup>. Neste sentido, pode-se falar, portanto, de “modernidades religiosas múltiplas.

No Brasil, essa “terra de contrastes” – na expressão do antropólogo francês Roger Bastide (1973) –, as relações entre religiões e mundo moderno também são ambíguas e complexas. Os estudos das relações entre religiões (como o zen-budismo, os espiritismos e as religiões da ayahuasca) e modernidade no país receberam certa atenção por parte dos pesquisadores nos últimos anos<sup>6</sup>. Também, as relações entre os cristianismos, sejam o católico<sup>7</sup> ou protestante<sup>8</sup>, e a modernidade tiveram seu lugar nas investigações contempladas nos estudos no país. Se é um tanto quanto notório os vários trabalhos sobre religiões e modernidade entre as ciências sociais em geral, no Brasil e por todo o globo, é igualmente perceptível um número ainda reduzido de estudos e pesquisas a respeito das relações entre os pentecostalismos e a modernidade. Uma busca em banco de dados acadêmicos (teses e dissertações) ou em livros científicos especializados, revelam esta lacuna. O que, todavia, torna a questão ainda mais afanosa é o fato de que na contemporaneidade, os pentecostalismos se constituem como uma das maiores expressões religiosas, no mundo e em terras brasileiras.

Na contramão de outras tendências globais – como no caso das religiões em grande parte dos países europeus – a religião no Brasil, em especial, *o pentecostalismo* ao longo do desenvolvimento do mundo moderno no século XX, não retraiu ou declinou, pelo contrário: tornou-se uma das expressões de maior vitalidade religiosa não apenas no

---

<sup>5</sup>Ver: BRUCE, Steve. **Religion and modernization**. Oxford: Clarendon Press, 1992; TURNER, Bryan. **Religion and modern society: citizenship, secularization and the state**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2011; WOODHEAD, Linda (ed.). **Religions in the modern world: traditions and transformations**. London: Routledge, 2016.

<sup>6</sup> Para citar apenas algumas destas pesquisas: Sobre o Budismo Zen: ROCHA, Cristina. **Zen in Brazil: the quest for cosmopolitan modernity**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006; acerca dos Espiritismos: ARRIBAS, Célia da Graça. **No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira**. São Paulo: Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2014; a respeito das Religiões da Ayahuasca: LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2000; quanto ao candomblé: PRANDI, Reginaldo. *Modernidade como feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX*. **Tempo social**, Rev. Sociol. USP, São Paulo, 2(1): 49-74, 1ºsem. 1990.

<sup>7</sup> Ver, em português: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: tradição e modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992; PASSOS, João Décio. **As reformas da Igreja Católica: posturas e processos de mudanças em curso**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018; ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. **Bento XVI, a Igreja Católica e o “Espírito da modernidade”**: uma análise da visão do papa teólogo sobre o “mundo de hoje”. São Paulo: Paulus/Ecclesiae, 2018.

<sup>8</sup> Alguns dos trabalhos recentes: FERREIRA, Valdeine Aparecido. **Protestantismo e modernidade no Brasil**. São Paulo: Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2008. CAVALCANTE, Ronaldo. **A(s) relações entre protestantismo e modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2017.

país e no continente latino-americano, como também de todo o globo. Apesar da chamada *tese clássica da secularização* que preconizava o “fim da religião” com o advento das sociedades modernas, as igrejas pentecostais, de modo particular nas últimas décadas, cresceram exponencialmente e se expandiram para todos os quatro cantos do globo. De acordo com pesquisas<sup>9</sup> realizadas por Jonathan Evans e Chris Baronavski, através da *Pew Research Center* no ano de 2018 em mais de 34 países europeus, nações que a pouco mais de dois séculos possuíam altas densidades de prática religiosa entre a população, se veem hoje com números cada vez menores sobre a importância da religião na vida individual e coletiva, como na Itália (27%), França (12%), Alemanha (12%) e Suécia (10%) – porcentagens referentes ao número daqueles que apontam a autodeclaração dos indivíduos acerca do compromisso e práticas religiosas regulares.

Por outro lado, de acordo com dados também da *Pew Research Center* de 2011<sup>10</sup>, os pentecostais e carismáticos no mundo contabilizavam algo em torno de 584,080,000 milhões de adeptos – correspondendo a 8,5% da população mundial e 26,7% do percentual de cristãos no mundo – distribuídos numa miríade de denominações, movimentos e comunidades. Ainda segundo a pesquisa, a população de pentecostais e carismáticos (apresentados a seguir, respectivamente) estariam distribuídos de forma bastante desproporcional pelos continentes no globo: de um lado, no Oriente Médio e Norte da África (0,1% e 0,3%), Europa (4% e 4,3%), Ásia e Pacífico (15,5% e 29,5%), por outro lado, na África Subsaariana (43,7% e 17,4%) e nas Américas (36,7% e 48,5%). Numa outra pesquisa realizada pelo mesmo Centro, mostrou-se a transição religiosa operada pelas religiões evangélicas, e, em especial, pelos pentecostais na América Latina<sup>11</sup>. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), segundo dados do Censo 2010, apontou que o Brasil possui cerca de 25.370,483 milhões de pentecostais, compondo 12,9% da população do país.

O filósofo canadense Charles Taylor (2007, p. 767) considerou o pentecostalismo como “a forma de crescimento mais rápido do cristianismo” dos últimos tempos. Para o britânico Allan Anderson (2007, p.326), “cualquiera que desee tomar la temperatura religiosa de nuestro mundo debe echar una buena ojeada al pentecostalismo. El futuro del

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/>.

<sup>10</sup> Disponível em: < <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-movements-and-denominations/>>

<sup>11</sup> Disponível em: < <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>

cristianismo mesmo y del encuentro del cristianismo con otras confesiones depende profundamente de él”. O teólogo Harvey Cox chamou o crescimento do pentecostalismo no Brasil no século XX como o início de uma “era do Espírito” (2009, p. 200). Na década de 60, um dos mais importantes historiadores do protestantismo brasileiro, o francês Émile Léonard (2002, p. 376), afirmou que o “pentecotismo” é “a grande primavera atual do ‘espiritualismo’ nos meios protestantes do mundo inteiro”. Prócoro Velasques Filho (1990, p. 249), pesquisador brasileiro, destacou que a “ascensão das religiões do espírito” – do qual o pentecostalismo assembleiano representa grande parcela – provocou no país um “declínio do cristianismo tradicional”. Maria das Dores Campos Machado (1996, p.189), pesquisadora brasileira, nesta mesma direção, afirmou que a expansão dos pentecostalismos tem evidenciado uma “revitalização da esfera religiosa na modernidade”.

Uma importante visão global dos pentecostalismos no mundo e no Brasil foi dada pelo historiador norte-americano Philip Jenkins. De acordo com ele, o pentecostalismo é o maior importante movimento cristão do século XX, seja pelo seu extraordinário crescimento, pela sua difusão por todo o mundo e pelo impacto que teve sobre o cristianismo diante do mundo moderno. Jenkins (2004, p.24-25), na sua investigação sobre “a próxima cristandade” emergente, afirma que “no futuro previsível” o segmento “dominante do cristianismo mundial emergente será tradicionalista, ortodoxa e voltada para o sobrenatural”. Nesse contexto, Jenkins, destacando os pentecostais, coloca a seguinte hipótese:

Como haviam apenas um punhado de pentecostais em 1900 e hoje eles somam várias centenas de milhões, não seria razoável identificar isso como o movimento social de maior sucesso no século passado? De acordo com as projeções atuais, o número de fiéis pentecostais deverá ultrapassar a casa de um bilhão antes de 2050. Em termos das religiões globais, haverá, a essa altura, aproximadamente tantos pentecostais quanto serão os indianos, e o dobro do número de budistas.

De acordo com o pesquisador, além do crescimento numérico, a “expansão das seitas pentecostais” nos últimos anos implicaria uma “mudança substancial” na natureza do protestantismo global (JENKINS, 2004, p. 93). Neste cenário, as religiões e o pentecostalismo brasileiro ocupariam um lugar central nessa nova cartografia global da

religião na modernidade. Prospectando a futura demografia da religião, considerando comparativamente os atuais índices de crescimento nos países pelo mundo, Jenkins (2004, p.132) chega a sublinhar: “Que o Brasil será um dos principais centros do cristianismo mundial está fora de dúvidas, mas os contornos precisos de sua vida religiosa são incognoscíveis”.

Metodologicamente, como entender as relações entre religião e modernidade do ponto de vista das ciências das religiões? Qual contribuição este campo disciplinar nos fornece para a compreensão entre pentecostalismos e modernidade religiosa? Metodológica e epistemologicamente, a presente pesquisa que se insere no âmbito das Ciências das Religiões, mais particularmente, na trilha das ciências sociais da religião, compõe assim o esforço do diálogo multidisciplinar na análise e compreensão das religiões na modernidade, no horizonte específico dessa área do saber. Dos caminhos principais que as Ciências das Religiões podem se mostrar atual e relevante, está justamente o esforço em compreender como as religiões se relacionam e comportam diante do mundo moderno. Dessa forma, as Ciências das Religiões devem ser as ciências que investigam as religiões na modernidade numa perspectiva disciplinar plural.

É na articulação complexa dos fatos religiosos a partir desta postura de diálogo e erudição multidisciplinar, considerando às questões contemporâneas do religioso no mundo moderno, que se encontra o futuro da disciplina<sup>12</sup>. Conquanto que outras ciências – em particular a sociologia, mas também a história – tenham fornecido interpretações fundamentais ao estudo das relações entre religião e modernidade, qual a contribuição específica das Ciências das Religiões para a compreensão da modernidade religiosa? Enquanto nas demais ciências o estudo das religiões na modernidade se dá como um meio – para compreender fenômenos de outras ordens, como: sociedade, política, economia – e não um fim em si mesmo, as Ciências das Religiões propõem-se a estudar a modernidade religiosa *pela modernidade religiosa*. Nesse sentido, embora opere uma interseção de saberes como a sociologia, história, teologia, ciência política, concorre com

---

<sup>12</sup> Nas palavras de Antonio Gouvêa Mendonça (2001, p. 149), “o futuro das ciências, ou ciência da religião, parece estar na superação da observação do mero fenômeno, isto é, da estrita quantificação demográfica, econômica e política deste ou daquele grupo religioso. É necessário aquele salto qualitativo que vai do fenômeno às suas origens sociais e à conseqüente formação do discurso construtor da realidade em que a utopia e a utopia correm paralela e relacionadamente. É nesse sentido que as ciências da religião exigem do pesquisador aquela erudição multidisciplinar que lhe permite usar os vários instrumentos necessários à superação do que simplesmente aparece aos seus olhos. [...] Não há nenhum ramo do conhecimento humano que não interesse ao estudo da religião. O fenômeno humano da religião oferece todos os flancos possíveis à reflexão e à pesquisa”.

o esforço de abordá-las de maneira transversal, permitindo a superação de uma discussão estrita a cada um destes campos do saber – muito embora valendo-se, de ambas, num esforço de interdisciplinaridade criativa.

Como lembra Usarski (p.23-24), um dos personagens mais importantes na institucionalização da ciência da religião como disciplina acadêmica autônoma foi o alemão Max Müller. Como intentou em seu livro *La ciencia de la religión: origen y desarrollo de la religión*, Müller (1945), buscou estabelecer os primeiros passos de uma *religionswissenschaft* (ciência da religião, em alemão) a partir da linguística e do estudo comparado, que, depois, foi desenvolvendo-se até chegar na fase contemporânea desta disciplina. Além deste, merecem destaque os nomes de importantes estudiosos que contribuíram para consolidação desta área, como Cornelius Peter Tiele, Daniel Chantepie de la Saussaye, Gerard Van der Leeuw, Joachim Wach, Mircea Eliade, entre outros. Em seu desenvolvimento posterior e no avanço e mudanças dos instrumentos, teorias e metodologias que adota, a(s) ciência(s) da(s) religião(ões) precisam manter uma postura de constante atualização<sup>13</sup>.

Como destacou José Severino Croatto (2010, p.17), “o fato religioso pode ser abordado por todas as ciências humanas ou ciências sociais, a partir do que lhe é próprio”. O “próprio” das ciências das religiões seria justamente esta abordagem multi e interdisciplinar que permite uma análise sob várias perspectivas do religioso. Nesta mesma linha, Aldo Natale Terrin (2003, p.17-18), que foi somente na segunda metade do século XIX que o estudo da religião e das religiões foi tornando-se liberta de “pressupostos apriorísticos”, predominantes nas análises de até então, para o surgimento de uma área mais autônoma que foi pouco a pouco integrando as análises “filológicas”, “histórico-comparativas” e das “ciências humanas” como um todo, forjando um nova forma de abordagem das tradições religiosas e religiosidades. Hans-Jurgen Greschat (2005, p.23-28) sistematizou esta abordagem em pelo menos três considerações importantes na circunscrição do objeto religião, enquanto observado por cientistas da religião. Primeiro, diz respeito à visão do conjunto das partes formando um todo a ser considerado pelo pesquisador. O especialista da religião não investiga apenas

---

<sup>13</sup> O pesquisador brasileiro Marcelo Camurça (2011, p. 215) afirma em relação a isso que: “...o campo da(s) ciência(s) da religião deva estar sintonizado com os debates, impasses e avanços teórico-metodológicos que estão acontecendo nas respectivas instancias de cada ciência humana e social, da qual a religião é junto com outras, mais uma subárea; como que também do campo da(s) ciência(s) da religião possam surgir novas teorias e contribuições, todavia sempre em *interface* com as grandes disciplinas e ciências.

determinada característica da religião e a toma como representação total, antes, considera o aspecto de totalidade da religião. Segundo, quatro blocos interligados de fenômenos podem ser observados nas mais variadas religiões: as organizações comunitárias, as práticas religiosas, os conjuntos doutrinários e as experiências religiosas. Terceira consideração é que não existem elementos fixos na religião. Enquanto fenômeno vivo, a religião modifica-se constantemente gerando transformações em sua estruturação. Essas contínuas transformações são o que movem toda religião.

De um ponto de vista mais amplo, o estudo do religioso nas ciências das religiões, diante do mundo moderno, se coloca em questão a respeito do lugar, funções e sentidos daquele nesta realidade. Como destacou o sociólogo Henri Desroche (1985, p. 39), há uma relação dialética das religiões e sociedade que, independente da análise de orientação marxiana ou marxista, entende que “toda religião é a religião de uma sociedade, formal ou latente, nativa ou eletiva”. Nestas, as religiões podem assumir formas “atestadoras” e/ou “contestadoras” destas mesmas sociedades. Desse modo, a “religião é assim, perpetuamente, o lugar privilegiado e como que o santuário de confluências sociais através das quais fragmentos de humanidade – corpos e almas – procuram sua salvação na defensiva ou na ofensiva econômica, social, política e cultural” (DESROCHE, 1985, p. 39). Nesta mesma linha, o sociólogo venezuelano Otto Maduro (1980) destacou os três aspectos básicos e dinâmicos da religião na sociedade: primeiro, *o campo religioso como produto dos conflitos sociais*; segundo, *o campo religioso como terreno relativamente autônomo de conflitos sociais*; terceiro, *o campo religioso como fator ativo nos conflitos sociais*. Portanto, qualquer análise das religiões no mundo moderno necessita considerar essas dialéticas e as múltiplas formas de relações entre ambas as realidades.

Dessa forma, pode-se afirmar que um dos trabalhos das Ciências da Religiões no Brasil é a compreensão da modernidade religiosa à *brasileira*. Primeiramente, é preciso tomar a problemática da modernidade religiosa brasileira não apenas como um tema secundário da agenda reflexiva, mas, sobretudo, como um *locus* a partir de onde se constroem, perspectivamente, uma análise das transformações e dinâmicas do campo pentecostal contemporâneo. Portanto, as tradições radicadas a uma história de longa duração, só poderão ser compreendidas na linearidade temporal do seu percurso histórico se feita sob a articulação com os processos de modernização do campo religioso brasileiro.

No âmbito das ciências sociais da religião – em especial –, a modernidade religiosa brasileira constitui-se de um esforço duplamente qualificado: a leitura interdisciplinar que trabalha teoricamente as formas históricas e sociais, que permite um recuo à dimensão do campo e suas especificidades a partir dos casos particulares. Uma análise das Ciências das Religiões da modernidade religiosa brasileira, constitui-se de um estudo científico das religiões, religiosidades e espiritualidades, que se coloca sempre comparativamente, buscando compreender as funções e sentidos do religioso na sociedade e cultura nacional.

Quais as referências teóricas servem como base e subsidiam a construção da presente investigação? Retomando à contribuição dos *clássicos* Émile Durkheim e Max Weber, no desdobramento da seminalidade de seus aportes conceituais-procedimentais, nas suas análises sobre a *modernidade religiosa* entre as abordagens contemporâneas e entre os pesquisadores brasileiros, buscaremos em diálogo com outros campos disciplinares, próprios das Ciências das Religiões, pavimentar e erigir uma linha vertebral de ideias, termos e interpretações que se pretendem interligar toda a pesquisa.

A presente tese tem como objetivo estudar a modernidade religiosa *à brasileira*, a partir da socioantropologia das religiões, analisando as relações, perspectivas e recomposições dos pentecostalismos na sociedade moderna no Brasil. Nesse sentido, não nos deteremos da discussão histórico-social da formação e características dos diversos pentecostalismos, mas sim, nas questões teórico-metodológicas da temática. Como problemática central, nos colocamos à interpretação compreensiva dos sentidos e funções sociais da religião na modernidade, mediante um exame particular sobre os pentecostais e o mundo moderno no país. A pesquisa está subdividida em duas partes: uma primeira, discutindo a questão das *religiões e a modernidade*; e a segunda, desenvolvendo uma análise dos *pentecostalismos e o mundo moderno*. Mediante uma abordagem teórico-metodológica, buscamos realizar uma reconstrução genealógica e histórica deste tema, voltando aos clássicos (Capítulo 1), passando pelos autores contemporâneos (Capítulo 2), bem como também um olhar comparativo sobre religião e modernidade em contextos globais distintos, no intuito de evidenciar os elementos centrais daquele binômio e a manifestação das “modernidades religiosas múltiplas” (Capítulo 3).

Em seguida, nos detemos em tratar da explanação dos investigadores nacionais sobre a religião e modernidade na sociedade brasileira, sublinhando suas especificidades, processos e dinâmicas (Capítulo 4). Na parte final do trabalho, serão apresentados o lugar

e nexos entre os pentecostalismos e o mundo moderno, evocando às análises acadêmicas e às interfaces (Capítulos 5 e 6), bem como, também, os “movimentos” – decomposição, composição e recomposição – do campo pentecostal brasileiro moderno (Capítulo 7). Nossa hipótese é que os pentecostalismos são, ao mesmo tempo, um *produto* e *produtoras* de uma modernidade religiosa no Brasil, podendo prestarem-se à elucidação deste fenômeno. Considerando estes pontos, este trabalho buscará discorrer, por meio de uma revisão bibliográfica e teórica sobre o tema, sobre as características e especificidades de uma *modernidade religiosa* tipicamente brasileira, através da observação de caso dos pentecostais na moderna sociedade no país.

## PARTE I – RELIGIÕES E MODERNIDADE

Na primeira parte desta pesquisa – entre os capítulos 1 e 4 – realizaremos uma revisão genealógica da história e o desenvolvimento das teorias interpretativas, na socioantropologia das religiões, acerca da modernidade religiosa em suas abordagens “clássicas” e “contemporâneas”. As problemáticas levantadas serão: como Durkheim e Weber podem auxiliar no entendimento das relações entre os pentecostalismos e o mundo moderno? De que maneira os pensadores contemporâneos, nas ciências sociais, contribuem na elucidação das permanências e mudanças do pentecostalismo assembleiano, diante da modernidade brasileira? Na sequência, colocaremos uma discussão comparativa entre a modernidade religiosa na Europa Latina e América Latina, buscando identificar os processos e as características próprias deste segundo contexto. Em seguida, falaremos sobre a modernidade e a religião na formação do Brasil moderno, suas interações e singularidades. Por fim, iremos propor, à luz das contribuições anteriores, algumas interpretações de autores nacionais que problematizaram a temática da modernidade religiosa *à brasileira*, tendo em vista elementos que pavimentem a construção que se seguirá ao longo desta pesquisa.

## 1 A EMERGÊNCIA DO MUNDO MODERNO E A QUESTÃO RELIGIOSA: ABORDAGENS CLÁSSICAS DA RELIGIÃO E MODERNIDADE

A discussão sobre as funções e sentidos da religião, diante do surgimento do mundo moderno, constitui-se não apenas no passado, mas também no presente, como uma das questões centrais para a compreensão da sociedade contemporânea. Em consequência a esta interrogação, os chamados autores “clássicos” das ciências sociais da religião – em particular Émile Durkheim e Max Weber – dedicaram-se, de formas distintas, ao entendimento desta problemática. Neste primeiro capítulo, buscaremos estabelecer inicialmente uma conceituação e escopo dos estudos, numa perspectiva da socioantropologia, da *modernidade religiosa*. Em seguida, abordaremos as relações entre as religiões e a sociedade moderna, a partir das análises e interpretações durkheimianas e weberianas.

### 1.1 Para uma socioantropologia da modernidade religiosa

Uma mirada comparativa entre a realidade social das religiões diante do mundo moderno no Brasil, e em outros países do globo, nos coloca irremediavelmente à questão: por que em certos contextos houve um retraimento da religião nas práticas pessoais dos indivíduos, e do declínio de sua influência no espaço social, enquanto que em terras brasileiras há uma efervescência religiosa, em especial, ligada aos pentecostalismos, composta por uma forte religiosidade da vida cotidiana e de um significativo envolvimento destas comunidades na cena pública? Uma das respostas possíveis a esta interrogação, está relacionada ao *tipo específico de modernidade religiosa* que se desenvolveu no país. Considerando este elemento, para que possamos compreender a dinâmica das religiões de uma forma em geral, e do pentecostalismo assembleiano de modo particular – como objeto central de análise desta investigação –, torna-se necessário uma reconstrução teórica da problemática acerca das relações entre religião e modernidade no Brasil. Mas, como é formada e caracterizada essa modernidade religiosa *à brasileira*? A resposta a esta pergunta constituir-se-á como o objetivo central do início dessa jornada.

De acordo com Sébastien Tank-Storper (2010, p. 742), no verbete incluso do importante *Dictionnaire des faits religieux*, a noção de “modernidade religiosa” é um

tanto quanto problemática pelos próprios termos que a compõe serem carregados de polissemia (“modernidade” e “religião”), mas também, porque seu uso intuitivamente evoca o que a retórica chama de “oxímoro”, ou seja, uma aliança de campos semânticos contrários. Entretanto, essa análise está associada a uma compreensão entre este binômio, como dominado pela ideia de uma exclusão mútua de ambos. Essa tese, de uma oposição radical entre religião e modernidade, foi sistematizada nas teorias ditas clássicas da secularização, conforme uma visão predominante nos estudos de religião em boa parte do século XIX e XX. Entretanto, as ressurgências religiosas por todo o mundo, a partir da década de 70, conduziram a uma revisão teórica a respeito desta tese à proposição de outras linhas interpretativas. Surgiu também uma outra perspectiva que preconizava os equívocos da hipótese anterior – como se verá pouco mais a frente – afirmando um tipo de “dessecularização” do mundo. Não obstante a estas duas perspectivas, mais recentemente, argumentou-se tanto do pondo de vista teórico quanto empírico, em função das suas limitações e contradições internas.

Nas últimas décadas, diversos autores – que serão trabalhados ao longo deste capítulo – propuseram uma revisão destas perspectivas propondo uma leitura mais integrativa e criativa das dinâmicas entre religião e modernidade. Para estes, sobretudo, a modernidade religiosa seria caracterizada pelo *paradoxo*. De acordo com Tank-Storper (2010, p. 744), “o caráter paradoxal da noção de modernidade religiosa refere-se diretamente ao caráter ambivalente e conflitual da própria modernidade, tanto confiante em suas próprias forças inventivas quanto inquieta e crítica consigo mesma”<sup>14</sup>. Seguindo e antecipando algumas linhas interpretativas acerca desta noção, outro sociólogo francês, Jean Séguy (1989, p.192), propõe, conceitualmente, que o termo modernidade religiosa refere-se de modo ideal e típico ao “lugar próprio ocupado pelas organizações religiosas em uma sociedade moderna que não espera delas nem seus valores nem sua legitimação e onde a autonomia das esferas de ação social se constitui um fato estabelecido. Por outro lado, designa as formas assumidas pela mensagem e as práticas dessas organizações em tal situação”<sup>15</sup>. Assim, Séguy (1989, p.192):

---

<sup>14</sup> Texto original: “Le caractère paradoxal de la notion de modernité religieuse renvoie insi directement au caractère ambivalent et conflictuel de la modernité elle-même, à la fois confiante dans ses propres forces d’invention et inquiète et critique d’elle-même”

<sup>15</sup> Texto original: “Le terme de modernité religieuse renvoie pour nous et idéal-typiquement la place propre occupent les organisations religieuses dans une société moderne ne qui n’attend d’elles ni ses valeurs ni sa légitimation et où l’autonomie des sphères de l’agir social constitue un fait acquis. D’autre part, il désigne les formes que revêtent le message et les pratiques de ces organisations dans semblable situation”.

A modernidade religiosa assim entendida refere-se ao trabalho que a modernidade social e a religião realizam uma sobre a outra em um processo permanente: ela conduz a busca de sua identidade recíproca, na situação de incerteza e fluidez própria de modernidade, ultrapassada sua óbvia fase triunfante durante a qual desestabilizou a religião. Esse processo se expressa necessariamente em competição e conflito. Não passa sem uma certa medida de finalização religiosa certas técnicas e aspirações modernas; da mesma forma, envolve a exploração em benefício da apologética religiosa, das falhas e contradições da modernidade<sup>16</sup>.

Nesse horizonte compreensivo, aberto por tal perspectiva acerca das relações paradoxais marcadas pela *tensão* na modernidade religiosa, é que Sébastien Tank-Storper (2010, p. 744-748), proporá pelo menos quatro aspectos nos quais se manifestam essas tensões: a modernidade religiosa expressão uma tensão 1) entre a “autonomia e a heteronomia”, 2) entre a “racionalização e a emoção”, 3) entre a “pluralização e a uniformização” e 4) entre a “privatização e a republicização”. O conceito de *modernidade religiosa* não está isento, ele mesmo, de crítica. Primeiro, ele parece evocar um certo tipo de novidade e universalidade de sua aplicação. Segundo, este pressupõe um tipo de ruptura ou descontinuidade com a noção de “tradição”. Terceiro, a condição largamente paradoxal das relações que encerra – conforme apresentado a pouco – conduzem à ponderação acerca das possibilidades e limites do uso operacional do termo.

Ao considerar este aspecto oxímoro da modernidade religiosa, Sébastien Tank-Storper (2010, p. 749) propõe que a despeito da pertinência da oposição conceitual entre “modernidade e religião” ou “modernidade e tradição”, estes termos sejam entendidos como categorias conceituais ativas e não como categorias descritivas de fenômenos sociais universais, lineares e uniformes. Esta oposição fictícia entre ambos os conceitos, não deveria impedir seu uso na linguagem para referir-se às polarizações dos quais contraditoriamente o campo religioso contemporâneo se constitui. Tomada nesta perspectiva, a noção de modernidade religiosa, apesar de suas limitações, apresenta-se como operacional para o estudo das relações entre religião, modernidade e tradição na contemporaneidade.

---

<sup>16</sup> Texto original: “La modernité religieuse ainsi appréhendée renvoie au travail que modernité sociale et religion accomplissent l'une sur l'autre dans un procès permanent: celui qu'elles mènent à la recherche de leur identité réciproque, dans la situation d'incertitude et de fluidité propre à la modernité, passée sa phase évidence triomphale pendant laquelle elle a déstabilisé la religion. Ce procès s'exprime nécessairement en concurrences et conflits. Il ne va pas sans une certaine mesure de finalisation religieuse des techniques et de certaines aspirations modernes; de même, il comporte l'exploitation au profit des apologétiques religieuses, des échecs et des contradictions de la modernité”.

Compreendemos – como se buscará evidenciar ao longo do texto – que existe não apenas *uma* modernidade religiosa, mas sim *múltiplas* modernidades religiosas. Cada contexto sociocultural e histórico determina processos distintos de relações entre a modernidade e a religião. Em cada um destes, há dinâmicas e tendências comuns a uma modernidade religiosa global, como, também, aspectos singulares e específicos. No Brasil e no mundo, as diferentes religiões e religiosidades possuem disposições diferentes nas suas relações com a modernidade religiosa, afetando e sendo afetadas de formas variadas. Portanto, de certa maneira, são estas relações que determinam o grau de crescimento, diminuição, privatização, publicização, etc., das religiões em cada cenário do mundo moderno.

A noção de modernidade religiosa que passou a ser empregada especialmente a partir da segunda metade do século XX, busca sintetizar uma abordagem teórica não autoexcludente entre os conceitos de religião e modernidade, mas integrando-os numa dinâmica peculiar ao contexto contemporâneo que será usada aqui num sentido *lato* e genérico. Por outro lado, a noção de modernidade religiosa *à brasileira*, como se buscará apresentar ao longo deste capítulo, remete às relações e dinâmicas específicas entre religião e modernidade no Brasil.

Dessa forma, pode-se afirmar que o trabalho da socioantropologia das religiões no Brasil é a compreensão da modernidade religiosa *à brasileira*. Primeiramente, é preciso tomar a problemática da modernidade religiosa brasileira não apenas como um tema da agenda reflexiva, mas, sobretudo, como um *locus* a partir de onde se constroem, perspectivamente, uma análise das transformações e dinâmicas do campo pentecostal contemporâneo. Portanto, as tradições radicadas a uma história de longa duração, só poderão ser compreendidas na linearidade temporal do seu percurso histórico se feita sob a articulação com os processos de modernização do campo religioso brasileiro.

A discussão acerca da modernidade religiosa remonta às origens das ciências sociais da religião<sup>17</sup> como disciplina autônoma. Essa questão, está diretamente associada às mudanças históricas, sociais e culturais no surgimento daquilo que se chama

---

<sup>17</sup> Iremos nos referir de modo genérico e *lato* às ciências sociais da religião como uma “escola” (FILORAMO; PRANDI, 2010) e/ou forma de “aproximação” (HOCK, 2010) dentro do “espectro disciplinar” (USARSKI, 2007) das ciências das religiões. Entretanto, a investigação não se dará apenas por àquela abordagem, mas sim, através de uma perspectiva interdisciplinar, própria desta área de estudos. Para uma abordagem das ciências sociais nas Ciências das Religiões, ver: CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2008; PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

genericamente de *mundo moderno*. Por *modernidade religiosa clássica* entende-se àquelas interpretações feitas por alguns dos fundadores das ciências sociais que problematizaram a relação, condição e transformações entre a religião e a modernidade. Privilegiaremos nesta abordagem clássica dois autores: Émile Durkheim e Max Weber. Decerto outros autores contribuíram também para elucidação da mesma problemática, que por questões teóricas ou metodológicas, não serão explorados, como: Marx e Engels<sup>18</sup>, Georg Simmel<sup>19</sup>, Alexis de Tocqueville<sup>20</sup>, entre outros.

Cada um destes pensadores, a seu modo, teorizou sobre as relações entre a religião e a emergência do mundo moderno ocidental. Suas obras e ideias formaram um quadro reconhecidamente amplo das interpretações convencionadas acerca da temática do *religioso* e da *modernidade*. Muito embora estes autores tenham perspectivas distintas entre si – Philippe Riutort (2008) caracterizará a sociologia de Durkheim como “uma sociologia da interação social” enquanto a de Weber seria uma “sociologia da ação social” – é possível extrair contribuições integradas sobre o tema em questão. Nosso objetivo não é fazer uma reconstituição completa da teoria sociológica dos ditos autores<sup>21</sup>, mas, apenas, pontuar os elementos centrais que sintetizam suas contribuições a uma sociologia da

---

<sup>18</sup>As análises de Karl Marx e Friedrich Engels podem ser encontradas na coletânea de texto reunidos no livro *Sobre la religión*, edição organizada por Hugo Assman e Reyes Mate, Ediciones Sígueme (Salamanca, 1974). O filósofo e sociólogo franco-brasileiro Michael Löwy também explorou novas leituras possíveis dos trabalhos dos referidos autores para a compreensão da condição contemporânea do religioso na modernidade. Ver: *Marx e Engels como sociólogos da religião*. **Lua Nova** [online]. 1998, n.43, p.157-170. Para uma introdução à sociologia da religião de Marx e Engels, ver: *Karl Marx (1818-1883) e os marxistas* (WILLAIME, 2012); *Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895)* (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009); *Marxismo e religião*, por Ivo Lesbaupin (TEIXEIRA, 2003); SOUZA, José Carlos de. **Protesto ou ilusão? História e religião no pensamento de Marx e Engels**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2015.

<sup>19</sup> O sociólogo e filósofo alemão Georg Simmel produziu uma vasta bibliografia a respeito do tema da religiosidade moderna. Seus textos estão disponíveis na coletânea (em dois volumes) *A religião – ensaios*, publicados em 2010 e 2011 pela editora Olho d'Água. Para uma introdução à sociologia da religião de Simmel, ver: *Georg Simmel (1858-1920) e a sociologia da devoção* (WILLAIME, 2012); *Georg Simmel (1858-1920)* (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009); *Religiosidade e religião em Simmel (1898-1918)* (CIPRIANI, 2007); *Georg Simmel e a religiosidade como forma pura das relações sociais* (MARTELLI, 1995).

<sup>20</sup> Em seu clássico livro *A democracia na América* o pensador francês Alexis de Tocqueville fornece alguns elementos importantes para compreender o fenômeno da religião civil norte-americana na formação do Estado moderno. Para uma introdução à sociologia da religião de Alexis de Tocqueville, ver: *Alexis de Tocqueville (1805-1859) e as virtudes da religião* (WILLAIME, 2012); *Alexis de Tocqueville (1805-1859)* (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009); *Religião e democracia segundo Tocqueville (1805-1859)* (CIPRIANI, 2007).

<sup>21</sup> Algumas obras em língua portuguesa sobre o pensamento geral dos referidos autores: ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2000; LALLAMENT, Michel. **História das ideias sociológicas** (Vol. 1 e 2). Petrópolis: Vozes, 2002; RIUTORT, Philippe. **Compêndio de sociologia**. São Paulo: Paulus, 2008; CUIIN, Charles-Henry. GRESLE, François. **História da sociologia** (Vol. 1 e 2). Petrópolis: Vozes, 2017; QUINTANEIRO, Tania (et. al.). **Um toque de clássicos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011; VÉRAS, Maura. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Paulus, 2014. SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

modernidade religiosa. O recuo histórico a essas contribuições torna-se fundamental para percebermos as continuidades e descontinuidades, tensões e sobreposições da teoria da modernidade religiosa na contemporaneidade, mas também, da modernidade religiosa brasileira – com a qual se estabelecerá nossa argumentação de relação com os pentecostalismos ao longo do trabalho.

A opção pelos dois autores se dá em função de alguns motivos: primeiro, tanto para Durkheim quanto para Weber, a religião não ocupa um lugar secundário em suas pesquisas e teorias, pelo contrário, àquela é um dos objetos centrais na elucidação acerca da formação, desenvolvimento e característica das sociedades modernas ocidentais; segundo, apesar das distinções entre as sociologias de ambos os pensadores, há vários pontos em comuns que permitem um diálogo e aproximação criativa<sup>22</sup>; terceiro, nosso objetivo nesse tópico não é apenas explicar as sociologias particulares de cada um dos autores, mas buscar os elementos que nos permitam uma compreensão da modernidade religiosa na perspectiva dos dois sociólogos.

Ambos autores são formadores de “escolas” nos estudos de religião, de modo que as abordagens contemporâneas da modernidade religiosa discordando, reiterando ou reapropriando-se de suas contribuições são fundamentais para o estabelecimento da discussão sobre a temática. Durkheim e Weber fornecem arcabouços teóricos seminais para a compreensão da modernidade religiosa. As abordagens contemporâneas da modernidade religiosa são amplamente devedoras e se colocam numa condição de desdobramento ampliado das contribuições clássicas de Durkheim e Weber. Sendo assim, como eles interpretaram a questão religiosa no surgimento e desenvolvimento do mundo moderno? Que aspectos das sociologias durkheimianas e weberianas podem auxiliar na compreensão da modernidade religiosa não apenas “ontem”, mas sobretudo, “hoje”?

---

<sup>22</sup> De acordo com Raymond Aron (2000, p.795): “A sociologia da religião de Max Weber, tal como a vemos em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* e no capítulo de *Economia e Sociedade* intitulado, “*Typen Religiöser Vergemeinschaftung*”, se baseia numa interpretação da religião primitiva muito próxima da concepção de Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*.[...] Weber considera como o conceito importante da religião primitiva a noção de *carisma*, muito próxima da noção de sagrado (ou de *mana*) de Durkheim”. Julgamos que não apenas com relação a estes conceitos, mas especialmente, com respeito às tensões e recomposições religiosas diante do mundo moderno, em ambos os autores, como um ponto de interseção de suas teorias sociológicas.

## 1.2 As formas elementares da religião na modernidade em Émile Durkheim

Émile Durkheim (1858-1917)<sup>23</sup>, sociólogo francês, é considerado não apenas um dos “pais fundadores” da cátedra de sociologia na universidade francesa (em Bordeaux, 1887), mas, também, um dos primeiros pensadores a interpretar o lugar dos fatos religiosos no contexto das sociedades moderno-industriais. Desde suas primeiras obras até as últimas, a questão religiosa na modernidade ocupou as reflexões e escritos do autor. Apesar de sua seminalidade, como destaca Philippe Steiner (2016, p. 15), a validade e pertinência da obra durkheiminiana muitas vezes foi “objeto de um intenso e controvertido debate de inúmeros trabalhos”. Apesar destes debates, Durkheim tem sido “redescoberto” por autores mais recentes, pelo menos desde os anos 70, no que diz respeito a sua contribuição substantiva para o entendimento da sociedade como um todo e das relações entre a religião no mundo moderno<sup>24</sup>.

Interessado em desenvolver um estatuto científico para a sociologia nascente, a partir da tese da divisão do trabalho social no mundo moderno, Durkheim buscou discorrer sobre a complexidade da sociedade contemporânea, marcada pelo processo de diferenciação social e a especialização institucional do individualismo e sua relação com a integração/coesão social. Para tanto, desenvolveu um conjunto de *regras para o método sociológico* que pudessem conduzir metodologicamente à análise dos *fatos sociais* como *coisas*, de modo a classificar um tipo social e explicar suas funções sociais. É nessa perspectiva que o autor irá desenvolver um conjunto de investigações, orientadas por tais questões, onde o *fato religioso* se constituirá como um dos objetos centrais de sua sociologia. De acordo com o próprio Durkheim<sup>25</sup>, entre os anos de 1895 e 1897, o tema da religião ganhará um lugar de proeminência nos seus estudos acerca da sociedade moderna. A partir deste período, a religião se colocará doravante um fenômeno central nas análises durkheiminianas no qual, também, o autor julga ter encontrado um método

---

<sup>23</sup> Sobre a vida de Durkheim ver: FOURNIER, Marcel. **Émile Durkheim (1858-1917)**. México: Fondo de Cultura Económica, 2019; LUKES, Steven. **Émile Durkheim: his life and work**. New York: Penguin Books, 1992.

<sup>24</sup> Ver: WEISS, Raquel; OLIVEIRA, Marcio de (orgs). **David Emile Durkheim: a atualidade de um clássico**. Curitiba: Editora UFPR, 2011; GUERRIERO, Silas. *A atualidade da teoria de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades*. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 42, Edição Especial, p. 11-26, 2012.

<sup>25</sup> “Foi somente em 1895 que tive a nítida percepção do papel capital exercido pela religião na vida social. Foi neste ano que, pela primeira vez, eu encontrei o meio de abordar sociologicamente o estudo da religião. Para mim, isto foi uma revelação. Este curso de 1895 marca uma linha divisória no desenvolvimento do meu pensamento, ainda que todas as minhas pesquisas anteriores tivessem de ser repetidas novamente para ficarem em harmonia com esses novos pontos de vista” (Apud, STEINER, 2016, p. 42).

para abordar sociologicamente a religião e suas relações com o mundo (STEINER, 2016). Entretanto, a importância desse tema vai crescendo a partir de suas obras. Por tanto, seguindo uma exposição cronológica destes trabalhos, pretendemos lidar com a seguinte questão: como Durkheim entende a relação entre “modernidade” e a “religião”?

Para o sociólogo norte-americano Mustafa Emirbayer (2003), Durkheim pode ser considerado, sobretudo, como um “sociólogo da modernidade”. No centro da teoria durkheiminiana sobre a modernidade está a ideia de *ambiguidade*: os novos laços sociais produzidos pela divisão do trabalho e a especialização das funções geram, por um lado, uma maior autonomia individual, mas por outro, apresenta entraves na coesão social entre os mesmos. Como destacou o pesquisador brasileiro Carlos Sell (2010, p.87), Durkheim estava preocupado em “explicar os efeitos que as transformações modernas ocasionavam nos mecanismos de integração dos indivíduos na sociedade”. Diante desta problemática, o sociólogo italiano Stefano Martelli (1995, 59-60) afirma que a “religião é enfrentada pelo sociólogo francês, após uma pesquisa teórica sobre os problemas fundamentais da sociedade, tais como a consequência da divisão social do trabalho e as condições de possibilidade da ordem e da integração social, a partir do fenômeno do suicídio”. Para além destas, a religião é colocada a partir da questão metodológica das *regras* sociológicas e de suas *formas elementares* no totemismo primitivo, que permitiram entender sua origem, natureza e lugar não só no passado, mas também no mundo moderno.

Em sua obra *Da divisão do trabalho social* – originalmente defendida como tese de doutorado em 1893 –, Durkheim discutirá como o processo de diferenciação institucional e a consequente reorganização do trabalho social na modernidade provoca uma mudança nos vínculos de solidariedade do tecido societal. Nesta pesquisa, o autor chegará em uma de suas primeiras formulações do conceito de religião. Na perspectiva durkheiminiana, a religião é, sobretudo, um fato social. Em suas palavras,

a religião é algo essencialmente social. Em vez de perseguir finalidades individuais, exerce sobre o indivíduo uma coerção constante. Obriga-o a práticas que o constroem, a sacrifícios, pequenos ou grandes, que lhe custam [...] A vida religiosa é inteiramente feita de abnegação e desapego (DURKHEIM, 2016, p.94).

Outro elemento importante destacado pelo autor na obra é sobre a diminuição do espaço e da influência da religião no mundo moderno. El afirma que:

Ora, se há uma verdade que a história colocou acima de qualquer dúvida é que a religião abrange uma parte cada vez menor da vida social. Originalmente, estendia-se a tudo; tudo aquilo que era social era religioso. As duas palavras eram sinônimas. Depois, aos poucos, as funções políticas, econômicas e científicas tornam-se independentes da função religiosa, constituem-se à parte e assumem um caráter temporal cada vez mais acentuado. Deus, se é possível denominar assim, que antes estava presente em todas as relações humanas, delas se retira progressivamente. Abandona o mundo aos homens e suas brigas. Pelo menos, se continua a dominá-lo, é de cima e de longe, e a ação que exerce, tornando-se mais geral e mais indeterminada, deixa mais espaço para livre ação das forças humanas. (DURKHEIM, 2016, p.161).

Essa “redução” ou “regressão” da religião na sociedade não seria exclusiva das últimas décadas ou séculos apenas, mas sim resultante de um processo histórico que remonta a tempos mais remotos que, entretanto, se acentua no mundo moderno. Na atualidade, as condições fundamentais do desenvolvimento desta sociedade revelam que “há um número cada vez menor de crenças e sentimentos coletivos que são suficientemente coletivos e suficientemente fortes para assumir um caráter religioso” (DURKHEIM, 2016, p.161). Muito embora se tenha estas afirmativas, Durkheim não desconsidera o lugar e a potência da religião nesta mesma sociedade moderna – como se poderia precipitadamente supor e se verá adiante.

Apesar de ter notado uma certa retração do religioso nas sociedades modernas ocidentais, Durkheim (2012, p. 13 e 23), no prefácio à primeira edição de *As regras do método sociológico*, publicada em 1895, reconhece que, em seu tempo, se dava um “renascimento do misticismo”, assim como reconhece as mutações que o religioso está sujeito na condição moderna. Estas, se dariam, por vezes, em torno da dinâmica das recomposições e bricolagens carregando um aspecto de relativa ambiguidade e paradoxo. Ele afirma que “as concepções religiosas (que são acima de tudo coletivas) se misturam, ou se separam, se transformam umas nas outras, dão origem a combinações contraditórias que contrastam com os produtos ordinários de nosso pensamento individual”.

Ainda nesta obra, o sociólogo avançará na sua definição e compreensão da religião. Para Durkheim (2012, p. 32), o fato social *religioso* é formado de “crenças e

práticas” que existem “antes” e “fora” do indivíduo. Este fato determina não só “maneiras de agir, de pensar e de sentir” destes, mas, também, é dotado “de um poder imperativo e coercitivo” que se impõem. Nesse sentido, o fato religioso é pré-existente ou externo ao indivíduo, se dá como uma expressão coletiva e possui um caráter de coerção. Para Durkheim, basicamente, a religião como um fato social desempenharia uma função de integração e coesão, estabelecendo vínculos de solidariedade no contexto da sociedade.

Numa parte posterior desta obra, o sociólogo recapitulará a questão do enfraquecimento religioso na modernidade. Ele sublinha que “os dogmas religiosos do cristianismo”, mais “o papel que desempenham em nossas sociedades modernas não é mais o mesmo que na Idade Média” (DURKHEIM, 2012, p.105). Segundo o autor, o “enfraquecimento do tradicionalismo religioso” é uma das tendências para o suicídio, ou seja, a desintegração anômica gerada pela baixa coesão e coerção social geral pela religião, favorece àquele determinado fato (DURKHEIM, 2012, p.139) – antecipando algumas considerações de sua próxima obra.

Em seu estudo sobre *O suicídio* de 1897, Durkheim observou as variáveis relativas à integração e desintegração social dos indivíduos na modernidade, que favoreceriam à prática do suicídio, entre outros elementos, nas diferentes confissões religiosas, a partir das diferenças e influências de cada tipo de culto. Na comparação entre católicos, protestantes e judeus, analisando especificamente as regiões da Alemanha, ele identificou que notadamente os índices de suicídio eram maiores no protestantismo. Para o autor, a despeito de vários pontos semelhantes entre as duas primeiras formas religiosas, “a única diferença essencial que há entre o catolicismo e o protestantismo é que o segundo admite o livre exame em uma proporção bem maior que o primeiro”. Nesse sentido, o protestantismo se manifesta como uma religião que favorece três elementos modernos: a condição de “individualismo religioso”, a fragmentação institucional que gera “a multiplicidade crescente de seitas de todo tipo” e “a crise das crenças tradicionais”. Por tais razões, o livre exame nas igrejas protestantes geraria uma socialização menos sólida e, assim, “a superioridade do protestantismo do ponto de vista do suicídio decorre do fato de que ele é uma Igreja menos profundamente integrada do que a Igreja católica” (DURKHEIM, 2014, p.148-149).

Duas conclusões são dadas por Durkheim acerca das funções integrativas da religião, diante do problema do suicídio no mundo moderno. Primeiramente, apesar de reconhecer o progresso científico como uma resposta à coesão nas sociedades modernas,

àquela não é necessariamente a causa desta, pelo contrário, “não é com demonstrações dialéticas que se erradica a fé; é preciso que ela já esteja profundamente abalada por outras causas para não conseguir resistir ao choque de argumentos” uma vez que “a religião se desorganiza” e “as crenças estabelecidas foram arrastadas pelo curso dos acontecimentos”. E argumenta “que aqueles que assistem com inquietação e tristeza à ruína das velhas crenças, que sentem todas as dificuldades desses períodos críticos não acusem a ciência de um mal de que ela não é causa” (DURKHEIM, 2014, p.159). Em segundo lugar, a religião teria uma “ação profilática sobre o suicídio”. Isso se daria não só em função dos dogmas e ritos desta, mas sobretudo pelo aspecto societal do religioso. Para ele:

Não é à natureza especial das concepções religiosas que se deve a influência benéfica da religião. Se ela protege o homem contra o desejo de se destruir, não é porque lhe prega, com argumentos *sui generis*, o respeito por sua pessoa, e sim porque ela é uma sociedade. O que constitui essa sociedade é a existência de várias crenças e práticas comuns a todos os fiéis, tradicionais e, por conseguinte, obrigatórias. Quanto mais numerosas e sólidas essas situações, mais profundamente integrada é a comunidade religiosa, e maior, também, é a sua virtude protetora. (DURKHEIM, 2014, p. 160).

A sociedade religiosa cumpriria uma função protetora dos indivíduos contra o suicídio, não por fatores doutrinários e seus conteúdos, mas porque ela reúne os fiéis em um grupo social. Comentando a este respeito, Steiner (2016, p.87) complementou que “a existência de crenças e práticas comuns formam um feixe de relações sociais cuja força e o número constituem os elementos que contribuem para a integração social e, portanto, distanciam do estado de egoísmo e do suicídio que lhe corresponde”. Neste sentido, a eficácia dos dogmas e ritos estão associados a sua capacidade de “alimentar uma vida coletiva de intensidade suficiente”. Como resultado parcial da pesquisa sobre a questão do suicídio e sua relação com a religião, Durkheim (2014, p.160) reafirmará que é justamente pelo fato de “não ter o mesmo grau de consistência das outras que a Igreja protestante não tem, sobre o suicídio, a mesma ação moderadora”. Derivada dessa tese, está a ideia de que quanto mais individualista e menos integrativa, do ponto de vista comunitário, uma forma religiosa for, mais tendencialmente ela estará sujeita a produzir uma precariedade social que – como se verá – é tanto fonte de anomia, quanto de inovação religiosa.

Ainda na obra *O suicídio*, na parte final do seu estudo, Durkheim descreve a ascensão de um tipo de individualismo na sociedade e na religião que tende substituir a figura tradicional de “Deus” pelo próprio “homem”, a partir do qual presta a si mesmo um “culto”. Segundo ele, “nas sociedades e nos meios em que a dignidade da pessoa é o fim supremo da conduta, em que o homem é um Deus para o homem, o indivíduo inclina-se facilmente a tomar por Deus o homem que está em si, a erigir a si mesmo em objeto de seu próprio culto” (DURKHEIM, 2014, p. 363) – esta perspectiva estará também na parte final da obra *As formas elementares*. Estas ideias preconizam e pavimentam as atuais reflexões sobre a individualização religiosa na construção moderna das crenças, práticas e pertencas na condição contemporânea.

Em suas *Lições de sociologia* (saindo da sequência cronológica dos textos do autor), obra póstuma publicada em 1950, Durkheim desenvolve a hipótese que as ideias religiosas estão nas origens das concepções da moral e do direito que constituem as sociedades modernas, como, por exemplo, a proibição do homicídio, do atentado contra propriedade privada, do contrato, entre outros. Destaca também a estrutura repartida e cindida do mundo, criada pelas religiões entre coisas sagradas e profanas, através da instituição do tabu, interdições que geram a separação entre uma e outra realidade. Mas, dentre as várias contribuições do texto, está a perspectiva de que a religião tem uma natureza sociogenética<sup>26</sup>, ou seja: ela é uma expressão e manifestação da própria sociedade em si<sup>27</sup>. Nesta direção, o estudo da religião aponta para o estudo da sociedade, e, de certa forma, vice-versa. Ainda para o sociólogo, o processo de diferenciação institucional e a redução da autoridade das religiões tradicionais, geraria um tipo de “religiosidade difusa” no contexto das sociedades modernas (DURKHEIM, 2015, p.189).

Todavia, a grande contribuição de Durkheim aos estudos da religião e modernidade está na sua conhecida *As formas elementares da vida religiosa* de 1912.

---

<sup>26</sup> Comentando este aspecto do pensamento durkheimiano, Martelli (1995, p. 65) destacou que: “O sentimento religioso, mesmo dirigindo-se a divindades diferentes, em qualquer lugar sempre tem a mesma origem; nasce do sentimento de dependência que a sociedade, como potência coletiva e autoridade moral, inspira em seus próprios membros. Tal sentimento é projetado fora das consciências individuais em momentos particulares de efervescência coletiva, e objetivado no *totem* ou em outro objeto ou símbolo, que daí por diante são considerados sagrados”.

<sup>27</sup> Durkheim afirma: “Por meio de uma religião pode-se reencontrar a estrutura de uma sociedade, o grau de unidade alcançado, a maior ou menor coalescência dos segmentos que a formam, a extensão do espaço que ela ocupa, a natureza das forças cósmicas que nela desempenham um papel vital etc. As religiões são a maneira primitiva pela qual as sociedades adquirem consciência de si mesmas e de sua história”. A teoria durkheimiana – não isenta de críticas – vai além ao afirmar que “os deuses não passam de forças coletivas encarnadas, hipostasiadas sob forma material. No fundo, os fiéis adoram a sociedade: a superioridade dos deuses sobre os homens é a mesma do grupo sobre seus membros” (DURKHEIM 2015, p.180-181).

Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willame (2009) consideram essa obra como a “suma teórica da sua perspectiva da religião”. Raymond Aron (2000, p. 497) considera o livro como “o mais importante e profundo, o mais original; e também, a meu ver, aquele que revela mais claramente a inspiração do autor”. Sinteticamente, Durkheim propõe nessa investigação que se possa apreender a essência de um fenômeno social analisando suas formas mais elementares de expressão – no caso, a partir do estudo das formas primitivas de totemismo na Austrália. Com isso, o sociólogo pretende chegar a algumas formulações gerais a respeito da natureza da própria sociedade e, de certa maneira, oferecer alguns aspectos acerca da condição da religião no mundo moderno.

No centro desta obra, Durkheim compreenderá a religião em torno da distinção entre *sagrado* e *profano*<sup>28</sup>, no qual, as coisas sagradas seriam compostas de *crenças* e *ritos*<sup>29</sup> e as profanas por tabus e interditos. Em sua própria definição, “uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 2008, p. 79). Destas considerações, Durkheim buscará investigar as *funções* desempenhadas pela religião nas sociedades primitivas, e, posteriormente, nas contemporâneas. Para Durkheim – diferente do que pensava Karl Marx<sup>30</sup> – a religião é o reflexo de uma representação do mundo construído a partir das ideias e concepções propriamente religiosas. Ele afirma que:

A religião, longe de ignorar a sociedade real e de abstrai-la, reflete sua imagem; ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e os mais repelentes [...] Mas se, através das mitologias e das teologias, vemos transparecer claramente a realidade é bem verdade que ela aí encontra-se

---

<sup>28</sup> Segundo a definição durkheiminiana: “Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras *profano* e *sagrado*. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo, um tudo o que é sagrado, outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são ou representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas” (DURKHEIM, 2008, p.68)

<sup>29</sup> Para Durkheim (2008, p.72), “As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas”

<sup>30</sup> Ver o ponto 1.2.1 do capítulo desta Tese.

apenas aumentada, transformada, idealizada [...] Essa idealização sistemática é característica essencial das religiões. (DURKHEIM, 2008, p. 498-499).

Na perspectiva durkheiminiana, a religião também é uma força moral que conduz *uma ação*, fornece um *auxílio para a vida* e dá a esta uma *potência*. Diz ele: “a verdadeira função da religião” não é acrescentar ideias ou conhecimentos, mas, “nos fazer agir, nos ajuda a viver. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é o homem que *pode mais*. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência humana e para vencê-las”. (DURKHEIM, 2008, p.493). Nesta direção, em um outro texto póstumo, *Le sentiment religieux à l’heure actuelle* (1969, p.74), Durkheim afirma:

A religião, de fato, não é apenas um sistema de ideias, é acima de tudo um sistema de forças que o homem que vive religiosamente não é apenas um homem que representa o mundo para si mesmo de tal maneira que sabe o que os outros ignoram é acima de tudo um homem que se sente ele tem um poder que não se conhece como comum que não sente nele quando não é um estado religioso. A vida religiosa implica a existência de forças muito particulares [...] Apoiado nela, parece-lhe que pode enfrentar melhor as provações e as dificuldades da existência, pode até mesmo dobrar os desígnios da natureza<sup>31</sup>.

Depois de analisar as *formas elementares da vida religiosa*, a partir do totemismo australiano, Durkheim perceberá uma mudança histórica e social na natureza das religiões tribais que sinalizaria para o que, em seu tempo, o autor considerou como “os primeiros germes da religião individual e do cosmopolitismo religioso” (DURKHEIM, 2008, p.502) – o já citado “individualismo”, trabalhado em *Lições de sociologia*.

Dentre as várias e importantes contribuições desta obra para os estudos sobre religião e modernidade, está a noção durkheiminiana de “efervescências” sociais e religiosas coletivas. Nas palavras de Durkheim (2008. p.499), “se a vida coletiva, quando atinge certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque ela determina

---

<sup>31</sup> Texto original: “La religion en effet est pas seulement un système idées est avant tout un système de forces homme qui vit religieusement est pas seulement un homme qui se représente le monde de telle ou telle manière qui sait ce que autres ignorent est avant tout un homme qui sent en lui un pouvoir il ne se connaît pas ordinaire il ne sent pas en lui quand il est pas état religieux. La vie religieuse implique existence de forces très particulières [...] Appuyé sur elle il lui semble il peut mieux faire face aux épreuves et aux difficultés de existence il peut même plier la nature ses desseins”.

um estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica”. Pra ele, a religião é produto de “meios sociais efervescentes”, que são contextos de ebulição de processos socio-históricos, que favorecem o aparecimento de ideias religiosas. Seguindo a perspectiva durkheiminiana, Aron (2000, p. 512-513) afirmará que estes fenômenos de efervescência são a fonte do “processo psicossocial graças ao qual nascem as religiões”. As mutações e transformações sociais, num ciclo permanente, proporcionam as condições para que as sociedades modernas sejam “outra vez possuídas pelo delírio sagrado, e destes nascerão novas religiões”. Ainda nessa direção, as sociedades tornar-se-iam criadoras de deuses ou religiões quando entram num estado de exaltação coletiva, que resulta da intensificação extrema da própria vida coletiva, “Durkheim sugere”, complementa o autor, “nas sociedades modernas, sem enunciar uma teoria rigorosa, que isto acontece por ocasião das crises políticas e sociais”.

No texto póstumo já citado, Durkheim (1969, p. 75) afirma que “a característica da religião é uma influência dinamogênica exercida sobre as consciências. Explicar a religião é, portanto, antes de tudo explicar essa influência”<sup>32</sup>. Na perspectiva durkheiminiana, diante da sociedade moderna que tende a substituir as funções tradicionais da religião e reprimir seu modo de pensamento, é necessário considerar o “aspecto dinâmico do sentimento religioso” (WILLAIME, 2012, p.35), ou a “função dinamogênica da religião” (HERVIEU-LÉGER, 2009, p.201), na qual ela é responsável por reativar a necessidade vital das religiões nesta mesmas sociedades de modo irreduzível. Nessa perspectiva, as

“permanências do sagrado” nesta sociedade cada vez mais marcada pela diferenciação social e a individualização, se manifesta através de “retornos”, “renovações”, “ressurgências” contemporâneas dessa “sacralidade” em “formas novas da religião institucional não convencional (HERVIEU-LÉGER, 2009, p.203).

Durkheim afirma que a religião, por sua natureza social, mesmo nas sociedades modernas onde há um declínio de sua influência, não desaparecerá, pois esta é uma

---

<sup>32</sup> Texto original: “la caractéristique de la religion est influence dynamogénique eue exerce sur les consciences. Expliquer la religion est donc avant tout expliquer cette influence”.

constante que se perpetua transformando-se e metamorfoseando-se, para além, inclusive, de suas formas convencionais, com o tempo. Diz ele que

há na religião algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e ideias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade. (DURKHEIM, 2008, p. 504-505).

Nesse sentido, o autor não estaria, por exemplo, negando a possibilidade do ateísmo, mas sim de outras formas religiosas<sup>33</sup>. E num tipo de presságio ou prognóstico, Durkheim (2008, p.505-506) também afirmou:

Virá um dia em que as nossas sociedades conhecerão novamente horas de efervescência criadora, durante as quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão e, por certo tempo, servirão de guia para a humanidade; e essa horas, uma vez vividas, os homens sentirão espontaneamente a necessidade de revivê-las de tempos em tempos, pelo pensamento, ou seja, de conservar a sua lembrança por meio de festas que revivifiquem regularmente os seus frutos [...] Quanto a saber quais serão os símbolos em que se exprimirá a nova fé, se se assemelharão ou não aos do passado, se serão mais adequados à realidade que deverão traduzir, essa é uma questão que supera as faculdades humanas de precisão e, aliás, não diz respeito à substância das coisas.

Considerando a função integrativa desempenhada pela religião e seu aspecto de reconstituir as crenças necessárias ao consenso social, Aron (2000, p. 498) destaca que na perspectiva durkheiminiana, mesmo nas sociedades do futuro, ainda há um espaço aberto para a capacidade “de fabricar deuses, uma vez que todos os deuses do passado não foram senão a transfiguração da própria sociedade”. Destacando esse papel fundamental da religião, afirma ainda a potência “que têm as sociedades de produzir em cada época os deuses de que necessitam”.

---

<sup>33</sup> O sociólogo francês Jean Séguy (1999) cunhou as noções de “religiões analógicas” e/ou “religiões de substituição” para referir-se ao surgimento de instituições e instancias sociais alternativas que passam a mobilizar psicossocialmente um certa experiência de “sagrado” como: o patriotismo, uma experiência estética profunda ou mesmo a forte vinculação à um time de futebol.

Como destacou Willaime (2012, p.33), para Durkheim a sociedade é “religiógena”<sup>34</sup> ou seja, ela é criadora do sentimento coletivo do qual a religião é uma expressão na medida em que esta constitui-se como “uma dimensão intrínseca da sociedade”. No pensamento durkheiminiano, o caráter dinamogênico da religião, em especial, em períodos históricos de “efervescências sociais”, é produtor de novas formas religiosas. Essa perspectiva nos permite compreender que, no contexto de mudanças e transformações próprias da modernidade, se dá a convergência de um conjunto de variáveis que permitem o surgimento de expressões e manifestações religiosas. Assim, na perspectiva de Durkheim, Danièle Hervieu-Léger (2009) desdobra esta afirmativa no sentido de que a modernidade é ela mesma produtora religiosa, de um tipo específico de religiosidade. Para Steiner (2016, p.44),

ainda que, de uma ponta a outra de seus escritos” a sociologia durkheiminiana “defenda a ideia de uma secularização do mundo social, isto é, de um retraimento – mas não uma eliminação”, para o sociólogo, há uma permanência “da religião no interior da vida moderna.

A teoria da modernidade religiosa durkheiminiana é caracterizada pelo questionamento a respeito de como, com a perda de influência da religião nas sociedades industriais, se fundamenta e garante a ordem social moderna. Para Durkheim, o religioso, enquanto fato social, desempenha uma importante função de integração e pacificação da ordem social. Durkheim destaca como a experiência do sagrado é também uma experiência comunitária, em que ambas se relacionam. Dessa forma, as alterações nas modalidades de experimentação religiosa estão diretamente articuladas com as mudanças das formas de organização dos grupos sociais. A modernidade religiosa durkheiminiana é caracterizada pela diferenciação institucional nas sociedades modernas, que leva tanto a uma especialização na produção social do sagrado, quanto a um declínio de influência do religioso nas sociedades industriais.

Em Durkheim, a modernidade religiosa é abordada na perspectiva de que, apesar da dissolução religiosa provocada pelo processo de diferenciação do trabalho social das sociedades modernas, a religião, por seu caráter dinamogênico, não está necessariamente

---

<sup>34</sup> Segundo a nota da tradução portuguesa do livro citado, a palavra francesa *religiogène* significaria literalmente “criador de religião”.

fadada ao desaparecimento, mas por meio das efervescências coletivas, podem surgir novas formas religiosas como produto deste mesmo mundo moderno. Com a diferenciação social na modernidade, a religião é retraída a uma esfera particular no qual tem seu efeito normativo sobre a sociedade enfraquecido, mas não excluído, pelo caráter religiógênico da sociedade. A religião não se extinguirá enquanto fato social, mas, nesse processo dinâmico, se metamorfoseará. Na modernidade, para Durkheim, o sagrado, como um sentimento coletivo vivenciado em sociedade, seria portador de uma “efervescência criadora” capaz de fazer surgir novas formas e dinâmicas religiosas.

### 1.3 A ética religiosa e o “espírito” da modernidade em Max Weber

Max Weber (1864-1920)<sup>35</sup>, além de sociólogo alemão, foi um pensador que desenvolveu seu trabalho em várias áreas, como a economia, direito, música, entre outras. Suas investigações se constituem tanto de discussões epistemológicas e metodológicas das ciências humanas, quanto de estudos analíticos e histórico-comparativos empíricos. Como destacou Antônio Flávio Pierucci (2013, p.7), Max Weber “é autor de alguns conceitos e categorias analíticas que entraram definitivamente para o jargão básico dos cientistas sociais do mundo inteiro. Eles fazem parte da caixa de ferramentas mais elementares” dos sociólogos, cientistas políticos, economistas, historiadores, estudiosos das religiões, entre outros. Para o weberólogo Wolfgang Schluchter (2011), no cerne do seu pensamento, Weber se colocou e enfrentou não apenas a busca por compreensão acerca do sentido do mundo moderno, mas, também, como esse mundo se produziu. Em especial, buscou desvelar as gêneses da modernidade ocidental, recorrendo a isto diversos estudos. Uma das principais vias pelas quais Weber empreenderá este esforço de sociologia compreensiva é a partir do estudo das representações e éticas das grandes religiões mundiais, como fator causal para o desenvolvimento, de formas distintas do surgimento do mundo moderno.

---

<sup>35</sup> Sobre a vida de Weber, ver o livro escrito sobre ele por sua esposa Marianne Weber em 1916: *Biografia de Max Weber*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997. Sobre obras em português que abordam especificamente o pensamento weberiano, ver: COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social**. São Paulo: Martins Fontes, 2003; KALBERG, Stephen. **Max Weber: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010; SAINT-PIERRE, Héctor Luis. **Max Weber: entre a paixão e a razão**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

Gabriel Cohn (2003, p. 135-136), especialista brasileiro neste sociólogo alemão, destaca que um dos aspectos centrais do pensamento de Weber é a busca pela “causalidade”, ou seja, pela possibilidade de “estabelecer relações causais nas ciências histórico-sociais”, não tratando diretamente da causalidade, mas da “*atribuição causal* a nexos *particulares* entre fenômenos”. Nesse sentido, o problema básico da metodologia weberiana “nunca poderia ser posto em termos de questão da *mudança* em condições estáveis e estruturadas da existência social. Seu problema mais amplo é precisamente o oposto, relativo às condições de *persistência* de formas de ordenação social”. De acordo com o próprio Weber (2012, p.3), ao falar sobre os seus *conceitos sociológicos fundamentais*, definirá que seu empreendimento “pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos”. Dentro deste método, Weber dará um lugar privilegiado aos estudos das representações religiosas<sup>36</sup>. Pode-se dizer, de certa maneira, que a sociologia weberiana, em grande medida, desenvolve-se como uma sociologia das religiões e do mundo moderno. Por esta razão, outro pesquisador brasileiro, Carlos Eduardo Sell (2010, p.119) afirmará que:

É no conjunto de estudos histórico-comparativos das religiões mundiais que Weber traça o quadro de nascimento e desenvolvimento da modernidade. Sua sociologia da religião não pode ser reduzida a um estudo que se restringe à interpretação da religião como fenômeno particular. Segundo a abordagem weberiana, a modernidade é fruto de um longo e peculiar processo histórico-social de racionalização. E, embora a razão ocidental tenha trazido para o homem a capacidade de dominar o mundo, especialmente através da ciência e da técnica, trouxe também consequências negativas: a perda de sentido da vida e a perda de liberdade.

Raymond Aron (2000, p. 772) sublinhou que a preocupação weberiana foi a de

demonstrar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro do quadro da concepção geral que esses homens têm da existência. Os dogmas religiosos, e sua interpretação, são partes

---

<sup>36</sup> Uma das contribuições fundamentais de Weber para os estudos da religião é, a diferença de outros clássicos das ciências sociais, reconhecer o religioso não como estritamente uma “variável dependente” de outras esferas sociais (política, economia, etc), mas, como uma “variável independente” na qual desempenharia um papel de relativa autonomia nos processos sociais. O modelo weberiano seria o de reconhecer as “interações recíprocas” entre religião e sociedade (MARTELLI, 1995, p. 74 e 76).

integrantes dessa visão do mundo; é preciso entendê-lo para compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos.

O tema central da sociologia weberiana das religiões é compreender uma sociedade ou existência humana através, não das relações institucionais ou das condutas de classe por si, mas da identificação “lógica implícita, a partir das concepções metafísicas ou religiosas”. Ainda segundo o autor,

Weber demonstra que existe uma racionalidade nas religiões e nas sociedades, nas existências vividas e pensadas, que não é uma racionalidade científica, mas não deixa de ser uma atividade do espírito, uma dedução semi-racional, semipsicológica, a partir de princípios” (ARON 2000, p. 794).

Nas palavras de Weber (1971, p. 336),

Todas as grandes religiões são individualidades históricas de natureza altamente complexa; tomadas em conjunto, esgotam apenas umas poucas das possíveis combinações que poderiam ser formadas a partir dos numerosos fatores individuais a serem considerados nessas combinações históricas.

Considerado estes pontos, colocamos a seguinte interrogação: como Weber entende a relação entre a “modernidade” e a “religião”? Para compreender esta questão, é preciso entender o lugar da religião no surgimento da sociedade moderna, a partir dos tipos-ideais<sup>37</sup> e conceitos de *racionalização*, *desencantamento do mundo*, *secularização* e *rotinização do carisma*.

Primeiramente, importa delimitar a abordagem sociológica weberiana para com a religião. Em seu capítulo sobre *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias)*, no livro *Economia e Sociedade*, Weber (2012, p.279) afirma está interessado em compreender as “condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária” que se

---

<sup>37</sup> O tipo ideal é “uma construção intelectual destinada à medição e à caracterização sistemática das relações individuais, isto é, significativos pela sua especificidade [...] A finalidade da formação de conceitos de tipo ideal consiste sempre em tomar rigorosamente consciência não do que é genérico, mas, muito pelo contrário, do que é específico a fenômenos culturais” (WEBER, 2001, p. 144-145).

tornam acessíveis através do “sentido” que se expressa nas “vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos”. A partir desta demarcação teórico-metodológica do seu procedimento, vai destacar três proposições centrais da “ação religiosa ou magicamente motivada”: primeiro, ela está “orientada para *este mundo*”; segundo, ela é “uma ação racional”, ou seja, ela é, de modo relativo, uma ação “orientada por meios e fins” e/ou “pelas regras da experiência”; terceiro, ela não pode ser apartada “do círculo de ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica”.

O que importa para Weber é “estudar o comportamento religioso como uma atividade humana deste mundo (*diesseitig*), que se orienta significativamente de acordo com fins ordinários”, compreendendo qual a influência que “a conduta significativa do ser religioso” exerce sobre as outras esferas da vida social (FREUND, 1980, p. 130). Como destacou Julien Freund (1980, p.132), na sociologia weberiana,

qualquer que seja a natureza da fé, tenha ela por fundamento a tradição, um texto ou dogmas, ela consistirá sempre na crença no sentido que o fiel dá inteiramente à vida e ao mundo com base em um conhecimento aceito e segundo o qual orienta o seu comportamento.

Portanto, são exatamente essas ideias religiosas, construídas em formas de representações, que fornecem o *sentido* e a *orientação* do indivíduo religioso diante do mundo.

Para Weber (2012), podem existir, em situações históricas e particulares, fortes e delicadas relações de afinidades eletivas entre confissão religiosa e estratificação social. Nem a confissão religiosa e nem um determinado estrato social, são, única e exclusivamente, determinantes de um comportamento econômico ou de uma conjuntura cultural. Weber aponta sugestivamente o prisma específico pelo qual estaria a desenvolver seu programa interpretativo dos fenômenos religiosos. Importa-lhe, desse modo, não estudar os dogmas teológicos, mas sim que tipo de formas de relações sociais se configuram a partir de determinados comportamentos religiosamente motivados, em suas interfaces com a política, especialmente, a economia e a moral.

Em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*<sup>38</sup>, Weber trabalhará a tese de que a gênese do capitalismo moderno tem como uma de suas causas históricas um tipo particular de ética religiosa no interior do protestantismo puritano ascético, que conduziu a uma sistematização da conduta de vida, pela racionalização metódica. Na primeira nota de rodapé da 2ª edição de *A ética protestante*, Weber (2004, p.26) declara seu interesse no “efeito prático da religião”. Neste texto, o sociólogo declara (WEBER, 2004, p. 38) que buscou encontrar o “parentesco íntimo” entre determinadas manifestações do “antigo espírito protestante e a cultura capitalista moderna”. Weber (2004, p.164) resume sua hipótese, ao dizer que,

um dos elementos componentes do espírito do capitalista [moderno], e não só deste, mas da própria cultura moderna: a conduta de vida racional fundada na ideia de profissão como vocação, nasceu – como queria demonstrar nessa exposição – do espírito da *ascese cristã*.

Para Weber, o conceito de “vocação” (*beruf*, do alemão) tomada no sentido luterano como equivalente à ideia de “profissão” estaria no cerne da racionalização religiosa que favoreceu o desenvolvimento dessa nova ética capitalista. A desmagificação da natureza operada pelo puritanismo ascético, teria impulsionado o processo de racionalização da sociedade moderna, e esta, à formação de uma ética que favoreceu uma ética econômica para o surgimento do moderno capitalismo. Segundo o sociólogo:

A ascese cristã, que de início fugira do mundo para se retirar na solidão, a partir do claustro havia dominado eclesiasticamente o mundo, enquanto a ele renunciava. Ao fazer isso, no entanto, deixou de modo geral intacta a vida cotidiana no mundo com seu caráter naturalmente espontâneo. Agora ele ingressa no mercado da vida, fecha atrás de si as portas do mosteiro e se põe a impregnar com sua metódica justamente a vida mundana *de todo dia*, a transformá-la numa vida racional *no mundo*, não *deste* mundo, não *para este* mundo (WEBER, 2004, p.139)

---

<sup>38</sup> Publicado originalmente em dois artigos, respectivamente em 1904 e 1905, na *Archiv für Sozialwissenschaft*, e depois, reeditado numa segunda edição ampliada pouco antes de sua morte em 1920. Próximo ao período dos dois primeiros artigos, em 1906, também publicou *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*.

O desenvolvimento do capitalismo moderno para Weber se dá concomitante a um processo de enfraquecimento do *tradicionalismo*, tanto econômico como religioso. Ele diz que:

O adversário com o qual teve de lutar o “espírito” do capitalismo [no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a ‘ética] foi em primeiro lugar [e continuou sendo] aquela espécie de sensibilidade e comportamento que se pode chamar de *tradicionalismo* (WEBER, 2004, p. 51).

Nesta nova forma de relações econômicas, se dá “um tal processo de ‘racionalização’” que consiste basicamente no desenvolvimento de outras qualidades éticas que tem como busca a eficiência, rentabilidade e poupança do dinheiro. Por “racionalismo prático”, Weber (2004, p.68) entende “todo tipo de conduta de vida que reporta conscientemente o mundo aos interesses intramundanos do *eu individual* e a partir deles o julga”.

Os estudos de Weber sobre esse processo de desenvolvimento da racionalização ocidental se darão em dois planos de análise: a “racionalização social” (no qual estudará a gênese do capitalismo moderno na ética do protestantismo puritano) e a “racionalização cultural” (em torno da investigação comparativa das diferentes racionalidades expressas nas éticas econômicas das religiões mundiais). Como destaca Sell (2010;2013), essa racionalização, a sociologia weberiana, não é um fenômeno uniforme e homogêneo, pelo contrário, é um “processo multidimensional” que conduz a variadas configurações sociais e culturais. A partir de seu estudo histórico-comparativo de como as religiões universais desenvolvem suas diferentes racionalidades, Weber (2012, p.404-418) chegou à conclusão de que há os seguintes desenvolvimentos dessa racionalidade para com o mundo: na Índia, há o “racionalismo da fuga do mundo”; na civilização chinesa, um “racionalismo de acomodação ao mundo”; no judaísmo, houve um “racionalismo da superação do mundo”. E no protestantismo ascético, formou-se um “racionalismo de dominação do mundo” (SELL, 2010, p.127).

Weber (2010, p. 25) notou, entretanto, que o processo de racionalização gera, inversamente, “resíduos irracionais” que se manifestam a partir de uma persistência da magia, das experiências místicas e dos êxtases. Ele afirma:

Observemos um resultado geral do modo moderno de racionalização completa, teórica e praticamente, com uma finalidade definida, a visão do mundo e do modo de vida, a saber a tendência da religião ao domínio do irracional. Isso tem sido diretamente proporcional ao desenvolvimento progressivo da racionalização deliberada, desde o ponto de vista de uma sistematização intelectual da concepção de mundo.

Esse tipo de forma religiosa que emerge apresenta características tipicamente sectárias e por grupos de afinidade. Nas palavras de Weber (2010, p.31), “toda religiosidade intensiva mostra uma tendência para certa *estratificação por status* segundo as diversidades nas qualificações carismáticas”. Em determinados casos, quando os “virtuosos religiosamente qualificados” se unem em uma “seita ascética, dirigida a moldar a vida mundana conforme a vontade de deus”, há um processo de mutação religiosa. Como destaca Weber (2010, p.34):

A união de religiosos virtuosos em uma seita ascética ativa realiza, no todo, dois objetivos: o desencantamento do mundo e a obstrução do caminho de salvação mediante uma evasão do mundo. O caminho de salvação deixa de ser uma “evasão contemplativa do mundo” e torna-se um “trabalho neste mundo”, ascético e ativo.

Portanto, esse religioso virtuoso “encontra-se no mundo como agente de Deus” e manifesta isso “evidenciando uma vocação, unicamente, mediante à índole ética de sua conduta mundana”.

O que leva Weber (2012, p.416) a hipótese de que “o ‘capitalismo’ existiu no solo de todas essas religiosidades [...] mas não houve nenhum desenvolvimento, *nem em germe*, em direção ao capitalismo *moderno* e, sobretudo nenhum ‘espírito capitalista’ no sentido próprio do protestantismo ascético”. E finaliza apontando que, em nenhuma destas outras religiões<sup>39</sup> se pode chegar ao mesmo desenvolvimento do capitalismo, pois:

---

<sup>39</sup> Comparadas ao protestantismo ascético, diz Weber (2012, p.416) esta se coloca “em contraste com a concepção rigorosamente tradicionalista de profissão hinduísta, ao cumprir as exigências profissionais de modo metodicamente *racionalizado*. Para a religiosidade popular asiática de todo tipo, ao contrário, o mundo permaneceu um grande jardim encantado: a veneração ou conjuração dos ‘espíritos’ ou a busca de salvação ritualística, idólatrica ou sacramental constituíram o caminho para orientar-se e assegurar-se nele na prática, tanto para este mundo quando para o além. E, assim, como a adaptação ao mundo do confucionismo ou a negação do mundo do budismo ou o domínio do mundo do islã ou as esperanças-párias do judaísmo, tampouco aquela religiosidade mágica dos não intelectuais asiáticos conduziu a uma organização de vida racional”.

Somente o protestantismo ascético acabou realmente com a magia, com a extramundandade da busca de salvação e com a “iluminação” contemplativa intelectualista como sua forma mais elevada; somente ele criou os motivos religiosos para buscar a salvação precisamente no empenho da “profissão” intramundana.

O método weberiano propõe que o estudo comparativo e aprofundado das representações de cada grupo religioso é, em particular, como um quesito necessário para se apreender os sentidos da ação das condutas religiosamente motivadas em cada caso e em relação com o mundo moderno de forma mais ampla. Para Weber (2004, p.47) as “representações religiosas” são centrais para o entendimento de um *ethos* específico, responsável por orientar as condutas de vida no mundo. Nesse sentido, de certa forma, Weber sustenta as relações entre as imagens religiosas do mundo e os processos de mudanças sociais. A tese weberiana é que as condições variáveis que possibilitaram a emergência da modernidade ocidental estão relacionadas com determinadas concepções do mundo produzidas pelas ideias religiosas.

Em seus dois volumes da *Economia e Sociedade* (2012;2015), Weber se dedicará à abordagem da chamada “sociologia da dominação”. Na sociologia weberiana, a dominação<sup>40</sup> pode ser de três naturezas<sup>41</sup> ou, se expressa em três tipos puros legítimos<sup>42</sup>: carismática, tradicional e burocrática. Segundo o autor, há uma tendência para que os grupos humanos se desenvolvam, na medida em que ocorre o processo de racionalização (susceptível e relativa a este processo), a modificarem suas formas de dominação com o tempo gerando, o que ele chama de “rotinização do carisma” e “burocratização institucional”. Para Weber, a manifestação primordial da dominação é o “carisma”<sup>43</sup> que

---

<sup>40</sup> “Dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis” (WEBER, 2012, p. 33).

<sup>41</sup> De modo sintético, Weber (2015, p. 198) apresenta esses três tipos de dominação, da seguinte forma: “Quando a ação social de uma formação de dominação se baseia numa relação associativa racional, encontra seu tipo específico na ‘burocracia’. A ação social, numa situação vinculada a relações de autoridade tradicionais, está tipicamente representada pelo ‘patriarcalismo’. A formação de dominação ‘carismática’ apoia-se na autoridade não racionalmente nem tradicionalmente fundamentada de personalidades concretas”.

<sup>42</sup> “1. De caráter *racional*: baseada na crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal ou 2. De caráter *tradicional*: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições representam a autoridade (dominação tradicional) ou, por fim, 3. De caráter *carismático*: baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas (dominação carismática)” (WEBER, 2012, p.141).

<sup>43</sup> “Denominamos ‘carisma’ uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quando dos sábios, curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores

se expressa, sobretudo, através do aspecto “extracotidiano”, nascida da “excitação comum a um grupo de pessoas”, eminentemente “instável” pela “relação comunitária emocional”, como baseada em “provas” tende a ser mais pragmática, e por sua frágil “autoridade institucional” desenvolve uma sociedade precária. Ante todos estes aspectos, Weber (2012, p.161) compreende o caráter “revolucionário” e “transformador” do carisma:

O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com corte vinculação à tradição. Diferentemente da força também revolucionária da *ratio*, que ou atua de fora para dentro – pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente das respectivas atitudes –, ou então por intelectualização, o carisma *pode* ser uma transformação com ponto e partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do “mundo”.

Para Weber, a condição da religião na modernidade é sobretudo marcada pela *tensão*. Em seu ensaio *Tipologia da renúncia religiosa ao mundo*, ele aponta que a condição da religião na sociedade moderna é marcada por separação e distinção de outras esferas sociais. Estas, serão atravessadas por uma tensão constante para com tais esferas (esfera econômica, política, estética, erótica e intelectual). Entretanto, como observa Freund (1980, p.132), essas tensões, na sociologia weberiana, “quase não se encontram nas religiões puramente éticas da adaptação” (como o confucionismo e o budismo), “mas tomam caráter agudo nas de convicção, fundamentadas na ideia de salvação” (como no cristianismo).

O sociólogo brasileiro Antonio Flávio Pierucci, em sua pesquisa de livre-docência, mapeou “todos os passos” do conceito de desencantamento do mundo<sup>44</sup> em

---

e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘líder’” (WEBER, 2012, p. 158-159).

<sup>44</sup> “‘Desencantamento’, em alemão *Entzauberung*, significa literalmente ‘desmagificação’. *Zauber* quer dizer magia, sortilégio, feitiço, encantamento e por extensão encanto, enlevo, fascínio, charme, atração, sedução...*Der Zauberer* nomeia o mágico, o mago, o feiticeiro, o bruxo, o encantador. Enfeitiçar, embruxar ou encantar pode ser *zaubern*, *verzaubern*, *bezaubern*, *anaubern* e encantamento se traduz o mais das vezes por *Verzauberung*, *Bezauberung* e *Zauberei*, que como *Zauber* também quer dizer magia, feitiçaria, bruxaria, encantaria e assim por diante” (PIERUCCI, 2013, p. 8)

Max Weber<sup>45</sup>. De uma forma em geral, segundo o autor, este conceito encontra na sociologia weberiana dois sentidos básicos: desencantamento como *perda de sentido e desmagificação*. Em Weber, o desencantamento do mundo é um processo que avança sobre a religião desapropriando as representações mágicas, através da racionalização, conduzindo a um tipo de religiosidade mais prático-ética. Em *A ética protestante*, Weber (2004, p. 106) define o desencantamento do mundo como “a eliminação da *magia* como meio de salvação”. Para ele, foi o protestantismo ascético em suas várias manifestações que realizou plenamente o desencantamento do mundo. Foi na ascese intramundana que este desencantamento atingiu seu ponto mais radical. O desencantamento do mundo, entretanto, não é um fenômeno recente. Pelo contrário, Weber (2004, p. 96) o entende como um “grande processo histórico” que se iniciou com a profecia do judaísmo antigo e, em associação com o pensamento científico helênico, repudiava todos os meios *mágicos* de busca de salvação como superstição e sacrilégio, no qual encontrou aqui sua conclusão:

O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo “desencantamento do mundo”, levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes. Tais valores encontraram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados (WEBER, 2011, p.51).

Como destacou Pierucci (2013, p.219-221), o termo “desencantamento” – com ou sem o complemento “do mundo” – tem basicamente dois significados em Weber: primeiro, “desencantamento do mundo *pela religião*”, e segundo, “desencantamento do mundo *pela ciência*”. Estas são as duas únicas conceituações empregadas na obra weberiana. Esse desencantamento seria uniforme ou irreversível? Em uma nota final em sua pesquisa, Pierucci encontra vestígios nos textos de Weber acerca de um sintagma – “encantar todo o mundo”, na sessão dedicada à *esfera erótica* do texto “Rejeições religiosas”, que pode ser tomada como, com ressalvas, uma ideia de “reencantamento do mundo” que “não signifique apenas retrocesso ou que não passe de auto engano”. Na expressão “encantar todo o mundo” [*aller Elt anzaubern*], referindo-se ao amor sexual e

---

<sup>45</sup> Pierucci identificou, ao longo de toda a obra de Weber, 17 passagens onde o substantivo “desencantamento” e o verbo “desencantar” com suas flexões são empregados.

à euforia do amante, para Pierucci, Weber estaria aludindo “a esta via modernamente disponibilidade de encantamento do mundo, da vida e do mundo da vida, que é o erotismo”. Mas alerta que, “aos olhos de Weber, a possibilidade de reencantar parece pois que não está no alardeado ‘retorno do sagrado’, como andam dizendo, querendo e torcendo quando não comemorando, tantos sociólogos *religiosos* da religião que conhecemos”. A saída de Weber para o reencantamento do mundo se daria como uma possibilidade não pela esfera religiosa, mas pela esfera erótica, onde se expressa, “segundo Weber, ‘a potência mais irracional da vida’ – o amor sexual”.

Outro conceito importante – embora não tão desenvolvido como outros no pensamento de Weber<sup>46</sup> – é o de *secularização*. A análise das religiões no mundo moderno permite ao sociólogo afirmar que, “um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização, a que, nos tempos modernos, sucumbem os fenômenos que se originam em concepções religiosas” (1971, p.343). Na linguagem weberiana, secularização é entendida como um tipo de *desintegração* (1971, p.344) e “dissolução” (2004, p.202) das referências religiosas como representações normativas para a sociedade de uma forma em geral. Em Weber, o fenômeno da secularização apresenta-se em dois aspectos, que chamaremos de *desintegração* e *reintegração*. Weber (1971, p.353) identifica o “constante progresso” do processo de “secularização” no qual, “nos tempos modernos, sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas”.

Essa secularização é entendida como sinônimo de uma “desintegração” dos grupos e comunidades tradicionais. Outra manifestação da secularização observado por Weber (1971, p. 358) é a tendência para o surgimento de seitas e grupos fundados por “associações voluntárias”. O sociólogo ainda dirá que:

Os conventículos e seitas ascéticas formaram uma das bases históricas mais importantes do ‘individualismo’ moderno. Seu rompimento radical com a servidão patriarcal e autoritária, bem como a sua forma de interpretar a declaração de que é devida maior obediência a Deus do que ao homem, tiveram especial importância (WEBER, 1971, p.369).

---

<sup>46</sup> Ver: PIERUCCI, Antonio Flavio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. **Revista brasileira de ciências sociais**, vol. 13, nº37.

Essa condição de desencantamento do mundo e secularização, conduziria, para Weber, a uma “guerra dos deuses”, ou “politeísmo de valores”:

Diferentes deuses se combatem e, sem dúvida, por todo o sempre. Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso [...] a religião tornou-se, em nossos tempos, “rotina quotidiana”. Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se para ganhar poder sobre nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas (WEBER, 2011, p. 42-43).

Muito embora Weber destaque os efeitos dissolutivos da modernidade sobre a religião, há também um aspecto de recomposição religiosa desencadeada como produto desta mesma modernidade. Como destacou Catharine Colliot-Thélène (2016, p. 143-144), a tese da secularização em Weber não implica no desaparecimento da religião no mundo moderno. Segundo ela, “a história weberiana não vai de um mundo dominado pela transcendência para um outro mundo secularizado, inteiramente dedicado à imanência” – como preconizam algumas interpretações apressadas – mas, “as ‘ideias’ religiosas vêm dar forma para as demandas de sentido que se inscrevem nas necessidades e nos interesses totalmente habituais e universais, que são igualmente encontrados nas sociedades secularizadas”. Ou seja, mesmo diante da secularização, a religião permanece como uma realidade social ativa e retrabalhada na modernidade. Para Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime (2009, p.121-122):

A desmagificação do mundo, em Weber, não significa uma retirada do religioso identificado com o mundo do além ou do supra-sensível – redução do religioso que Weber jamais fez – e sim a ‘impossibilidade de pensar o mundo moderno como um todo no qual o lugar e os fins do home estão claramente delimitados’. Tanto a racionalização da economia como a racionalização da política não deixa mais lugar para uma intervenção normativa na conduta da vida: não só o capitalismo, mas também a burocracia e a própria ciência escaparam de sua gaiola para se desdobrar agora em uma lógica objetiva impessoal e conforme suas leis próprias. As religiões éticas, ainda que tenham contribuído para esse processo, não têm mais ação sobre ele e perderam sua eficácia social. Há secularização no sentido de perda de poder social da religião, mas não no sentido de uma autonomia que o homem teria ganhado em relação à religião. É a dissolução social da regulação normativa da conduta da vida que é característica do processo de desmagificação e de racionalização do mundo descrita por Weber.

A modernidade religiosa weberiana é caracterizada pelos *diferentes processos de racionalização* no contexto das éticas das religiões mundiais (especialmente a “racionalidade de dominação do mundo”, de corrente do caso singular da racionalização ocidental com o protestantismo ascético. Também, esta é marcada pelo *desencantamento do mundo*, seja na sua dimensão religiosa ou científica, que ao provocar uma desmagificação da religião, reconduz a orientação da vida moderna em função da técnica. Por fim, àquela é marcada também pela *secularização*, fundada na separação entre Igreja e Estado, na qual as formas de organização sociopolíticas não tiram mais de uma visão religiosa de mundo sua validade. Nesta sociedade, a secularização conduz para que a religião perca seu fundamento da ordem social e, de modo especial, da legitimidade da ordem política. Todo esse processo conduziria a uma *perda de sentido* e de *liberdade* para o homem moderno, lançando-o num contexto de “guerra dos deuses”, ou um “politeísmo de valores” que passariam a conduzir subjetivamente as ações dos indivíduos no mundo.

Com Weber, também somos conduzidos a pensar as relações entre modernidade e religião a partir dos processos de rotinização do carisma e burocratização institucional, que nos ajudam a entender as de transformação da religião não apenas do ponto de vista interno, mas também externo, na sua relação com o mundo. Esta noção permite pensar, ao mesmo tempo, como se dá a institucionalização do carisma numa denominação religiosa, mas também, como ela faz surgir irrupções de novos carismas religiosos a partir do protesto sectário, surgidas da “excitação” de um grupo, e aspecto “extraordinário” de pessoas e coletividades, gerando outras formas, movimentos e configurações e relação para com o mundo.

Weber e sua teoria da modernidade religiosa nos permite captar as mudanças das relações entre as religiões e mundo moderno, buscando compreender suas causas e fatores. Em sua observação de que as diferentes camadas sociais desenvolvem atitudes distintas não apenas com relação à religião, mas também, para com o mundo, e estas se transformam ao longo do tempo, nesta direção, é possível pensar com ele que a mudança no perfil das camadas sociais que compõem uma determinada denominação religiosa, altera também o modo como este grupo interage com a religião e com o mundo. Se como demonstrou, as éticas religiosas são fontes fundamentais que determinam o comportamento moral do indivíduo na sociedade, uma leitura weberiana da modernidade religiosa tem como intenção resgatar o papel que as religiões exercem na orientação

prática da vida na sociedade contemporânea, em suas permanências e rupturas. Portanto, compreender em muitos aspectos questões de natureza política, econômica, etc., passa pela análise destas condutas religiosamente motivadas no contexto do mundo moderno.

Tanto em Durkheim quanto em Weber, encontramos as bases teóricas para uma elucidação acerca da problemática da modernidade religiosa, não só em suas origens históricas relacionadas à emergência do mundo moderno, mas sobretudo, às seminalidades analíticas que nos permitem compreender o sentido e as funções do religioso nas sociedades contemporâneas. Nossa intenção em apresentar estas leituras das relações entre religião e modernidade em Durkheim e Weber, é obter elementos para pensar a modernidade religiosa “*durkehiminamente*” e “*weberianamente*” – considerando a análise posterior da modernidade religiosa brasileira, como também, entre os pentecostalismos e mundo moderno no Brasil.

## 2 O PARADOXO RELIGIOSO DA MODERNIDADE: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DAS RELIGIÕES NA SOCIEDADE MODERNA

As *teorias clássicas* da modernidade religiosa desenvolvidas na passagem do século XIX para XX, especialmente àquelas de Durkheim e Weber – como vistas – não apenas estabeleceram os fundamentos básicos da compreensão das relações entre religião e modernidade, como também, forneceram um “legado” teórico e conceitual que tem sido apropriados e reapropriados, reproduzidos e ampliados, por diversos autores e escolas nos decênios que se seguiram. A partir da seminalidade fecundada pelo pensamento de ambos os sociólogos, e com o surgimento propriamente da *sociologia da religião* e das *ciências das religiões*, os estudos acerca da religião e modernidade, tanto na perspectiva sociológica, como também na história e fenomenologia, entre outras disciplinas, ganhou lugar central no desenvolvimento das investigações recentes sobre o religioso no mundo contemporâneo.

A revisão da literatura acerca das abordagens recentes sobre a temática da modernidade religiosa, nos permite identificar pelo menos três perspectivas que orientaram e ainda orientam os marcos teórico-metodológicos das análises sobre o senso religioso contemporâneo: uma primeira marcada pelas ideias de desencantamento, secularização e o “eclipse do sagrado”, entendidas como um processo de declínio irremediável do religioso nas sociedades modernas ocidentais; a segunda perspectiva, por outro lado, afirma uma dessecularização, reencantamento e o “revanche de Deus”, compreendendo que houve um processo reverso ao anterior; a última perspectiva fala não do “fim” ou do “retorno” mas, busca uma abordagem integrativa que permita perceber a religião “em movimento”, destacando as recomposições e produções religiosas da modernidade.

Estas perspectivas, embora apresentadas separadamente, não são em todos os seus aspectos auto excludentes uma das outras, pelo contrário, ora apresentam pontos de interseção, ora pontos de afastamento. Nem todos os autores citados em cada uma destas perspectivas convergem entre si ou abordam os assuntos sob os mesmos pressupostos, entretanto, para efeitos didáticos, os agruparemos nestes tipos. Entretanto, a terceira delas – como se buscará demonstrar – é àquela que melhor *integra* as abordagens teóricas das relações entre religião e modernidade, oferecendo um quadro analítico mais adequado para as investigações que se seguirão ao longo da pesquisa.

## 2.1 Secularização, desencantamento e o “eclipse do sagrado”

A primeira abordagem é aquela que preconiza um antagonismo entre religião e mundo moderno. Dentro desta, pode-se falar de duas linhas: uma *moderada* e aquela mais *radical*. Em ambos os casos, estas se deram como uma certa interpretação que compreendia a modernidade em seus termos de ruptura e dissolução, trazendo consigo o declínio e o desaparecimento das crenças e práticas religiosas no avanço do progresso técnico-científico, trazidas pelo desenvolvimento da civilização ocidental. Postulou-se que a equação de que quanto mais modernidade se tivesse, menos religião haveria na sociedade. Nas palavras do antropólogo brasileiro Emerson Giumbelli (2002, p.413), esta perspectiva que chamaremos de *tese da secularização convencional* até os anos 70, “parece ter se acompanhado da ideia ou da impressão de que religião e modernidade são essencialmente opostas” e, portanto, irreconciliáveis. Esta visão convencional da secularização foi objeto de diversos estudos e revisões teóricas ao longo das últimas décadas, como também se verá, e ocupou um lugar central nos estudos de sociologia da religião recentes<sup>47</sup>.

O sociólogo alemão Ulrich Beck (2009, p.30-31) resumiu esta ideia de secularização em torno da seguinte proposição: “cuanto más rápida avanza la modernización (y, por lo tanto, com mayor claridade triunfa la racionalidade científica y técnica y se derrumban las estructuras que fundamentan la plausibilidad de la fe religiosa), de manera más ostensible se desapodera a los dioses”. Essa visão, segundo o autor, construiu-se a partir da história da crítica iluminista da religião, formando uma “genealogia secularista” que afirmava a emancipação triunfal da racionalidade e das liberdades acima das intrusões da religião. Todos os “movimentos sociais progressistas” da Europa e EUA, foram impulsionadas por este tipo de ideia. A teoria da secularização, ainda de acordo com o sociólogo, se basearia em dois supostos: primeiro, que a modernização, tal como surgida no contexto europeu é um processo *universal* que leva necessariamente a resultados similares em todo o mundo; e segundo, que esta

---

<sup>47</sup> Ver: BRUCE, Steve. **God is Dead: Secularization in the West**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002; BRUCE, Steve. **Secularization: in defence of an unfashionable theory**. United Kingdom: Oxford University Press, 2011; MARTIN, David. **On Secularization: Towards a Revised General Theory**. New York: Routledge, 2005.

TAYLOR, Charles. **A secular age**. EUA: Harvard University Press 2007; WILSON, Bryan. **Religion in secular society**. United Kingdom: Oxford University Press, 2016.

indissolúvelmente está unida à modernização, e, portanto, esse processo avança *implacavelmente*.

Essa perspectiva, numa linha mais *moderada*, foi sustentada pelo sociólogo austro-americano Peter Berger (1985) em seu clássico *O dossel sagrado* de 1967, no qual sustentava a tese de que o processo de secularização desencadeado pela modernidade conduziria irremediavelmente, e numa tendência crescente, a uma perda de plausibilidade das tradições religiosas nas sociedades ocidentais. Na abordagem bergueriana, a secularização era entendida como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p.119). Tal processo teria três níveis: um político (referente à separação entre Igreja e Estado), um sociocultural (correspondente a um declínio dos conteúdos religiosos nas artes, filosofia, etc.) e subjetiva (com respeito à perda de significância religiosa na consciência individual dos sujeitos).

A secularização provocaria uma “crise de credibilidade” na qual acarreta “um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade” (BERGER, 1985, p. 139). Nessa direção, “a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, *ipso facto*, conduz a uma situação de pluralismo” (BERGER, 1985, p.146). Neste contexto de pluralismo, as religiões seriam lançadas numa “situação de mercado” onde as instituições se tornariam “agências” e as tradições religiosas “*commodities* de consumo”, regidas agora pela “lógica da economia de mercado” (BERGER, 1985, p. 149). Em síntese, a hipótese dessa perspectiva era que quanto mais se modernizam as sociedades, mais secularizadas elas se tornam; ao se secularizarem, estas conduzem a um enfraquecimento da força social da religião e lança as tradições religiosas numa situação pluralista de mercado. Comentando sobre essa visão, partilhada também por outros autores, Berger (2018, p.19-20) resumirá assim:

Se há uma coisa que os comentaristas da situação contemporânea da religião concordam é o afastamento do sobrenatural do mundo moderno. Este afastamento pode vir expresso em formulações dramáticas, como ‘Deus está morto’ ou a ‘era pós-cristã’ [...] A evasão do sobrenatural foi recebida com as mais variadas disposições de espírito – com ira profética, em profundo pesar, com alegre triunfo, ou simplesmente como um fato incapaz de provocar qualquer emoção. Mas o porta-voz da religião tradicional que trovejava contra uma era sem Deus, o intelectual ‘progressista’ que saúda sua vinda e o analisa frio, que simplesmente o registra, têm em comum uma coisa: o reconhecimento de que está é realmente a nossa situação – uma era em que o divino, pelo menos

em suas formas clássicas, se retraiu para o fundo das preocupações e consciências humanas.

Nesta mesma linha, encontra-se a interpretação do sociólogo inglês Bryan Wilson. Para ele, a secularização é “aquele processo mediante o qual as instituições, as ações e a consciência religiosa perdem a sua significância social”. Ou seja, a secularização como um processo social de longo prazo, tornou as sociedades contemporâneas menos religiosas do que as sociedades pré-modernas, fazendo com que o religioso deixe paulatinamente de ter significância para o funcionamento da sociedade. Para ele, a secularização representa um tipo de impasse: de um lado, a religião já não incide mais sobre o sistema social, visto que se autonomizam, sendo conduzida ao âmbito da esfera privada dos indivíduos, por outro, este mesmo sistema social não possui capacidades de reproduzir os recursos simbólicos fundamentais (como a religião), permanecendo assim em contínuas crises internas e externas (Apud, MARTELLI, 1995, p.295-301).

Outro autor, nesta linha mais moderada, mas trazendo outras considerações, foi o sociólogo italiano Sabino Acquaviva (1972). Ao analisar as transformações socioculturais e econômicas da chamada “civilização industrial”, o autor foi levado à hipótese que estar-se-ia assistindo o fenômeno de um “eclipse do sagrado” na época moderna. A partir de uma série de análises sociográficas em diálogo com outras disciplinas, o autor chega à percepção que a vida social urbana e o desenvolvimento industrial constituem-se como uma das principais causas para a formação de uma cultura marcada pela irreligiosidade, o aumento de uma religiosidade de tipo extraeclesial e o crescimento do ateísmo. Para Acquaviva, a “grande crise religiosa que acompanha o processo de industrialização” manifesta-se como a um fenômeno de “dessacralização” da sociedade que conduz ao esvaziamento passado, presente e futuro da religiosidade, em seus planos biológicos, psicológicos e espirituais. De acordo com ele:

La crisis de la religiosidad ha estado, especialmente en el siglo XIX, vinculada sobre todo con un determinado paso desde una civilización paisana a una civilización industrial, ha sido, en suma, el producto del choque entre caracteres y actitudes psicológicas propias del individuo, expresión de la fase de la civilización que nos ha precedido y los nuevos caracteres brotados de la civilización y de la revolución industrial; es el choque, el contraste, muchas veces la antítesis, entre escalas de valores y factores muchas veces radicalmente diversos, que se expresa con mucha frecuencia en la crisis de lo sagrado (ACQUAVIVA, 1972, p. 309).

Essa que se dá na transição do século XIX para o XX, na perspectiva do autor, não implicaria irremediavelmente no “fim da religião – como alguns mais radicais chegaram a preconizar – mas sim, sustenta o eclipsamento do sagrado, cada vez menos visível e influente na sociedade. O desenvolvimento da civilização industrial e a ascensão de uma sociedade pós-industrial, favoreceram a desintegração de muitos grupos, inclusive os religiosos no contexto do mundo moderno. De suas análises, o sociólogo italiano nota, entretanto, um declínio acentuado da prática religiosa, especialmente nos países da Europa ocidental. A partir destes dados, Acquaviva tende a considerar que a sociedade moderna seja cada vez mais marcada pelo crescimento da dessacralização e da irreligiosidade em contextos de civilizações industrializadas ou em industrialização.

Seguindo a perspectiva weberiana, associada a sua própria abordagem sociológica, Pierre Bourdieu (1979) no livro “O desencantamento do mundo”, como resultado de uma série de pesquisas etnográficas e estatísticas realizadas na Argélia entre 1958 e 1961, abordará a transição de uma economia pré-capitalista, em que o pensamento mágico havia uma certa predominância, para uma economia capitalista, a partir do processo de racionalização formadoras de novas estruturas e *habitus* no contexto da sociedade estudada. Com um título homônimo, o filósofo francês Marcel Gauchet (2005), na busca pela gênese da modernidade democrática, desenvolverá a hipótese de que o cristianismo desempenharia um papel singular na história da civilização ocidental, como uma “religião da saída da religião”, que possibilitaria a formação do Estado moderno, não fazendo desaparecer o componente religioso da sociedade, mas alterando-o sobre novas formas e ambientes. O desencantamento do mundo<sup>48</sup> seria, genericamente, entendido como esse processo irreversível de racionalização que conduziria sempre a um declínio da magia e, por consequência, o estabelecimento de uma religião mais ética e dogmática.

Por fim, a linha mais *radical* no interior dessa perspectiva acerca do antagonismo entre religião e mundo moderno foi desenvolvida pelos chamados “mestres da suspeita”

---

<sup>48</sup> Destaca Gauchet (2005, p. 9-10): “el papel pasado del orden de los dioses, por su desaparición en el presente, es explicado aquí a la luz de la defeción que nos distancia de él y de la metamorfosis que a él nos liga. La comprensión de la religión, desde sus orígenes y en sus principales mutaciones, no es separable del esfuerzo por comprender la inmensa transformación de la que como producto y que se ha realizado gracias al *desencantamiento del mundo*. Esta expresión tiene en Weber una acepción estrictamente definida: ‘la eliminación de la magia como técnica de salvación’. Retomándola en un sentido mucho más amplio – el agotamiento del reino de lo invisible –, no creemos desnaturalizarla [...] la deserción de los encantadores, la desaparición del pueblo de las influencias y las sombras so, en otro sentido, el signo superficial de una más profunda revolución en las relaciones entre el cielo y la tierra; revolución a través de la cual se trata decisivamente de la reconstrucción de la estancia de los hombres aparte de la dependencia divina”.

– designação dada originalmente por Paul Ricoeur<sup>49</sup> e, posteriormente por Michel Foucault<sup>50</sup> - ao referirem-se a Friedrich Nietzsche<sup>51</sup>, Sigmund Freud<sup>52</sup> e Karl Marx<sup>53</sup>. Marx, por exemplo, escreveu em 1844, na sua *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel* que “el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre [...] Este estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque so un mundo invertido”, e complementa: “la religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación”, desta lógica, é que Marx desenvolve sua análise crítica da religião.

Estes, cada um ao seu modo e no espectro entre filosofia, psicanálise e economia política, apresentam uma postura de uma crítica ateísta à religião, afirmando sua sublimação iminente com o advento da modernidade ilustrada, científica e emancipadora. A interpretação de certas afirmações e ideias destes pensadores entre os séculos XIX e XX, influenciadas pela filosofia do iluminismo, sugeriam mesmo o “fim da religião” e a “morte de Deus” diante o advento da modernidade ocidental, especialmente no contexto Europeu. Muito embora tais autores tenham sido de um período mais remoto da história moderna, sua influência sobre pensadores diversos se fizeram sentir em vários campos,

---

<sup>49</sup> Ver: RICOEUR, Paul. **Da interpretação**. Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977; RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. São Paulo: Imago, 1978.

<sup>50</sup> FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

<sup>51</sup> A célebre frase de Nietzsche, “Deus está morto” (*Got ist tot*), em seu livro “O Anticristo” (2014[895], além de suas inúmeras críticas ao cristianismo e a religião institucionalizada, foram interpretadas por alguns autores e perspectivas – por mais que hajam divergências e outras apropriações – como uma declaração que apontava para o fim da religião da era moderna.

<sup>52</sup> Em seu livro “O futuro de uma ilusão” (2001[1927]), Freud compreende a religião como uma ilusão criada pelo ser humano diante do sentimento de desamparo no mundo, gerando assim uma neurose. O psicanalista considerava, já em sua época, que o avanço da racionalidade científica seria capaz de sublimar as ideias religiosas, afirma: “a religião não mais possui sobre o povo a mesma influência que costumava ter. (Estamos aqui interessados na civilização europeia cristã.) E isso não aconteceu por que suas promessas tenha diminuído, mas porque as pessoas as acham menos críveis. Admitamos que o motivo – embora talvez não o único – para essa mudança seja o aumento do espírito científico nos estratos mais elevados da sociedade humana” (FREUD, 2001, p. 61)

<sup>53</sup> Para Karl Marx, a supressão da religião, por meio da revolução, seria uma condição necessária para superar a alienação gerada pelas “consciência invertida do mundo” que as ideias religiosas geram como “ópio” na associação com uma economia capitalista exploradora, e afirma em sua *Contribuição a crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844) que “La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusória* del Pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, en *embrión*, la *crítica de valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*. [...] La crítica de la religión desengaña al hombre para que piensen para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por lo tanto en torno de su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo” (MARX; ENGELS, *Sobre la religión*, 1974, p.94).

não apenas nas próprias disciplinas das ciências humanas, mas na cultura e política. Numa linguagem análoga, mais contemporaneamente, o filósofo austro-júdeo Martin Buber (2007) fala de um “eclipse de Deus” na condição moderna<sup>54</sup>. No âmbito teológico, essa postura assumiu algumas ideias como a chamada “teologia radical” da “morte de Deus” de Thomas Altizer e William Hamilton<sup>55</sup>. Também há um “ateísmo militante” que passou a combater ferrenhamente a religião e crenças religiosas no mundo atual, como Richard Dawkins<sup>56</sup>, Sam Harris<sup>57</sup>, Christopher Hitchens<sup>58</sup> e Daniel Dennett<sup>59</sup>.

## 2.2 Dessecularização, reencantamento e a “revanche de Deus”

As mudanças socioculturais e religiosas da segunda metade do século XX, conduziram ao aparecimento de outras perspectivas interpretativas acerca das relações entre religião e mundo moderno. Neste período, houve uma ressurgência religiosa por todo o mundo: o aparecimento das espiritualidades *New Age* no fluxo do movimentos contraculturais a partir da década de 70, ao crescimento avassalador dos pentecostalismos e carismáticos, à proliferação da mística sufi no islamismo no oriente médio, a adesão significativa a práticas do zen-budismo no ocidente, a aparição das religiões da ayahuasca nos centros urbanos para além das regiões amazônicas, a expansão dos cultos afro-brasileiros em outros países, a ascensão de regimes político-religiosos, entre outros.

Em vista a estas mudanças, o mesmo Peter Berger – trabalhado no tópico anterior –, foi modificando sua tese anterior a respeito dos efeitos da secularização nas sociedades

---

<sup>54</sup> Escreve Martin Buber (2007, p. 25-26): “Eclipse da luz celeste, eclipse de Deus é, com efeito, o que caracteriza o momento do mundo em que vivemos. Mas esse não é um processo que possa ser adequadamente apreendido a partir de mudanças que tenham ocorrido no espírito humano. Que o sol se eclipse é um fato que ocorre entre ele e nossos olhos, não dentro deste. A filosofia também não nos considera cegos para Deus. Ela acha que apenas nos está faltando, hoje, uma constituição do espírito que consiga tornar possível um reaparecimento de ‘Deus e dos deuses’, um novo desfile de imagens solenes e elevadas. Mas quanto, como aqui, acontece algo entre o céu e a terra, nada se há de conseguir persistindo-se em pretender descobrir a força que revele o mistério dentro da vida terrena. Quem se recusa a suportar a realidade atuante da transcendência, nossa interlocutora, está trabalhando do lado humano desse eclipse”.

<sup>55</sup> ALTIZER, Thomas; HAMILTON, William. **Teologia radical y la muerte de Dios**. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967.

<sup>56</sup> DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>57</sup> HARRIS, Sam. **O fim da fé: religião, terrorismo e o futuro da razão**. Lisboa: Editora Tinta da China, 2007.

<sup>58</sup> HITCHENS, Christopher. **Deus não é grande: como a religião envenena tudo**. São Paulo: Editora Globo, 2016.

<sup>59</sup> DENNETT, Daniel. **Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

modernas sobre a religião. Já em 1969, o sociólogo escreve que a despeito da crescente secularização, “rumor de anjos” se faziam ouvir, apontando para a “redescoberta do sobrenatural” nas sociedades modernas. O contato com o Terceiro Mundo levou o autor a perceber o quão “etnocêntrica” era sua leitura e compreender que, embora a secularização fosse “um fenômeno de âmbito mundial”, ao mesmo tempo, “ela está muito mais arraigada na América do Norte e na Europa do que em qualquer outra parte”. Por esta razão, o sociólogo tentou encontrar um caminho do meio, e afirma: “uma perspectiva mais global inevitavelmente proporciona uma visão mais equilibrada do fenômeno. Ao invés, o Terceiro Mundo impressiona com a enorme força social da religião” (BERGER, 2018, p.170).

As variadas dinâmicas desse fenômeno levaram o sociólogo a constatar que “a ideia de secularização que eu sustentava que aconteceria na década de 1960”, diz ele, “certamente não está se comportando” como ele previa. Para o autor, ainda neste momento, tais fatos não implicariam que a teoria da secularização “fora simplesmente um erro”, mas sim que, “tanto o grau como a inexorabilidade da secularização foram exagerados, mesmo na Europa e na América do Norte, muito mais em outras partes do mundo. Em si, isto não passa de uma revisão de uma tese sociológica sob a pressão da evidência empírica” (BERGER, 2018, p.173). A partir dessa revisão, Berger trabalhará com o conceito de “contrassecularização” e “contramodernização” como fenômenos paralelos aos da secularização e modernização. Ele afirma:

Há boas razões para pensar que a Modernidade, e com ela a secularidade moderna, estão em crise hoje. No Terceiro Mundo ficou claro para mim que a modernização não é um processo unilinear ou inexorável. Ao contrário, desde o começo é um processo de permanente interação com forças opostas equivalentes que podem ser classificadas sob o título de contramodernização. Acho que é útil olhar para a secularização do mesmo modo – como estando em crescente interação com forças contrassecularizadoras. Sem explorar todos os detalhes dessa interação, basta dizer que a contramodernização e a contrassecularização podem ser observadas não só no Terceiro Mundo, mas também, nas chamadas industriais avançadas, tanto em sua variante capitalista como socialista (BERGER, 2018, p. 174).

Ainda em 1979, em outro trabalho<sup>60</sup>, Berger ampliara sua compreensão acerca dos limites e possibilidades da teoria da secularização, tal como preconizada em seu modelo

---

<sup>60</sup> BERGER, Peter. **O imperativo herético**: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa.

clássico. Para o autor, a modernidade não deveria ser entendida a partir da secularização que produz, mas também, do *pluralismo* que gera. Nesse sentido, é verdadeiro que “a modernidade mergulhou a religião numa crise muito específica, caracterizada pela secularidade, claro está, mas sobretudo, pelo pluralismo. Na situação pluralística, por razões prontamente visíveis à observação histórica e sociológica, a autoridade de todas as tradições religiosas tende a ser solapadas. Em tal situação, de acordo com ele, estas religiões teriam “três grandes opções ou possibilidades” para manter sua tradição: 1) reafirmar a autoridade da tradição em oposição aos desafios impostos na atualidade; 2) tentar secularizar a tradição e 3) desvelar e recuperar as experiências encarnadas na tradição (ou, também chamadas pelo autor de opções de “dedução, redução e indução”, respectivamente<sup>61</sup>). Nesta modernidade secular e pluralista, os sujeitos e religiões estariam lançados ao “imperativo herético” da escolha individual em matéria de religião BERGER, 2017, p.9).

Entretanto, aos finais dos anos 90, Berger irá mais adiante na sua revisão teórica sobre a sua tese da secularização. No livro editado por ele em 1999<sup>62</sup>, o sociólogo austro-americano proporá agora o conceito de “dessecularização do mundo”. Para ele, a teoria da secularização tal como formulada por historiadores e cientistas sociais, especialmente entre os anos 50 e 60, e como herdeiras da visão iluminista, estariam equivocadas. Afirma: “argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções”, considera ele, “é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”. A ideia de uma modernidade que leva necessariamente a um declínio da religião, foi que, para o autor – e tantos outros – “se mostrou estar errada”. Diz Berger (2000, p. 10):

A modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrasecularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar

---

<sup>61</sup> Estas ideias de Berger serão retomadas no capítulo de número 5.

<sup>62</sup> BERGER, Peter (ed.). **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics.** Michigan: Grand Rapids, 1999.

um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada.

Diante de tal cenário, as religiões erigiram duas formas básicas de postura para com esta modernidade: uma de rejeição e outra de adaptação. No caso da primeira, essa rejeição se manifestou ora como “uma revolução religiosa”, ora com a criação de “subculturas religiosas”, ambas destinadas, ao seu modo, influenciar a sociedade. No segundo caso, o autor destaca que os “experimentos com religião secularizada geralmente fracassaram” e que “as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que veem como modernidade estão em declínio em quase toda parte. Assim sendo, predomina neste novo cenário religioso global, “os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas”. Tais movimentos são aqueles que “rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade” (BERGER, 2000, p. 11 e 13).

Esses movimentos florescentes, apesar das características comuns, devem ser entendidos também através das diferenças que os caracterizam (como é o caso da distinção entre os surtos religiosos islâmicos e evangélicos). Ainda sobre a dessecularização, Berger identifica duas “exceções à tese”. Primeiro, o oeste Europeu, que se manteria ainda em um certo nível elevado de secularização; e a segunda, haveria “uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada” (BERGER, 2000, p. 16). O conceito de dessecularização, formulado por Berger, foi defendido também por outros autores, como o sociólogo russo Vyacheslav Karpov<sup>63</sup>. A ideia de dessecularização tem sido defendida e propalada por alguns pensadores defensores da chamada cultura “pós-modernas”<sup>64</sup>. Para estes, condição pós-

---

<sup>63</sup> Ver: KARPOV, Vyacheslav. *Desecularization: a conceptual framework*. **Journal of Church and State**, vol. 52, n.2, p. 232-70, 2010.

<sup>64</sup> O sociólogo italiano Stefano Martelli (1995, p.18) escreveu que: “Para alguns, a condição ‘pós-moderna’ representa uma fase ulterior à do processo de secularização a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada. O ‘pós-moderno’ caracteriza-se pela ausência daquelas contraposições fortes, das quase a tese da secularização tomava vigor. Na ausência de fundamentos absolutos e com a transformação da própria ideia de verdade, o ‘pós-moderno’ não se apresenta, de fato, nem como a *superção* da modernidade, nem como *oposição* a ela, mas sim como a sua *derivação* e a sua *dissolução*. Em outras palavras, a sociedade ‘pós-moderna’ seria uma sociedade, ‘pós-secular’ na qual a ênfase no *trend* secularizante, finalmente deixada de lado, permite perceber numerosos fenômenos de dessecularização”.

moderna seria uma dissolução da modernidade que apontaria para um esgotamento da ideia de convenção da secularização.

Outra importante contribuição sobre a discussão foi dada pelos sociólogos norte-americanos Rodney Stark e William Bainbridge (2008). Segundo eles, a secularização, como tendência dominante que afeta às sociedades industriais contemporâneas não implica na sua destruição, mas sua transformação. Mesmo que ela corra “o poder de denominações respeitáveis”, a secularização também possibilita o pluralismo e o mercado religioso, gerando “inovação dos cultos” (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p.361-388). Para os sociólogos, a secularização resulta em fenômenos aparentemente paradoxais. De um lado, ela produz o “descrédito da cultura religiosa” com o avanço e concorrência com a ciência e política. Pelo caráter cosmopolita das cidades modernas, há a tendência também do crescimento do pluralismo que provoca uma “erosão do poder da religião” na sociedade. Também, pelo fato da ciência e a política se autonomizarem como sistemas culturais predominantes na modernidade, ocorre uma “supressão da religião” do conjunto social.

Todavia, para Stark e Bainbridge (2008, p. 388-403) a secularização também precisa ser pensada como fator que favorece o “reavivamento” e a “inovação religiosa”. Segundo eles, “a secularização por, de fato, estimula o crescimento de certos tipos de religião”. Diante dessa realidade, algumas igrejas têm mais vantagens e outras sofrem mais seus efeitos negativos. Para ambos, a secularização provoca um efeito “corrosivo” e de “erosão”, especialmente para a “religião tradicional”, enquanto os novos grupos e seitas podem experimentar inovações e crescimentos. A secularização, nessa perspectiva, “estimula o crescimento de cultos de vários tipos, tantos os meramente mágicos, como os plenamente religiosos”. Assim, nesse sentido, a secularização implica um fenômeno duplo, aparentemente ambíguo, tanto de enfraquecimento da magia por parte de certas igrejas, mas, também, de “proliferação de cultos mágicos”, ao mesmo tempo<sup>65</sup>. Ainda segundo os sociólogos, essa inovação religiosa tem um aspecto criativo:

---

<sup>65</sup> De um lado, “a secularização significa a perda de poder por parte das organizações religiosas, o declínio concomitante da coerção em nome da tradição religiosa, o descrédito progressivo das explicações religiosas tradicionais e o abandono, por parte das igrejas-padrão, da parcela de magia que elas previamente ofereciam a seus participantes”, por outro lado, “a proliferação de cultos mágicos ocorrerá conforme a secularização progride, e certamente estes cultos de clientela fingirão se, com frequência, ramos da ciência ou da política, quando não for mais culturalmente necessário evocar o simbolismo religioso” (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 399)

A inovação religiosa alcançou um alto nível de produtividade cultural nas últimas décadas. Não só isto proporciona uma gama sedutora de experiências espirituais intensa para buscadores crônicos e pessoas afligidas por privações especiais, mas também satisfaz o desejo por uma religião forte, embora progressiva, entre os membros da elite. Talvez ainda mais importante, *a inovação religiosa ocasionalmente produz notas tradições poderosas*, capazes de se *adaptar* com sucesso às novas condições da sociedade contemporânea (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 402, grifo nosso).

Nesse aspecto, a secularização na medida em que corrói também inova. Inclusive, criando “novas tradições poderosas” com maior capacidade adaptativa. Esse aspecto, “abre o mercado” para novos sistemas religiosos, crise de alguns e reinvenção de outros. A “afiliação religiosa é incentivada por um mercado livre de crenças”, num contexto secularizado e que mesmo com o avanço da política e da ciência, da especialização cultural de sistemas concorrentes ao religioso, “a religião continuará tendo grande importância na sociedade humana. Na opinião dos autores, mesmo que “as características das religiões mudarão, e acreditamos que as mudanças futuras serão enormes, mas a religião continuará existindo” (STARK, BAINBRIDGE, 2008, p. 403).

Para o pesquisador francês Gilles Kepel (1991, p.11-12), a década de 70 representou um ponto de “mutação” nas relações entre religião e política no mundo moderno. No contexto da segunda metade do século XX, logo após o término da segunda guerra mundial, “parecia que o domínio político havia conquistado definitivamente sua autonomia no que se refere à religião; foi o resultado de um processo que, em geral, considera-se iniciado principalmente pelos filósofos do Iluminismo”. Estas pareciam indicar uma privatização religiosa, restrita à esfera familiar, como algo relacionado a um passado que é alimentado pelos triunfos da técnica pela visão de uma certa noção de “progresso”. Entretanto, “esse movimento como um todo a mudar de direção em 1977. Um novo discurso toma forma, não para se adaptar aos valores seculares e sim para voltar a dar uma base sagrada à organização da sociedade, modificando-a se preciso”. Neste sentido, Kepel cunhará a ideia de uma “revanche do sagrado” diante da modernidade secular. Para o autor:

O aparecimento desses movimentos deu-se num contexto de enfraquecimento das certezas nascidas dos progressos atingidos pelas ciências e pelas técnicas desde a década de 50. Quando parecia que as barreiras da pobreza, da doença ou da alienação pelo trabalho estavam recuando, chegaram a explosão demográfica, a pandemia da AIDS ou a poluição do planeta e as

crises de energia, flagelos que facilmente se instalam num quadro de imagens apocalípticas (KEPEL, 1991, p. 229).

A partir de uma análise dos ressurgimentos religiosos, especialmente àqueles de natureza fundamentalista, tomando como base o islamismo mediterrâneo, o catolicismo europeu, o protestantismo norte-americano e o judaísmo, Kepel busca demonstrar como o aparecimento desses movimentos “são o exemplo típico de produto dos nossos tempos: filhos indesejados, bastardos” de uma modernidade em crise, na medida em que apontam suas “disfunções”. Ainda para o autor, nesta sociedade, tais movimentos religiosos tendem a se portar de duas formas, primeiro em alguns lugares onde “desenvolvem uma estratégia de ruptura com a ordem estabelecida, que passa pela tomada do poder de modo revolucionário”, em outros, “o que leva a isso é a forma petista que quer transformar o sistema sem violência, seja corroendo-o interiormente, seja exercendo pressões junto aos órgãos de decisão” (KEPEL, 1991, p.23). Segundo o pesquisador, estes movimentos de afirmação da identidade religiosa que emergiram como reação diante da “crise da modernidade”, desenvolvem “projetos de reconstrução do mundo” onde buscam encontrar “nos textos sagrados a base da sociedade futura” (KEPEL, p. 229). Diante de tal cenário, tais ressurgências religiosas tendem a estimular uma lógica de conflito entre grupos que paralelamente tem a ambição de reconquistar o mundo.

Autores como o sociólogo italiano Stefano Martelli (1995, p.411-413), buscando uma interpretação intermediária entre estas discussões, mas permanecendo na perspectiva desenvolvida neste tópico, aponta para a “flutuação” da religião entre a secularização e a dessecularização na atualidade, propondo o conceito de “eclipse da secularização”. Em suas palavras, “interpretamos o presumido ‘despertar religioso’ dos últimos anos, dentro da hipótese do ‘eclipse da secularização’, que deve ser entendido no sentido da co-presença, na sociedade contemporânea, de elementos de secularização e dessecularização”. Segundo ele, “essa multiplicidade de formas e de fenômenos religiosos constituem uma radical falsificação da tese da secularização como racionalização unilinear e progressiva”. Dessa forma, a hipótese do “eclipse da secularização” é, para o autor, uma “pré-condição para um desenvolvimento adequado da teoria sociológica sobre a religião”.

Mais contemporaneamente, autores de outras áreas também sublinharam esta perspectiva. O psicanalista Jacques Lacan<sup>66</sup> afirmou o “triunfo da religião”, como fonte de sentido e orientação aos indivíduos, a despeito do progresso da ciência nas sociedades ditas modernas. O filósofo alemão Jürgen Habermas<sup>67</sup> tem compreendido que a passagem para a condição de uma sociedade “pós-secular”, é onde o ressurgimento das ortodoxias religiosas no espaço público nas últimas décadas, aponta para a superação de uma ideia unilateral do secularismo. Outros filósofos como o italiano Gianni Vattimo e o espanhol Marià Corbí, falam do contexto de surgimento de um “cristianismo não-religioso”<sup>68</sup> e de uma “espiritualidade laica”<sup>69</sup>, respectivamente.

### 2.3 Recomposições, metamorfoses e a “religião em movimento”

Ainda nas últimas décadas, apesar da contribuição teórica das perspectivas anteriores, cada vez mais os estudos sobre religiões diante das persistências e transformações destas por todo o mundo, indicavam sinais de limitação e esgotamento de certas análises, reclamando novas abordagens que dessem conta de capturar de maneira mais precisa as dinâmicas do religioso no mundo moderno. É nesse contexto que surgem

---

<sup>66</sup> Em entrevista, Lacan, no livro *O triunfo da religião* (2005, p.65-66), ao ser interrogado, responde: “- O senhor está convencido de que a religião triunfará? Sim. Não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião. Falei há pouco do real. O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos. Ora, a religião, sobretudo a verdadeira, tem recursos de que sequer se suspeita. Por ora, basta ver como da fervilha. É absolutamente fabuloso [...] o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais. Não é porque as coisas vão se tornar menos naturais, graças ao real, que se vai parar de secretar o sentido. E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando”.

<sup>67</sup> Escreve Habermas (2007, p.8 e 13): “Na perspectiva da filosofia, o reavivamento das forças religiosas que parece acontecer em todos os países, menos na Europa, significa o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão pós-metafísica e não religiosa da modernidade ocidental [...] O secularismo que emoldura a imagem do mundo científica insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas contidas nas doutrinas religiosas foram superadas e desvalorizadas de forma global e total pelos progressos do conhecimento e da pesquisa estabelecida” é levado a uma “reflexão sobre os próprios limites e numa tendência à superação de limites, inseridas nele mesmo”. Ver também: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida: Ideias e Letras, 2007; HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

<sup>68</sup> VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não-religioso. São Paulo: Editora Record, 2004.

<sup>69</sup> CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

diversos pesquisadores nas áreas de ciência sociais da religião, propondo uma leitura mais integrativa dos fenômenos religiosos, que, considerando a complexidade e o aspecto paradoxal da religião na contemporaneidade, pudessem oferecer uma teoria (ou teorias) do que formalmente passou a ser chamado de *modernidade religiosa*. Para estes autores, a religião no mundo moderno não se explica pela ideia de “perda” ou “retorno”, “desencantamento” ou “reencantamento”, “secularização” ou “dessecularização”, “eclipse do sagrado” ou “revanche de Deus”, mas como uma relação marcada por *recomposições* e *metamorfoses* de uma modernidade que põe o religioso em movimento.

Dentre as principais articuladoras desta perspectiva, está a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, que tem se destacado nas últimas décadas como uma das mais importantes pensadoras da modernidade religiosa em atuação na atualidade<sup>70</sup>, autora de uma vasta obra acadêmica dedicada especialmente à compreensão das mutações e recomposição da religião nas sociedades modernas. Hervieu-Léger propõe uma revisão em alguns conceitos-chaves da sociologia da religião (como “modernidade”, “secularização”, “tradição”, “religião”, entre outros) para desenvolver uma teoria específica da modernidade religiosa.

Para Hervieu-Léger (1999), a cena religiosa no mundo moderno não é marcado pelo estático, mas sim, pelo “movimento”. Segundo a socióloga francesa, a modernidade é caracterizada por um aspecto *paradoxal* que se manifesta de duas maneiras. Primeiramente, “as grandes explicações religiosas do mundo, por meio das quais os homens do passado encontravam um sentido global, são desqualificadas”<sup>71</sup>, há uma perda de capacidade social e cultural das instituições religiosas de impor e regular as crenças e práticas religiosas, bem como uma tendência a certo declínio de fiéis, acompanhada de uma relação mais fluida com àquelas. Em segundo lugar, é que “esta mesma modernidade secularizada oferece, porque ela é geradora simultaneamente de utopia e opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença”<sup>72</sup>, na medida proporcional em que se

---

<sup>70</sup> A dissertação de mestrado do autor, publicada em forma de livro, se debruçou sobre a teoria da modernidade religiosa da referida socióloga, ver: BARROZO, Victor. **Modernidade religiosa: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. Também: BARROZO, Victor. *Modernidade religiosa como paradoxo: elementos para a construção de uma problemática em perspectiva hervieu-légeriana*. **Paralellus**, Recife, v. 5, n. 10, p. 329-342, jul./dez. 2014.

<sup>71</sup> Texto original: “Les grandes explications religieuses du monde dans lesquelles les hommes du passé trouvaient un sens global sont disqualifiées” (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 41).

<sup>72</sup> Texto original: “Cette même modernité sécularisée offre, parce qu’elle est génératrice à la fois d’utopie et d’opacité, les conditions les plus favorables à l’expansion de la croyance” (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 42).

dão as incertezas quanto ao futuro, e quanto mais intensa é a pressão por mudanças, mais crenças se proliferam e disseminam, diversificando-se ao extremo (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 41-42).

Na perspectiva hervieu-légeriana “esta modernidade religiosa organiza-se a partir de uma característica maior que é a tendência geral à individualização e a subjetivação das crenças religiosas”<sup>73</sup>. Nesse contexto se dá uma bricolagem das crenças que se proliferaram incontroladamente diante de uma “desregulação” entre crença e prática, na qual, com o enfraquecimento das agências religiosas, se dá uma recomposição individual destas, fora de qualquer referência institucionalmente validada. Para Hervieu-Léger (2007, p.68),

La modernidad religiosa está específicamente caracterizada por la individualización (y por tanto, por la extrema pluralización) de las trayectorias de identificación que conducen (eventualmente) a los individuos a avalar – sacando de ello implicancias prácticas y éticas eminentemente variables – su pertenencia por opción, a la línea de descendencia de una familia de fe particular. Ella surge en parte, ligada, en virtud de este hecho, con la instauración de un nuevo régimen de la verdad religiosa, que hace prevalecer cada vez objetiva, institucionalmente prescrita.

Para a autora, essa modernidade religiosa gera o declínio e ascensão de três personagens-típicos: por um lado, o declínio do “fiel praticante”, como aquele caracterizado pela observância religiosa irrestrita; por outro, a ascensão do “peregrino” e do “convertido” como imagens em movimento do religioso. Danièle Hervieu-Léger insere sua sociologia dentro das teorias da memória e da transmissão religiosa, colocando estas como chaves-analíticas para compreender o lugar e as mudanças do religioso nas sociedades modernas. Nesta direção, a socióloga francesa é conduzida a um sentido ampliado e criativo da secularização. Para Hervieu-Léger, “a secularização é o processo de reorganização permanente do trabalho da religião numa sociedade estruturalmente impotente para atender às expectativas que deve suscitar para existir como tal”<sup>74</sup> (HERVIEU-LÉGER; CHAMPION, 1986, P.227). Na perspectiva hervieu-légeriana, a

---

<sup>73</sup> Texto original: “cette modernité religieuse s’organise à partir d’une caractéristique majeure, qui est la tendance générale à l’individualization et à la subjectivisations des croyances religieuses” (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 43)

<sup>74</sup> Texto original: “C’est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu’il lui faut susciter pour exister comme telle”

secularização não significaria o “encolhimento das crenças religiosas” na modernidade, mas sim, a “desregulação institucional do crer” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.297).

Diante deste aspecto paradoxal da modernidade religiosa e da secularização, Danièle Hervieu-Léger (2005 p.161), propõe a noção de “produções religiosas da modernidade” para referir-se ao processo pelo qual a modernidade não só fragiliza o religioso, mas, também, tem seus próprios mecanismos de produção religiosa *a sui generis*. Estas produções religiosas da modernidade “se constituem nos lugares onde a influência imaginária da tradição se cruza com as expressões modernas da necessidade de crer, vinculadas às incertezas estruturais de uma sociedade em permanente transformação”<sup>75</sup>. Na modernidade, há uma disseminação das crenças a partir da lógica de bricolagem, na qual, o deslocamento dos grandes códigos de sentido gerados pelas instituições religiosas históricas são absolvidas pela pluralização extrema de configurações sociais e culturais de identificação destas crenças, configurações estas que se dão num conjunto relativamente restrito de identificação por parte das mesmas instituições. Este fenômeno favoreceria, segundo a autora, o surgimento de “novas comunidades emocionais”.

Nesta mesma direção, esta outra perspectiva integrativa acerca da secularização também é sustentada pelo sociólogo alemão Ulrich Beck (2009, p. 38-39) onde defende que:

la secularización no significa el hundimiento de la religión y la fe, sino la formación y difusión generalizada de una religiosidad que remite progresivamente a la individualización. Este proceso es parte de una tendencia más profunda a la reavivación de la fe en una sociedad en la que las zonas de influencia de las religiones se cruzan y penetran, y cuyas condiciones fundacionales son la incertidumbre fabricada de una modernización que transforma sus propias premisas.

Em tal perspectiva, Beck afirma a ascensão de uma religiosidade do “deus pessoal” no marco do cosmopolitismo. Um dos aspectos centrais dessa nova religiosidade e espiritualidade é a individualização religiosa – que se manifesta de modo fortemente

---

<sup>75</sup> Texto original: “Se constituye en los lugares donde la influencia imaginaria a la tradición se cruza con las expresiones modernas de la necesidad del creer, vinculada a la incertidumbre estructural de una sociedad en cambio permanente” (HERVIEU-LÉGER 2005 p.161).

ambivalente. Para o autor, “individualización religiosa y pertenencia comprometida a una Iglesia no se excluyen mutuamente entre sí; más bien pueden complementarse. La individualización – al intentar encontrar el encaje entre unas doctrinas de fe reflexionada y una relación personal con Dios – fuerza a la elección”, possibilitando, assim, tanto a comparação, a peregrinação, o flerte com a heresia e a blasfêmia, como o ateísmo e a própria conversão. Observa que “la pertenencia ‘individualizada, voluntariamente subjetiva, a la Iglesia adopta formas tan contradictorias que no existe un modelo convencional de relación con la religión”. Nesse sentido, haveria uma associação entre uma “religiosidade de procedência tradicional” com um “pragmatismo racional-instrumental” (BECK, 2009, p.25).

Também, diversos autores da antropologia da religião têm fornecido importantes contribuições nessa linha interpretativa. Dentre eles, destacam-se alguns pensadores franceses. O antropólogo Claude Rivière (2013, p. 236) destaca que “apesar da crise das religiões institucionais na modernidade ocidental, observa-se uma reorganização do agir religioso em novas modalidades, o que se dá concomitante às convulsões” sociais deste tempo, como no trabalho, na família, entre outros. Ou ainda, segundo o mesmo autor, a “erosão do sagrado” gerada na sociedade moderna “não conduz necessariamente ao desaparecimento de toda transcendência”, pelo contrário, as “perturbações inerentes à modernidade”, produzem uma “contra-aculturação religiosa” que se manifestam, por exemplo, na “multiplicação das seitas, dos movimentos messiânicos e sincréticos que recuperam elementos rituais tradicionais” (RIVIÈRE, 1995, p. 162-164). Nesta mesma linha, Lionel Obadia (2011, p.122-125), também antropólogo, destaca a “dialética do antigo e do moderno” do religioso na condição contemporâneo, indicando que, mais do que uma “perda” ou mero “reavivamento”, há sim “reinvenções” das religiosidades que incluem tanto “permanências” quanto “metamorfoses”. O antropólogo George Balandier (1999, p.164), assim descreve o complexo religioso difuso e paradoxal produzido por esta modernidade:

O embaralhamento de referências à transcendência permite avaliar as crenças à medida das necessidades do cotidiano, das questões e das experiências imediatas; a relatividade das situações existenciais prevalece. O relativismo e o subjetivismo progridem em detrimento da experiência do absoluto. A abundância e a instabilidade do imaginário e dos sistemas simbólicos oferecem ao subterfúgio, na constituição da crença, possibilidades renovadas. Os materiais de crença estão dispersos, e ela pode formar-se sob

bases muito diversas, algumas espantosas. O enfraquecimento das instituições tradicionais, a fragmentação do social, o peso das relações mediatizadas, a mobilidade das referências de vida mantêm uma busca incessante de crenças suscetíveis ao fortalecimento do sentimento de pertinência, se for preciso, recorrendo às crenças exóticas.

O importante antropólogo Roger Bastide, enfatizou a necessidade da recuperação de uma “sociologia das mutações religiosas”, do dinamismo de um sagrado selvagem, que se manifesta de maneira não-domesticada, mas fluida e diversa na atualidade. Essa “selvageria”, em realidade, “não passa afinal de um sagrado difuso que só pode se definir pelo uso de formas arcaicas significativas. E é por isso que o sagrado selvagem, que julga inventar novos Deuses, no mais das vezes não passa do instante da ressurreição”. (BASTIDE, 2006, p.273). A modernidade religiosa é, na expressão do filósofo e sociólogo francês Frédéric Lenoir (2005), marcada pelas “metamorfoses do sagrado” fazendo surgir uma “nova espiritualidade ocidental”<sup>76</sup>.

O antropólogo estadunidense Clifford Geertz (p.154), se apresenta na contemporaneidade secular como “experiência, sentido, identidade e poder” e a “religião é a variável dependente favorita de todo o mundo”, *moderno*, acrescentaríamos. Em outro texto, Geertz (2006), afirma que, “no que concerne à religião, o que existe de moderno na modernidade é a diversidade de crença, de fé e de envolvimento, no seio da qual existe, inevitavelmente, uma diversidade cada dia maior”. Isso conduziria necessariamente a uma “reorientação no sentido das abordagens” teóricas e metodológicas no estudos das religiões, buscando apreender a modernização e seu impacto sobre as religiões, não avaliando o “avanço ou recuo” da religiões de uma forma em geral, mas, captando “os processos de transformação e reformulação de cada religião específica no momento em que ela se vê penetrada, de bom grado ou de mau grado, pelas perplexidades e desordens da vida moderna”.

---

<sup>76</sup> Para Lenoir (2005, p.294-295), “la ultramodernidad revoluciona totalmente las categorías del espacio y del tiempo. El individuo moderno no sólo se proyecta a escala planetaria, sino que pretender recuperar las culturas antiguas. En el plano religioso esto se traduce en la presencia de una variedad de vías y modelos que remiten a zonas culturales diversas y a expresiones de lo sagrado que se remontan a varios milenios. El sujeto religioso moderno pretende inscribir su creencia, prácticas y experiencias a través de esta multiplicidad de modelos y vías tradicionales de lo sagrado. Podrá así un divino impersonal y rezar a Jesucristo al tiempo que intenta unirse al mundo a través de una práctica neochmánica. Esta revolución del espacio-tiempo que se inscribe en el marco de la autonomía y la razón crítica es lo que me parece la característica propia de lo religioso moderno”.

Na perspectiva do sociólogo francês Jean-Paul Willaime (2012, p.134-142), o que ele denomina de “ultramodernidade religiosa” é marcada por mutações do crer nas sociedades contemporâneas ocidentais. Não o “desaparecimento”, mas, sim, a “disseminação” das crenças religiosas é um traço característico da situação atual. De acordo com ele, dois movimentos se destacam: de um lado, há um “enfraquecimento das regulações institucionais da religião” que “ocorre ao mesmo tempo que surgem diversas outras formas de religiosidade”, por outro lado, há “uma individualização e uma subjetivação do sentimento religioso”. Nesse sentido, se dá, em sua percepção, o domínio de uma religiosidade do “faça você mesmo”, tanto com relação à procura quanto da oferta dos bens de salvação.

Em tal contexto, as organizações religiosas e parareligiosas também se modificam, passando a ser “habitadas por sensibilidades múltiplas” e a oferecer “aos fiéis diferentes maneiras de viver ‘sua’ religião, mesmo nas grandes instituições religiosas”. Como resultantes desta individualização e subjetivação, há uma valorização da experiência como “um critério moderno de verdade” e, com ela, um tipo de “retorno da emoção” na religião. A situação contemporânea, diagnostica o sociólogo, “seria mais bem caracterizada por uma crise das crenças em vez de uma crise do crer”, provocando assim uma “maior dificuldade do crer-juntos em um período de flutuação das crenças”. Esse fenômeno provocaria uma disjunção entre crer e pertencer. Nas palavras do autor:

Essa situação que desfaz os laços entre crenças e comunidade produz a propensão a se consumir ainda mais crenças pelo fato de essas não serem capazes de uma grande mobilização. Assistimos ao desenvolvimento de uma “religião à la carte” na qual a coerência se apresenta mais contundentemente do lado do consumidor do que do produtor e na qual o supermercado religioso se torna a instituição central da regulação do crer. Sobre esse mercado, as instituições religiosas não são evidentemente as únicas a oferecer o pacote “levados a crer” (WILLAIME, 2012, p. 138)

Quais as consequências dessa situação para as tradições religiosas? Para Willaime, seguindo as reflexões de outro sociólogo, Lemieux<sup>77</sup>, “tal aspecto não elimina necessariamente a referência às tradições”, mas gera o que o autor chama de uma

---

<sup>77</sup> LEMIEUX, R. *Les croyances: nébuleuse ou univers organisé*. In: LEMIEUX, R.; MILOT, M. (orgs.). **Les croyances des québécois**: esquisses pour une approche empirique. Sainte-Foy: Presses de l’Université Laval, 1992.

“fidelidade paradoxal”, ou seja, os sujeitos religiosos guardariam nelas um tipo de “reserva ‘para uma eventual necessidade’, por sua ‘utilidade potencial’”. Dessa forma, a própria natureza e funções das crenças também se modificam. Se agora as crenças “não são adotadas para sempre”, como no passado, agora “surgem como respostas relativas diante das necessidades conjunturais das quais sabemos, por experiência, que podem mudar. Citando também Michelene Milot<sup>78</sup>, destaca que essas reorganizações dos sistemas de crença podem se dar em cinco planos: 1) o revestimento semântico; 2) a complementariedade funcional; 3) desvio de noções; 4) subordinação de um campo de significações e 5) justaposição de campos de crenças.

Derivados deste quadro, a desarticulação entre o nível social e individual da religião entre “o modo de pensar a ‘religião para os outros’ e o modo de pensar ‘sua religião’” conduz a um pragmatismo que afeta, de modo específico, as jovens gerações. Se não há necessariamente uma “supressão das identidades confessionais”, elas passam agora a ser submetidas a “algumas diferenciações ligadas à economia simbólica específica” para com cada confissão religiosa. Willaime conclui que, tais transformações da modernidade sobre a religião e da religião na modernidade, remetem a uma transformação do “trabalho da secularização sobre as crenças e práticas dos indivíduos”. Quais os limites e alcances dessa interpretação? Para o sociólogo é necessário manter cuidado para uma não generalização, em escala mundial, destes processos, considerando que eles são observados, sobretudo na Europa e que, em outros continentes, seus efeitos se fazem sentir como “tipos de fusão religiosa” distintas e variadas.

De modo típico-ideal, as três perspectivas apresentadas buscam sintetizar as diversas discussões no campo da socioantropologia das religiões na contemporaneidade, acerca das relações entre religião e modernidade. Cada uma delas, ao seu modo, fornece elementos importantes na compreensão dessa dinâmica. Em vários aspectos, apresentam entendimentos diferentes e mesmo divergentes umas das outras. A última abordagem trabalhada, em nosso entendimento, é aquela que melhor reúne as análises anteriores e oferece um quadro teórico coerente com a realidade religiosa atual. Portanto, valendo-se dessas contribuições, queremos tomar a leitura que privilegia estes processos de

---

<sup>78</sup> MILOT, M. *Typologie de l'organisation des systèmes de croyance*. In: LEMIEUX, R.; MILOT, M. (orgs.). **Les croyances des québécois**: esquisses pour une approche empirique. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 1992.

recomposições, metamorfoses e do “movimento” da religião na modernidade, como chaves para os próximos capítulos.

### 3 AS “MUITAS FACES” DA RELIGIÃO E MODERNIDADE: OLHARES COMPARATIVOS SOBRE O CONTEXTO EUROPEU, LATINO-AMERICANO E BRASILEIRO

A partir das contribuições oferecidas pelos autores clássicos e contemporâneos da socioantropologia das religiões nos capítulos anteriores, compreendemos que as relações entre religião e modernidade se prestam a diferentes e diversas interpretações. Isso não somente pela abordagem de cada autor ou perspectiva teórica, mas, sobretudo, pelo caráter *plural* com que as religiões se apresentam no contexto contemporâneo. Neste sentido, queremos nos valer do conceito de *modernidades religiosas múltiplas* como forma de destacar este aspecto. Um dos entraves teórico-metodológicos nos estudos sobre as interfaces entre religião e modernidade é o emprego de uma abordagem *uniforme e homogênea* da modernidade religiosa, na qual, se cristalizam e importam as experiências histórico-culturais de determinados lugares privilegiados do mundo para o uso generalista destas interpretações. Nesse sentido, torna-se fundamental uma revalorização dos “teóricos das margens” e de “outras epistemologias”, como destacou o sociólogo português Boaventura de Souza Santos. Considerando-o, apresentaremos um panorama comparativo sobre estas “muitas faces” da religião na modernidade observando estas relações nas realidades europeias, latino-americanas e brasileira.

#### 3.1 As modernidades religiosas múltiplas

A diversidade que assume as religiões diante do mundo moderno, coloca uma questão central: como entender e conciliar as várias formas pelas quais se relacionam as religiões e as modernidades nos distintos contextos globais? De que modo pode-se assimilar as interações dos distintos grupos religiosos, diante das realidades sociais modernas pelo mundo? Diante dessa questão, queremos recorrer novamente ao conceito de “modernidades múltiplas”, cunhado pelo sociólogo israelense Shmuel Eisenstadt. O conceito foi empregado pelo autor para descrever como a modernização não se dá como um processo uniforme ou que ocorre através de um único modelo (o ocidental e secular), mas, pelo contrário, apresenta-se em diversas versões, que variam de contextos e realidades socioculturais específicas. Ou seja, as modernidades devem ser entendidas a partir da multiplicidade dos programas culturais, como manifestações que expressam a

constituição e reconstituição destes distintos programas, em seus caminhos históricos particulares. Para Eisenstadt (2001, p.140):

A ideia de modernidades múltiplas pressupõe que a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo – e também para explicar a própria história da modernidade – é vê-lo como uma história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais. Estas incessantes reconstruções dos múltiplos padrões institucionais e ideológicos são levadas a cabo por actores sociais específicos em estreita relação com activistas sociais, políticos e intelectuais, e também por movimentos sociais que perseguem diferentes programas de modernidade, defendendo visões muito diferentes acerca do que torna uma sociedade moderna. [...] Uma das implicações mais importantes do termo ‘modernidades múltiplas’ é que a modernidade e a ocidentalização não são idênticas; os padrões ocidentais de modernidade não constituem as únicas modernidades ‘autênticas’, apensar de gozarem de precedência histórica e de continuarem a ser um ponto de referência básico para os restantes.

Outros sociólogos da religião reverberaram este conceito em seus estudos. Para o austro-americano Peter Berger (2018, p.156), na tentativa de compreender “os múltiplos altares” das sociedades ditas modernas, afirma que há “um pluralismo de diferentes versões da modernidade, com diferentes delineamentos da coexistência entre religião e secularidade”. Neste sentido, a secularização que vem a reboque da modernização não implica necessariamente numa perda da religião, mas pode contemplar quadros sociais diversos de presenças mútuas. Na linha de Berger, religião e modernidade são binômios que evocam articulações plurais a serem definidas por uma série de variáveis histórico-culturais e sociopolíticas.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2003, p. 290), na mesma direção, empregou a expressão “modernidades religiosas múltiplas” para referir-se à perspectiva que supere “uma visão linear e homogeneizadora das implicações religiosas da modernização para uma abordagem diferenciada das configurações plurais da modernidade religiosa”<sup>79</sup>. Da mesma maneira que seria impreciso falar de *uma* modernidade, também não é possível falar de *uma* modernidade religiosa, mas, sim, múltiplas formas de configurações religiosas em cada forma de modernidade. Seguindo essa linha de desenvolvimento, queremos propor o conceito de *modernidades religiosas*

---

<sup>79</sup> Texto original da autora: “...requiert de passer d'une vision linéaire et homogénéisante des implications religieuses de la modernisation à une approche différenciée des configurations plurielles de la modernité religieuse” (HERVIEU-LÉGER, 2003, p.290)

*múltiplas* para compreender os modos plurais de relação entre religiões e modernidades – particularmente, como se verá na parte da pesquisa, com os pentecostalismos. Parafraseando o termo da historiadora americana Gertrude Himmelfarb<sup>80</sup>, os “caminhos para a modernidade religiosa” podem se dar de maneira variadas e distintas.

No contexto da América Latina e Brasil, alguns autores também chamaram a atenção para as especificidades dos processos entre religião e modernidade a partir das realidades histórico-culturais próprias do continente e do país. O sociólogo argentino Fortunato Mallimaci (2017), destaca as continuidades e rupturas de uma “modernidade religiosa latino-americana” em contínua recomposição. Para o pesquisador brasileiro Antonio Flávio Pierucci (2006) desenvolve o conceito de uma “modernidade religiosa *à brasileira*” para referir-se dinâmicas particulares das religiões no contexto contemporâneo no país. A seguir, buscaremos apresentar algumas perspectivas alternativas à reflexão sobre religião e modernidade nos contextos acima citados.

### **3.2 Descentrando o olhar sobre a modernidade religiosa:** comparativos entre a Europa e a América Latina

Nos últimos anos, os estudos acerca da modernidade religiosa, numa perspectiva mais ampla, começaram a problematizar as possibilidades e limitações das teorias desenvolvidas, sobretudo, no contexto do norte-global. A partir de então, surgiram diversas pesquisas e investigações com o intuito de não apenas compreender comparativamente as relações entre religião e modernidade em diferentes lugares do mundo, mas, também, pensar as singularidades destes processos na realidade Latino Americana. Em grande medida, as *teorias convencionais da modernidade religiosa* foram elaboradas a partir da experiência dos países da Europa Ocidental e da América do Norte. Tais teorias, muitas vezes, foram transportadas anacronicamente para outras realidades culturais e sociais, utilizando os mesmos conceitos e semânticas para explicarem, os fenômenos ali localizados. Em função disso, as discussões sobre a modernidade religiosa nos países da América Latina precarizou-se, padecendo de imprecisões.

---

<sup>80</sup> HIMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade:** os iluminismos britânicos, francês e americano. São Paulo: É Realizações, 2011.

Em razão da referência conceitual da noção de modernidade religiosa estar vinculada historicamente a uma determinada imaginação sociológica, associada à cultura europeia ocidental e norte-americana, em particular, tornou-se necessário o delineamento das continuidades e especificidades da modernidade religiosa latino-americana e brasileira, a partir de uma crítica comparativa que leve em consideração os processos, as dinâmicas e particularidades da histórico-culturais e sociopolíticos do continente. Tais matizes definiram certas correntes interpretativas na literatura sociológica não apenas em seus respectivos contextos, mas, também, nas leituras e produções de autores de outros continentes acerca das relações entre modernidade e religião, especialmente da América Central e Latina. Por outro lado, importantes trabalhos têm sido produzidos apontando a necessidade de revisões teóricas sobre as interpretações acerca da modernidade religiosa na América Latina e Europa<sup>81</sup>. Por esta razão, segue-se a necessidade de discutirmos sobre as possibilidades e aspectos de uma modernidade religiosa latino-americana e brasileira.

Delecroix e Dianteill (2007, p.9) chamam a atenção que o estudo acerca da realidade latino-americana apresenta, hoje, uma “alternativa ao eurocentrismo sociológico”. Nesse sentido, a América Latina passa a ser compreendida como um “laboratório da diversificação religiosa” que tem implicado na revisão e reformulação das teorias, metodologias e conceitos dos estudos da religião e modernidade. Apesar das reconhecidas diferenças e particularidades dos tipos de modernidade religiosa na Europa e na América Latina, Danièle Hervieu-Léger (2007) fala de uma “modernidade religiosa globalizada” como um conjunto de aspectos que se encontram, em maior ou menor grau, em cada uma destas realidades socioculturais. Assim, pode-se de modo genérico continuar a utilizar a expressão para lidar com as condições contemporânea do religioso na sociedade moderna.

Para o sociólogo chileno Parker (1993) não é possível compreender as lógicas da modernidade latino-americana, desvinculada do fato de que esse processo de modernização se deu tardiamente em relação a outros países no mundo, uma vez que pode ser identificada a partir dos anos 60. Além disso, se deu de maneira subdesenvolvida e

---

<sup>81</sup> Destacamos aqui duas coletâneas que articulam essas discussões a partir de autores latinos e europeus: BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). **La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina em perspectiva comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004; COSTA, Néstor da. DELECROIX, Vincent. DIANTEILL, Erwan (orgs.). **Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa**. Uruguay: Centro Latinoamericano de Economía Humana, 2007.

esteve ligada aos fenômenos da penetração de uma civilização urbano-industrial no seio de uma sociedade subdesenvolvida. Esses fenômenos não tecem implicações apenas no campo social-econômico, mas principalmente na esfera simbólica-cultural das populações. A discussão a respeito da modernidade religiosa latino-americana remonta necessariamente aos complexos e contraditórios processos de urbanização e industrialização capitalista periférica das sociedades subdesenvolvidas, no recente histórico de projetos de modernização nacionais realizados por todo o continente, particularmente, desde a segunda metade do século XX. Nas palavras do sociólogo argentino Fortunato Mallimaci (2004, p.20):

La modernidad en América Latina no es entonces un proceso homogéneo y lineal, sino que se ha ido construyendo con avances y retrocesos, donde el “beneficio” de dicha modernidad brindado oportunidades desiguales al conjunto de la ciudadanía. No hemos visto el camino “irresistible” de la premodernidad (rural) a la modernidad (industrial), y hoy a la posmodernidad (informática). Ella ha sido, en cada momento histórico, fruto de conflictos, negociaciones y enfrentamientos que han dado características propias a la región donde, por ejemplo, la distribución de la riqueza es totalmente desigual, permitiendo así que convivan excluidos, vulnerables, empobrecidos y precarizados junto a sectores sociales con los mismos parámetros de consumo de las ciudades de alto desarrollo. Por esto será mejor hablar de las *modernidades* en América Latina.

Na compreensão do historiador e sociólogo francês Jean-Pierre Bastian (1997), o continente latino-americano é historicamente marcado por processos de justaposição e reacomodações entre as religiões dominantes e as subalternas, gerando um tipo de “sincretismo barroco dinâmico”. Desde às conquistas espanholas e portuguesas em meados do século XIV, há uma substituição das religiosidades pré-colombianas pelo catolicismo ibérico; o que não implicou uma *exclusão* da forma religiosa anterior, mas, um ajuste sincrético em continuidade com o imaginário ancestral. À diferença da situação Europeia que conheceu diversos processos históricos de mutação cultural no quadro religioso da sociedade – como a exemplo da segmentação gerada pela Reforma Protestante a partir de 1517 no interior do Cristianismo Católico ou da separação entre Igreja e Estado desde a Revolução Francesa em 1789 – a América Latina, durante aproximadamente 400 anos, não havia experimentado uma “mudança substancial na maneira como as populações se relacionavam com o divino”.

Como destaca o teólogo mexicano José Béltran (2004, p.37), o componente religioso da identidade latino-americano está de tal forma integrado à identidade social, que as transformações no plano cultural e das condutas sociais refletem diretamente no campo religioso. A América Latina é uma realidade fragmentada e contraditória, marcada por múltiplas culturas americanas, juntamente com as culturas africanas, que continuaram existindo depois de um choque colonialista dos povos europeus, embora de uma forma diferente. Assim, a América Latina se compõe de um conjunto complexo de culturas e situações heterogêneas. Para a socióloga argentina Paula Eleta (2000, p. 7), os atuais processos de mudança religiosa no continente precisam ser analisados a partir da “heterodoxia cultural” destes países, onde prevalece a coexistência de “múltiplas lógicas de desenvolvimento ligadas entre si, mediante complexas articulações que combinam expressões tradicionais e modernas”. Estes processos, relacionados às próprias culturas latino-americanas, se dariam como “sedimentações, superposições, acumulação e relaboração” das tradições culturais com enxertos de modernização.

São nos últimos decênios que se toma forma uma “mutação religiosa” substancial no contexto latino-americano, a partir dos processos de modernização no continente. Segundo Bastian, o desenvolvimento industrial-econômico de um lado, e a baixa distribuição de renda da população por outro, geram uma “modernidade econômica e social paradoxal” na região latino-americana. Para o autor, estes aspectos da modernidade latino-americana se deram por razão de três fatores: os econômicos, os políticos e os religiosos. O primeiro fator fala da anomia gerada pela industrialização e urbanização provocando acento na distribuição de renda, desigualdades sociais e formação de espaços marginais. Nesse contexto, novas mensagens religiosas ganham condições de oferecer uma possibilidade dos indivíduos assumirem posturas individuais de busca por mudança. Um segundo fator, o político, destaca que em função do déficit na representação política e das suspeitas generalizadas dos atores políticos partidaristas, os pentecostalismos ofereceriam a construção de espaços de solidariedade alternativos de organização popular, frente ao poder político em turno. Por fim, os fatores religiosos são que, com o fracasso de uma tentativa de renovação do catolicismo radical e da tentativa de perpetuação das articulações desta com o Estado, se dá a aspiração por novas linguagens e estruturas da vivência religiosa na América Latina.

Para Jean-Pierre Bastian (1997), a mutação religiosa na América Latina manifesta-se de maneira acentuada, especialmente, nos últimos 40 anos com a

desregulação do campo religioso provocado pelo declínio do catolicismo e a multiplicação de diversos movimentos religiosos distintos. O processo acelerado dessa mudança deve-se tanto a um conjunto de mudanças propulsados pelas economias neoliberais, quanto em um esvaziamento das ideologias sociais existentes nesse período. É nesse “vazio de ideologias” que surgem dois movimentos: por um lado, a proliferação de condutas de defesa e reorganizações comunitárias, dentre elas os grupos religiosos, por outro, a multiplicação de novos movimentos religiosos e a globalização da oferta dos bens simbólicos de salvação.

A análise da desregulação religiosa do campo religioso latino-americano, decorrente do processo de urbanização e modernização do continente, permite acercar-se da comprovação de uma distinção radical dos processos culturais e sociais entre a América Latina e Europa. Bastian esboça sintética e comparativamente, a radicalidade distintiva dos processos de modernização entre estes dois continentes. Poder realizar essa “descentralização” dos processos de modernização em ambos os contextos é fundamental para compreensão das relações singulares e particulares entre religião e modernidade no continente latino-americano e, especialmente no Brasil. Para o caso Europeu, afirma:

el proceso de industrialización y de “desruralización” se acompaña de una secularización que restringió lo religioso a la libertad individual y a la privacidad de las conciencias. La educación generalizada y la erradicación del analfabetismo fueron potentes factores para este cambio. Al declive de las prácticas religiosas se sumó una indiferencia religiosa masiva que apenas hoy día se encuentra reformulada por el ‘regreso’ de una religiosidad eclética sobre los márgenes y los fracasos de la modernidad. En los reducidos espacios que quedan fuera del dominio de la racionalidad instrumental, crecen todavía las ofertas simbólicas de salvación. En la Europa secularizada, la búsqueda del sentido religioso sigue vigente, pero sólo ahí donde la modernidad no ofrece respuestas satisfactorias, y ello sin poner en tela de juicio los logros y los principios de la misma modernidad religiosa (BASTIAN, 1997, p. 98).

Para o caso da América Latina, define:

La modernidad ha sido impuesta por las minorías ilustradas, sin que las masas tengan acceso a una educación secularizadora, o cuando lo tuvieron, como por ejemplo en los países del Cono Sur, la depauperación creciente de estos 20 últimos años ha creado de nuevo una distancia insalvable entre la cultura oral de las masas y la cultura escrita de las elites. En estas sociedades duales y dependientes, lo religioso permanece como el vehículo principal de la

cultural, cuyo modo de expresión es la oralidad sagrada (BASTIAN, 1997, p. 102).

Jean-Pierre Bastian (2004) propõe que é necessário “descentrar o olhar” sobre a modernidade religiosa. Para o autor, diante das recomposições religiosas em um mundo globalizado, é preciso uma análise comparativa capaz de perceber os variados *tipos* de modernidade religiosa constituinte, a partir de realidades socioculturais distintas. Desse modo, pode-se afirmar que não existe apenas *uma* modernidade religiosa, mas *múltiplas* modernidades religiosas. Os autores que se colocam à questão da religião no mundo moderno, partem do problema teórico de definir a situação europeia diante do contexto mundial. O caso da Europa secular constitui uma exceção no que diz respeito à secularização do religioso ou, por outro lado, ela se coloca como o paradigma referencial no plano internacional? Dessa forma, torna-se necessário reconstruir metodologicamente a semântica conceitual de maneira a perceber os variados tipos de modernidade religiosa engendradas pelos processos socioculturais e históricos de cada realidade particular.

Na interpretação do sociólogo francês, a modernidade religiosa latino-americana seria, sobretudo, marcada pelo caráter contraditório e paradoxal. Ela seria marcada por dois aspectos principais: a “pluralização religiosa no espaço da latinidade” e “o caráter facultativo das instituições religiosas e a construção de identidades religiosas individuais, independentes das instâncias tradicionais normativas”. Nesse sentido, ela implicaria numa “dupla dinâmica de laicização autoritária”: de um lado, o aparato do Estado funcionando não mais do que com um efeito restringindo a pluralização religiosa e, por outro, uma desregulação generalizada mediante os pentecostalismos, cuja dinâmica está ligada às transformações modernas (industrialização, migração, urbanização – nos últimos anos). Esse fenômeno provocaria uma recomposição baseada no deslocamento de uma lógica religiosa que favorece a concorrência religiosa, e que se desestabiliza à Igreja católica, “latiniza especialmente os movimentos religiosos pentecostais”. Tal pluralização, longe de implicar uma individualização dos atores religiosos como na Europa, mas, sim, na “criação de poderosos atores coletivos em competência”. Sob estas condições, avançaria sobre o continente latino-americano um “horizonte individualizante, embora conservando as representações comunitárias. Por esta razão, Bastian (2004, p.12): afirma que:

La modernidad religiosa en la latinidad se despliega, por lo tanto, de manera unívoca en el sentido de la pluralización y de manera diferenciada en lo relativo a la formación de los actores religiosos y de su relación con la sociedad. En una Europa marcada por la privatización y la desinstitucionalización religiosa, lo religioso aparece más como un receptáculo de memoria o como un fondo simbólico, eventualmente modificable en términos individuales. Aunque resulte insoslayable, es sólo un elemento más entre otros de las lógicas simbólicas de legitimación social. En cambio, en América Latina lo religioso institucional sigue siendo un actor social central. Aunque se pluralice, sigue siendo capaz de intervenir en la esfera pública, y ello aun cuando ya no existe, salvo en algunos casos, un Estado confesional.

Na análise comparativa entre a modernidade religiosa na Europa e América Latina, Bastian propõe o conceito de *latinidade* como recurso para se perceber as especificidades das diferentes configurações em torno das relações entre modernidade e religião. Para ele, a latinidade circunscreve uma modalidade particular de relações entre modernidade e religião na América Latina, de maneira a compor uma modernização *a sui generis*. Segundo o autor, esse conceito se refere ao aspecto religioso das sociedades formadas por uma relação entre o catolicismo e pelo desenvolvimento de uma *modernidade de ruptura* para com a tradição religiosa dominante.

Na América Latina, onde o componente religioso é determinado predominantemente pelo catolicismo, há uma *modernidade de ruptura* com relação à tradição religiosa dominante, gerando um conflito agudo entre a Igreja Católica e o Estado. Na Europa e, também, nos Estados Unidos, com a predominância do protestantismo, se deu uma *modernidade de continuidade* onde houve um processo de secularização desde o interior do religioso, de maneira a atenuar os conflitos entre Igreja e Estado. Segundo Bastian, nas sociedades onde se predomina a latinidade, há uma tensão estrutural entre os princípios da modernidade liberal e o aparato cultural católico.

Discorrendo sobre a diferença entre a situação sociorreligiosa moderna na América Latina (a partir na análise específica da realidade mexicana) e Europa, Jean-Paul Willaime (1996, p.64) argumentará que, no segundo caso, “a deslegitimación de lo religiosos institucional se manifiesta mucho más por un proceso de alejamiento, de separación respecto de todas las formas de expresiones religiosas y no tanto por el éxito de formas alternativas de las religiones”. Por outro lado, no contexto latino-americano, “la deslegitimación de lo religioso institucional se traduce mucho más en el efecto que tienen formas alternativas de religión”. Assim, por se constituírem como sociedades “pouco secularizadas” e cuja a diferenciação funcional provocada pela modernidade é

“muito relativa”, “lo económico, lo social y lo religioso se interpenetran estrechamente y las mutaciones religiosas están en íntima relación con las conmociones económicas y sociales”.

No intermeio desta discussão, gostaríamos de pontuar alguns excursos sobre a modernização latino-americana, afim de elucidar o pano de fundo socio-cultural e histórico das religiões no continente. Quais são os aspectos que, de um ponto de vista sociológico e de uma forma em geral, caracterizam a modernização latino-americana? O importante sociólogo argentino Gino Germani (1974), ainda na década de 70, resumiu estes elementos em torno de onze pontos. Muito embora alguns destes aspectos tenham mudado na atualidade ou sofridas certas alterações, o fato é que eles fizeram parte do histórico que conduziu este processo, do qual hoje herda-se como legado. Eis os pontos: 1) uma diminuição dos índices de mortalidade e taxa de natalidade mais alta do que há anos atrás; 2) uma aceleração da urbanização sobre a industrialização; 3) persistência de padrões arcaicos nas estruturas socioeconômicas e culturais nas áreas rurais; 4) persistência de fortes discontinuidades internas entre as áreas modernizadas e as atrasadas (ou “centrais” e “periféricas”), com tendência à acentuação em função da falta de políticas deliberadas para a integração nacional; 5) persistência da marginalidade em vários setores (econômico, social, cultural, político), tanto nas áreas rurais, quanto nas urbanas; 6) forte “terceirização” do serviços e empregos; 7) aspirações de consumo “modernas”, dentro de uma estrutura de produção considerada relativamente “arcaica”; 8) provável “atraso” no surgimento e expansão das atitudes “modernas” adequadas no plano das ciências, economia, organização estatal, etc.; 9) aparecimento simultâneo de outros processos que ocorreram concomitantes na experiência ocidental, como a coexistência de sociedades de massas nas grandes metrópoles e a persistência da marginalidade “tradicional” nas zonas rurais; 10) mobilizações políticas e sociais que se antecipam em velocidade antes de outros desenvolvimentos (como a “sindicalização” antes da industrialização, por exemplo); 11) persistência do padrão de intervenção militar em condições já modernizadas de participação nas políticas nacionais.

A América Latina tem sido abordada a partir de diversas perspectivas que buscam compreender a diversidade e complexidade das dinâmicas histórico-culturais e socioeconômicas. No cerne destas abordagens, se coloca a seguinte questão: o que há de específico na modernização latino-americana? E de que forma os aspectos dessas singularidades afetam o campo religioso no continente e no Brasil? Para o antropólogo

argentino Nestor Garcia Canclini (2015, p. XIX), a modernização na América Latina deve ser pensada a partir do conceito de “culturas híbridas” ou de “hibridação”, entendida como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. No continente, essa hibridação se daria como “processo de interseção e transações”, tornando possível que “a *multiculturalidade* evite o que tem de segregação e se converta em *interculturalidade*” (CANCLINI, p. XXVI-XXVII). Nesse sentido, o autor busca destacar que a situação sociocultural do continente não pode ser descrita nos termos de uma “separação”, mas, sim, de “cruzamentos” nos quais “o tradicional e o moderno se misturam”.

De acordo com Canclini, o continente latino-americano desenvolveu-se em torno de um hibridismo cultural que conjuga de modo particular e incompleto as dimensões da tradição e da modernidade. Para ele, a América Latina é a realidade onde “as tradições ainda não se foram e a modernidade não terminou de chegar” (CANCLINI, 2015, p.17). Nesse contexto, o projeto da modernidade, tal como pensado nos países do norte-global, foram e são desacreditados. Assim, “a *incerteza* em relação ao sentido e ao valor da modernidade deriva não apenas do que separa nações, etnias e classes, mas, também, dos cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam”. Dessa forma, Canclini (2015, p.65) resume essa hipótese da seguinte maneira:

Tivemos um modernismo exuberante com uma modernização deficiente [...] Posto que fomos colonizados pelas nações europeias mais atrasadas, submetidos à Contra-Reforma e a outros movimentos antimodernos, apenas com a independência pudemos iniciar a atualização de nossos países. Desde então, houve ondas de modernização. No final do século XIX e início do XX, impulsionadas pela oligarquia progressistas, pela alfabetização e pelos intelectuais europeizados; entre os anos 20 e 30 deste século, pela expansão do capitalismo e ascensão democratizadora dos setores médios e liberais. Pela contribuição de migrantes e pela difusão em massa da escola, pela imprensa e pelo rádio; desde os anos 40, pela industrialização, pelo crescimento urbano, pelo maior acesso à educação média e superior, pelas novas indústrias culturais. Esses movimentos, entretanto, não puderam cumprir as operações da modernidade europeia.

Estes fatores teriam levado a um “desajuste entre modernismo e modernização” na América Latina. Por causa desse desajuste, as sociedades latino-americanas teriam sido profundamente marcadas por desigualdades, conflitos e ambiguidades, deixando

diversas “veias abertas” (Galeano, 2010) no continente. É a partir deste quadro que Canclini sugere, que se tomou como ponto de partida, a compreensão e análise da modernização no continente e suas ressonâncias sobre as diversas áreas e aspectos da vida social e cultural ao longo da formação histórica dos países que lhe constituem.

Com as considerações abordadas até aqui, somos levados a considerar a especificidade de uma compreensão renovada da modernidade religiosa a partir do contexto latino americano. Estas ponderações tornam-se ainda mais necessárias quando consideramos as trajetórias específicas de cada um dos países latinos. Nessa direção, especificamente para pensar as relações entre religião e modernidade no Brasil, passaremos a discussão acerca dessa temática abordando a formação, desenvolvimento e caracterização de uma possível *modernidade religiosa brasileira*.

### **3.3 A ideia de Brasil moderno e as “brasilidades religiosas”**

Do ponto de vista histórico e sociológico, a formação e a ideia do Brasil moderno é resultante do processo de uma série de transformações no país – no plano cultural, político, econômico, religioso, etc. – especialmente na passagem do século XIX para o XX. Intérpretes da cultura nacional, mais remotos, como Caio Prado Júnior (1995), Raymundo Faoro (2007), Florestan Fernandes (2008), Renato Ortiz (2001), Octávio Ianni (2004) e José de Souza Martins (1994), ou mesmo os autores contemporâneos como Boris Fausto (2015), Carlos Mota e Adriana Lopes (2015) e Lilia Schawarcz e Heloisa Starling (2018), destacam as complexidades, ambiguidades e singularidades do surgimento e desenvolvimento da modernidade brasileira.

O modo pelo qual se deu a formação e a construção do Brasil moderno, é fundamental para compreendermos o *modo* e o *tipo* de modernidade religiosa que se desenvolverá no país. Para tanto, queremos recorrer a alguns dos chamados “intérpretes

do Brasil”<sup>82</sup>, ou os “pensadores que inventaram”<sup>83</sup> o país, em diálogos com autores mais contemporâneos, para entender sobre como a nação “entrou” no mundo moderno.

Muito embora os conceitos *moderno*, *modernidade* e *modernização* se refiram a fenômenos e processos relativamente distintos, os utilizaremos numa acepção sinônima e genérica para tratarmos do Brasil neste período de transição do século XIX e XX. Não abordaremos aqui, propriamente, o processo de *modernização brasileira* (o que se fará na segunda parte desta pesquisa), mas, sim, como se deu a formação e a ideia da modernidade no país, de modo a compreender as especificidades das religiões neste contexto. Os intérpretes da cultura e sociedade brasileira, como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freire, Roberto DaMatta, Darcy Ribeiro, entre tantos outros, destacaram o aspecto “mestiço”, “sincrético”, “poroso” da identidade nacional. Essas características podem extrapolar os aspectos étnicos da população, para referir-se também ao componente religioso do país.

A formação da sociedade moderna no Brasil se deu de maneira ambígua e contraditória ao longo da história recente do país. Os autores nacionais que interpretaram esse processo, avaliam de diversos modos e por vezes, em perspectivas distintas, o desenvolvimento ou “subdesenvolvimento” da modernidade brasileira, buscando compreender seus elementos de similaridade e continuidade com outros projetos de modernização ao longo do mundo, mas, também, percebendo os traços singulares e particulares que a formam.

Como destacou Caio Prado Júnior (1995, p. 5), em seu livro *Formação do Brasil Contemporâneo*, publicado originalmente em 1942, as transformações ocorridas no século XIX são extremamente relevantes não apenas porque tratam da transferência da sede da monarquia portuguesa para o Brasil, mas também os atos da emancipação política que formalizaram o país como nação moderna se deram justamente neste período. Tal contexto marcaria uma etapa decisiva na evolução política em todos os terrenos – social, político e econômico – fincando as bases de uma nova fase. Por debaixo destes acontecimentos, elaborar-se-iam processos complexos que serviram como fermento propulsor do Brasil recente.

---

<sup>82</sup> PÉRICAS, Luiz; SECCO, Lincoln (org.). **Interpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados**. São Paulo: Boitempo, 2014.

<sup>83</sup> CARDOSO, Fernando Henrique. **Pensadores que inventaram o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

De acordo com Octavio Ianni (2004), a ideia de um Brasil moderno surge como algo relacionado à chamada “questão nacional”, que se dá de maneira específica desde a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República. O tema do desenvolvimento e progresso, ligado à industrialização, urbanização, etc., estava relacionado diretamente ao tema do nacionalismo. A formação e desenvolvimento do Brasil moderno se deu com o prolongamento de determinados aspectos da cultura nacional dos séculos e décadas anteriores, que geraram certa dependência limitadora. Para o sociólogo Ianni (2004, p. 33),

Os prenúncios do Brasil moderno esbarram em pesadas heranças de escravismo, autoritarismo, coronelismo, clientelismo. As linhas de castas, demarcando relações sociais e de trabalho, modos de ser e pensar, subsistiam por dentro e por fora das linhas de classes em formação.

Ou seja, a sociedade brasileira, na medida em que vai modernizando-se, não rompe de um todo com o arcaico da história nacional. Por esta razão, essa modernização não se apresenta como o totalmente “novo”, mas como o desdobramento de uma tradição cultural assentada em componentes conservadores.

Durante boa parte do século XIX, em comparação com outros países do mundo – que experimentavam processos de transição social, econômica, cultural e política – o Brasil “não conseguiu entrar no ritmo da história”. Em 1822, por exemplo, “a Declaração de Independência, a Assembleia Nacional Constituinte, os conflitos com os ‘portugueses’ e as lutas populares não conseguiram lançar o país em um patamar mais avançado da história”. Apesar do esforço de alguns personagens e movimento históricos (como José Bonifácio, Bernardo Pereira de Vasconcelos, Frei Caneca, entre outros, e revoltas e revoluções populares no país da época), estas não foram capazes de abolir a escravatura, possibilitar a proclamação da república e o estabelecimento de valores democráticos. (IANNI, 2004, p. 13). Às vésperas do início do século XX, o país ainda não havia passado por certas experiências sociais e históricas, como por exemplo na Europa e na América do Norte, de modo a não conseguir desvencilhar-se de determinadas heranças do período colonial, do qual, foram arraigando-se à cultura nacional. Como descreve Ianni (2004, p.19):

Ao fim do século XIX o Brasil ainda parecia viver no fim do século XVIII. As estruturas jurídico-políticas e sociais tornaram-se cada vez mais pesada. Revelaram-se heranças carregadas de anacronismo. Eram evidentes os sinais de uma mentalidade formada nos tempos do colonialismo português. A relação dos setores dominantes e do próprio governo com a sociedade guardava os traços do colonialismo.

Em comparação com outros países e contextos no mundo, o Brasil entrou “atrasado” na modernidade. Este se deu com continuidades e prolongamentos de antigos vícios do período colonial. Para Florestan Fernandes (2008, p. 171), a integração do Brasil na “órbita da civilização ocidental moderna” se deu por três vias diferentes. Primeiramente, por meio da imigração de populações europeias absorvidas à sociedade nacional e/ou de áreas que estavam em processo intenso de relativa ocidentalização; em segundo lugar, por meio do crescimento gradativo das redes de relações e dependência que a economia nacional foi desenvolvendo com os centros da economia capitalista contemporânea; e, por fim, pelos influxos extraídos dos grupos mais “adiantados” da civilização ocidental por parte da evolução interna da sociedade brasileira, como os “padrões de comportamento”, “modelos de organização institucional” e “valores ideais” – estas “três vias” estão interpenetradas entre si, complementando-se. Ainda para o sociólogo, é esta terceira via que “tem sido a principal fonte de entrosamento do Brasil nos progressos da civilização ocidental”.

Muito embora a referida via seja àquela que “exprime as possibilidades efetivas de seleção e redefinição das ofertas culturais pelos brasileiros”, reitera o autor, ela não se desenvolveu de tal forma como nas sociedades ocidentais mais avançadas. Isso por duas razões. Primeira, é que estes influxos ocidentalizantes das civilizações desenvolvidas não produziram “efeitos homogêneos universais na reconstrução da civilização ocidental no Brasil”; segundo, porque não foi capaz de efetuar um ajustamento ao “ritmo de mudança das áreas mais desenvolvidas da sociedade brasileira ao ritmo externo de evolução da civilização ocidental”.

Para o cientista político Raymundo Faoro (2007, p. 140), “a modernização, no Brasil, encontra, na sua primeira versão histórica, uma modernidade em maturação” que não chegou a alcançar o modelo modernizador europeu, e, tendo “malgrado” seu processo, não “completou-se” na economia nem na política, sujeitando o país, na avaliação do autor ao status de uma “república inacabada”. Já para o antropólogo Darcy Ribeiro (2015), o processo de modernização brasileira, por um lado, se dá não de maneira

sobreposta às formas culturais tradicionais, mas em “passagens” reflexas entre o arcaico e o moderno, e, por outro, esta não opera de maneira não homogênea, mas conhece níveis distintos em cada uma das partes do território nacional. Segundo ele “a passagem do padrão tradicional, tornado arcaico, ao padrão moderno opera a diferentes ritmos em todas as regiões, mas mesmo as mais progressistas se veem tolhidas e reduzidas a uma *modernização reflexa*” (2015, p.186, *grifo nosso*).

Nessa mesma perspectiva, o sociólogo Renato Ortiz (2001, p. 37) diz que, no Brasil, “a modernidade foi assumida como um valor em si, sem ser questionada” e é justamente esse “acriticismo” que diferencia o modernismo brasileiro do europeu. Nas palavras do autor, “a noção de modernidade está ‘fora do lugar’ na medida em que o modernismo ocorre no Brasil sem modernização” (p. 32). Por esta razão, Ortiz compreende que o processo de modernização no país não pode ser entendido a partir de uma sobreposição entre arcaico e moderno, mas apenas na relação oxímoro entre tradição e modernidade.

Para o sociólogo José de Souza Martins (1994, p.11-16), uma das singularidades da história e sociedade brasileira está na “persistência do passado” que “se esconde”, de modo nítido ou não, “por trás das aparências do moderno”. Essa dinâmica peculiar faz com que as determinações do passado operem como mediação viva do presente. Segundo o autor, a história contemporânea do país tem sido a história da espera lenta de um progresso e/ou revolução que não se concretizam plenamente. Dessa forma, a história da sociedade brasileira não é a história de ciclos que chegam a uma consumação e sobrepõem os anteriores, mas, sim, é “uma história inacabada, uma história que não se conclui, uma história que não chega ao fim de períodos definidos, de transformações concluídas”. Por esta razão, o passado e o presente, o tradicional e o moderno, se colocam num movimento de justaposição, no qual não se excluem mutuamente, pelo contrário, desdobram-se um no outro.

Esse “pensamento conservador” não é estático. De modo aparentemente contraditório, a “própria intenção conservadora se radicaliza e se transforma em arma de pressões por mudanças até profundas”. Ou seja, na tentativa de conservar tais determinações do passado através da mediação no presente, essa dinâmica da sociedade brasileira provoca, de fato, no fluxo de uma “história lenta”, transformações.

Para Martins (1999, p.30 e 49),

Na sociedade brasileira, a modernização se dá no marco da tradição, o progresso ocorre no marco da ordem. Portanto, as transformações sociais e políticas são lentas, não se baseiam em acentuadas e súbitas rupturas sociais, culturais, econômicas e institucionais. O novo surge sempre como um desdobramento do velho.

Essa ambiguidade expressa as duas forças que dinamizam a sociedade nacional, o tradicional e o moderno, que se mesclam, “um como mediação do outro”.

A religião é um componente central da formação do país, da cultura nacional e da identidade brasileira. Desde o período da colonização, passando por todo o seu desenvolvimento histórico, até o momento atual, as religiões estiveram diretamente implicadas na constituição do Brasil<sup>84</sup>. A pluralidade das expressões religiosas que marcam esta sociedade podem ser “pintadas” como um grande *mosaico*. Como na canção do intérprete Toquinho, *Aquarela do Brasil*, esse quadro é representado justamente pela diversidade e mestiçagem, não só dos costumes e práticas do povo, mas, também, das crenças, folclores, deuses, orixás, espíritos, cultos, devoções, etc. Tão variado e plural quanto os “brasis”, na expressão do antropólogo Darcy Ribeiro (2013), as religiões, sejam àquelas existentes anteriormente à colonização, sejam àquelas chegadas em seguida, expressam os muitos “sagrados” que formam o cenário religioso contemporâneo: espiritualidades indígenas e pré-colombianas, catolicismos, protestantismos, pentecostalismos, religiões afro-brasileira, espiritismos, religiões orientais, entre tantos outros. Conhecer como manifestam-se estes sagrados é de alguma forma aproximar-se também da compreensão da própria cultura e identidade brasileira.

Considerando isto, que aspectos definem e compõem a identidade religiosa brasileira? Por *brasilidades religiosas* queremos nos referir ao conjunto dos traços e características – muito embora a diversidade e pluralidade das expressões de crenças, cultos e conduta – dos elementos mínimos que compõem as religiosidades no Brasil. Elas se referem ao que há de singular e próprio no *jeito brasileiro* de ser *religioso*. As brasilidades religiosas são um dos aspectos culturais que “fazem” o Brasil. As aparentes contradições e antagonismos que marcam a relação com as entidades sobrenaturais e a própria sociedade, formam o que há de mais específico e particular em matéria de religião no país. Conhecer como estes sagrados se expressam na realidade brasileira é, de alguma forma, aproximar-se também da compreensão da(s) identidade(s) sociais da

---

<sup>84</sup> Ver: DOMEZI, Maria Cecília. **Religiões na história do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2015.

nação. Gostaríamos de fornecer algumas notas a partir da contribuição dos autores nacionais.

As religiões, direta ou indiretamente, tiveram um lugar e papel no processo de formação no Brasil moderno. Todos os capítulos da história recente do país, estão imiscuídos da presença religiosa em graus diferentes, influenciando (e sendo influenciada) pelas transformações sociais da modernização nacional, na política, economia, educação, etc. Não apenas na formação histórica do país, a formação recente do Brasil moderno está imbricada diretamente com estas brasilidades religiosas e as relações com as religiões no país.

Na linha da contribuição do antropólogo Darcy Ribeiro, em *O povo brasileiro* (2015), pode-se destacar que a formação e sentido do Brasil é marcado pelo encontro de não apenas três matrizes étnicas, mas também matrizes religiosas: os cultos e práticas indígenas, o catolicismo lusitano e as religiosidades africanas. Ao longo do processo civilizatório, houve tanto um enfrentamento destes povos, visões de mundo e religiões, quanto uma “antropofagia” entre ambas as culturas, provocando a supressão de determinadas expressões, a acomodação e ajuste de outras, bem como os estabelecimento de hegemonias sobre as populações, de modo particular, imposto pela Igreja Católica. Esse fenômeno de assimilação e segregação não conseguiu extinguir a variedade de religiosidades que foi, paulatinamente ao longo do tempo, tornando-se diversidade religiosa – não sem conflitos, discriminações e intolerâncias. Tais aspectos farão com que os historiadores Ronaldo Vainfas e Juliana Souza, no livro *Brasil de todos os santos* (2002, p.64), destaquem que a religiosidade no Brasil durante os seus três primeiros séculos, poderia ser caracterizada como “plástica, apegada a exterioridades, sem nítida separação do profano, presa aos dilemas cotidianos, herdeira das influências populares europeias, negras e ameríndias, produto da mestiçagem cultural”.

Para Gilberto Freyre (2006, p.65, 84, 116), em seu livro *Casa-Grande e Senzala*, a colonização portuguesa do Brasil teve no “exclusivismo religioso (católico), desdobrado em sistema de profilaxia social e política”, um dos elementos fundamentais da formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida. “Em um país de formação antes religiosa do que etnocêntrica”, o surgimento do Brasil se confunde com determinadas ideias religiosas. A fé católica lusitana aqui aportada era mais “amaciada”, “frouxa” e “relaxa”:

Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs.

Isso tornaria o Brasil, com esses elementos, “a começar pelo cristianismo liricamente social, religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja”. Ou seja, o país teria como uma de suas fortes heranças a forma de uma religiosidade familiar. Além disso, visto o fator religioso na colonização, a formação brasileira teria sido justamente o “equilíbrio de antagonismos”, entre outros, do “católico e o herege”.

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 149), destaca que a religiosidade brasileira, recebeu, de sua herança do catolicismo ibérico que já veio marcado pela “decadência da religião palaciana” e na evicção de um “sentimento religioso mais humano e singelo”, uma ideia religiosa a respeito de Deus e os santos, uma imagem deste Deus como “um amigo familiar, doméstico e próximo”. Para Holanda, a cultura brasileira é marcada por uma forte “aversão ao ritualismo” e que é “precisamente o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza”. O autor afirma:

No Brasil, ao contrário” foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, ‘democrático’, um culto que dispensava do fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso (1995, p. 150).

Holanda ainda fala da “pouca devoção dos brasileiros e até das brasileiras”, fazendo menção a este aspecto da flexibilidade e frouxidão da religiosidade nacional.

No livro *O que faz o Brasil, Brasil?* (2004, p. 57-68) o antropólogo Roberto DaMatta afirma existência de muitos “caminhos para Deus”, destacando o fato que a religiosidade brasileira é culturalmente marcada pela pluralidade de percursos e diversidade de modalidades com a qual os indivíduos realizam sua experiência social do sagrado. Para DaMatta, “a variedade de experiências religiosas brasileiras é, assim, ao mesmo tempo, ampla e limitada”. Por um lado, é ampla porque a realidade brasileira é formada por uma constelação de tradições e denominações religiosas diversas, como o Catolicismo Romano, os Protestantismos, as Religiões Orientais, as Afro-Brasileiras,

Espiritismos, etc. Por outro, é limitada porque entre estas expressões existe um “ponto focal” que atravessa a ambas, que é a “ideia de relação e a possibilidade de comunicação” entre os homens e estes “seres transcendententes” (deuses, espíritos, ancestrais). Como destaca o autor “em todas as formas de religiosidade brasileiras, há uma enorme e densa ênfase na relação entre este mundo e o outro, de modo que a domesticação da morte e do tempo é elemento fundamental em todas essas variedades ou jeitos de se chegar a Deus”.

Ainda segundo o autor, a comunicação entre o indivíduo e os seres que habitam este “outro mundo” se dá através de um forte “elo pessoal”. A relação com os espíritos, santos, orixás, e antepassados é descrita em termos de “intimidade” onde o sujeito religioso não é apenas um devoto, mas, também, um veículo no qual estes seres se manifestam (sendo cavalos de santos dos orixás no candomblé; na mediunidade dos espíritos desencarnados no espiritismo; no “estar cheio do espírito” em êxtase no pentecostalismo). Como afirma, esse elemento de *personalidade* da experiência com o “divino” é marcante na cultura religiosa brasileira e que “a relação pode ter forma diferenciada, mas a sua lógica estrutural é a mesma. Em todos os casos, a relação existe e é pessoal, isto é, fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste mundo e do outro”. Entretanto, muito embora a comunicação com o mundo transcendente se dê a partir de um elo fortemente pessoal, o comunitarismo prevalece sobre as experiências individuais isoladas, realocando o sujeito a uma coletividade de crença.

Outro aspecto da cultura religiosa brasileira, destacado por DaMatta, diz respeito a uma tendência ao sincretismo e à *bricolagem* das crenças<sup>85</sup>. Mesmo que entre si as tradições religiosas possam ser “aparentemente diferentes”, para o brasileiro “essas experiências religiosas são todas complementares entre si, nunca mutuamente

---

<sup>85</sup> Esse elemento sincrético da religiosidade brasileira foi bem expresso no romance “Grande Sertão: veredas” de Guimarães Rosa onde o personagem Riobaldo afirmar: “Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara loucura. No geral. Isso é que é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. (...) Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Estremeço. Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. (...) Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois, no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor. E a vida do homem está presa encantada - erra rumo, dá em aleijões como esses, dos meninos sem pernas e braços. Acho que o espírito da gente é cavalo que escolhe estrada: quando ruma para tristeza e morte, vai não vendo o que é bonito e bom”. (ROSA, Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Editora Nova Fronteira: São Paulo, 2001, p. 32)

excludentes”. Ainda para o autor, “o que pode parecer singular no caso brasileiro, então, é que cada uma dessas formas de religiosidade seja complementar às outras, mantendo com elas uma relação de plena complementaridade”. Dessa forma, pode-se afirmar que um traço característico dessa *brasilidade religiosa* é a disposição à justaposição das crenças sem que isso implique diretamente uma contradição ou conflito por parte do indivíduo brasileiro.

A partir do conceito de modernidades religiosas múltiplas, e descentralizando nossa compreensão acerca das relações entre religiões e mundo moderno, podemos entender os processos singulares e as dinâmicas específicas que constituem a religião e modernidade no Brasil. Sendo assim, quais foram as interpretações dadas acerca deste binômio pelos investigadores nacionais? Este será o assunto a ser trabalhado no próximo capítulo.

#### 4 UMA MODERNIDADE RELIGIOSA “TUPINIQUIM”? : INTERPRETAÇÕES DA RELIGIÃO NA MODERNA SOCIEDADE NO BRASIL

Como parte final do percurso acerca da remontagem histórica e teórica sobre a modernidade religiosa, a partir das análises de diversas etapas que antecederam a este tópico, chegamos à condição de abordarmos as interpretações e interpelações feitas por pesquisadores nacionais acerca das singularidades, características e dinâmicas da *modernidade religiosa brasileira*. Considerando a contribuição de Durkheim e Weber, bem como de diversos autores contemporâneos, verificamos que as perspectivas que preconizam o “eclipse do sagrado” ou a “revanche de deus” não dão conta de compreender as dinâmicas religiosas contemporâneas no Brasil. Também, há distinções significativas no que diz respeito às relações entre modernidade e religião na Europa e América Latina, como na formação brasileira moderna e a questão religiosa.

Neste último tópico queremos destacar três leituras e interpretações da modernidade religiosa brasileira<sup>86</sup>, a partir de quatro destes pesquisadores nacionais: Cândido Procópio Camargo, Antônio Flávio Pierucci, Reginaldo Prandi e Pierre Sanchis. Ambos pesquisadores das ciências sociais da religião no Brasil, cada um a seu modo, destacaram elementos importantes e centrais para o entendimento das relações entre religião e modernidade no país. Ambas interpretações lançam perspectivas distintas, mas complementares, a respeito das variadas maneiras de ler e compreender este quadro atual. Muitos outros autores e teorias poderiam ter sido utilizados. Entretanto, a opção por estes três pensadores deve-se à fecundidade teórica de suas proposições que têm sido bastante utilizadas e confirmadas nas pesquisas sobre religiões no Brasil.

##### 4.1 A secularização como processo de recomposição religiosa da modernidade no Brasil

A primeira interpretação é aquela realizada pelo pioneiro sociólogo da religião brasileiro, Cândido Procópio Camargo, como um dos primeiros que destacaram as transformações culturais das religiões no país. Em seu livro *Católicos, protestantes e*

---

<sup>86</sup> Uma versão preliminar de parte deste tópico foi publicada pelo autor anteriormente no livro *Mosaicos do Sagrado* (BARROZO, 2019, p.26-30). Nesta tese, o autor retoma de modo ampliado e estendido tal discussão.

*espiritas*, Camargo (1973, p. 9) notava a existência de “polos dinâmicos” em nossa modernidade religiosa: por um lado, nas regiões mais rurais e menos desenvolvidas economicamente, os indivíduos “conservariam visão sacral do mundo cujos valores, normas de conduta e formas de conhecimento acham-se influenciados de modo profundo pela religião.” Por outro, nas áreas de crescimento urbano e da educação formal, ligadas ao desenvolvimento tecnológico e industrial, haveria uma maior secularização. Entretanto, essa secularização não seria compreendida como uma perda da religião na sociedade moderna, mas, sim, como um processo em que ocorre uma “redefinição doutrinária que, de certa maneira, dessacraliza a própria instituição religiosa e propicia oportunidades renovadas de atuação nas sociedades industrializadas”. Ainda segundo o autor, nesta sociedade moderna brasileira, as instituições religiosas “agregam a suas funções tradicionais de conservação do *status quo* novas tendências condizentes com o processo de modernização” (1973, p. 10 e 11).

Na expressão da pesquisadora Paula Monteiro (1999, p.346), Camargo desenvolve suas análises a partir de uma “sociologia da mudança” onde seu interesse pelas religiões estaria relacionado às mudanças ocorridas nas últimas décadas e à capacidade destes grupos de promoverem novas formas de conduta na sociedade brasileira. Em seu livro *Kadecismo e Umbanda* de 1961, Camargo explora a ideia de que o crescimento das religiões mediúnicas – o que se poderia, de certa forma também, aplicar aos pentecostalismos – cumpre uma função de reintegração social dos indivíduos no mundo no contexto das profundas transformações da sociedade brasileira a partir da década de 1930: industrialização, urbanização, migração, etc. Esses processos atomizariam não só os vínculos sociais tradicionais, mas, também, as próprias religiões tradicionais.

Nesse cenário, os novos grupos religiosos contribuiriam para reorganização pessoal e coletiva destes indivíduos através de suas funções integrativas. Monteiro, ainda comentando sobre a sociologia do referido autor, dirá:

Sua interpretação das religiões de tipo mediúnico, como o kadecismo e a umbanda, valoriza os processos de racionalização da ação religiosa que essas ‘seitas’ promovem em situação de mudança social intensa” de modo que “a ‘internalização’ da religião que esses cultos estimulam, expandiria pelo tecido da sociedade urbana brasileira mecanismos modernos de individuação, ao libertar os sujeitos da solidariedade compulsória presente nas coletividades religiosas tradicionais.

Pierucci e Prandi (1987) também denominaram o trabalho de Camargo como uma “sociologia da conversão religiosa”, na medida em que este analisa o fato de que a modernização do país não desembocou no desaparecimento do religioso, mas, sim, uma retração de tais religiões tradicionais na proporção inversa do crescimento do fenômeno da *conversão e mudança de religião*. Nesse sentido, de acordo com Monteiro (1999, 353-354),

na ideia de conversão estão implícitos todos os pressupostos que podem levar à modernização da sociedade brasileira liberando-a de seu tradicionalismo folk: secularização das crenças, individualização, racionalização das atitudes, ingredientes considerados fundamentais na estruturação de modelo de sociedade civil democrática.

Primeiramente, a interpretação de Camargo sobre a modernidade religiosa brasileira nos permite compreender as conexões e influências que o contexto cultural, na qual as religiões encontram-se, determina em certa medida suas dinâmicas mais ou menos secularizadas. Perceber esse fato a partir do binômio rural-tradicional e urbano-moderno nos permite, apesar das limitações dessa perspectiva, desvelar os condicionamentos sociais que definem as posturas e os comportamentos dos grupos religiosos no país a partir de sua localização cultural no espaço geográfico e social mais amplo. Nesse sentido, cabe ponderar a respeito do processo de urbanização sobre as religiões e como cada uma destas responde, de modos distintos, a essa modernização imposta pela condição urbana; por outro lado, questionar também como os grupos religiosos localizados em áreas rurais, de caráter mais tradicional, respondem às demandas colocadas por esta nova realidade.

Em segundo lugar, a visão de secularização proposta por Camargo, ao nosso ver, dá conta de pensar as recomposições modernas da religião no Brasil, uma sociedade na qual o fenômeno da secularização não implica no “fim da religião”, mas, sim, numa reorganização das instituições, suas crenças e práticas. Nesse cenário, sem que haja uma dicotomia, a secularização brasileira integraria tanto os aspectos conservadores das instituições religiosas tradicionais, quanto adicionaria a estas demandas e características próprias da modernidade (e pós-modernidade?).

Terceiro, a ideia de que o fenômeno da mudança de religião conduz a um processo de modernização da sociedade brasileira. Neste ponto, dois aspectos são importantes: de

um lado, a noção de um sujeito religioso que não necessariamente herda uma tradição, seja familiarmente ou por identificação cultural, mas agora *escolhe* outra religião, afirmando uma certa autonomia e individualização; por outro lado, compreender as direções destas mudanças (para onde mudam, por que mudam, quando mudam, etc.) permite também trilhar algumas trajetórias da construção da identidade religiosa individual e as formas de comunitarização geradas a partir destas.

#### 4.2 Destradicionalização e a modernidade religiosa à brasileira

Uma segunda linha interpretativa é aquela oferecida pelos sociólogos brasileiros Antônio Flávio Pierucci (1945-2012) e Reginaldo Prandi (1946). Para Pierucci (2006), as relações entre religião e modernidade no Brasil se apresentam de maneiras distintas e singular com respeito à realidade de outros países, de modo a caracterizar uma típica “modernidade religiosa à brasileira”. Na compreensão do sociólogo, é da separação Estado/Igreja que se constitui o elemento de causa histórica da “modernidade religiosa enquanto pluralidade religiosa ativada”. Pierucci (2008, p.13) afirma que “para o Brasil o *disestablishment* foi a pedra fundamental e segue sendo a pedra de toque de nossa modernidade religiosa, sua porta de entrada principal”. Esse evento lançaria, conforme o autor, “as bases jurídico-políticas de um processo civilizador que é emancipador para os dois lados”. Ele afirma que:

a operação inaugural, principal e *prinzipiell*, da modernidade religiosa é o *disestablishment*, portal da liberdade de religião, que é *ipso facto* liberdade de não ter religião. Sem a separação entre Estado e religião, o traço que porventura ocorrer de modernidade religiosa aqui ou acolá será apenas um prenúncio dela, oxalá anúncio, mas não ela própria, não a modernidade religiosa propriamente dita (PIERUCCI, 2008, p.12-13).

Pierucci acredita que se vive no Brasil um momento de “inflexão cultural” onde a alteração da demografia religiosa do país aponta para uma “pós-tradicionização religiosa acelerada” (PIERUCCI, 2006, p. 68). De acordo com o sociólogo, esse fenômeno de destradicionalização religiosa corresponde também a uma destradicionalização da cultura brasileira. Ele observa não apenas o catolicismo, mas também aquelas religiões identificadas pela sociologia como “tradicionalis”, que

apresentam “sérios sinais de cansaço, mais que isso, de exaustão em sua capacidade de reprodução ampliada” (2006, p. 169). Desse modo, além do declínio numérico do catolicismo – como já visto – alguns grupos dos protestantes históricos, como o luteranismo, também apresentam um decréscimo significativo, revelando assim um “sintoma de um processo de destradicionalização que prolifera”.

Para o sociólogo, a

dinâmica do campo religioso de um país periférico em modernização retardatária apoiada na precariedade de um desenvolvimento econômico capitalista estilo ‘balança mais não cai’, estilo (ou falta de) que, no entanto, não o impede de assolar por dentro o País com a vertigem estonteante de um processo cada vez mais açodado de destradicionalização cultural (PIERUCCI, 2006, p. 169-170).

O autor aponta que as alterações censitárias das diferentes religiões no Brasil, e, em especial, ao crescimento e diversificação dos evangélicos pentecostais, indicam um processo de ascensão de uma religiosidade pós-tradicional no interior da modernidade religiosa brasileira.

Para Pierucci e Prandi (1998, p. 16-17), o perfil socioeconômico dos pentecostais no país, compostos majoritariamente pelos estratos “pobres e desamparados” e desalojados de uma cultura tradicional, com o crescimento das modernas cidades urbanas, é uma das razões para compreender de que maneira estes encontram no pentecostalismo uma forma de reorganização da vida individual, na medida em que as lideranças e instituições se apresentam como mediadoras desse processo através de um “aprendizado de uma disciplina de si, que os capacite a melhorar de vida”. Ou seja, o moralismo rigoroso e o ascetismo são estratégias para conseguir melhores condições diante de uma realidade social que não fornece condições de vida adequadas.

Na década de 90, alguns estudiosos apontavam para um suposto apoliticismo dos pentecostais na sociedade brasileira. Pierucci e Prandi (1994;1996) falam que estes estariam “mais perto da magia e longe da política” e que, ainda, “os pentecostais insistem na permanência de seus adeptos longe da política”. Para Pierucci e Prandi (1994, p. 22) essa diversidade religiosa aponta para

múltiplas fontes de legitimação da sociedade brasileira e como distintas agências de orientação para a vida cotidiana, sobretudo para as imensas parcelas de homens e mulheres marginalizados no curso das mudanças sociais e deserdados de sua religião tradicional, o catolicismo.

Nessa realidade, tais grupos são postos numa situação de “mercado religioso” no qual passam a concorrer e disputar fiéis dentro de um amplo leque de ofertas. A modernidade religiosa brasileira se dá como um “reavivamento da crença religiosa” que, de modo vigoroso, se manifesta com a “generalização do transe” – das religiões afro-brasileiras, pentecostais e católico carismática (PIERUCCI.PRANDI, 1994, p. 23). Assim, no Brasil, essa modernidade religiosa está mais próxima do êxtase e da emoção do que de uma intelectualização e dogmatismo. Na perspectiva dos autores, a modernidade religiosa se manifesta com uma expressão extática e ligada às formas de religiosidade popular. Para Pierucci e Prandi, a vitalidade religiosa no país se dá num quadro em que o “progresso da vida material, científico, intelectual” da sociedade moderna, pouco foi capaz de oferecer a grande maioria da população melhores condições de vida.

...a religião no Brasil não só se reaviva, mas o faz reassumindo formas que pareciam estar em final de processo de esgotamento (...) ao contrário, a presença dessas religiões populares que apelam constantemente no sentido da intervenção sobrenatural nas coisas deste mundo dá a ideia de que o desencantamento (*disenchantment*) da sociedade, como processo irreversível de mudança sociocultural de abandono da magia (e que nem mesmo teria chegado ainda a muitos setores da nossa sociedade), está posto em questão. (PIERUCCI; PRANDI, 1994, p. 24).

De acordo com os autores, “é a própria sociedade que tem se mostrado incapaz de solucionar graves problemas de sua constituição. Tão graves que ela é obrigada a se valer dessa multiplicidade religiosa” (PIERUCCI; PRANDI, 1994, p. 25). Essa afirmação aproxima-se da ideia de Danièle Hervieu-Léger. Logo, afirma:

O sucesso da religião e a crise da sociedade urbana, racional, moderna são, assim, faces da mesma moeda. (...) Essas religiões que trabalham o mundo buscando seu reencantamento esbarram, contudo, no fato de que a sociedade, por mais frágil que se encontre, já incorporou, por assim dizer, os elementos fundamentais da modernidade, de tal modo que é impossível pensa-la

desprovida de todo o aparelhamento científico e racional que a sustenta (PIERUCCI; PRANDI, 1994, p.25).

Neste cenário de uma variedade de alternativas e possibilidades religiosas, dá-se a possibilidade de “abraçar a religião que melhor lhe convém, ou não abraçar nenhuma”, o trânsito religioso e a disputa religiosa. Essa realidade religiosa, marcada por reconhecimentos e identidades múltiplas na sociedade brasileira moderna, provoca um “alargamento da sacralidade” no mundo contemporâneo. (PIERUCCI; PRANDI, 1994, p.26).

#### **4.3 As “três modernidades” do campo religioso brasileiro contemporâneo**

Uma segunda interpretação é desenvolvida pelo antropólogo franco-brasileiro Pierre Sanchis (1928-2018) ao longo de seus diversos estudos sobre a cultura e a religião no Brasil. Em uma coletânea póstuma organizada com seus principais artigos, encontramos importantes contribuições de sua compreensão acerca da modernidade religiosa no país. Para o autor (SANCHIS, 2018, p. 67 e 160-173), o campo religioso brasileiro contemporâneo insere-se no quadro mais amplo das transformações globais no mundo, configurando-se, entretanto, como um caso específico. Estas mudanças religiosas se dariam em basicamente três direções: o da “diferenciação” institucional, da “racionalização, desencantamento” e da “mundanização” dos interesses religiosos. A partir destas mudanças, outros movimentos se fazem sentir também neste campo: primeiro, a quebra da histórica hegemonia religiosa no país (declínio do catolicismo); segundo, a diversidade religiosa que multiplica as “instâncias de referência identitárias”, os “sistemas de atribuição de sentido”, as maneiras de “pertencer a esses coletivos” e as “modalidades da crença”; terceiro, a copresença das “três modernidades” (pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade) no cenário das religiões no Brasil. De acordo com o autor, essas três “lógicas” articulam-se em “combinações variadas” dando às tônicas de funcionamento e organização do campo religioso.

Sanchis (2018) declara que apesar do Brasil ter sido sempre plural no quesito religioso, com uma forte herança sincrética de caráter pré-moderno, especialmente àquelas ligadas à mestiçagem cultural entre catolicismo, religiões afro-brasileiras e indígenas, o país assiste hoje a “surto de modernidade” no qual há um movimento oposto

à “tradição brasileira das identidades porosas” e o desenvolvimento de formas religiosas marcadas por “adesões pessoais feitas de ruptura com um *status quo* ambivalente e da convergência de trajetórias individuais” – como por exemplo, se vê no pentecostalismo e no protestantismo. Essa modernidade é peculiar, pois, é “uma modernidade que também se articula com a tradição, para expressá-la ‘modernamente’”, tradição esta não como “sobrevivências”, mas “como tradição ativa e inconscientemente reinventada”. Nesse sentido, haveria não uma substituição, mas uma combinação inédita entre pré-moderno e moderno no Brasil.

Por outro lado, haveria também a emergência de um “reencantamento do mundo” (segundo o autor, conduzido principalmente pelos neopentecostais e o movimento de Nova Era) que formaria essa terceira lógica: a pós-modernidade. Caracterizada pelo “recentramento da função simbólica sobre uma operação totalizante (‘holística’) – embora não submetida a um eixo unificador – a partir das aspirações, das necessidades e dos fantasmas de um *self* indissoluvelmente espiritual e corporal”, como também um “autocultivo, autoajuda, valorização do corpo, da cura, da natureza, da prosperidade”. Essa tendência pós-moderna na religiosidade brasileira é, segundo o antropólogo, “feita da fusão da modernidade com o que a precedeu” (pré-modernidade).

Diferente da erosão religiosa que ocorre na dimensão religiosa da vida social de países europeus ou de parte do norte-global, no Brasil, a secularização “está a operar uma reformulação dos laços institucionais que definiam tradicionalmente – na ‘tradição’ de uma modernidade já plurissecular – a identidade religiosa dos fiéis – e, em parte, dos ex-fiéis, participantes todos eles de um espaço cultural marcado por exclusivas pertenças confessionais que há muito sedimentadas”. No contexto brasileiro contemporâneo, “a tradição não pretende mais ser, sozinha, a atribuidora do legado das identidades. Que não são mais herdadas. Na atualidade, no campo das religiões, as identidades são em boa parte construídas “pela escolha autônoma dos sujeitos sociais.” Assim sendo, “a pluralidade religiosa não constitui simplesmente o advento de uma situação quantitativa, de uma multiplicação insólita. Na sua densidade atual, ela abre qualitativamente um novo regime em muitas sociedades” (SANCHIS, 2018, p. 25-26). Entretanto, este não é o único movimento. Além disso:

A modernidade contemporânea ('pós-modernidade?') parece, ao contrário, propiciar ao indivíduo a possibilidade de recriar pessoalmente o seu universo religioso (ou 'parareligioso'), por uma operação (universalmente apelidada, nessa literatura, de 'bricolagem') através da qual são ecleticamente reaproximados, sobrepostos e/ou fundidos elementos oriundos de várias tradições, nativas e importadas, que a mobilidade geográfica das pessoas e dos produtos culturais põe hoje à sua disposição. Sem dúvidas, novas entidades coletivas apontam eventualmente no horizonte dessas operações, mas elas tendem, em regra, a ser transconfessionais, ameaçando desde já, nesse sentido, de redesenhar, nessas sociedades centrais, o mapa do campo religioso contemporâneo (SANCHIS, 2018, p. 64-65).

Postos esses aspectos, Sanchis (2018, p. 171-172) sublinhará três argumentos. Primeiro, no campo religioso contemporâneo, estas três modernidades não se autoexcluem, mas estabelecem uma "diacronia que se sobrepõe na sincronia" em que se articulam de maneira concomitante na realidade brasileira. Segundo, àquelas religiões que mais amoldam-se e articulam-se com esta "dia-sincronia" têm mais vantagens na situação religiosa atual. Terceiro, dentre estas três modernidades, uma delas goza de maior permanência por estar ligada a uma sociogênese da sociedade brasileira que é essa "pré-modernidade duradoura", marcada pela porosidade das identidades que é o sincretismo. Em forma de conclusão a estas argumentações, o antropólogo sugere que "talvez o exame do campo religioso brasileiro contemporâneo possa ter-nos mostrado, entre as permanências de onde brotam as novidades, a teimosia de uma 'tradição' (pré-modernidade?) brasileira, feita da articulação, nunca reduzida à unidade sistemática, de identidades plurais, porosas e relativamente fluidas".

Para o antropólogo, as "rupturas e continuidades" nas religiões do Brasil contemporâneo, se manifestam como aspectos contraditórios que "vêm cada vez mais se articulando, melhor dito, se compenetrando, fazendo que não se trate nem de ruptura e novidade só, nem só de retorno e recuperação, nem, ainda, de uma simples justaposição das duas tendências. Mas do que se oporem, justaporem ou balancearem-se, este binômio "compõe juntos uma realidade diferente, cuja originalidade está exatamente no fato de que esses lances antagônicos se qualificam e se performam reciprocamente". Para ele, a "singularidade" da modernidade religiosa brasileira "não está nem na novidade de seus componentes, nem no caráter reiterativo das experiências dos seus atores, mas na tendencial transfiguração desses componentes e dessas experiências, pela existência, que permeia uns e outras, de um tecido inédito de relações" (SANCHIS, 2018, p. 41).

## PARTE II – PENTECOSTALISMOS E MUNDO MODERNO

Na continuidade ao percurso iniciado anteriormente, de compreender as interações entre as religiões e a modernidade, nesta segunda parte da pesquisa – que compreende os capítulos de 5 a 7 – tencionamos discorrer sobre as relações, perspectivas e recomposições entre os pentecostalismos e o mundo moderno. Para tanto, nos colocaremos às discussões que envolvem estes dois conceitos e as interpretações dadas pelos autores da socioantropologia. Em seguida, discutiremos as interfaces modernas dos pentecostalismos com a secularização, globalização e individualismo religioso. Por fim, apresentaremos o triplo movimento – decomposição, composição e recomposição – do campo pentecostal brasileiro moderno. Ao término deste percurso, pretendemos, através da análise dos pentecostais no mundo moderno, elucidarmos aspectos e elementos que nos permitam uma melhor compreensão do “espírito” da modernidade religiosa *à brasileira*.

## **5 PENTECOSTALISMO(S): UMA RELIGIÃO ANTIMODERNA, MODERNA OU PÓS-MODERNA?**

Os pentecostalismos, como um movimento de “renovação” emocional-extática e sociorreligiosa no interior do cristianismo protestante, surgido no início do século passado, são uma das expressões mais importantes e centrais da modernidade religiosa global dos últimos anos. Com um crescimento exponencial em praticamente todos os lugares do mundo, com altos índices de fervor e devoção, diversificação e forte presença no espaço público (política, mídia, etc.), os pentecostais se constituíram como um dos principais grupos religiosos no contexto contemporâneo. Sem adentrar nas discussões que envolvem estes pontos, no presente capítulo, nos detemos em problematizar as relações entre os pentecostalismos e a modernidade a partir de uma revisão teórica, na socioantropologia das religiões, sobre as interpretações dadas a este fenômeno religioso. Por seu caráter plural e diverso, os pentecostalismos, como se verá, se prestam não apenas a muitas formas de entendimento em sua interação com “as modernidades”, mas, também, internamente, estabelecem vínculos igualmente múltiplos, como são as religiões pentecostais.

### **5.1 Da “babel” semântica e suas muitas “línguas”: pentecostalismo(s) e modernidade(s)**

A emergência do pentecostalismo no contexto da sociedade moderna e globalizada do século XX, foi objeto de investigação de praticamente todos os primeiros grandes estudos realizados acerca desse fenômeno. No estudo de Walter Hollenweger (1972), o autor destaca que o surgimento do pentecostalismo está histórica e socialmente relacionado ao início do século XX, de modo especial, aos movimentos de renovação e avivamento na América do Norte. A expansão global do pentecostalismo teria se dado na esteira e no horizonte da modernidade que emergia por todo o mundo, como também postando-se diante desta com uma atitude crítica e de reação. Para David Martin (1990), enquanto ao longo do século XX os sociólogos estavam preocupados em explicar os impactos da modernidade na vida social ocidental e a ideia de um “fim da religião” nestas sociedades, silenciosamente, o pentecostalismo, que não era considerado um fator de importância na paisagem religiosa, cresce e se torna uma das mudanças mais substanciais,

tanto para o cristianismo, quanto para o quadro religioso em todo o mundo. O autor destaca a capacidade dos pentecostais em se ajustarem de modo a obter sucesso no mundo moderno e globalizado, mediante uma constante adaptação e inovação.

Como indicou também Harvey Cox (2001), o surgimento e expansão da espiritualidade pentecostal pelo globo foi responsável por uma remodelação da religião no mundo moderno. Ou seja, o pentecostalismo não é apenas ele mesmo uma expressão de uma modernidade, mas uma dinâmica de alteração do religioso na situação contemporânea. De acordo com Allan Anderson (2007, p. 326 e 332), os pentecostalismos surgidos no contexto da sociedade moderna do século passado são um termômetro do clima religioso do nosso tempo. Em suas palavras, “cualquiera que desee tomar la temperatura religiosa de nuestro mundo debe echar una buena ojeada al pentecostalismo”. Além disso, o pentecostalismo constituiu-se de uma forma “suficientemente flexible y elástico como para adaptarse y acomodarse” às diversas manifestações e variações da modernidade.

Entretanto, para Shepperd (1988, p. 799) – em seu verbete sobre a “sociologia do pentecostalismo”, no importante *Dictionary of Pentecostal and charismatic movements*, editado por Burgess, McGee e Alexander – ressaltou que, até o final do século passado, faltavam estudos mais recentes sobre os efeitos e determinação dos processos de modernização em relação ao crescimento ou declínio social do movimento pentecostal pelo mundo, que dessem conta de analisar as transformações nos dois últimos decênios. Em seu texto *Visiones paradójicas sobre una religión paradójica* (1991), o antropólogo André Droogers busca realizar uma recapitulação e avaliação crítica das principais teorias interpretativas no âmbito das ciências sociais a respeito do crescimento pentecostal na América Latina, particularmente àquelas investigações realizadas no Brasil e no Chile. A preocupação do autor é adentrar ao debate a respeito das causas deste crescimento, de modo a se acercar das distintas perspectivas sobre em que medida ocorrem influências recíprocas entre os processos sociais e as religiões. Droogers aponta para o fato de que as teorias interpretativas a respeito do crescimento do pentecostalismo latino-americano, pouco problematizaram as noções em torno do conceito de “modernização”.

Por outro lado, mesmo que pouco problematizado, no que diz respeito particularmente ao caso da América Latina e do Brasil, nos estudos da antropóloga Véronique Boyer (1997), as análises dedicadas à compreensão da expansão e desenvolvimento do pentecostalismo nestes contextos estruturaram-se em torno dos

relacionamentos, positivos ou negativos, que este estabeleceu com a modernidade e suas funções diante de uma nova sociedade emergente. Não apenas as primeiras pesquisas no início do século passado, mas também os trabalhos mais atuais, desenvolveram-se em torno a essa questão. A diversidade e até mesmo a oposição das perspectivas em torno destas relações, são um dos fatores, destaca a autora, que continuam a demonstrar a dificuldade de estabelecer precisamente o papel e a natureza do pentecostalismo diante do mundo moderno. As relações entre pentecostalismos e modernidade incluem uma gama complexa e variada de relações, desde níveis distintos e cambiáveis de oposição, absorção e reelaboraões. Essas perspectivas não são leituras fechadas por parte dos teóricos. Um mesmo autor pode ter certas nuances ou mesclas, com duas ou três destas perspectivas. Em verdade, estas perspectivas são matizes sob os quais se interpretou as relações entre pentecostalismos e modernidade, nas quais elas não necessariamente se opõem ou justapõem umas às outras.

A difusão global do pentecostalismo nos cinco continentes e sua enorme capacidade de adaptação e transformação diante das culturas receptoras, onde este se desenvolve, tornam imprudente a utilização de uma definição geral deste movimento religioso, como lembra Willaime (1999, p.5), indicando que os usos que a sociologia da religião faz de tal conceito são muitas vezes “flutuante e impreciso”. Para Anderson (2007, p. 21), “existem tantos tipos de igrejas pentecostais e carismáticas como milhares de organizações que há”. Muito embora haja uma predominância de uma liturgia oral na maior parte dos cultos pentecostais, nas grandes reuniões onde se reúnem milhares de adeptos, ocorre uma maior ordem nos cultos, que limita a espontaneidade e participação de todos na liturgia. Talvez, por esta razão, ocorra com cada vez mais frequência rupturas e fundações de novas congregações de pequeno e médio porte, onde, entre outras coisas, se é recuperada uma maior participação leiga das atividades litúrgicas da religião. Entretanto, apesar de toda esta diversidade, é possível estabelecer algumas características mínimas dos pentecostalismos<sup>87</sup>. Para Anderson, certos ramos da historiografia e das

---

<sup>87</sup> A antropóloga espanhola Monica Cornejo (2001), sintetizou as propriedades e características da religiosidade pentecostal, a saber: 1) prática da recepção dos dons do Espírito Santo, 2) ênfase na conversão e no compromisso comunitário, 3) experiências individuais e coletivas intensas, 4) líderes carismáticos, 5) adoção de fortes princípios normativos (dualismo), 6) perseverante esperança escatológica, 7) discurso sobre a transformação do indivíduo (santificação), 8) crença da sanção de malefícios físicos, sociais e espirituais. Apesar dos diversos traços distintivos que se apresentam nas diferentes igrejas pentecostais, Mariz (1996, p.172) aponta que em razão da “permeabilidade das fronteiras entre as diferentes igrejas pentecostais” ocorre pela frequência de trânsito dos fiéis o compartilhamento da “mesma identidade e experiências”.

ciências sociais têm utilizado-se de uma definição demasiadamente “ocidentalizada” do conceito de pentecostalismo, definição que está radicada nas características do pentecostalismo estadunidense. Para nosso propósito torna-se também fundamental “des-ocidentalizar” o conceito de pentecostalismo, para compreender a multiplicidade de expressões que compõem as novas expressões pentecostais. Para que não sejam lidas a partir de uma postura doutrinariamente “purista” por parte dos pentecostais clássicos.

O fato é que o surgimento e os pentecostalismos, especialmente na América Latina e no Brasil, levou a uma reavaliação teórica dos conceitos centrais relacionados à religião no mundo moderno: “modernidade”, “secularização”, “tradição”, “desencantamento”, “reencantamento”, entre outros – como se verá ao longo deste capítulo. Por esta razão, os estudos do pentecostalismo, direta ou indiretamente, conduziram a uma resemantização da gramática sociológica e histórica acerca da compreensão do lugar e sentido do religioso na contemporaneidade. Como a modernidade, o pentecostalismo é um fenômeno intrinsecamente *paradoxal*. Comporta em suas diversas e distintas expressões as ambiguidades mesmas de uma expressão cultural típica no mundo moderno. Dessa forma, a religiosidade pentecostal aponta para as contradições e utopias constituintes do “espírito” da época moderna de modo, por um lado, rechaça-la, por outro, absorvê-la e, ainda por outro, recompor novos horizontes de significações e práticas religiosas.

A problemática das relações entre pentecostalismo e modernidade envolvem, antes de tudo, uma discussão sobre os termos e conceitos empregados nesta equação. Para tanto, queremos pontuar alguns pressupostos importantes a serem considerados com respeito a ambos. Primeiro, tanto a noção de “pentecostalismo” quanto a de “modernidade” são conceitos polissêmicos. Ambos conhecem um largo desenvolvimento conceitual tanto nas disciplinas das ciências sociais<sup>88</sup>, como na história<sup>89</sup>, atravessados por definições diversas e distintas. Segundo, as formas de relação entre ambos estão

---

<sup>88</sup> Para uma introdução às análises *sociológicas* da modernidade, ver: GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991; HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992; CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporânea. São Paulo: Loyola, 1992; TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994; ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

<sup>89</sup> Para uma introdução às análises *históricas* da modernidade, ver: GANDILLAC, Maurice de. **Gêneses da modernidade**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995; FEBVRE, Henri. **Introdução à modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969. Também, capítulo 13, “Modernidade – sobre a semântica dos conceitos em movimento na modernidade” em KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006. Ver, capítulo 2, “Antigo/moderno” em LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

determinadas pelas cargas semânticas que estes conceitos carregam<sup>90</sup>. Terceiro, os diferentes pentecostalismos possuem disposições sociorreligiosas igualmente diferentes em sua relação com a modernidade. Quarto, a modernidade, como um fenômeno múltiplo, impõe em graus e níveis distintos dinâmicas, mais ou menos gerais ou particulares, a depender de cada contexto sociocultural e realidade empírica. Em último lugar, uma das variáveis centrais que determinam as composições sociais e transformações históricas dos pentecostalismos está relacionado ao modo como, ao longo do tempo, estas lidaram com a modernidade.

O modo como compreendemos cada uma dessas noções determinará, por consequência, que tipo de entendimento teremos a respeito das relações entre este binômio. Inicialmente, nos detemos em delimitar a discussão em torno da definição das noções empregadas nessa relação que passa, necessariamente, pela problematização dos conceitos operacionais utilizadas pelos autores. Nesse sentido, a acepção específica que se dará à noção de “pentecostalismo” (e suas derivações: “pentecostalismos clássico”, “deutero-pentecostalismo”, “pentecostalismo autônomo”, “neo-pentecostalismo”, “pós-pentecostalismo”, “iso-pentecostalismos”) influíram diretamente na construção teórica da questão. De igual modo, em relação à complexa noção de “modernidade” (“modernidade líquida”, “modernidade reflexiva”, “pós-modernidade”). Nosso intuito não é realizar uma revisão conceitual de cada uma destas noções, mas, sim, compreender a variedade de nomeações e tipologizações e suas limitações, e as possibilidades no campo dos estudos das relações entre ambos.

---

<sup>90</sup> Para um panorama introdutório das discussões sobre as tipologias do pentecostalismo no Brasil, ver: MENDONÇA, Antonio Gouvea. *Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação*. In: SOUZA, Beatriz Muniz de (org.). **Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC-SP/UMESP/Sociedade Religiosa Edições Simpósio, 1998; MARIZ, Cecília Loreto. *A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro*. In: SOUZA, Beatriz Muniz de (org.). **Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC-SP/UMESP/Sociedade Religiosa Edições Simpósio, 1998; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximações e conflitos*. In: GUTIÉRREZ, Benjamim; CAMPOS, Leonildo Silveira (ed.). **Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996; Conferir também: Ver, parte 2, “Os novos atores em contexto: o campo protestante no Brasil” em FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. **Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas**, São Paulo: 1993; Cf., capítulo 2, “Tipologia das formações pentecostais” em MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999; Cf., capítulo 1, “Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil” em MENDONÇA, Antonio Gouvea; FILHO, Prócoro Velasques. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990; Cf., capítulo 24, “Classificações e tipos de pentecostalismos brasileiros” em ARAUJO, Isael de. **História do movimento pentecostal no Brasil; o caminho do pentecostalismo brasileiro até os dias de hoje**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

Os conceitos e derivativos das expressões “pentecostalismo” e “modernidade” não apenas implicam nomações distintas a um mesmo fenômeno, mas, antes de tudo, estão saturados de pressuposições e conceitos que definem realidades bastante específicas. Dessa forma, por exemplo, a noção de “pentecostalismo clássico” evoca uma ideia de um tipo pentecostal mais tradicional ou conservador, enquanto, o “neopentecostalismo”, implica uma maior ruptura com o aspecto anterior, dando expressão a uma religiosidade mais “pós-moderna”, ligada à cultura de consumo, individualismo, presença midiática, etc. Ainda, a noção “pentecostalismo autônomo” é menos dependente das missões estrangeiras ou dos influxos de uma globalização religiosa, ou, que o “pós-pentecostalismo” representa um *ethos* característico de apenas certas denominações pentecostais que possuem tal ou qual visão de mundo e política.

O estudo sobre pentecostalismo e modernidade apresenta alguns desafios prévios quando do exercício teórico de compreender as perspectivas, relações e afinidades existente entre ambos. O primeiro diz respeito às imprecisões conceituais e à pluralidade semântica das duas palavras. Elas podem significar as coisas mais variadas e, inclusive, distintas possíveis. A depender de *quem* e *como* utilizam, esse binômio conhece uma vasta abordagem na literatura especializada, apontando uma miríade de definições e terminologias. O segundo desafio tem a ver com a escolha de alguns destes conceitos. Ou seja, a determinação de uma ou outra forma de definir tais palavras determina que tipo de relação será estabelecida entre ambas. O terceiro, seria ultrapassar algumas ideias já cristalizadas a respeito de cada um destes, identificando as limitações de termos e noções convencionadas.

Ao falarmos das relações entre pentecostalismos e modernidade, é necessário operar uma desconstrução dupla: primeira, a ideia de que o pentecostalismo se relaciona de maneira uniforme e homogênea com a modernidade, bem como uma certa perspectiva que associa imediatamente esse fenômeno como uma expressão religiosa *anti-moderna* e/ou *fundamentalista*; segundo, é necessário discriminar que a “modernidade” não é uma condição singular, mas que existem várias versões de modernidades, ou, que há “modernidades múltiplas”. A partir desta desconstrução é possível reconstruir teoricamente a problemática ampliando as possibilidades interpretativas destas relações, não caindo num simplismo explicativo, mas abrindo-se para a complexidade deste fenômeno. A querela dos conceitos e classificação estarão a parte da discussão neste ponto, do qual, nos contentamos apenas em indicar as bibliografias que tratam

especificamente sobre estas questões. Por estas razões, gostaríamos de propor que os conceitos de pentecostalismo e modernidade fossem pensados dentro a partir da figura do *gradiente*, na qual as diversas igrejas pentecostais se alocam dentro de uma cartografia variada e diferente a partir das muitas realidades socioculturais e empíricas concretas.

Nessa outra perspectiva, “tradicional e moderno”, “seita e igreja” – como conceitos sociológicos – formam um gradiente a partir do qual os vários pentecostalismos localizam-se de modos distintos dentro da cartografia das relações com o mundo moderno. Considerar este gradiente nos leva a examinar alguns aspectos. Do ponto de vista da gênese histórica, alguns grupos pentecostais já surgiam mais ou menos tradicionais e/ou moderno, a saber: 1) igrejas pentecostais que nasceram com a preponderância de aspectos tradicionais e permanecem relativamente assim ao longo do tempo; 2) igrejas pentecostais que nasceram com a preponderância de aspectos tradicionais e modificaram-se para aspectos mais modernos; 3) igrejas pentecostais que nasceram com a preponderância de aspectos modernos; 4) igrejas pentecostais que, apesar de suas origens, na atualidade assumem formas diversas de relação neste gradiente.

Do ponto de vista das relações sociais, os diferentes grupos pentecostais interagem diferentemente com este gradiente: o primeiro modelo, são daquelas denominações pentecostais que mantêm uma relação relativamente estável com um dos eixos: Congregação Cristã no Brasil (CCB) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD); o segundo modelo, são daquelas denominações pentecostais que passaram de um determinado eixo a outros, mudando a preponderância de influência: especialmente grupos dissidentes das denominações clássicas que se autonomizaram – o caso de diversas comunidades pentecostais de menor porte; o terceiro modelo, são daquelas denominações pentecostais que integram, simultaneamente, numa trama complexa, os dois eixos: como as ADs. Cada tipo pentecostal relaciona-se diferentemente da modernidade – ora afastando-se, ajustando-se ou rejeitando esta. Entretanto, essas relações não podem ser reduzidas a tipos históricos de pentecostalismo. Nesse sentido, uma mesma denominação pentecostal comporta distintas modalidades de interação com a modernidade, enquanto outras manterão uma certa homogeneidade com respeito a estas relações e, ainda, outras mudaram seu modelo de relação ao longo do tempo. Postas estas considerações, mais do que definir ou apresentar conceitos do que sejam ou não o pentecostalismo e modernidade, devemos nos concentrar justamente nas interpretações que foram feitas a

partir das pesquisas acadêmicas sobre o assunto, bem como entender os vários modelos e formas de relações e interações existentes entre este binômio.

## 5.2 O Espírito Santo e o “espírito” dos tempos: os pentecostais e o mundo moderno

As origens históricas e as condições sociais que favoreceram o surgimento e expansão global dos pentecostalismos no início do século XX, estão relacionados à emergência o mundo moderno. Foi na transição sociocultural do que o historiador britânico Eric Hobsbawm (1995) denominou, no século XX, como “a era dos extremos”, marcado por guerras, industrialização das economias, revoluções políticas, conflitos étnicos, desenvolvimento tecnológico e científico, entre outros – aspectos próprios da modernidade – que as igrejas pentecostais cresceram e propagaram-se. De acordo com o referido autor, este “breve século” pode ser subdividido em três períodos de menor duração: a “Era da Catástrofe”, que vai de 1914 até depois da Segunda Guerra Mundial; “uma espécie de Era de Ouro”, que foram os 25 ou 30 anos que se seguiram ao anterior, marcado por um extraordinário crescimento econômico e transformação social – tempo esse que, segundo o autor, “provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável”; por fim, uma “nova era de decomposição, incerteza e crise”, que a partir da década dos anos de 1970, especialmente em grandes áreas do mundo como a África, a ex-URSS, entre outras, onde as catástrofes levaram “o estado de espírito dos que refletiam sobre o passado e o futuro do século” uma “crescente melancolia *fin-de-siècle*” (HOBSBWM, 1995, p. 15-16).

Como compreender, então, as relações entre os pentecostais e o mundo moderno? Partimos da afirmativa que os pentecostalismos são uma forma religiosa, ao mesmo tempo, *no* e *do* mundo. *No* mundo, porque está inserida no contexto histórico e social do desenvolvimento da chamada sociedade moderna no país. *Do* mundo, porque, simultaneamente, reflete e rechaça as características específicas deste tempo histórico, a modernidade, do qual é tanto produto quanto produtora. Muito embora os discursos dos pentecostais – tomando-os no sentido amplo – ao longo das décadas tenha sido o da *negação* e *tensão* para com o mundo, suas interações com ele se dão de modo mais diversos do que se costuma considerar e nas últimas décadas passam por mutações, levando a um processo de *acomodação* e *recomposições*. Posto isto, podemos estabelecer

uma proposição central: para que então possamos compreender os pentecostalismos, torna-se necessário analisar as relações e dinâmicas que esta forma religiosa estabeleceu para com o *mundo moderno*. Denominamos, genericamente, de “mundo moderno” as novas configurações socioculturais e político-econômicas que emergem no Brasil a partir da transição do século XIX e início do XX (estendendo-se até a atualidade, com permanentes mudanças e transformações)<sup>91</sup>.

Posto em outra perspectiva, pode-se dizer que os pentecostais e o mundo moderno possuem três planos de relações: *histórica* (referente ao marco temporal do seu surgimento e desenvolvimento), *sociológica* (alusivo às aproximações e distanciamento para com a modernidade) e *religiosa* (no sentido de que as representações e condutas da religião pentecostal afetam e são afetadas por esta condição social e cultural). Referindo-se ao caso brasileiro, a modernização nacional apresentou-se aos pentecostalismos com muitas faces. Há uma modernização *técnica*, como o uso de novas tecnologias de comunicação, transportes e trabalho que vem auxiliar, com o uso das mídias impressas e radiofônicas, a divulgação da mensagem pentecostal; *política*, com o advento do Estado republicano que garante as liberdades individuais e exige à participação cidadã na constituição democrática, que abre espaço para possibilidade de manifestação pública de uma religião baseada na escolha e do crente reconhecido como cidadão com direitos e deveres; *econômica*, com as migrações geradas pela industrialização e pela consolidação de um mercado capitalista; *moral*, que traz novos valores e formas de conduta de vida, especialmente no contexto das grandes metrópoles urbanas. Estes aspectos, direta ou indiretamente, serviram de componentes na formação e estruturação dos pentecostalismos no país.

Queremos indicar seis proposições gerais sobre esta relação dos pentecostais e o mundo moderno (sujeitas à variáveis e distinções a partir de cada realidade social e cultural), particularmente referindo-se aqui ao caso brasileiro: primeiro, os pentecostalismos surgem concomitante ao período de transição da sociedade rural-tradicional para a sociedade urbano-moderna; segundo, a expansão, consolidação e transformação das igrejas pentecostais se deram concomitante ao processo de modernização da sociedade; terceiro, o crescimento e êxito da religião pentecostal, com

---

<sup>91</sup> Como destacou Carvalho (1999, p. 112), os anos de 1870 a 1914 foram o período que marcaram a “grande transição modernizante” do país.

respeito às outras denominações cristãs e evangélicas, está no fato desta articular, com uma relativa afinidade para com a cultura e sociedade brasileira, os elementos tradicionais e moderno, o antigo e o novo; quarto, as identidades pentecostais foram definidas, ao longo do tempo, em função das representações, relações e interações que estabeleceu com a sociedade moderna; quinto, em seu desenvolvimento, os pentecostais foram alterando sua relação para com o mundo moderno; sexto, as denominações pentecostais, por sua pluralidade interna e diversidade em contextos distintos, cada uma delas, relacionam-se também de formas diferentes com o mundo moderno no Brasil.

Considerando estes pontos anteriores, deve-se entender sociologicamente os elementos e aspectos destas relações. De acordo com o sociólogo alemão Joachim Wach (1990, p.63) toda religião constitui e estabelece um tipo de atitude para com o “mundo”. Essa “atitude” manifesta propriamente o “espírito” de uma religião na medida em que “cria, determina e regula a aplicação de princípios, ideias, normas e diretrizes para o comportamento real e efetivo” na sociedade. A atitude que os indivíduos religiosos tem com relação a todas as esferas sociais são definidas pelas ideias que se constroem acerca do mundo<sup>92</sup>. Tais atitudes podem ser caracterizadas de diversas formas (negação, acomodação, etc.) e podem transformarem-se no interior de uma mesma religião ao longo do tempo. A atitude diante do mundo por parte de um grupo religioso “influencia a apreciação que o homem faz aos aspectos básicos da existência humana e das formas de atividade humana” (WACH, 1990, p.66). Isso implica duas coisas: primeiro, as ideias religiosas sobre o mundo determinam um certo tipo de conduta e ética dos indivíduos na sociedade; segundo, os modos como uma religião se relaciona com mundo (bem como suas alterações ao longo do tempo), expressam em grande medida as características e mudanças destes grupos.

Para François Houtart (1994, p. 26), sociólogo belga, a religião é “uma das representações que os homens fazem do mundo e de si mesmos”. A partir destas, a religião explica e mobiliza sua relação com o sentido histórico do mundo e da sociedade, suas origens e finalidades. Cada religião constrói de modo particular suas representações

---

<sup>92</sup> Para Joachim Wach (1995, p.p.68), o “espírito” da religião determina os tipos e formas de conduta para com todas as esferas e âmbitos do mundo: “A atitude do indivíduo com relação à sociedade em todas as suas formas e influências de uma religião nas relações sociais e instituições dependerão em grande parte do espírito que permeia as doutrinas, o culto e a organização de um grupo religioso. Esse espírito determina as relações inter-humanas numa dada sociedade. Instituições como o casamento, família, parentesco e Estado são entendidas à luz da experiência religiosa central e um ideal correspondente de sociedade é formulado”.

acerca do mundo. Dessa forma, as diferentes maneiras que as religiões interagem com a sociedade estão relacionadas com as construções sociais da realidade explícitas em cada uma dessas representações. Elas cumprem uma função explicativa e normativa, na medida em que dizem como o mundo é, mas, também, como se deve viver nele. Houtart também chama a atenção de que estas representações não se tratam de um mero “reflexo” da sociedade, mas, sim, um “trabalho” que a religião faz atribuir um determinado sentido a um mundo que é socialmente construído. As representações tem um “caráter dialético”, elas são, concomitantemente, “instituídas” e “instituintes”. De acordo com ele, as representações “são produzidas e instituídas, mas também são instituintes, ou seja, embora sejam produtos dos grupos humanos, do trabalho da mente individual e coletiva, ao mesmo tempo, uma vez que existem, criam uma situação que influi sobre as práticas dos atores sociais; influem sempre sobre a maneira de atuar” (HOUTART, 1994, p.29).

As representações e relações dos pentecostais para com o mundo moderno foram, em grande medida, determinadas por uma visão escatológica apocalíptica do “fim dos tempos”. Dessa forma, a manifestação do Espírito Santo no início e durante este século, foi compreendido pelos pentecostais como uma manifestação dos “sinais” ou do “espírito” dos tempos. Os primeiros pentecostais norte-americanos (e também no Brasil) compreenderam as manifestações religiosas extáticas no início do século XX, como uma referência que indicava a chegada do “tempo do fim”. A matéria de capa do jornal *The Apostolic Faith*<sup>93</sup> publicado em Los Angeles em 1907<sup>94</sup>, ao fazer menção das inúmeras experiências de pessoas falando em outras línguas, em várias partes dos EUA, como um “sinal dos tempos”, apontava para o cumprimento das promessas bíblicas de Atos 2:17 de que esse “derramamento” correspondia à chegada dos “últimos dias”. Uma das principais doutrinas distintivas do pentecostalismo era a de que este derramamento do Espírito Santo, sobre todo o mundo como “chuva serôdia”, era um sinal dos tempos do fim.

Neste sentido, pode-se dizer que houve uma relação dialética: por um lado, o imaginário pentecostal forneceu as representações coletivas que produzem as concepções imaginárias do mundo moderno, gerando uma interpretação do “espírito” do tempo; por outro, os sinais do “espírito” deste tempo, reforçam a crença religiosa de que se está

---

<sup>93</sup> Primeira e principal imprensa escrita de divulgação do movimento pentecostal nos EUA, no início do século XX. ARAUJO (2007, p. 25)

<sup>94</sup> *The Apostolic Faith*, vol.1, n.9, June to September, 1907.

vivendo na dispensação do Espírito, como o tempo escatológico do cumprimento da promessa de derramamento do Espírito Santo sobre toda a terra e do fim desta era. A experiência religiosa pentecostal do Espírito Santo é acompanhada de uma experiência social de certa hermenêutica da história, ao oferecer uma interpretação deste “espírito” do tempo na sociedade moderna no início do século.

A teologia e o imaginário pentecostal das primeiras décadas, construída sobretudo por uma perspectiva escatológica dispensacionalista - e que se estendeu por boa parte de todo este período, em quase todas as denominações pentecostais –, construiu um certo tipo de “filosofia da história” na qual se estruturava em torno da compreensão de que o derramamento efusivo do Espírito Santo, no início do século, correspondia a “sinais” que apontavam para os “tempos do fim”. A experiência e cosmologia do pentecostalismo emergente inseriu o indivíduo numa nova noção de temporalidade histórica, que rompia com a percepção moderna de “progresso”, para sublinhar os aspectos negativos do contemporâneo a partir de uma interpretação apocalíptica dessa sociedade. A apocalíptica pentecostal é sobretudo uma crítica e reação aos efeitos nocivos da ideia de *progresso* prometida pela modernidade. Ao contrário do que foi proposto pelo projeto moderno, o novo mundo não trouxe o bem-estar e a realização do ideal humano como se imaginava. Pelo contrário, deflagrou guerras mundiais, colapsos econômicos, governos totalitaristas, disparidades sociais, conflitos étnicos, etc.

Nesta perspectiva dialética, a efusão da experiência pentecostal é um “sinal dos tempos” da temporalidade apocalíptica da sociedade moderna, enquanto o crescimento dos conflitos sociais e políticos durante o século XX atestavam e reforçavam à necessidade de uma experiência carismática pentecostal. A conjuntura histórica deste século forneceu o terreno favorável para o surgimento de uma forma religiosa de protesto social e simbólico para as camadas populacionais mais socialmente desfavorecidas, a respeito das consequências devastadoras da nascente sociedade moderna. Portanto, o mundo que emerge e desenvolve-se na modernidade como pano de fundo histórico-social para os pentecostais é “apocalíptica”. A apocalíptica pentecostal, mais que pressagiar o “fim dos tempos”, prenunciava o *fim de um tempo*. Que tempo? O fim de um *mundo tradicional* e o surgimento de um *mundo moderno*. *Fim* para quem? Para àqueles a quem a modernização apresentava-se como um dos fenômenos de destruição de *um mundo*, simbólico e culturalmente construído, mas, também, de exclusão social e econômica.

A relação dos pentecostalismos e a modernidade foi, em grande medida, determinada pelas *representações* e *relações* que estas estabeleceram entre si – abordagem a ser feita na segunda parte desta pesquisa. Por esta razão, o lugar e funções dos pentecostais diante do mundo moderno não se dá apenas em função do aspecto histórico (no sentido de terem surgido concomitantes às origens temporais da modernidade), mas, sobretudo, de integrarem intencional ou não-intencionalmente aspectos socioculturais da modernidade que determinaram o êxito ou declínio dos pentecostalismos ao longo do século XX e na atualidade.

### **5.3 “Discernindo o(s) espírito(s)”: perspectivas teóricas das relações entre pentecostalismo(s) e modernidade(s)**

A análise das relações entre pentecostalismo e modernidade retoma obrigatoriamente a uma reconstrução teórico-metodológica do objeto de estudo, tanto a partir do inventário dos paradigmas e procedimentos adotados pelos diversos autores, quanto da apreciação crítica do desenvolvimento semântico dos conceitos ao longo da trajetória desta área de investigação. Pelo fato de lidar com duas noções amplamente complexas e de múltiplos significados, torna-se fundamental um empreendimento que permita circunscrevê-las nos horizontes históricos e conceituais da elaboração teórica pelos autores.

As investigações acadêmicas sobre o pentecostalismo conheceram ao longo de sua formação e desenvolvimento uma variedade de modelos teóricos descritivos, interpretativos e classificatórios que, em certos casos convergiam e, em outros, divergiam, gerando desse modo uma pluralidade de visões, tão quanto diversos eram seus investigadores. Entretanto, mesmo diante desta variedade, é possível identificar a constituição de certos modelos no campo das ciências sociais da religião a respeito da interpretação dos pentecostalismos e, mais particularmente, das relações entre o *ethos* pentecostal e o processo de modernização.

Foi a adesão – refletida ou irrefletida – de certa visão da *modernidade* pelos diversos autores e teorias que condicionou a interpretação e os conceitos utilizados nas análises acerca dos fatores de crescimento e êxito do pentecostalismo latino-americano e brasileiro. Estas perspectivas podem ser aglutinadas em torno de certos paradigmas ou esquemas teóricos que determinaram certa compreensão das relações entre os

pentecostalismos e o processo de modernização. Desta forma, cabem algumas questões: que perspectivas são adotadas pelos autores sobre as relações entre pentecostalismo e modernidade? Que noção de modernidade predomina na interpretação do lugar e papel do pentecostalismo na cultura/sociedade?

Os estudos acadêmicos acerca das relações entre os pentecostalismos e a modernidade foram objeto de diversas interpretações. Muito embora nem sempre essas relações constituíssem uma questão objetiva em tais investigações, elas ocuparam direta ou indiretamente um pano de fundo central das análises realizadas pelos pesquisadores. De uma forma em geral, estes estudos estiveram interessados em compreender as condições sociais que favoreceram o surgimento e crescimento das igrejas pentecostais, bem como o papel que estas comunidades desempenhariam no contexto da sociedade moderna. Essas distintas interpretações se dão por razões variadas, tanto a partir da perspectiva teórica adotada, quanto da metodologia e da problematização específica colocada por cada autor. Tais matizes não são necessariamente antagônicas entre si, mas podem ser apropriadas a partir das contribuições particulares que cada uma delas oferecem. Nosso objetivo não é reconstituir as análises feitas por cada um destes autores, mas, sim, abordar as perspectivas desenvolvidas por eles sobre algumas matizes que podem ser identificadas das relações entre pentecostalismo e modernidade. Destacaremos inicialmente autores clássicos que investigaram os pentecostalismos no Brasil e América Latina, e, depois, partiremos para as considerações de outros pesquisadores que analisam o fenômeno do ponto de vista. Nosso propósito não é esgotar o tema, mas apresentar àquelas perspectivas que julgamos importantes para uma elucidação mais ampla da problemática geral levantada por esta tese.

O primeiro matiz é aquele que destaca a incompatibilidade entre os pentecostalismos e os processos de modernização da sociedade. Para o sociólogo brasileiro Candido Procópio Ferreira de Camargo (1973, p. 148-149), à diferença de alas do protestantismo histórico, os pentecostais não exerceram “funções compatíveis com a modernização, apresentando-se como forma de internalização religiosa tendente a acomodar os conversos ao estilo de vida da sociedade em rápido processo de urbanização”. Ao contrário, o pentecostalismo desempenharia muito mais “funções iminentemente conservadoras”, de maneira a não gerar modos de contestação ao *status quo* desta sociedade. Isto não significa que aqueles processos não tenham influenciado as igrejas pentecostais, pelo contrário: diante da anomia criada pela urbanização e

industrialização sobre as populações migrantes saídas das zonas rurais para os centros urbanos, estas igrejas forneceriam uma “reorientação da conduta, em termos sacrais”, a partir de uma dupla função: integração social e cuidados terapêuticos para com estes grupos. Entretanto, o caráter conservador de suas crenças e condutas não favoreceriam a modernização social destas populações e da própria sociedade.

Um segundo matiz afirma o pentecostalismo como uma forma religiosa que auxilia na adaptação dos indivíduos à sociedade moderna. No livro *A experiência da salvação*, publicado em 1968, a pesquisadora Beatriz Muniz de Souza, ao estudar os pentecostais na cidade de São Paulo, identificou uma forte relação entre estes grupos religiosos e as transformações ocasionadas pela modernidade no Brasil. De acordo com ela, o crescimento das igrejas pentecostais seria notório especialmente nas áreas mais urbanizadas do país que atravessariam um rápido processo de mudança social. Nestes contextos, os pentecostalismos se apresentariam como uma alternativa que viriam a substituir os modos de contato e apoio existentes nas sociedades tradicionais, deixadas por estas populações migrantes, de maneira a contribuir “para adaptar os indivíduos à sociedade ‘moderna’”, libertando-os de uma condição de anomia provocada pela metrópole urbana. Assim, estas comunidades ressocializariam os novos convertidos a partir de valores religiosos, em suas condutas e atitudes na vida prática. Ao oferecer uma compreensão “sacral” aos fatos e acontecimentos cotidianos, o sujeito pentecostal teria mais condições de “ajustar-se às contínuas frustrações causadas pelas doenças e dificuldades de relacionamento social”. Ainda segundo a autora, mesmo diante do processo de secularização da sociedade paulistana, a religião pentecostal constituiria “uma das maneiras pelas quais as pessoas compreendem a realidade e encontram quadros de referência para a ação na vida prática” (SOUZA, 1968, p. 17-18 e 163).

Um terceiro matiz destacou a análise dos pentecostais a partir da luta de classes no contexto da sociedade moderna capitalista. Tal perspectiva demarca uma distinção das abordagens funcionalistas sobre o crescimento e expansão dos pentecostalismos ao alegar que aquelas destacariam demasiadamente os fatores externos – desconsiderando os componentes religiosos destes grupos – e não levando em conta as mudanças dos modos de produção material da vida. Tal leitura foi desenvolvida pelo padre e sociólogo Francisco Cartaxo Rolim (1980; 1985; 1987; 1994). Este autor buscou entender os pentecostalismos como uma forma de religiosidade popular e de classes subalternas, inserida nas relações de dominação num contexto marcado pelas transformações sociais

e econômicas do capitalismo. Por sua capilaridade entre os estratos mais vulneráveis da sociedade, os pentecostais são diretamente afetados pelos processos da modernização capitalista, sofrendo seus efeitos díspares e desagregadores. Rolim destaca que em grande medida o crescimento do pentecostalismo se deu por fatores relacionados a esta sociedade moderna capitalista, muito embora, para ele, este movimento religioso não desempenhou um protagonismo político entre as classes subalternas de maneira a influir sobre esta mesma sociedade, ocupando assim, um lugar relativamente marginal<sup>95</sup>. As massas populares encontrariam no pentecostalismo uma significação e valor social, onde as igrejas auxiliariam na sedimentação das aspirações sociais e psicológicas não atendidas por este modelo econômico. Os pentecostalismos estariam, ao mesmo tempo, numa condição de acomodação social à modernidade capitalista, mas, também, desenvolvendo para com esta um protesto simbólico de rejeição a este tipo de sociedade<sup>96</sup>.

Outro matiz foi desenvolvido pelo sociólogo alemão Emilio Willems, em seu livro *Followers of the New Faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile* (1967). Para Willems, o crescimento pentecostal estaria diretamente associado ao processo de desintegração do sistema oligárquico constituinte das sociedades tradicionais, provocados pelo fenômeno da industrialização e urbanização. Com a migração massiva das populações de origem rural para as metrópoles, as igrejas pentecostais acabaram por desempenhar funções de provedoras de certas necessidades geradas por esta situação anômica aos indivíduos afetados pelo desenraizamento e dificuldades nesta nova realidade. Assim, na adaptação destes a estas mudanças através de novos vínculos comunitários, mediante uma série de concepções morais que auxiliavam a reorganizar e revalorizar suas vidas individuais, bem como oferecendo apoio psicológico, econômico e espiritual. O autor notou que é no contexto urbano, mais do que em áreas rurais, onde emergem movimentos sociais de democratização, que haveriam condições mais

---

<sup>95</sup> Na mesma perspectiva, com uma visão um pouco mais radical e, em função da limitação histórica da análise feita, Prócoro Velasques Filho (1990, p. 263), afirmou que “as religiões do espírito” – referindo-se aos pentecostalismos e movimentos carismáticos no Brasil, “servem de fuga aos oprimidos da sociedade. São lenitivos para dor e sofrimento causados pela sociedade de consumo, por um capitalismo selvagem e por valores alienantes. Ao mesmo tempo elas eliminam o desejo de luta por mudanças estruturais. O reino de Deus que elas que elas anunciam não se realiza na história, existe apenas na interioridade dos fiéis. A pregação das aspirações sociais características do protestantismo de classe média faz com que o fiel solucione seus problemas recorrendo ao individualismo ético. Uma vez que os problemas são causados por Satanás ou pelo pecado do homem, nunca pelas estruturas, a solução só pode vir por meio da luta contra Satanás ou contra o pecado, nunca pela mudança das estruturas”.

<sup>96</sup> Numa linha similar, o autor canadense André Corten (1996) em seu livro *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*, compartilha de uma perspectiva similar, onde entende as manifestações pentecostais como uma expressão de “romantismo teológico”, no plano emocional, de protesto contra a modernidade.

favoráveis para o surgimento de dissidências religiosas como os grupos pentecostais. Segundo Willems, o pentecostalismo se constituiria como um fator de transição da sociedade tradicional à sociedade moderna, na medida em que a adesão dos indivíduos a estas igrejas traria consigo uma ruptura com o sistema de valores e práticas anteriores, através de uma alteração comportamental regulada por uma nova ética religiosa sobre o trabalho, dinheiro, família – o que favoreceria a ascensão de uma classe média – mas também estimulando uma participação religiosa democratizada por parte dos leigos, no qual poderiam se envolver e desempenhar diversas atividades. Assim, o pentecostalismo não seria apenas uma resposta à anomia, mas, também, um vetor de modernização sociocultural.

Para a pesquisadora brasileira Cecília Loreto Mariz (1996, p. 177-179 e 187), o pentecostalismo seria portador de uma capacidade transformadora do indivíduo, não somente ao oferecer-lhe experiências de pertença a uma comunidade e de um contato mais direto com Deus, mas, também, quanto da restauração da dignidade pessoal ao lhes proporcionar “poder, coragem e um senso de coerência, também através de experiências que ajudam os indivíduos pobres a melhor se adaptarem às *sociedades modernas*”. Assim, os pentecostalismos se distinguiriam de outros grupos religiosos populares no país ao submeter seus fiéis ao que a autora chama de experiências “modernizantes”. Estas experiências se dariam em dois aspectos: na medida em que elas requerem uma opção individual religiosa em detrimento da tradição e herança cultural, e na adoção de uma nova ética no cotidiano estimulando valores como a verbalidade, o estudo e leitura da Bíblia, a intelectualização da fé, etc. Estes dois aspectos desenvolveriam “atitudes e habilidades úteis à situação dos pobres nas sociedades capitalistas modernas”. Na medida em que enfatiza a necessidade da conversão, o pentecostalismo favoreceria a dimensão da escolha racional do sujeito ao romper com a religiosidade tradicional anterior, e, nesta opção, elaborar um conjunto de ideias que justifiquem sua nova fé, de modo a “reforçar a individualidade” do sujeito. A nova ética adotada também contribuiria para a melhoria na vida material e como apoio para reorganização das relações familiares. Estas experiências tenderiam a uma “modernização do comportamento”. Assim, Mariz conclui como hipótese que o apelo das igrejas pentecostais, especialmente para com os pobres, estaria no “aspecto modernizantes” como a “novidade pentecostal” ao tornar “as estratégias motivacionais de enfrentamento à pobreza desses grupos mais adequadas e úteis” nas sociedades modernas.

O sociólogo suíço Christian Lalive D'Epina, em seu livro *O refúgio das massas* (1970) investigando a partir da realidade chilena, também interpretará a expansão das comunidades pentecostais relacionada à crise do sistema oligárquico tradicional e o processo de industrialização e urbanização modernas. Em suas palavras, o pentecostalismo se apresentaria como uma “resposta religiosa comunitária ao abandono de grandes camadas da população” que seriam provocadas “pelo caráter anômico de uma sociedade em transição” (D'EPINAY, 1970, p.60). Entretanto, apesar de compartilhar destes mesmos aspectos trabalhados por Emilio Willems, Lalive D'Epina chegará a conclusões diferentes. Para este autor, o pentecostalismo até traria certas contribuições para a vida individual dos fiéis, na medida em que fornece uma nova conduta moral cotidiana, todavia, rejeita a ideia de que essa conduta propiciasse a valorização do trabalho, da poupança econômica e a postura empreendedora.

Neste sentido, o pentecostalismo não se constituiria como uma força modernizante. Pelo contrário, para as populações desarraigadas e desorientadas por este processo de anomia, gerado pela destruição dos padrões culturais e sociais, o pentecostalismo se apresentaria como uma comunidade de substituição. Dessa forma, o pentecostalismo estaria mais orientado ao passado tradicional do que à modernidade em processo de desenvolvimento. O autor chega a comparar a estrutura da comunidade pentecostal como semelhante à estrutura da *hacienda*, como um símbolo elementar da sociedade tradicional. Para Lalive D'Epina, o pentecostalismo se apresentaria como uma reconstrução idealizada da sociedade tradicional e não como um vetor de modernidade urbana. Nessa perspectiva, os pentecostais se distanciariam de tendências modernizantes ou democráticas, manifestando em realidade um conservadorismo autoritário.

O cientista da religião brasileiro Leonildo Silveira Campos (2000, p.21), identificou que, apesar dos aspectos de arcadismo e magia no neopentecostalismo brasileiro, “ele é portador de traços típicos da pós-modernidade”. Como tal, as igrejas neopentecostais se expandem “em um terreno cultural resultante, por um lado, da decomposição da modernidade e por outro, pela existência de camadas da população que se encontram em uma situação marginal com respeito ao processo de modernização” experimentado pelas camadas minoritárias da sociedade nas últimas décadas. A IURD seria, na visão do autor, um exemplo de um empreendimento religioso “portador de estratégias que combinam ruptura com continuidade ou a pré com a pós-modernidade”. Entretanto, Campos (2000, p.41-42), tem como parte da hipótese de que os

neopentecostalismos teriam mais afinidades com a pós-modernidade do que os pentecostais clássicos. Para o autor, “seria a partir da irrupção da *pós-modernidade* que se poderia explicar a diferença existente entre o *pentecostalismo clássico* e o *neopentecostalismo*”. Ou seja, a pós-modernidade seria um elemento distintivo do neopentecostalismo<sup>97</sup>, de modo que, indiretamente, o chamado pentecostalismo clássico fosse considerado, mas afeito a um tipo de pré-modernidade/modernidade. Atribuindo aos neopentecostais uma produção e distribuição dos bens religiosos mais afeitos às mídias eletrônicas, lógicas pragmáticas, burocracia administrativa. Campos (1996, p.106) conclui que “o pentecostalismo de terceira onda reflete o deslocamento da cultura e das instituições tradicionais, causadas pela chegada de uma ‘era pós-moderna’”.

Diante destas visões e perspectivas anteriormente apresentadas acerca dos pentecostalismos, qual delas seria a mais apropriada para compreendermos adequadamente esse movimento? Em nossa avaliação crítica, cada uma delas oferece um prisma de análise importante para a elucidação da diversidade e pluralidade pentecostal. Entretanto, isoladamente, eles não fornecem uma visão integrativa mais ampla que possibilite uma leitura *integrativa* do complexo pentecostal correspondente com sua realidade empírica e seus desafios metodológicos. Diante destes pontos, gostaríamos de indicar um conjunto de outros autores que apresentam interpretações dos pentecostalismos, considerando os aspectos apresentados pelas perspectivas anteriores, destacando os elementos plásticos, recompostos e dinâmicos da religiosidade pentecostal.

Para o teólogo britânico Allan Anderson (2007, p. 332), o pentecostalismo é “suficientemente flexível y elástico como para adaptarse y acomodarse tanto a la modernidad como a su escurridizo sucesor, la posmodernidad”. A socióloga norte-americana, Margaret Poloma (1989), no seu estudo sobre o pentecostalismo norte-americano (em especial as AGs), possui também uma visão articulada na qual compreende que o pentecostalismo possui a capacidade transitiva de nutrir-se de aspectos derivados dessas diferentes matrizes culturais, seja de continuidade, protesto, ou recomposições das modernidades. Na visão do teólogo estadunidense Kenneth Archer (2005), o pentecostalismo seria um caso de uma expressão religiosa “paramoderna”, pois este possui de modo evidente aspectos destas expressões culturais anteriores ou afeitas à

---

<sup>97</sup> Outro autor, internacional, que compartilha de uma visão similar é David Martin (2003, p.16-17) que, em seu livro *Pentecostalism: the world their parish*, afirma haver elementos de afinidade eletivas entre o neopentecostalismo e a pós-modernidade.

moderna – com crenças sobrenaturais, mas em crítica ao racionalismo e projeto moderno, muita embora não possa ser considerado como “pré-moderno”, “antimoderno” ou mesmo “fundamentalista” – entretanto, mantendo para com a modernidade, num sentido amplo, uma relação de ajustes e protestos<sup>98</sup>. De acordo com a antropóloga francesa Marion Aubrée (2013, p. 881) os pentecostalismos, por suas características “plásticas” e “capacidade adaptativa” fornecem, especialmente às pessoas desenraizadas ou desfavorecidas, uma “força de luz” unificadora no qual se articulam elementos de tradição e aspirações centrais voltadas para a modernidade global, para trazer à tona uma nova família simbólica “carismática” nas dimensões do mundo que servem como “vetor da construção do indivíduo moderno”.

Na perspectiva do sociólogo francês Jean-Paul Willaime (1999, p.24), o pentecostalismo se constituiria como uma forma religiosa “paradoxal” e “ambivalente”. Por estas características, as antinomias normalmente empregadas nos estudos sobre ele (como, alienação/emancipação; tradição/modernidade), podem ser dificilmente operadas. Em função disso, Willaime compreende o pentecostalismo como um fenômeno concomitantemente triplo: “o pentecostalismo é moderno ao legitimar a ruptura com os costumes tradicionais, é pós-moderno por sua capacidade de gerir as fraturas sociais e culturais da modernidade, é pré-moderno ao reencantar o mundo”<sup>99</sup>. Ainda, segundo ele, este é o “paradoxo do pentecostalismo”: ele é, ao mesmo tempo, “tradicional, moderno e ultramoderno”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Texto original do autor: “Pentecostalism should not be viewed as ‘pre-modern’ because it was born in the modernistic age. It shared characteristics of the so-called pre-modern era, but it relied upon the adaptation of modernistic language and belief to discover and articulate its practices and beliefs (thus it insisted on tangible, visible signs of the Holy Spirit’s presence) even though it was in opposition to modernity. Pentecostalism should not be viewed as ‘anti-modern’ because it did not attempt to develop a ‘critical’ argument against modernity, which accepted the epistemological premise of modernity, that truth and faith was based entirely upon ‘objective historical evidence’ in the manner of the Fundamentalists. Pentecostals saw themselves as Fundamentalists, yet the ‘Fundamentalists’ seldom welcomed Pentecostals to their councils or saw them as allies. ‘Paramodern’ would be a better way to classify early Pentecostalism. This concept captures the fact that Pentecostalism emerged within modernity (a historically definitive time period), yet existed on the fringes of modernity (both in a sociological and economical sense and by its emphasis on physical evidence for the Spirit’s presence—a modernistic slant on scientific experimentation language). Pentecostalism could never accept modernity’s worldview completely, but it did utilize aspects of modernity (like technology, language, inductive reasoning) to advance the Pentecostal cause. Pentecostalism was (and is) a protest to the central features of modernity. The Pentecostal movement began as a paramodern movement protesting modernity and cessationist Christianity” (ARCHER, 2005, p. 45).

<sup>99</sup> Texto original: “Le pentecôtisme est moderne en légitimant la rupture avec des coutumes traditionnelles il est postmoderne par sa capacité gérer les fractures sociales et culturelles de la modernité il est prémoderne en réenchantant le monde”.

<sup>100</sup> Texto original: “C’est le paradoxe du pentecôtisme, is est à la fois traditionnel, moderne et ultramoderne”.

Para o sociólogo e autor-americano Peter Berger (2017, p. 126), as crenças e práticas pentecostais produzem, pretendida ou não pretendidamente, alguns efeitos que favorecem a modernização. O sociólogo fala das “consequências modernizadoras do pentecostalismo” e destaca três elementos. Primeiro, o pentecostalismo enfatiza a *associação voluntária* e a *escolha individual* a uma comunidade solidária, “a instituição social *par excellence*”, desintegrando assim “o fatalismo de muita religião tradicional”. Outro elemento é a alteração dos laços familiares e educacionais no lar, ao promover a “emancipação das mulheres e a atenção à educação das crianças”, fatores esses importantes para o advento da instituição moderna chamada de “família conjugal nuclear”, em que marido e esposa vivem em uma casa separada só com seus filhos. O último aspecto é que a moral anunciada e vivida pelas igrejas pentecostais pode ser considerada como “uma reiteração da ética protestante” trabalhada por Max Weber, e, que, segundo este, foi “um importante fator na gênese do capitalismo moderno – sobriedade, fidelidade conjugal, um estilo de trabalho disciplinado e a poupança de recursos em vez de consumo imediato”. Os crentes pentecostais que se valeram dessa moral “têm de fato uma importante oportunidade de escapar da pobreza e subir a escada da mobilidade social”. Por fim a este argumento, o sociólogo conclui que, por exemplo, o pentecostalismo no Brasil favoreceu o surgimento de uma “classe média protestante” e que o sobrenaturalismo pentecostal não se contrapõe a “um homem de negócios altamente racional”, pelo contrário, “isto pode ajudar um indivíduo neste esforço” (BERGER, 2017, p. 127).

Estas perspectivas podem ser agrupadas nos seguintes tipos: 1) Pentecostalismo como reconstituição da sociedade tradicional diante do mundo moderno (relação com o mundo: rejeição e tensão), D’Epinay (1970) e Camargo (1973); 2) Pentecostalismo como protesto reacionário diante a sociedade capitalista, (relação com o mundo: rejeição e tensão), Rolim (1980; 1985; 1987; 1994) e Cortem (1996); 3) Pentecostalismo como vetor de modernização nas democracias modernas (relação com o mundo: acomodação e ajustamento), Willems (1967), Souza (1968) e Mariz (1996); 4) Pentecostalismo como relações sobrepostas entre a pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade (relação com o mundo: rejeição, acomodação e ajustamento), Campos (1996; 2000) e Martin (2003); 5) Pentecostalismo como recomposição religiosa moderno-tradicional no contexto contemporâneo, (relação com o mundo: rejeição, acomodação e ajustamento),

Poloma (1989), Willaime (1999), Aubrée (2003), Archer (2005), Anderson (2007) e Berger (2017).

Embora, naturalmente, estas visões não convirjam necessariamente para uma mesma interpretação – elas podem ser consideradas, em seu conjunto, como perspectivas que operam de modo mais integrativo a respeito da relação entre pentecostalismo e modernidade, fornecendo ao propósito de nossa pesquisa, chaves teórico-metodológicas que permitam compreender como um caso de pentecostalismo plástico e fluído, que na interação dinâmica dos elementos antimodernos, modernos e pós-modernos, formam uma autêntica moderna tradição pentecostal, como *produto* e *produtora* de uma modernidade religiosa brasileira.

## 6 INTERFACES ENTRE OS PENTECOSTAIS E A MODERNIDADE

Considerando as diversas formas de relações entre os pentecostais e o mundo moderno, queremos propor também a possibilidade de falarmos de “modernidades religiosas-pentecostais múltiplas”, no sentido de diferentes modos de associações entre este binômio em vários contextos globais. Neste tópico, queremos apresentar breves casos do pentecostalismo na modernidade a partir de realidades socioculturais distintas, destacando particularmente a realidade latino-americana e brasileira. Em seguida, exploraremos algumas interfaces dos pentecostais na sociedade moderna, considerando os elementos da secularização, globalização e individualismo religioso.

### 6.1 Breves casos do pentecostalismo global e na América Latina

As formas pelas quais os pentecostais ao redor do mundo se relacionam com a modernidade religiosa, assumem modelos bastante distintos e mesmo antagônicos de caso a caso. Primeiro, porque os pentecostais se desenvolvem e assumem características muito peculiares em cada país, mas, também, em função dos processos de modernização que se dão de maneira diferenciada e particular em contextos específicos. Por esse motivo, é possível afirmar que não existe apenas uma forma de relação, e por consequência de interpretação, entre pentecostais e modernidade, mas, que existem *modernidades pentecostais múltiplas*. Desse modo, queremos esboçar alguns breves quadros globais que possam ser representativos das modalidades com que os pentecostais se articulam com as sociedades modernas, em países e contextos distintos. Faremos menção de alguns casos especiais na Europa<sup>101</sup>, África<sup>102</sup> e Ásia<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Para mais referências sobre o pentecostalismo europeu, ver: KAY, William; DYER, Anne (ed.) **European pentecostalism**. Leiden: BRILL, 2011; SCHMIDGALL, Paul. **European pentecostalismo: origins, development and future**. Cleveland: CPT Press, 2013.

<sup>102</sup> Para mais referências sobre o pentecostalismo africano, ver: KALU, Ogbu. **African pentecostalism: na introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2008; LINDHARDT, Martin (ed.). **Pentecostalismo in Africa: presence and impact of pneumatic Christianity in postcolonial societies**. Leiden: Brill, 2014.

<sup>103</sup> Para mais referências sobre o pentecostalismo asiático, ver: ANDERSON, Allan; TANG, Edmond (ed.). **Asia and pentecostalism: the charismatic face of Christianity in Asia**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011; AUSTIN, Denise; GREY, Jacqueline; LEWIS, Paul (ed.). **Asian pacific pentecostalismo**. Leiden: BRILL, 2019.

Além destes, outras importantes obras abordaram de modo panorâmico os pentecostais, representativamente, em cada um dos 5 continentes<sup>104</sup>.

A pesquisadora britânica Rebecca Shah (2015), dedicou-se a estudar o pentecostalismo na Índia a partir de uma análise do desenvolvimento econômico entre empreendedores de populações pobres na cidade de Bangalore. Destaca que os pentecostais se tornaram “parte poderosa e complexa do cenário religioso da Índia” durante o século XX e, também, fala de um crescimento em “ritmo alucinante” no país. Entretanto, pontua Shah, o pentecostalismo indiano cresce de maneira bastante estratificada e em dois níveis: o primeiro é o “movimento pentecostal indiano de classe média”, caracterizado por “enormes megaigrejas”; o segundo é chamado pela autora de igrejas ao estilo “fachada de loja”, ou “microcomunidades autossustentáveis, separadas de todas as denominações tradicionais”, localizadas nas áreas de favela e compostas em grande parte pelos *Dalit* e pobres das castas mais baixas.

Com um estudo de caso, especificamente com mulheres *dalits* e seus hábitos econômicos em microempresas, Shah levanta que o pentecostalismo indiano tem promovido o espírito de iniciativa e respeito entre empreendedores pobres. O pentecostalismo indiano subverte a tradição religiosa dominante que historicamente validou a opressão. Afirma: “a comunidade de fé pentecostal, com sua abertura e ausência de exigência de castas, oferece às mulheres *dalits* a chance de participar de uma comunidade de pessoas, entre as quais elas podem recuperar sua dignidade e começar a respeitar-se novamente” (SHAH, 2015, p. 152):

A ênfase do pentecostalismo no poder da palavra escrita incentivou as mulheres do nosso estudo à competência verbal, à capacidade de argumentar e desenvolver habilidades fundamentais *para participar na democracia das sociedades modernas* [...] A maioria das mulheres do nosso estudo não frequentou a escola, e aquelas que frequentaram não foi por mais de dois anos. Ainda assim, a maioria das clientes pentecostais mencionou que depois das orações, foi a habilidade de ler e compreender a Bíblia que deu a elas coragem e força para lidar com os problemas, como violência doméstica, abuso, desemprego, depressão e pobreza (SHAH, 2015, p. 152-153, *grifo nosso*).

---

<sup>104</sup> HOLLENWEGER, Walter. **The pentecostals**: the charismatic movement in the churches. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972. MARTIN, David. **Pentecostalism**: the world their parish. Malden: Blackwell Publishing, 2003; TROMBETTA, Pino (org.). **Cristianesimi senza frontiere**: le chiese pentecostale nel mondo. Roma: Borla, 2013. ANDERSON, Allan. **El pentecostalismo**: el cristianismo carismático mundial. Madrid: Ediciones Akal, 2007.

No contexto Europeu, como destaca Anderson (2004, p. 105), há “um pentecostalismo muito diferente e menos desenvolvido” que em outras partes do mundo, especialmente na América Latina e nos Estados Unidos. Os dados estatísticos mostram baixos percentuais de adesão às igrejas pentecostais ou carismáticas na média geral dos países europeus. Como destaca o autor, embora historicamente, o pentecostalismo na Europa começou pouco depois do chamado “avivamento” da *Azusa Street* nos EUA e possuíam algumas raízes em comum, que diferem em vários aspectos importantes. Citando o sociólogo britânico David Martin, Anderson (2004, p. 106) destaca que

el pentecostalismo tiene menos probabilidades de triunfar en el mundo desarrollado porque “representa la movilización de una minoría de personas en los variados márgenes de ese mundo, mientras que, en el mundo en vías de desarrollo, constituye la movilización de grandes masas”.

Para o sociólogo nigeriano Matthews Oio (2015, p. 96),

a rápida expansão dos movimentos pentecostais e carismáticos na África está ligada às suas tendências e estratégias modernizantes, a uma abordagem pragmática das questões sociais e religiosas que afetam a vida de milhões de pessoas em contextos socioeconômicos e políticos perturbadores, tais como eram muitos países africanos, no final dos anos 1970 até a década de 1990.

Através de um discurso religioso com forte ênfase não apenas na cura e na sanção de todo o tipo de dificuldades na vida, bem como de forças espirituais tidas como malignas, mas, também, na prosperidade material e sucesso, estas igrejas pentecostais forneceram a possibilidade de “capacitar os crentes para a mobilidade social ascendente” num “ambiente capitalista competitivo”. Ainda, essa pregação com elementos modernizantes opera numa relação de continuidade com a cosmologia tradicional africana de poderes malévolos que operam na sociedade, o que garante um êxito entre a população. Oio, acrescenta que:

O sucesso pentecostal/carismático na África deve-se, majoritariamente, à sua capacidade de simplificar as complexidades da vida moderna, de tal maneira que cada indivíduo ligado à religião consegue negociar e encontrar respostas para os problemas da vida urbana moderna, causados pelo deslocamento social e pela incapacidade do Estado centralizado. Assim, a força transformadora do pentecostalismo na África se deve a sua apresentação como um centro alternativo de poder para resolver as necessidades humanas (OIO, 2015, p.98).

Este breve vislumbre dos pentecostalismos nos contextos modernos de diversos lugares do mundo, permite perceber como as relações que a religiosidade pentecostal estabelece com as modernidades são múltiplas. Assumir a uma perspectiva da múltiplas modernidades religiosas-pentecostais permite não cair em visões essencialistas ou nucleadas de uma determinada ideia de modernidade ou pentecostalismo. Disso, implicará o reconhecimento posterior que, no caso brasileiro, os pentecostalismos assembleianos também assumem uma postura bastante particular com relação à modernização do país, configurando uma específica modernidade religiosa-pentecostal *à brasileira*.

O caso do pentecostalismo latino-americano pode ser tomado como específico da realidade global deste fenômeno religioso diante da modernidade, impactando, sobretudo, a realidade brasileira como se verá. Por tanto, um olhar para a realidade dos pentecostalismos na modernidade religiosa na América Latina torna-se fundamental. Segundo um estudo realizado pela *Pew Research Center* em 2014, sobre as religiões na América Latina<sup>105</sup>, foram apontados dados interessantes sobre a reconfiguração religiosa no continente nas últimas décadas. Segundo a pesquisa, até os anos de 1960, o número de católicos era cerca de 90% da população. Até o início da segunda década do século XXI, esse percentual teria declinado para 69% dos adultos de todas as regiões. Neste último período, o número de protestantes seria de 19% e os “sem-filiação” contariam 8%. Destes 19% de protestantes, cerca de dois terços, o equivalente a 65%, identificam-se como pentecostais.

O fenômeno de evasão do catolicismo está em grande medida associado à migração religiosa para as igrejas protestantes, especialmente as pentecostais. Detendo-se especialmente nesse caso, a pesquisa também interrogou aos entrevistados sobre os

---

<sup>105</sup> Pesquisa realizada em 18 países da América Latina e Caribe e em um território dos EUA (Porto Rico). Disponível em: <<https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>. Acesso em 24/02/2018

motivos que levaram à saída do catolicismo para o protestantismo e as respostas mais dadas foram: para 81%, busca de uma conexão pessoal com Deus; 69%, gostar do estilo de culto/adoração na nova igreja; 60%, queriam maior ênfase na moralidade; 59%, encontraram uma igreja que ajuda mais os membros; 58%, assistência por parte da nova igreja; 20%, problemas pessoais; 14%, busca de um futuro financeiro melhor e 9% casamento com não católico(a). O que se observa com relativa propriedade, como se verá ainda adiante, é que o pentecostalismo foi capaz de atender boa parte dos motivos religiosos por trás das migrações e mudanças no campo das religiões no contexto da desregulação do monopólio católico no continente.

A mudança religiosa provocada pelo pentecostalismo no continente, tem também impactos diretos sobre as crenças e práticas das populações latino-americanas. De um lado, as afiliações religiosas dos latino-americanos ao pentecostalismo tiveram impacto sobre suas crenças. De acordo as informações citadas, “na maioria dos países pesquisados, pelo menos metade dos protestantes relata que testemunharam ou vivenciaram a cura divina de uma doença ou lesão, e pelo menos um terço diz que testemunhou ou vivenciou o demônio ser expulso de uma pessoa”. Ou seja, a religiosidade pentecostal tem sido um fato de experiências místicas, emocionais e encantadoras. Por outro lado, outro dado importante diz respeito sobre a regularidade da prática religiosa mensal e a intensidade dos hábitos religiosos no cotidiano. De acordo com a pesquisa, na maioria dos países latino-americanos, enquanto os índices de frequência do culto religioso e as orações (pelo menos uma vez ao mês) entre católicos esteve na mediana dos 62%, no caso dos protestantes esse número era de uma mediana de 83%. Isso indica que há um certo tipo de acentuamento do grau de “fervor” da vivência religiosa por parte dos pentecostais, em comparação com os católicos.

Diante destes dados, nos pomos a algumas questões: quais são as relações entre modernidade religiosa latino-americana e brasileira? Que relações os pentecostalismos ocupam nas transformações religiosas do continente e no país? Há alguma influência dos pentecostais no processo de mudanças no campo das religiões na América Latina e no Brasil?

As interpretações acerca do significado da protestanização e pentecostalização nos países latino-americanos têm levantado diversas interrogações. Por exemplo, o antropólogo norte-americano David Stoll (1990) ao verificar os índices de desfiliação ao catolicismo e o crescimento das variadas formas de protestantismo, especialmente o de

corrente pentecostal, levou o pesquisador a questionar-se se a América Latina não estaria caminhando para se tornar um continente de maioria protestante. Por outro lado, o sociólogo Ricardo Mariano (1999), ao analisar os processos do declínio do protestantismo histórico e a aculturação do pentecostalismo no Brasil, chegou a afirmar que, ao contrário do que algumas expectativas religiosas mais ufanistas, “o futuro não será protestante”.

Se Peter Berger (2017, p.10) está certo ao afirmar que “o protestantismo é muito instrutivo por haver confrontado a modernidade por mais tempo e da maneira mais intensa”, em comparação a outras tradições religiosas, talvez seja possível sugerir que o estudo das relações entre os pentecostalismos (como uma forma de “protestantismo emocional” segundo Willaime) e a modernidade na América Latina, podem colaborar em grande medida na compreensão das dinâmicas culturais e sociais no continente. Por certo, a compreensão do crescimento e êxito dos pentecostalismos na América Latina não se resumem às explicações monocausais das relações entre pentecostalismos e modernidade. Outras variáveis são igualmente tão importantes como esta: a herança cultural-religiosa do protestantismo histórico, do catolicismo romano, das espiritualidades indígenas e das tradições afro-brasileiras. Entretanto, nos deteremos, a seguir, em apresentar algumas interpretações dessas relações entre a modernidade latino-americana e os pentecostalismos.

Como destaca Bastian, é justamente no contexto anômico de desestruturação cultural e econômica tradicionais, que as ideias pentecostais encontram condições favoráveis para a difusão e aceitação de uma nova mensagem religiosa. Béltran (2004) destaca que, diferente do “otimismo” com a qual a modernidade foi concebida em grande parte dos círculos na Europa ocidental e do Norte América, na América Latina e em outras regiões do chamado “Terceiro Mundo”, esse processo tem significado um “golpe às aspirações de bem-estar e vida digna para a maior parte da população” (BASTIAN,1997, p.44).

Segundo Béltran, o imaginário religioso que atravessa a ética pentecostal age de maneira a não separar as esferas privada e pública. Ao afirmar a forte imanência de Deus na experiência imediata e na realidade social, o pentecostalismo pode ter um efeito “anti-secularizante” na sociedade, ao negar a exclusão de Deus em alguma esfera da vida. Como destaca Béltran (2004, p. 44) “diante do ‘desencantamento do mundo’ da modernidade racionalista e da ‘feitichização’ da ideologia do capitalismo neoliberal, os pentecostais reacionam com seu ‘reencantamento’ e ‘exorcismo’”. O pentecostalismo opera uma reestruturação simbólica da vida cotidiana. Para Béltran (2004, p. 43), parte

do êxito do pentecostalismo na América Latina se deve a sua capacidade de criar “visões alternativas e respostas simbólicas” aos dilemas e questões da realidade social. Ou seja, as representações religiosas pentecostais operam uma “simbolização e alegorização como métodos de compreensão e transformação da realidade”.

O surgimento e expansão da religiosidade pentecostal no continente não representa apenas o adensamento de mais uma expressão religiosa a esta realidade sociocultural, mas, sim, expressam uma profunda mutação religiosa do campo religioso latino-americano (BASTIAN, 1997; PARKER, 1993). Parker (1993) destaca dois fatores distintivos dos pentecostalismos latino-americanos: não é apenas o fato de que estes compõem a maior fatia do chamado protestantismo nacional dos países, como, também, a distinção do resto do mundo, este é preponderantemente urbano e de caráter popular. Esta observação já havia sido notada também no trabalho de Hollenweger<sup>106</sup> com respeito ao perfil pastoral dos líderes pentecostais no continente. Parker (1993) destaca o fato de que as igrejas históricas tiveram uma influência mais restrita a grupos de imigrantes de estrangeiros e, dessa forma, não chegaram a influir de maneira mais expressiva nos setores populares da sociedade. Por outro lado, as pequenas comunidades pentecostais localizadas nos espaços periféricos das cidades em urbanização, diante da realidade de miséria e incertezas, ofereciam um “espaço simbólico de *salvação* do mundo percebido como uma ameaça” (PARKER, 1993, p. 254).

Para Béltran (2004, p.38), o pentecostalismo latino-americano é um fenômeno plurifacetado e complexo. As expressões pentecostais são tão variadas e distintas que é necessário tratar esses movimentos religiosos referindo-se a eles no plural, como “os pentecostalismos”. A causa dessa variedade de expressões pentecostais se deve a mesma heterogeneidade continental das culturas latino-americanas e brasileiras e às diversas origens que deram forma a cada comunidade, aos graus de desenvolvimento institucional, tipos de liderança e influências religiosas. Como destaca, os pentecostalismos se relacionam de maneiras distintas com os contextos e culturas onde se desenvolvem. Retomando Bernardo Campos e Henri Desroche, Béltran destaca que os pentecostalismos podem atuar como movimentos de protesto, de reforma, ou de legitimação do *status quo*. A maior parte dos pentecostalismos possuem grande capacidade de transformação e

---

<sup>106</sup> “Hay indícios para presumir que la situación en América Latina es completamente distinta. Los pastores pentecostales latinoamericanos son no sólo líderes de iglesias del proletariado, sino también se originan en esa capa social. El predicador pentecostal se diferencia no sólo de sus colegas estadounidenses o europeos, sino también, de los demás pastores de las demás iglesias protestantes latinoamericanas” (LALIVE D’EPINAY, 1975, p. 463)

adaptação em situações de mudança. Suas formas de se relacionar com as outras religiões também são bastante distintas.

Como lembra Bergunder (2009, p. 6) o pentecostalismo foi rotulado com estereótipos estigmatizadores não apenas por outras correntes do cristianismo, mas, também, por certas teorias interpretativas no âmbito acadêmico. Para alguns, o movimento pentecostal seria veículo de uma colonização cultural, via religião dos missionários, dos interesses políticos e econômicos dos Estados Unidos da América. Para outros, os pentecostais seriam uma massa religiosa apolítica que impediria a emancipação das classes subalternas, mantendo-as na alienação no interior das sociedades capitalistas.

Para Bastian (1997), quatro fatores se destacam com relação à mutação religiosa provocada pelos novos movimentos religiosos, e, particularmente, estes fatores se aplicam particularmente aos pentecostalismos. Primeiro, os pentecostalismos oferecem uma possibilidade de reestruturação para os setores marginalizados da população. Segundo, as igrejas pentecostais galgaram êxito na América Latina ao possibilitar oportunidades de liderança a setores subalternos da população que lhes eram negados na sociedade global. Em terceiro lugar, os pentecostalismos são maneiras de elaborar estratégias de defesa comunitária capazes de assegurar a sobrevivência em meio à desorganização produzida pela crise econômica recorrente. Quarto, as igrejas pentecostais, como grupos de defesa comunitária rurais e suburbanos, favoreceram a multiplicação de atores políticos no interior de uma cultura política de mediação. Quinto, os pentecostalismos desencadearam uma pluralidade de organizações religiosas até então não presenciada no contexto latino-americano.

Bastian (1997) observa que, em um primeiro momento, a pentecostalização do campo religioso latino-americano poderia sugerir a hipótese de uma continuidade a respeito de uma alteridade irredutível dos princípios da individualização e da cidadania individual abstrata. Essa mudança religiosa se dá por um “neocomunitarismo”, ou seja, uma forte afirmação de novas expressões comunitárias. Estas, se inserem numa tradição onde o comunitário segue antecedendo o indivíduo, em que este não existe sem sua inserção em um ator coletivo religioso que o permite definir-se. Os pentecostalismos reconstituem o laço comunitário, opondo-se às forças que “dentro ou fora” do grupo, queiram desintegrá-lo. Por essa razão, as igrejas pentecostais são “potentes movimentos de afirmação de uma dignidade renegada” das classes excluídas da sociedade.

Esse individualismo religioso pentecostal é somado a um neocomunitarismo que não privatiza a experiência religiosa. Ao transformar as demandas religiosas em demandas

políticas, afirma Bastian, os pentecostalismos geram um “novo ator social comunitário” diante à sociedade global e, “o inscreve em uma modernidade própria que recusa copiar o modelo ocidental do indivíduo soberano porque não quer eliminar as solidariedades corporativas como fundamento da ação social na América Latina” (BASTIAN, 1997, p. 120).

Nesse sentido, os pentecostalismos latino-americanos constituem-se como um dos principais componentes religiosos na modulação de uma modernidade a *sui generis* no continente. Os pentecostalismos não são apenas “vetores de modernidade religiosa”, mas vetores de um *tipo* distinto da modernidade religiosa das sociedades ocidentais europeias; ou seja, os pentecostalismos ao mesmo tempo produzem e modulam uma modernidade religiosa latino-americana. Por esta razão, falar de modernidade religiosa no contexto latino-americano é compreender as formas e dinâmicas dos pentecostalismos no continente. Nessa direção, Willaime (1996, p. 65) destacará que:

Aunque reactiva formas tradicionales y no democráticas de poder (modelo de pastor-patrón, autoritarismo), y aunque parece muy ligado a los rasgos culturales tradicionales, el pentecostalismo en América Latina puede también constituir un modo de entrada paradójico en la modernidad, al mezclar elementos de protesta contra la modernidad con elementos de testimonio de esa misma modernidad. En tanto que afirmación religiosa autónoma en relación con los grandes aparatos de regulación de las creencias que son el Estado y la Iglesia católica, en todo caso el pentecostalismo es vector de modernidad religiosa: contribuye a la pluralización de lo religioso y a su individualización. En el terreno religioso, sin duda aún más que en otros terrenos, la modernidad no se abre paso forzosamente con el rostro descubierto.

Na leitura do sociólogo francês Olivier Tschannen, o estudo comparado entre Europa Latina e América Latina conduz necessariamente a uma revalorização, sobre uma nova semântica teórica do conceito de “secularização”. Nesse sentido, não seria o caso de abrir-se mão do conceito, mas compreender as especificidades e os variados modelos que este fenômeno pode ocorrer<sup>107</sup>. No caso do pentecostalismo, para Tschannen (2004, p.359), esta forma religiosa, em relação ao catolicismo, contribui para a conformação de uma

---

<sup>107</sup> Tschannen (2004, p.364-365) propõe uma reconstrução modular do conceito de secularização, compreendo a partir o estudo comparado entre os dois continentes que haveriam pelo menos cinco variáveis entre secularização e religião na modernidade possíveis: 1) secularização da esfera pública, 2) secularização da esfera pública acompanhada de uma forte comunitarização religiosa, 3) secularização da esfera pública acompanhada de uma religiosidade comunitarizada mundanizada, 4) secularização parcial da esfera pública e 5) secularização parcial da esfera pública acompanhada de uma forte comunitarização religiosa, algumas vezes de tipo mundano.

“transcendência de menos amplitude” – ou seja, propõe a perspectiva de uma divindade mais “próxima” dos fiéis – e, rompendo com as solidariedades tradicionais, favorece o desenvolvimento da secularização na América Latina.

Para o sociólogo Arnaldo Nesti (2000, p. 29) o movimento pentecostal na América Latina é uma “expressão da nova individualização e da privatização do crer” na expressão religiosa do continente. Estes agentes pentecostais acabaram por desenvolver “estratégias corporativas com o Estado”, gerando assim um tipo de “socialidade sectária”. Por sua composição fortemente leiga, o pentecostalismo surgiria “como um dado da *desregulation* do campo religioso, que perde o perfil do monopólio religioso para assumir o da concorrência. Neste aspecto, as igrejas pentecostais operariam uma ruptura da gestão dos bens de salvação, anteriormente exclusiva de um clero, grupos e lideranças, para à participação leiga. Assim, se daria uma nova relação religiosa-política regulada de modo diferenciado entre os países latinos.

Para Bastian (2004, p.163-164), o processo de “latinização” das práticas e crenças pentecostais foi um fator de dois aspectos: de um lado, em matéria de competência religiosa, deu maior ganho no contexto da lógica de mercado no campo das religiões às igrejas pentecostais diante de outras denominações; por outro lado, esta latinização do pentecostalismo latino americano produziu um tipo de “religiosidade endógena híbrida” que, em afinidade com o aspecto cultural da hibridização (como trabalhado por Néstor Garcia Canclini), encontrou um terreno fértil para justaposições de mediações tanto mais arcaicas/tradicionais ou mais modernas, permitindo a construção eclética de “elementos provenientes de diversas fontes locais, nacionais e transnacionais”.

As relações do pentecostalismo na modernidade e da modernidade no pentecostalismo podem ser observadas, em especial, a partir de algumas *interfaces* que permitem compreender algumas das dinâmicas complexas que envolvem estas relações. Para tanto, neste tópico, queremos destacar três destas interfaces, a saber: primeiro, a secularização do pentecostalismo e o pentecostalismo como secularizador; segundo, a globalização do pentecostalismo e o pentecostalismo globalizado; terceiro, o individualismo religioso pentecostal e a individualização religiosa no pentecostalismo.

## 6.2 Uma dupla secularização: os pentecostalismos entre dinâmicas externas e internas

A discussão sobre “pentecostalismo” e “secularização” envolve dois aspectos: primeiro, do pentecostalismo como um fenômeno, ao mesmo tempo, *gerado* pela secularização e como *vetor* de secularização – entendida aqui nos termos definidos no capítulo anterior; e, em segundo lugar, relaciona-se com a *secularização interna* do pentecostalismo, como uma dinâmica tipicamente moderna. Nesse sentido, como indicado por Danièle Hervieu-Léger (1987), a secularização não se constitui como o “fim da religião”, mas, sim, como um processo permanente de reorganização religiosa numa sociedade estruturalmente incapaz de atender às demandas que ela mesma suscita. Assim, a secularização manifesta-se ao pentecostalismo nesta forma dupla: como um fenômeno sociocultural externo e como um fenômeno sociorreligioso interno de reorganização tanto do lugar da religião no mundo, quando do “lugar do mundo” na religião.

O paradigma clássico da secularização<sup>108</sup> encontrou no *boom* do crescimento dos pentecostalismos, a partir da década de 70 por todo mundo, especialmente na América Latina, África e Ásia, uma das mais inequívocas evidências de seu esgotamento teórico e de necessária revisão. Foi no interior das chamadas sociedades modernas e urbano-industriais, que se viu assistir – para alguns quase contraditoriamente – a explosão global de uma religiosidade fortemente emocional, com predominância do êxtase individual, das grandes concentrações que reuniam milhares e milhões de pessoas, da paisagem urbana cercada de templos e pregadores nas ruas, de um imaginário magnificado da realidade e da presença midiática de pregadores nos meios radiofônicos e televisivos. Esses elementos provocaram uma reação confusa na interpretação sociológica de alguns autores que viram nestes fenômenos, evidências para se afirmar um “reencantamento do mundo”. Com certa visão de “modernidade”, tais perspectivas caminharam na direção de indicar os aspectos “arcaicos”, “primitivos”, “pré-moderno” destas manifestações religiosas.

---

<sup>108</sup> Para uma introdução à discussão sobre o tema da secularização, ver: BRUCE, Steve. **God is Dead: Secularization in the West**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002; TAYLOR, Charles. **A secular age**. EUA: Harvard University Press 2007; MARTIN, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. New York: Routledge, 2005; WILSON, Bryan. **Religion in secular society**. United Kingdom: Oxford University Press, 2016; BRUCE, Steve. **Secularization: in defence of an unfashionable theory**. United Kingdom: Oxford University Press, 2011; ASAD, Talal. **Formations of the secular: Christianity, islam, modernity**. California: Stanford University Press, 2003.

Dessa forma, o pentecostalismo foi um dos principais fatores religiosos emergentes na segunda metade do século XX, que conduziram não apenas a uma apreciação crítica dos possíveis limites das interpretações convencionais à tese da secularização, da qual este movimento religioso (juntamente com outros, como o fenômeno *New Age*) seria apenas uma “excepcionalidade”, mas, sobretudo, a uma reformulação teórica mais profunda que revisaria a interpretação da modernidade e modernização.

A emergência religiosa do pentecostalismo não nega a secularização, mas, sim, *certa* perspectiva da secularização. Ao suscitar uma revisão teórica das relações entre religião e modernidade, em vez de rechaçar tal conceito do glossário e da imaginação sociológica, o fato pentecostal incita uma crítica e ampliação da compreensão dos processos de secularização nas sociedades modernas. Uma certa visão otimista do progresso dos pentecostalismos no contexto latino-americano, fez com que os pesquisadores desse fenômeno religioso se interrogassem pouco a respeito do tema da *secularização*.

O crescimento pentecostal e o processo de secularização aparecem como fatos desconexos nos estudos de sociologia da religião. Muito embora a secularização não tenha desencantado a consciência (Berger) como no modelo europeu ou norte-americano, houve uma *secularização interna* do religioso (Lambert) para a qual é necessário atentar. Os pentecostalismos, de igual forma, também não podem ser compreendidos como um fenômeno de “dessecularização”. Para Foerster (2007, p.198), o conceito de dessecularização é inapropriado para a análise do pentecostalismo clássico no Brasil. Isso porque retomando as contribuições de Pierucci (2002) e seguindo a perspectiva weberiana, “o conceito de *dessecularização* não faria sentido de qualquer jeito, porque os fenômenos e tensões englobados por ele fazem, para Weber, parte do processo de secularização que ele não concebeu de maneira alguma como linear.

Diferentemente das perspectivas da secularização que prognosticavam uma crise de plausibilidade das representações religiosas tradicionais – como é o caso da teoria bergueriana –, a secularização pentecostal não seguiu esta mesma fórmula e compõe-se de outra maneira. Segundo Mansilla (2016, p. 362), a secularização do pentecostalismo pode ser descrita em três noções: a mundanização, o individualismo e o presentismo. Ou seja, para ele, mais do que o “eclipse do sagrado”, a secularização pentecostal implica uma “profanação do sagrado” e uma “sacralização do profano”, ou seja, afirma a “plausibilidade de convivência entre o mundano junto ao sagrado”:

La secularización del pentecostalismo significa que los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptadas como beneficios propios para el cielo tienden a ser utilizados como recursos simbólicos para alcanzar beneficios materiales en la tierra. Pero esto no significa una crisis de plausibilidad o legitimidad del pentecostalismo, sino una conformidad y un acomodo con este mundo y la subjetivización y mayor individualización religiosa, como una especie de ‘pentecostal a mi manera’. Los pentecostales desvían su atención de lo sobrenatural y, de manera progresiva, se interesan más y más por este mundo (MANSILLA, 2016, p. 362).

Para o autor, o tipo de secularização que se desenvolveu sobre o pentecostalismo, particularmente o latino-americano, não se assemelha ao modelo europeu (que segue o esquema desencantamento – perda de relevância – privatização), pelo contrário, é marcado por quatro elementos, a saber: a mundanização, a subjetivação das crenças, a pluralização dos discursos religiosos e a centralidade das metas individuais. A secularização do pentecostalismo – como afirma Mansilla (2016, p. 362) – não se refere à diminuição ou retirada da religião, pelo contrário, significa a engrenagem desta mundanização, juntamente com o presentismo das crenças religiosas e a individualização.

O primeiro aspecto refere-se ao deslocamento dos interesses religiosos pelo “o céu ou o inferno”, para as preocupações acerca do “aqui e agora”, das questões propriamente terrenas. Segundo, decresce a preocupação pelo passado (mitos, memória ou histórias) e pelo futuro (apocalipses, milênios e messias), ao invés disso, concentra-se no presente e no futuro próximo, expresso sob o signo das planificações e realização de projetos pessoais (estudos, trabalho, previsão social). O último elemento, refere-se ao crescente individualismo que “põe em cheque a concepção de comunidade, autoridade e crente tradicional”, ou seja, o indivíduo pentecostal já não reconhece a comunidade como instância normativa ou compreende que dela não depende, mas, sim, de variadas redes religiosas pela qual este pode realizar sua busca religiosa. Isto implica na queda da autoridade pastoral, constituindo-se a própria autoridade pessoal de sua própria crença, interessando-se, assim, não mais na “salvação dos perdidos”, mas em “salvar seu próprio bem-estar”.

Para Mansilla, é o crescente processo de mundanização da religião pentecostal que provoca não apenas o desinteresse, mas, também, a ruptura com a crença pré-milenista. Há de se observar que esse desinteresse e ruptura se dão de modos relativos e variados, de acordo com cada grupo pentecostal em particular. Todavia, a perda progressiva da teologia pré-milenista no movimento pentecostal é um fato e uma tendência em curso nos discursos, práticas e representações religiosas destes grupos. Isso

não implica no fim da crença escatológica na religião pentecostal; pelo contrário, significa uma alteração nesta. Mansilla (2016, p. 358) destaca que a escatologia pré-milenista do pentecostalismo clássico é substituída por um tipo de “renascer da mentalidade apocalíptica secularizada e burguesa, mas que religiosa”. A expectativa de “mundo melhor” trazido pelo ideal de “progresso” da modernidade, faz com que os pentecostais “abandonem a esperança pré-milenar” e sejam induzidos pelo “caminho largo da prosperidade e da mobilidade social”. De um outro lado esse fenômeno desencadeia, entre os indivíduos pertencentes a uma socialização clássica, um sentimento de “nostalgia” a respeito do pentecostalismo que “foi e já não será mais”.

Para Norbert Foerster (2007, p.208-213), o caráter diverso e paradoxal da secularização do pentecostalismo, destacando particularmente o caso do segmento chamado de “clássico”, se evidencia a partir da manifestação de sete elementos: 1) destradicionalização; 2) mundanização; 3) adaptação à visão de mundo tradicional e encantada; 4) a promoção de uma religião do self; 5) abandono da submissão rumo à liberdade; 6) as relações de gênero e 7) a construção das relações de poder. Dessa forma, compreende-se que os efeitos secularizantes entre as comunidades pentecostais brasileiras não se manifestam de maneira unívoca e linear, mas, integram componentes distintos que se articulam em graus e níveis variados em cada realidade religiosa particular.

Na análise da antropóloga Sylvie Pédrón-Colombani (2001, p. 185), ao sustentar uma ideia de “conversão” associada essencialmente como uma *ruptura* com o passado e os antigos laços tradicionais, o pentecostalismo permite aos indivíduos “entrar no mundo moderno afirmando uma identidade nova que ultrapassa toda herança cultural”. Dessa forma, ao romper com a tradição religiosa, o pentecostalismo se torna uma força secularizante, na medida em que afirma agora uma reconstrução pessoal da identificação a uma linhagem de fé. Ou seja, as conversões às comunidades pentecostais exercem efeito secularizador porque destradicionalizam as identidades religiosas herdadas, gerando novas trajetórias de identificação.

É importante notar que a secularização do pentecostalismo se deve conjuntamente a fatores tanto externos quanto internos. Os fatores externos referem-se propriamente a todas as transformações sociais e econômicas que proporcionaram uma alteração nas condições, expectativas e estilos de vida dos indivíduos e que, com maior reconhecimento político, colocam os crentes em outro status. Os fatores internos, como se verá a seguir,

se deve à correspondência de uma série de fatores, como a mundanização, presentização da crença religiosa e a intensificação do individualismo. A soma desses fatores efetua de maneira concreta uma alteração profunda nos grupos pentecostais que, a partir destas últimas décadas, experimentam os efeitos secularizantes da modernidade religiosa no interior de suas representações e comunidades.

### 6.3 Globalização, individualismo religioso e o pentecostalismo moderno

Desde seu surgimento, o pentecostalismo pode ser considerado não apenas como um fenômeno global, mas, também, como um fenômeno globalizador. Sua expansão por todo o mundo desde as primeiras décadas do século XX, em todos os continentes e em quase todos os países, bem como sua capacidade de circulação, exportação e adaptação nos mais diferentes e variados contextos sociais e culturais, garantiu às igrejas pentecostais um fator de destaque na modernidade. Como destaca Berger (2004a, p.67), o pentecostalismo não é apenas o principal responsável pelo crescimento e expansão do cristianismo protestante no mundo, mas, também, a “forma mais *dinâmica* do protestantismo globalizador”.

Os “novos protestantes”, como os chama Berger, manifestam de maneira fortemente acentuada certos valores que Max Weber havia designado como a “ética protestante”, ética essa responsável pelo desenvolvimento do “espírito do capitalismo” na Europa e nos EUA e que tende a se expandir pelo mundo com a globalização<sup>109</sup>. Como consequência deste acento, entre outros, estaria o surgimento de uma “classe média protestante empreendedora” e uma presença cada vez mais influente do pentecostalismo no espaço público e político. O pentecostalismo também, por combinar à “expressão individual, igualdade entre homens e mulheres e a capacidade de criar associações voluntárias”, facilitaria “a mobilidade social em economias de mercado em

---

<sup>109</sup> Sobre a globalização, como fenômeno plural e complexo, o sociólogo Octávio Ianni (2014, p.27-28) diz vivermos nos tempos da “era do globalismo” e afirma: “A globalização não tem nada a ver com homogeneização. Esse é um universo de diversidades, desigualdades, tensões e antagonismo, simultaneamente às articulações, associações e integrações regionais, transnacionais e globais. Trata-se de uma realidade nova, que integra, subsume e cria singularidades, particularidades, idiossincrasias, nacionalismo provincianismos, etnicismos, identidades ou fundamentalismos. Ao mesmo tempo que se constitui e movimenta, a sociedade global subsume e tensiona uns e outros: indivíduos, famílias, grupos e classes, nações e nacionalidades, religiões e línguas, etnias e raças. As identidades reais e ilusórias baralham-se, afirma-se ou recriam-se”. Para mais, ver: GIDDENS, Anthony. **O mundo na era da globalização**. Lisboa: Presença, 2000; BECK, Ulrich. **O que é Globalização? Equívocos do globalismo: respostas à globalização**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

desenvolvimento” (BERGER, 2004b, p.19). A difusão e adesão às igrejas pentecostais praticamente em todos os continentes, leva Berger a afirmar que “o pentecostalismo é um movimento verdadeiramente globalizador”. Para o autor, intencionalmente ou não, os pentecostalismos têm servido como um vetor de globalização cultural no mundo, sendo meio de “uma drástica revolução cultural”. Berger (2004b, p. 18) afirma que:

O protestantismo evangélico, especialmente em sua versão pentecostal, é o mais importante movimento popular a servir de veículo (muitas vezes não intencionalmente) para a globalização cultural. É um movimento de alcance surpreendente em grandes regiões do Leste e do Sudeste Asiático, nas ilhas do Pacífico na África subsaariana e mais drasticamente na América Latina [...] As estatísticas chilenas e sul-africanas, por exemplo, mostram como a conversão a esse tipo de religião modifica as atitudes das pessoas no que diz respeito à família, ao comportamento sexual, à educação dos filhos e, mais importante, ao trabalho e ao comportamento econômico em geral.

Para Berger (2004, p.68), os pentecostalismos possuem uma relação positiva com a cultura global emergente. Segundo ele, movimentos emergentes como o feminismo ou a ecologia seriam o que ele chama de “helenismo de elite”, enquanto os pentecostalismos seriam um “helenismo vulgar”, ou popular. Ou seja, em um contexto de globalização onde emergem diversos grupos de resistência e reelaborações culturais, sociais e políticas, os pentecostalismos seriam dentre estes, àqueles que não apenas atingem mais diretamente as camadas populares da sociedade, como também, têm destas uma maior adesão ao movimento. Essa relação entre pentecostalismo e globalização se manifesta de maneira particular no plano das “consequências psicológicas e morais”. Dentre essas consequências, estaria o fato de que o pentecostalismo é uma “religiosidade individualizada” que se regula contra as “coletividades e hierarquias tradicionais”. Dessa maneira, ao destacar o individualismo religioso constituinte à religiosidade de tipo pentecostal, e, por essa razão, uma religiosidade moderna, Peter Berger compreende o pentecostalismo como uma “dinamite cultural” na medida em que mina as estruturas culturais tradicionais.

Para Frédéric Lenoir (2005, p. 66) há uma forte relação entre pentecostalismo e globalização, de modo que compreende a esta forma de religião como uma “religião-mundo”. O pentecostalismo partilharia de uma série de características da globalização, como a ideia de “projeção universal, circulação, simplificação, estandardização e a lógica

capitalista de mercado”. Lenoir destaca que o pentecostalismo é uma forma religiosa extremamente heterógena e, por esta razão, comporta expressões relativamente contraditórias e antagônicas (como de um lado, grupos ultraconservadores de tipo fundamentalista e comunidades mais “liberais” com relação aos valores sexuais), tornando essa religiosidade estruturantemente “híbrida”. Devido sua menor preocupação com uma ortodoxia teológica e pela ênfase na oralidade, o pentecostalismo possui uma forma mais “híbrida” que possibilita maiores adaptações e reformulações do discurso religioso.

O crescimento e êxito dos pentecostalismos em escala planetária no mundo contemporâneo, não se justificam apenas pelas explicações monocausais que tentam explicar o fenômeno pelo processo de adesão diante da anomia social, anterior a estas, está o fato de que há uma íntima e estruturante relação de *afinidade eletiva* entre o pentecostalismo e a modernidade. Lenoir (2005, p. 67) compreende que tanto o êxito quanto a expansão planetária do pentecostalismo, se devem ao fato de que essa forma religiosa soube realizar três “sínteses” que, aliadas à lógica capitalista de mercado, assegura um desenvolvimento comparado às “típicas multinacionais”. Essas sínteses são entre indivíduo e grupo, entre cultura/local e universal/global, entre arcaísmos e modernidade técnica.

O êxito do pentecostalismo no contexto da modernidade globalizada se deve, entre outros, ao fato de que esta forma religiosa possui uma determinada competência simbólica e social de efetuar importantes sínteses entre elementos muitas vezes tidos como antagônicos, ou até mesmo em oposição binária. Para Lenoir é “perfectamente ajustado al individualismo moderno, ofrece al mismo tiempo certezas y una dimensión comunitaria para individuos culturalmente desarraigados o que no pueden soportar hasta el final el aislamiento y la incertidumbre de la búsqueda espiritual individual” (LENOIR, 2005, p. 67).

Ao mesmo tempo em que a religiosidade de tipo pentecostal enfatiza a experiência individual, ela introduz o sujeito crente a uma comunidade de forte densidade emocional que lhe oferece não apenas uma ambiência de (re)construção das identidades sociais e religiosas, como também, lhe fornece um espaço terapêutico e de solidariedade no contexto moderno. Conforme destaca Lenoir (2005, p.65), essa síntese dá lugar a “una religiosidad híbrida, mestiza, de diferente color dependiendo del país, pero que conserva su carácter universal por sus fuertes referencias cristianas.”

Esta capacidade de síntese cultural faz com que as organizações pentecostais possam estruturar-se em torno de redes que conectam uma variedade de grupos locais, através de um movimento internacional que proporciona aos membros de cada grupo pertencer a uma grande congregação religiosa mundial. Muito embora os pentecostais fomentem um cristianismo globalizado, não perdem contato com seu contexto local. Afirma (p. 333): “esto se ha convertido en un fenómeno que preserva tanto las características globales como las locales, haciendo posible hablar al mismo tiempo de ‘pentecostalismo’ y de ‘pentecostalismos’”. E, ainda afirma: “con su flexibilidad (o ‘libertad’) en el Espíritu, cuenta con una capacidad innata para encontrarse como en casa en casi cualquier contexto”. [...] “su creencia en la ‘libertad en el Espíritu’ a menudo les permite más flexibilidad en el desarrollo de expresiones propias que sean culturalmente revelantes” (LENOIR, 2005, p. 330)

Para Simon Coleman (2009), em seu trabalho *The Globalisation of Charismatic Christianity*, os pentecostalismos (e os carismáticos) diante da globalização apresentam alguns aspectos centrais: 1) o uso de mídias de comunicação massiva para divulgar suas ideias; 2) uma organização social que fomenta a internacionalização através de viagens pelo mundo e redes, conferências e megagregas que funcionam como empresas internacionais e 3) uma “orientação global, ou “metacultural” carismática global, que transcende a localidade e a lealdade denominacional e desloca assombrosas similaridades nas diferentes partes do mundo. Neste cenário, de acordo com Allan Anderson (2007, p.333):

El enorme crecimiento del cristianismo carismático en Asia, África y Latinoamérica también significa que puede continuar expandiéndose y ejerciendo influencia sobre todos los tipos de cristianismo de estas regiones y de otros lugares. Cada vez más, estas influencias e interconexiones se han vuelto tanto globales como heterogéneas. Con mucha creatividad, los pentecostales y carismáticos han fomentado un cristianismo globalizado que no ha perdido contacto con su contexto local.

A globalização do pentecostalismo pelo mundo, mais especialmente o caso brasileiro, é, sem dúvidas, um dos fortes fatores da modernidade. No Brasil, os pentecostalismos nacionais se inserem num dos centros dos fluxos mundiais dessa globalização. Na atualidade, o país ocupa um lugar de proeminência no mercado religioso global, não somente como consumidor da pluralidade e tendências, mas, sobretudo, como

exportador criativo de religiões e religiosidades para o mundo. Como destacam Vásquez e Rocha (2016, p. 29-30), “o Brasil se tornou um importante nó de uma nova cartografia policêntrica de produção religiosa global porque o campo religioso brasileiro diversificado, dinâmico, criativo e profundamente híbrido tem interagido com processos ligados à globalização”.

O papel que o mercado religioso brasileiro tem no contexto global de produção de bens e serviços religiosos, tanto em países e regiões com elevada população crente (como certos países do continente africano), quanto para lugares com baixos índices de prática religiosa (como nos países da Europa Ocidental), cresce ao lado de “potências religiosas” como Nigéria, Índia e Coreia do Sul. A transnacionalização das religiões brasileiras pelo mundo “aquece” não apenas o mercado externo, mas sobretudo a importação que, aqui reapropriada, possibilita inovações criativas gerando novas composições religiosas segmentadas para grupos de interesses dos mais diversos e particulares.

As relações entre a religiosidade pentecostal e o individualismo religioso é um dos importantes temas sobre como a modernidade afeta os pentecostalismos, tanto em suas formas historicamente mais remotas, quanto, sobretudo, na atualidade. O filósofo canadense Charles Taylor (2003, p.107), no seu estudo histórico-genealógico sobre as origens do *self* moderno, destaca que os “movimentos carismáticos” são uma representação de um processo de recomposição do “individualismo expressivo generalizado” no interior do cristianismo global. Conforme alguns autores, como para Anderson (2007, p. 331), o “individualismo galopante” da religiosidade pentecostal é um dos fatores da “proliferação de novas ‘igrejas’”. Ele identifica que este é um aspecto característico da “era pós-moderna” e que no pentecostalismo se atribui o mérito da construção dessas novas igrejas à “ação do Espírito”.

No importante e clássico estudo do francês Louis Dumont (1983), se apresenta uma investigação genealógica-histórica, numa perspectiva antropológica, sobre o individualismo<sup>110</sup> como um dos aspectos centrais da ideologia moderna. Os sociólogos alemães Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim (2012), cunharam a expressão “individualismo institucionalizado” para referir-se ao fato de que as instituições cardeais

---

<sup>110</sup> Sobre a discussão sobre individualização e individualismo nas ciências sociais brasileira, ver a importante contribuição do antropólogo Gilberto Velho: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura:** notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981; VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose:** antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

da sociedade moderna – como os direitos civis, política, religião, etc., - estão orientados ao indivíduo e não ao grupo. A socióloga Danièle Hervieu-Léger (1999), igualmente destacou que um dos aspectos centrais da modernidade religiosa é o processo de individualização das crenças e práticas.

O sociólogo e filósofo francês Frederick Lenoir (2005, p. 17), equipara a ascensão do individualismo religioso moderno<sup>111</sup> a uma “revolução copernicana da consciência religiosa”. Para o autor, essa “metamorfose” está relacionada diretamente com o progressivo declínio da influência social e cultural das religiões históricas – o que não significa o “fim” das instituições religiosas – e ao surgimento da escolha individual por parte do sujeito autônomo, predominantemente nas sociedades ocidentais. Este processo de “individualização da religião” se constitui como o traço mais distintivo da cultura religiosa contemporânea. Todavia, como destaca o sociólogo, este fenômeno não é completamente novo, nem homogêneo, nem exclusivamente ocidental<sup>112</sup>. É propriamente a emancipação da “matriz judaico-cristã que englobava a vida coletiva e servia de marco explícito para o conjunto das atividades sociais, assim como para as buscas espirituais” que viabiliza a separação entre os poderes políticos e religiosos, garantindo a possibilidade de livre adesão (ou não) do indivíduo ocidental a respeito das tradições religiosas históricas ou de sua religião familiar.

No seu clássico estudo sobre o pentecostalismo chileno, *O refúgio das massas*, o sociólogo suíço Christian Lalive D’epinay destaca o fato de que, apesar do pentecostalismo ser uma forma religiosa que trabalha na reconstituição da sociedade tradicional entre grupos lançados numa situação de anomia geradas pelos processos de industrialização e urbanização do século XX, a mensagem pentecostal tem um apelo

---

<sup>111</sup> Lenoir (2005) remonta genealogicamente o surgimento do individualismo religioso moderno ao surgimento histórico, cultural, filosófico e político do sujeito autônomo ocidental que se dá ao largo do projeto do Iluminismo desde o século XVI na Europa. O projeto da Ilustração é descrito no duplo processo de autonomização: emancipação da razão com relação à fé, e, emancipação do indivíduo para com a tradição. Dessa forma, o nascimento do sujeito moderno está associado “a ideia de modernidade e dos processos de modernização partem em princípio não da técnica ou da sociedade, mas sim de um indivíduo que estabelece, por sua conta, suas próprias normas” (LENOIR, 2005, p. 19). A ideia desse sujeito moderno, surge então, com o movimento humanista desenvolvido pelo Renascimento através das artes, literatura, filosofia e ética<sup>111</sup>. O humanismo renascentista pressupõem a autonomia do indivíduo fundada na ideia de liberdade, onde o sujeito não está mais submisso à qualquer tipo de autoridade heterônoma, mas tão somente a sua razão crítica.

<sup>112</sup> Lenoir (2005, p.18) destaca, em cada um destes três, por exemplo, 1) a relativa escolha pessoal no período helenístico e romano na Antiguidade, que todavia eram impostos por certo marcos religiosos e sociais (os vários deuses da cidade ou o culto ao imperador), 2) a variação do nível de referência coletiva que algumas religiões possuem em certos países ocidentais e 3) devido a globalização religiosa, este fenômeno pode ser visto em certa medida também em outras partes do mundo.

direcionado ao *indivíduo* e sua *individualidade*. Segundo ele, “A pregação pentecostal dirige-se ao *indivíduo* e busca uma *decisão livre*” (D’EPINAY, 1970, p. 206, *grifo nosso*). O apelo da mensagem religiosa do pentecostalismo não apenas desenvolve-se no contexto cultural moderno da afirmação do sujeito autônomo, como também faz desse elemento o componente distintivo de sua *adesão*. Ainda: “o pentecostalismo reforça, tornando-a mais radical, a ética social trazida à América do Sul pelas sociedades missionárias protestantes” (D’EPINAY, 1970, p. 202). O pentecostalismo herda da tradição metodista a “ética individualista”.

Com a construção da sociedade norte-americana e a evolução de algumas seitas até organização reconhecida e integrada da denominação, dita ética individualista, filantrópica e sentimental, própria dos metodistas, chegou a ser geral nas igrejas protestantes das categorias médias dos Estados Unidos. O pentecostalismo, nascido do aprofundamento da vida espiritual e religiosa, eliminou a filantropia das obras, radicalizou sua compreensão do mundo, para ver nele, sem mais conciliação, o lugar do pecado; não se desligou, porém, do *individualismo* próprio da filosofia das sociedades missionárias e, se bem que seja certo que vive mais intensamente que as denominações tradicionais à espera do Reino dos Céus, também é verdade que o concebem tanto quanto elas, como acontecimento transcendente e violento, ao qual o homem somente poderia associar-se por meio da oração (D’EPINAY, 1970, p. 202).

Novaes (1985, p. 69), já destacava que a conversão ao pentecostalismo

coloca em foco a questão da individualidade; na medida em que exige uma ruptura com a religião de família – a “lei dos pais” – exige de cada um “entendimento” para prover sua própria salvação. É enquanto indivíduo que cada membro faz sua opção exclusiva por ser *crente* e passa a veicular uma identidade religiosa em que deve transparecer ‘um bom testemunho de vida’ e a disposição de “evangelizar os outros”.

Converter-se e entrar para a Igreja significa aceitar que a totalidade de seus atos individuais sejam regulamentados e controlados pela comunidade religiosa, não lhe ficando domínio algum no qual a consciência pessoal seja o único juiz. A comunidade não apenas o faz participar do conjunto das suas obras comunitárias, mas também decide por ele na sua vida particular. O pentecostalismo ensina um tipo de moral positivo e ativo para tudo que se refira à vida do grupo: participar nos cultos e na escola dominical,

oferecer o dízimo, evangelizar. Desde que se entra na esfera da vida privada e familiar, as obrigações (dar uma vida descente a sua família, indicar aos filhos os “caminhos do Senhor”, etc.) se duplicam com as proibições (não beber nem fumar, não participar dos “prazeres deste mundo”). Finalmente, na vida profissional e pública, a moral ensinada se torna francamente negativa e passiva: deve ser submisso, obediente e respeitoso para com as autoridades (sejam as autoridades do Estado, o patrão ou os sindicatos). Mas, a regra de ouro é: “tu não participarás”. Deste modo, quanto mais o homem escapa aos meios diretos de controle da comunidade, mais a moral ensinada toma forma de proibição. O grupo goza de moral de ação e de compromisso; o crente isolado deve seguir uma ética de desprendimento e omissão” (D’EPINAY, 1970, p. 206).

Entretanto, o individualismo religioso pentecostal é diferente do individualismo moderno de uma forma em geral. Isso, porque a individualização religiosa no pentecostalismo não se dá como uma privatização das crenças e práticas religiosas, mas, sim, como uma reinserção comunitária do indivíduo a um grupo religioso. Como destacou D’Epinay (1970), há uma distinção entre a dimensão *individual* da vida religiosa no protestantismo histórico e no pentecostalismo. Enquanto no protestantismo o sujeito pode “viver sozinho sua fé e passar sem a vida comunitária”, visto que a ênfase recai sobre a responsabilidade do indivíduo perante Deus, no caso do pentecostalismo, a individualização religiosa se dá *sem privatização*, ao mesmo tempo que, opera uma *recomunitarização* do sujeito.

Dessa forma, muito embora o pentecostalismo dê prosseguimento à individualização religiosa advinda do protestantismo, desta vai se tornando independente ao ponto de assumir elementos e características próprias: um individualismo religioso de tipo *pentecostal*. Como afirma o autor,

se o pentecostalismo se inscreve na linha de tradição protestante ao chamar o *indivíduo* para que ele tome a decisão de converter-se, ao mesmo tempo distingue-se claramente dessa tradição ao exercer sobre o neófito influência muito mais forte, submetendo-o ao grupo (1970, p. 207).

Portanto, o pentecostalismo possui afinidades muito fortes com o individualismo religioso, como uma das expressões da modernidade nesta expressão religiosa.

## 7 OS PENTECOSTAIS EM MOVIMENTO: MUTAÇÕES, DINÂMICAS E IDENTIDADES NO CAMPO PENTECOSTAL BRASILEIRO MODERNO

No último capítulo desta tese, como síntese das contribuições oferecidas pela socioantropologia clássica e contemporânea da modernidade religiosa, do estudo comparativos entre religião e mundo moderno em diferentes contextos globais, bem como sobre as discussões acerca das interpretações e interfaces dos pentecostais na modernidade, pretendemos trazer uma análise sobre as mutações, dinâmicas e identidades no campo pentecostal brasileiro moderno. Para tanto, queremos discutir o que chamaremos de *tríplo movimento* neste campo, pensando simultaneamente suas rupturas e continuidades, permanências e metamorfoses, de modo que, a partir destas, elucidaremos alguns aspectos constituintes da modernidade religiosa brasileira.

No contexto do mundo moderno, pode-se afirmar que o movimento pentecostal está em *movimento* (HERVIEU-LÉGER, 1999). As mutações desveladas pelos pentecostalismos contemporâneos em suas relações com a modernidade religiosa brasileira podem ser postas a partir das ideias conjuntas de continuidades, rupturas e reinvenções. O processo de modernização *à brasileira* do campo pentecostal, implica o surgimento de variadas facetas pelas quais este vai tomando forma no cenário nacional. Na década de 90, autores como os pesquisadores brasileiros Leonildo Campos (1996)<sup>113</sup> e Ricardo Mariano (1999)<sup>114</sup>, ou mais recentemente em trabalhos feitos por Silvia Fernandes (S/d)<sup>115</sup> e Clara Mafra (2001)<sup>116</sup>, entre outros, já indicavam uma *movimentação* no campo pentecostal brasileiro moderno. Para os sociólogos franceses Danièle Hervieu-

---

<sup>113</sup> Para Leonildo Campos (1996, p. 99), os pentecostalismos brasileiros como parte do seu processo social dinâmico de transformação, acumulou ao longo do tempo mudanças internas: Enfraquecimento de ênfases primitivas, Supervalorização de outras ênfases, Apropriação de símbolos populares, Mutações teológicas e eclesiológicas.

<sup>114</sup> De acordo com Ricardo Mariano (1999, 187-224), o surgimento do neopentecostalismo haveria provocado uma “liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade pentecostal”, alterando as relações entre “mundo e ascetismo”, provocando assim uma “disfuncionalidade da austeridade pentecostal”, uma flexibilização da contracultura pentecostal” e uma maior “liberalização comportamental” no contexto do movimento gospel.

<sup>115</sup> Em sua pesquisa sobre “as novas formas de crer” no contexto das grandes metrópoles brasileiras, Silvia Fernandes (S/d) identificou a partir de análises baseadas em entrevistas com membros das Assembleias de Deus de seis cidades no país, uma alteração tanto do ponto de vista da determinação dos conteúdos de crença oficial entre os membros de algumas destas congregações, como também uma mudança entre o “pertencer, participar e frequentar” estas comunidades.

<sup>116</sup> No seu trabalho sobre “os evangélicos” no Brasil, Clara Mafra (2001, p.66-69) identificou mudanças no chamado pentecostalismo clássico – especialmente no caso das ADs – onde ocorreram nas últimas décadas mudanças no *ethos*, na forma de organização institucional e nas relações desta denominação para com o mundo.

Léger (2003), Olivier Bobineau e Sébastien Tank-Storper (2011), a condição da religião na modernidade pode ser melhor compreendida a partir de três conceitos que expressam certas *dinâmicas* que se dão de uma forma em geral entre todas as religiões (variando de níveis e graus em cada uma delas) e ocorrem de maneira simultânea (ou seja, normalmente acontecem ligadas umas às outras), a saber, os movimentos de: *decomposição, composição e recomposição*<sup>117</sup>.

**7.1 Decomposição:** desaceleração do crescimento, enfraquecimento dos vínculos comunitários, crise na transmissão geracional e a “despentecostalização”

O primeiro movimento é o de *decomposição*, que está associado a dois elementos: primeiro, a configuração de um perfil pentecostal cada vez menos comprometido a uma prática regular da atividade ritual e, segundo, a diminuição dos laços sociais relacionados ao pertencimento normatizado institucionalmente e pela herança familiar. Seria propriamente o “declínio da civilização paroquial e da figura do praticante”, ou um modelo de *habitus* religioso relacionado à mentalidade e prática de caráter predominantemente rural – não apenas no sentido espacial, mas também dos imaginários –, onde as igrejas pentecostais e os laços religiosos familiares ofereceriam uma concepção de mundo totalizante e um ritualismo forte e regular sobre o conjunto de seus adeptos.

Esta noção bastante utilizada para descrever a situação dos cristianismos europeus na segunda metade do século XX, apesar das diferenças com a situação latino-americana, ajuda-nos a pensar na diminuição das pertenças confessionais e do grau das práticas religiosas no interior do campo pentecostal. A decomposição do campo pentecostal é um fenômeno, que, entre outros, se mostra de maneira evidente nos seguintes aspectos: 1) o declínio numérico de algumas denominações pentecostais; 2) o enfraquecimento dos vínculos comunitários e o trânsito religioso; 3) a diminuição da prática religiosa e transmissão geracional entre os jovens e 4) despentecostalização de determinados grupos.

O primeiro aspecto é o *declínio numérico de algumas denominações pentecostais*. Muito embora o campo pentecostal como um todo tenha crescido ao longo das últimas

---

<sup>117</sup> Uma versão similar desta discussão foi realizada pelo autor no texto: BARROZO, Victor. *Faces do pentecostalismo brasileiro: esboço de uma cartografia do campo pentecostal no Brasil*. In: OLIVEIRA, David; FERREIRA, Ismael; FARJADO, Maxwell (orgs.). **Pentecostalismos em perspectivas**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

duas décadas, passando de 17.975.248 milhões (em 2000) para 25.370.483 milhões (em 2010), um crescimento de aproximadamente 41%. Entretanto, uma análise mais detalhada dos dados nos permite verificar que esse crescimento ocorre de modo desigual. Enquanto as ADs cresceram de 8.418.140 milhões (em 2000) para 12.314.410 milhões (em 2010) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) passou de 1.318.805 milhões (em 2000) para 1.808.389 milhões (em 2010) – com crescimentos de 46,2% e 31,7%, respectivamente – outras denominações pentecostais experimentaram um retraimento quantitativo. Sejam entre igrejas do “pentecostalismo clássico” ou do “neopentecostalismo”, esse fenômeno se manifestou. A Congregação Cristã do Brasil (CCB) passou de 2.489.113 milhões (em 2000) para 2.289.633 (em 2010), um decréscimo de -8,01%. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), passou de 2.101.886 milhões para 1.873.243 milhões, um decréscimo de -10,8%.

O segundo é o *enfraquecimento dos vínculos comunitários e o trânsito religioso*. Na sua pesquisa sobre os pentecostais assembleianos em 5 capitais brasileiras<sup>118</sup>, a socióloga Silvia Fernandes (s/d, p. 347) apontou que as mudanças socioreligiosas observadas nesta denominação nas últimas décadas, sinalizam diferenças nos tipos e formas de vínculo comunitário, fazendo emergir três categorias novas: “pertencer, participar e frequentar”. Cada uma delas implica num grau de comprometimento e adesão diferentes às crenças e práticas religiosas do grupo. Fernandes chama a atenção sobre o crescimento das duas últimas modalidades de comunitarização no contexto pentecostal. Em outra pesquisa realizada pela mesma autora sobre a mudança religiosa no Brasil, ela identificou que, entre os entrevistados, o número e a quantidade de “evangélicos pentecostais” que haviam mudado de religião ao longo da vida era maior do que em outras religiões (FERNANDES, s/d, p. 27).

O terceiro aspecto é a *diminuição da transmissão geracional entre os jovens pentecostais e da normatividade institucional*. Notadamente, pode-se perceber esta dinâmica de decomposição entre os jovens pentecostais no declínio do controle social das igrejas sobre a coerção e coesão comunitário-religiosa, expresso na evasão quantitativa que se vê nos censos do IBGE. Tal fato se demonstra nas alterações dos índices de autodeclaração de pertença religiosa em pesquisa feita com dois grupos de jovens: de 15 a 17 anos e de 18 e 19 anos. Se comparado os dois últimos censos e as faixas etárias

---

<sup>118</sup> Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Salvador e Recife.

relativas aos jovens e adolescentes assembleianos, nota-se esse fenômeno de maneira expressiva. No censo de 2000, aqueles que se declaravam pentecostais na primeira faixa etária eram 1.008.417; já os de 18 e 19 anos eram 650.729, ou seja, uma diminuição de 36% de jovens (357,688).

No censo de 2010, os números entre 15 a 17 anos são de 1.436.325 e os da segunda faixa etária são de 843.037, ou seja, uma diminuição de 593,288 jovens, algo em torno de 58%. Consoante a estes dados, algumas realidades objetivas revelam a pertinência de considerarmos tal fenômeno: a) o trânsito espacial e simbólico das juventudes entre as diversas ofertas de sentido e entretenimento religioso; b) a “insubmissão” para com as estruturas de liderança institucional e a reivindicação de autenticidade anárquica da experiência religiosa; c) o distanciamento do perfil “pentecostal tradicional” a um modelo fluido de identificação por afinidades; d) a descontinuidade e reapropriação do patrimônio cultural-pentecostal das denominações tradicionais; e) o declínio da prática religiosa regular e obrigatória entre os jovens pentecostais. O movimento de decomposição marca, assim, a fragmentação de um modelo de sociabilidade religiosa em que predomina a diminuição do pertencimento confessional e a regularidade das práticas religiosas entre os pentecostais.

Um quarto é o da *despentecostalização de certas denominações pentecostais*. O sociólogo brasileiro Clemir Fernandes Silva (2017), em sua tese de doutorado, cunhou citada expressão ao analisar a passagem da Igreja Pentecostal de Nova Vida, fundada pelo canadense Roberto McAlister, para a Igreja Cristã Nova Vida, quando seu filho, Walter McAlister, assume a liderança do grupo, conduzindo-os a um processo de mudanças culturais na identidade teológica e estético-litúrgicas, na medida em que passam a aproximar-se de uma matriz calvinista e fazendo surgir, nas palavras do autor, um modelo de “pentecostal-reformado”. Um outro caso onde o fenômeno ocorreu relativamente de modo análogo, foi na Igreja Assembleia de Deus Betesda, originalmente fundada em Fortaleza (CE), com Ademir Siqueira e Ricardo Gondim. Nas últimas décadas, a denominação mudou de nome, realizou um certa revisão teológica e litúrgica, passando a chamar-se Igreja Betesda.

**7.2 Composição:** racionalização da experiência, burocratização institucional, “esfriamento do fervor” e pragmatismo das demandas religiosas-pentecostais

Para Bobineau e Tank-Storper (2011, p. 83-84), este movimento de *composição* tem a ver com um fenômeno de “secularização interna do religioso” que, para os autores, tem suas acepções: primeiro, essa secularização interna “designa o reconhecimento, do ponto de vista das próprias instituições religiosas, de que certas atividades lhe escapam” e, em segundo lugar, tem a ver com “o questionamento do modo de funcionamento da própria religião”. Em outras palavras, tem a ver com o reconhecimento da própria religião de esferas autônomas a elas mesmas e com um adensamento do “pensar e agir religioso” diante das questões impostas pelas realidades “profanas”. No caso do pentecostalismo, esse processo de secularização interna tem relação com a *maior abertura ao mundo*, interagindo e relacionando-se com ele (diferentes de décadas anteriores) e da racionalização teológica da experiência pentecostal no contexto de novos cenários e desafios impostos pela realidade contemporânea.

O movimento de *composição* marca o processo de *secularização interna* dos pentecostalismos contemporâneos. Por secularização interna entende-se um tipo de questionamento crítico a respeito da qualidade do pensar e agir religioso, ou a ação de submeter a juízo os modos de funcionamento das próprias instituições pentecostais. Ela também pode ser compreendida como um processo de racionalização da atividade religiosa no interior das denominações pentecostais, que envolve sua “atualização” e alinhamento a novas questões levantadas pelo “pensamento profano”. Pode-se destacar, como exemplo, um distanciamento da herança do anti-intelectualismo do pentecostalismo norte-americano em direção a um renovado interesse na educação teológica qualificada e à produção de uma confessionalidade “mais teológica”, com a inclinação de certos segmentos no interior das grandes denominações (como nas Assembleias de Deus e Metodistas Renovadas) de um neoarminianismo.

Esse fenômeno ocorre paralelamente, por um lado, à alteração do perfil de instrução formal dos adeptos dos pentecostalismos. Isso se dá em um momento de maior acessibilidade e crescimento das oportunidades de ensino no país, mas principalmente pelo interesse e demanda social de justificativa “racional” dos pentecostalismos em fornecer um discurso religioso mais plausível dentro de um contexto no qual a ação comunicativa dos sujeitos no espaço público exige, para o diálogo e a interação, maior objetividade e sistematicidade do conteúdo das crenças. Por outro lado, à necessidade interna de racionalização de uma oferta religiosa que garanta tanto a coesão média dos

diversos grupos, quanto a reificação das estruturas de organização social e institucional das confessionalidades pentecostais.

Outro aspecto da composição pentecostal foi observado pelo antropólogo chileno Miguel Mansilla. Como destaca o autor, o chamado *neopentecostalismo* seria uma das expressões da secularização interna do pentecostalismo, na medida em que este efetua uma racionalização das crenças, reorientando simbolicamente o imaginário para uma ênfase mais “materialista” das aspirações e práticas religiosas. Mansilla (2016, p. 353) identifica que a chamada “igreja eletrônica” é um dos fenômenos responsáveis pela dissolução da prática regular dos pentecostais ligado à frequência litúrgica nos cultos, uma vez que os pentecostais são agora “crentes de casa, mais que da igreja”, contando com todo tipo de prédica e comunitarização religiosa mediadas pelas mídias televisivas ou pelo cyber-espço. Nisto, implicaria uma menor influência dos pastores locais, bem como uma maior homogeneização das mensagens religiosas, as quais tornam-se, dessa forma, submetidas a uma lógica da competência discursiva que se torne mais atrativa à atenção e compromisso de novos crentes pentecostais.

As melhoras nas condições sociais, a ascensão das classes mais desfavorecidas, um maior acesso à educação – observa o antropólogo – foram algumas das responsáveis pela “diminuição do fogo pentecostal” (2016, p. 354). Esta observação não se restringe apenas ao caso do pentecostalismo chileno, mas também à realidade social dos pentecostais brasileiros nos últimos anos. Com certo desenvolvimento no Brasil nos últimos 40 anos, houve um maior acesso à educação, incentivo ao empreendimento comercial e maior poder de compra, que afetou principalmente as camadas mais fragilizadas da sociedade, na qual boa parte dos pentecostais se encontravam, sendo assim, um dos principais públicos afetados e beneficiados por estas novas condições sociais oferecidos pelas políticas públicas. Mansilla (2016, p. 354) destaca que os pentecostais começam a “mundanizar-se e as crenças se subjetivam e se pluralizam”. Como destaca, os jovens pentecostais são os mais propensos à “busca e interesse por uma crescente mundanização”. Como já trabalhado por diversos autores, as juventudes religiosas refletem os “novos tempos” das transformações religiosas e sociais, como demonstrou Regina Novaes.

Como consequência do declínio no grau de comprometimento comunitário, da prática religiosa regulada pelo pragmatismo e da circulação religiosa entre diferentes grupos, dá-se uma tendência a um maior sincretismo por parte dos sujeitos pentecostais. Para Mansilla (2016, p. 361), o processo de secularização pentecostal acentua e em algum

modo altera, a dimensão emotiva da experiência ao se “realçar o vivido, o emocional e a apreensão imediata do religioso. Se enfatiza uma ‘ética sensorial’, o importante é ‘sentir para crer’, adquirindo mais importância ao imediato e ao chamativo”. Segundo o antropólogo (2016, p. 363),

a secularização no pentecostalismo significa que o fogo se há apagado. Já não está a comunidade religiosa como a labareda ascendida pelo Espírito Santo, que revitalizava, ascendia e queimava de fulgor aos corpos e espíritos apagados pela opressão, miséria e desesperança. Hoje só que resta são pastorais ou crentes nostálgicos, esforçando-se para ascender um fogo artificial que já não dura, nem os crentes requerem.

**7.3 Recomposições:** grupos segmentados por estamentos, alterações no perfil socioeconômico, mudanças quantitativas/qualitativas e reterritorialização dos pentecostais

Por fim, temos o movimento de *recomposição* do cenário pentecostal brasileiro. Este ocorre “no momento da decomposição das religiões institucionais e do ajuste de certas correntes religiosas (composição), novas formas de expressão do religioso se manifestam” nas últimas décadas com tendências, muitas vezes, aparentemente opostas, mas resultantes do mesmo processo (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011 p.89). Destacaremos alguns casos, como: 1) surgimento das comunidades segmentadas por grupos de estamento; 2) alteração no perfil socioeconômico dos pentecostais e o aparecimento de associações para-eclesiásticas de espiritualidade pentecostal sem confessionalidade denominacional restrita; 3) mudanças internas às denominações pentecostais e neopentecostais existentes anteriormente; 4) transformação quantitativa e qualitativa dos pentecostais em torno da formação de novos subcampos no interior do pentecostalismo e neopentecostalismo brasileiro e 5) reterritorialização do pentecostalismo em torno dos “não-lugares religiosos” na modernidade.

Um primeiro caso de recomposição no campo pentecostal recente, diz respeito ao surgimento das *comunidades segmentadas por grupos de estamento*. Dentre estas, está o caso das *igrejas pentecostais inclusivas*, denominações voltadas especialmente para o

público LGBT<sup>119</sup>. Fazemos menção da *Comunidade Cidade de Refúgio*, fundada em 2011 pela ex-missionária da Assembleia de Deus Lanna Holder, que juntamente com sua companheira Rosania Rocha, fundaram esta denominação. Este grupo é um caso de um “pentecostalismo inclusivo” que surge como reelaboração dos pentecostalismos clássicos e do neopentecostalismo, oferecendo uma produção religiosa estratificada em função das demandas de grupos específicos, onde a experiência pentecostal serve uma forma de religiosidade catalizadora das demandas de segmentos particulares.

Estas comunidades pentecostais emergentes inserem-se no quadro de uma tradição modernamente recomposta, marcadas pela desinstitucionalização e pela reelaboração das crenças afeitas sobre a dinâmica da bricolagem. Nesse quadro, a cosmologia e o *ethos* pentecostal – mesmo que de uma forma difusa e ressemantizada – serve como *mediação* de autenticidade na construção de identidades que integram as demandas específicas dos grupos homoafetivos e a prática religiosa cristã. O pentecostalismo apresenta-se como uma religiosidade plástica a ser instrumentalizada como dispositivo de reforço às “necessidades de redenção” e “legitimação” deste grupo social. Dentro desse quadro, tais comunidades estabelecem-se como espaços terapêuticos no acolhimento e ambiência de “liberdade” dentro do qual os indivíduos homossexuais podem realizar sua busca religiosa e lidar com os estigmas sociais que se colocam sobre eles.

O segundo exemplo de recomposição se dá com a alteração no perfil socioeconômico dos pentecostais e o aparecimento de associações para-eclésiásticas de espiritualidade pentecostal sem confessionalidade denominacional restrita. O sociólogo Alexandre Carneiro (2003), em sua tese de doutorado sobre a *Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno* (ADHONEP), analisou a ascensão das classes médias no pentecostalismo brasileiro a partir das décadas de 90 e a formação de uma nova clientela religiosa voltada à produção e consumo de uma religiosidade mais eficiente às demandas desses setores sociais. A ADHONEP é um movimento internacional, fundado em 1977 no Brasil, que associa segmentos carismáticos das diferentes igrejas pentecostais e que possui uma linha doutrinária dos explicitamente pentecostais, propagadores da chamada “teologia da prosperidade”. Este grupo, visa reunir e evangelizar especialmente as

---

<sup>119</sup> Este tema foi pesquisado pelo autor no artigo: BARROZO, Victor. *Pentecostalismo inclusivo e modernidade: interpretações e interpelações das Igrejas Inclusivas Pentecostais no Brasil*. *Sacrilegens*, v. 16, n. 1, p. 80-103, 7 out. 2019.

camadas médias e altas, oferecendo ao indivíduo relacionado a negócios, que são empreendedores e afins, uma mensagem religiosa pentecostal inspiradora, testemunhos, trocas e vínculos em torno de reuniões periódicas. Este caso aponta para o fato de que o pentecostalismo no Brasil não está somente nas igrejas e grandes denominações. Ele assume novas formas fluidas e difusas – tanto do ponto de vista dos laços comunitários, quanto da ética e teologia.

O terceiro exemplo de recomposição diz respeito a mudanças internas às denominações pentecostais e neopentecostais existentes anteriormente. O pesquisador Ismael de Vasconcelos Ferreira (2014), estudou o que chamou de “neopentecostalização do pentecostalismo clássico” na análise das mudanças nas concepções escatológicas das ADs no Brasil, a partir do Congresso Internacional de Missões do Gideões Missionários da Última Hora. O sociólogo brasileiro Ricardo Bitun (2007), em sua pesquisa de tese de doutorado sobre a *Igreja Mundial do Poder de Deus* – fundada em 1998 por um ex-bispo da IURD, bispo Waldemiro Santiago – fala de um processo de “rupturas e continuidades” desta igreja para com o campo neopentecostal, onde esta operaria uma “remasterização pentecostal” que, segundo o autor, seria “uma re-elaboração de antigas práticas pentecostais, numa roupagem moderna, utilizando-se principalmente dos meios de comunicação para divulgá-las” (BITUN, 2007, p. 156). O pesquisador brasileiro Nelson Lelis (2017), ao investigar as mudanças recentes na IURD, a partir da construção do “Templo de Salomão” na cidade de São Paulo, bem como uma série de outras mudanças teológicas, litúrgicas e políticas, fala de um caso de neojudaização e pós-cristianismo desta denominação neopentecostal.

Uma quarta recomposição é a transformação quantitativa e qualitativa dos pentecostais em torno da formação de novos subcampos no interior do pentecostalismo e neopentecostalismo brasileiro. A análise comparativa dos dados estatísticos do Censo IBGE das últimas décadas, demonstra um processo de fragmentação e diversificação desse campo na atualidade. No final do século passado, uma nova subcategoria foi inclusa nas classificações das igrejas “evangélicas de origem pentecostal”, que, além das divisões em torno das principais e maiores denominações pentecostais do país, passou a destacar as “evangélicas de origem pentecostal – outras” ou “outras de origem pentecostal”. Nos anos 2000, este subgrupo, composto de uma miríade de comunidades pentecostais autônomas, já ocupava quantitativamente o terceiro lugar (em números gerais) do campo com 2.176.840 milhões de pessoas, atrás somente da Assembleia de Deus, com 8.418.140, e

da Congregação Cristã do Brasil, com 2.489.113 – a frente inclusive da Igreja Universal do Reino de Deus, com 2.101.887.

Em 2010, esse subgrupo tornou-se o segundo maior segmento pentecostal com 5.267.029, um aumento de 141,9% (crescimento acima das demais pentecostais<sup>120</sup>) com relação à década anterior e representando 20,7% de todo o campo pentecostal brasileiro. Quem e quais são essas comunidades, “outras de origem pentecostal”, que nos indicam os censos? De uma forma geral e genérica, são igrejas dos mais variados portes (pequenas, médias e *mega-churches*), localizadas em lugares distintos do espaço urbano (sejam em regiões periféricas como em áreas centrais), surgidas em sua grande maioria nas últimas quatro ou cinco décadas, compostas de lideranças dissidentes ou que fundaram comunidades independentes e que não adquiriram apenas uma autodenominação distinta, mas também (re)compõem novas sociabilidades pentecostais.

Um último exemplo é o caso da *reterritorialização do pentecostalismo em torno dos “não-lugares religiosos” na modernidade*, como indica o estudo realizado pela cientista da religião brasileira Fernanda Lemos (2017). Em sua pesquisa sobre o movimento da “Cruzada Evangelística Interdenominacional Boas Novas” (CEI), surgido em 1980 na cidade de São Paulo, quando do estabelecimento de uma prática e culto religioso no 4º vagão dos trens da “Companhia Paulista de Trens Metropolitanos do Estado de São Paulo”. O CEI se constituiu como um trabalho de homens e mulheres pentecostais que, a caminho dos seus trabalhos seculares, realizavam um trabalho religioso de pregação nos trens, motivados pela espiritualidade pentecostal e proselitismo. Os “crentes do trem” ou o “vagão dos crentes”, que reuniam pessoas das mais diferentes denominações pentecostais com passageiros não-cristãos, realizaram por anos este movimento até que ele fosse assumindo um processo de institucionalização, evidenciando modelos de relações de poder distintos das grandes denominações, nas assimetrias de gênero e classe social, bem como das próprias crenças e condutas tipicamente pentecostais.

No contexto da modernidade, em função desse triplo movimento acima descrito, as identidades pentecostais passam por um processo de metamorfose. A modernidade, sobretudo, provocou um fenômeno de transformação das identidades sociais, culturais e

---

<sup>120</sup> Em 2010, as Assembleias de Deus estavam com 12.314.410, um crescimento de 46,2% em relação a década anterior. A CCB e a IURD passaram por um certo declínio de 8% (2.289.634) e 10,8% (1.873.243), respectivamente.

religiosas<sup>121</sup>. O tema da “identidade” tem sido objeto de inúmeras discussões nas ciências sociais das últimas décadas. O sociólogo francês Claude Dubar fala de uma “crise das identidades” na era contemporânea. Para Berger e Luckmann (2018), a modernidade e a situação pluralista levaram o homem moderno a uma “crise de sentido” e a um estado de “desorientação”. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2005, p. 19) fala que tempos da “modernidade líquida”, as “identidades flutuam no ar” – condição essa que põe os grupos sociais (e religiosos) numa constante “ambivalência”<sup>122</sup>. O antropólogo brasileiro Gilberto Velho (1981;1999) utiliza as imagens do “projeto” e da metamorfose” para referir-se analiticamente ao processo de construção das identidades no contexto do individualismo moderno nas sociedades complexas, como uma trajetória individual composta de um campo de possibilidades, que envolvem o trabalho sobre a questão da memória e emoção, por exemplo<sup>123</sup>.

Uma importante contribuição sobre estas discussões foi dada pela socióloga hispano-britânica Montserrat Guibernau (2017). Ao tratar a respeito dos processos de construção das identidades nas sociedades modernas, com destaque às complexas e contraditórias relações entre o individualismo e a pertença no contexto das identidades nacionais, políticas, religiosas, Guibernau aponta para a hipótese de que a força e popularidade das *pertenças* na atualidade desmentem os argumentos que apontavam o *individualismo* (como sinônimo de uma individualização privatista) como o principal traço das sociedades contemporâneas.

Guibernaut (2017, p. 13) afirma que a identificação a um grupo ou comunidade desempenham uma função fundamental na construção da identidade individual, mediante

---

<sup>121</sup> Em seu livro *Modernidade e Identidade* (2002, p.9), Giddens afirma que: “A modernidade deve ser entendida num nível institucional; mas as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual, e portanto com o eu. Uma das características distintivas da modernidade, de fato, é a crescente interconexão entre os dois ‘extremos’ da extensão e da intencionalidade: influências globalizantes de um lado e disposições pessoais de outro”

<sup>122</sup> Bauman (2005, p.34 e 38) afirma que: “nós, habitantes do líquido moderno”, afirma, “buscamos, construímos e mantemos as referências comuns de nossas identidades *em movimento* – lutando para nos juntarmos aos grupos igualmente móveis e velozes que procuramos, construir e tentamos manter vivos por um momento, mas não por muito tempo”. Na sequência, complementa: “Em nosso mundo de ‘individualizações’ em excesso, as identidades são bênção ambíguas. Oscilam entre o sonho e o pesadelo, e não há como dizer quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo, essas duas modalidades líquido-modernas de identidade coabitam, mesmo que localizadas em diferentes níveis de consciência. Num ambiente de vida líquida-moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da *ambivalência*”.

<sup>123</sup> Numa direção similar, o sociólogo espanhol Manuel Castells (2018, p. 55-56) fala de três tipos de identidade: “identidade legitimadora”, “identidade destinada à resistência” e “identidade de projeto”.

a “inclusão e exclusão e a constante renegociação, modificação e transformação das fronteiras, cambiantes e, em ocasiões, difusas”. Ou seja, a pertença não é algo do qual o indivíduo possa subtrair-se plenamente, visto que dela depende em graus e níveis alternados para a elaboração pessoal de sua auto identidade. Esse processo de construção individual da identidade é um processo dinâmico e se dá de maneira, muitas vezes, justapostas. Por um lado, estas identidades individuais não são cristalizadas, ou seja, “não são nítidas, mas sim são objeto de transformações derivadas de sua natureza intrinsecamente dinâmicas”. Por outro, estas distintas e variadas identidades geralmente coexistem “ao mesmo tempo e sua relevância se move e altera em função das necessidades individuais e as demandas e expectativas externas”.

O ingresso e adesão do indivíduo à comunidade é acompanhado da suposição de que este acatará e cumprirá suas regras, adotará seus valores e objetivos, aceitará suas crenças e estrutura hierárquica de maneira que, a partir deste, seja gerado um “sentimento de solidariedade” entre ele e o grupo. Este processo pressupõe a importância da identificação com os valores e objetivos da comunidade para uma devida incorporação a esta. Para Guibernaut (2017, p. 14), é através do processo de identificação com o grupo que “a identidade do indivíduo se vê substituída paulatinamente pela ‘identidade primordial’ do coletivo, que agora se converte em fonte principal de sua auto identidade”. Dessa forma, a identidade pessoal é “dissolvida” à identidade grupal, de modo que o indivíduo passa a aderir valores morais, normas de conduta, princípios e crenças. Diante da metamorfose da autoidentidade sobre influência e determinação desta nova identidade coletiva, o indivíduo é animado a “renunciar um grau substancial de sua liberdade pessoal a troca da segurança e do calor associado a pertença ao grupo”.

Para o antropólogo chileno Miguel Mansilla (2016, p.353), as transformações contemporâneas do religioso provocam um “mudança da identidade religiosa pentecostal”. Ou seja, na modernidade religiosa ocorre um processo de sedimentação da figura do “pentecostal tradicional”, imagem até então preponderante e equivalente à representação convencional sobre o “ser pentecostal”. Dessa forma, há uma fragmentação das identidades religiosas pentecostais herdadas ou institucionalmente dadas, passando para a evicção de múltiplas identidades pentecostais, elaboradas individualmente como trajetórias diversas de composição de identificação pessoal. Das recomposições religiosas mais substanciais entre os pentecostalismos contemporâneos, está o fenômeno correlato de fragmentação das identidades tradicionais e pluralização das trajetórias de identificação. Consequentemente a este fenômeno, duas mutações ocorrem: as diversas e

diferentes formas de identidade se constituem agora sob o signo, por um lado, de uma relativa desinstitucionalização e um crescente individualismo, por outro, do caráter recomposto, fluido e provisório das identidades pentecostais. Mansilla (2016, p. 357) também afirma que o pentecostalismo tem passado de uma “identidade peregrina” ao “nomadismo religioso”. Esta imagem do sujeito pentecostal descreve o indivíduo que se afirma enquanto “pentecostal”, todavia, “já não mais se compromete com uma determinada congregação”, mas que “buscam satisfazer suas demandas espirituais com altos índices de emocionalidade, a ênfase pelo momento presente e mundanidade”. Dessa forma, subtrai-se ao discurso pentecostal tradicional, os apelos relacionados ao “ascetismo e ao sacrifício”.

O cenário pentecostal contemporâneo é caracterizado pela existência de múltiplas modalidades de construções identitárias, ou, de identidades pentecostais plurais. A própria (co)existência destas diferentes figuras das identidades pentecostais aponta para o processo de diluição tanto da estruturas institucionais tradicionais, quanto da individualização dos sujeitos pentecostais no Brasil. Ambas as figuras aludem a dois elementos: a diferentes *modalidades de pertença* e a níveis distintos de *formas de engajamento* que cada uma delas desenvolve com relação a um grupo pentecostal. Dessa forma, iremos propor uma leitura interpretativa do perfil dos sujeitos pentecostais a partir da figura típica das identidades religiosas num contexto de mutação<sup>124</sup>, a saber: o fraquejamento da identidade de um *pentecostal praticante* e a modulação de um *pentecostal convertido*, um *pentecostal itinerante* e um *pentecostal híbrido*.

A primeira figura é a do *pentecostal praticante*. Esta retrata a imagem do indivíduo pentecostal, que constrói sua identidade em torno de um forte pertencimento institucional a uma denominação e com alto grau de práticas religiosas. É uma figura formada como modelo exemplar do ser um “verdadeiro pentecostal” pelas denominações clássicas. A figura do pentecostal praticante surge de um cenário rural e depois assume outras roupagens no contexto urbano, sem que, entretanto, se perca o perfil de uma identidade formada em torno de uma relação totalizante com a igreja pentecostal. Essa

---

<sup>124</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008; DUBAR, Claude. *A socialização. Construção das identidades sociais e profissionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005; DUBAR, Claude. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. Porto: Edições Afrontamento, 2006; HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

identidade demarca grande parte do perfil tradicional dos indivíduos pentecostais no Brasil.

A segunda figura é a do *pentecostal convertido*. Esta imagem do religioso em movimento está atrelada a um cenário que combina ideias aparentemente contraditórias. De um lado, a diminuição do controle normativo das tradições pentecostais instituídas e a conseqüente perda das identidades religiosas herdadas; de outro, a autonomização dos personagens religiosos na circulação de seus trajetos de composição identitária. O primeiro modelo de pentecostal convertido é aquele expresso pelo indivíduo que “muda de religião”, oriundo muitas vezes de uma desafeição de várias ordens, ou protesto em relação a sua religião de origem (comumente o catolicismo e o protestantismo histórico), procura uma nova experiência religiosa mais intensa e vitalizante, com uma força comunitária mais profunda, já não mais encontrada nos círculos religiosos anteriores. O segundo modelo é a conversão no qual um indivíduo pentecostal, que não possuía vínculos formais de pertencimento a uma denominação, integra-se a ela voluntariamente. A última modalidade que pode assumir a figura do convertido pentecostal é a do reafiliado, ou seja, aquele indivíduo que redescobre sua tradição de origem.

A terceira figura é a do *pentecostal itinerante* que descreve a imagem de uma identidade religiosa em processo constante de construção e reelaborações. Dizer dessa religiosidade itinerante significa, pelo menos, duas acepções: a primeira é que a identificação pentecostal provém de um percurso espiritual trilhado individualmente; segundo, quer dizer que o que marca a sociabilidade pentecostal é a fluidez das pertenças e a mobilidade. Ser itinerante implica assumir o imperativo da construção pessoal e individualizada, de tendência à bricolagem, de sua biografia diante das diversas referências que se apresentam para ele. Por causa disso, constituem-se múltiplas trajetórias de identificação possíveis, realizadas na medida em que se conjuga a construção biográfica subjetiva a uma linha de crença objetiva. Esse modo de sociabilização pentecostal itinerante é excepcionalmente uma religiosidade de conteúdos de crenças fluidas e de frágeis e provisórias relações comunitárias.

Uma quarta e última figura, esse emergente nos últimos anos, é a da identidade de um *pentecostal híbrido*. Este parece conjugar, de maneira aparentemente contraditória, elementos dos modelos anteriores, mas reesignificados. São próprios particularmente das comunidades pentecostais estratificadas por grupo de segmentos (como se verá um pouco a frente). Nesse quadro, a cosmologia e o *ethos* pentecostal – mesmo que de uma forma

difusa e ressemantizada – serve como *mediação* de autenticidade na construção de identidades que integram as demandas específicas dos grupos sociais e a prática religiosa. O pentecostalismo se torna um elemento plástico a ser instrumentalizado como dispositivo de reforço às “necessidades de redenção” e “legitimação” desta camada social. A perspectiva do pentecostal híbrido aponta um complexo jogo de construções identitárias dentro de um cenário de múltiplas frentes de forças e discursos, gerando novos espaços de legitimidade/ilegitimidade das condutas religiosas segmentadas, possibilitando que tais comunidades emergentes constituam-se como novas estruturas de socialização dentro do campo pentecostal brasileiro.

Os aspectos acima trabalhados nos permite – valendo-se da expressão da antropóloga francesa Marion Aubrée (2007, p. 119) – que o Brasil se constitua como um “laboratório” de modernidade religiosa a partir do qual, por um lado, os pesquisadores podem analisar com precisão as transformações socioculturais em curso entre as diversas crenças e práticas religiosas contemporâneas, e que, por outro lado, desafia eventuais revisões em noções e conceitos criados a partir da realidade europeia e norte-americana. Sobretudo, os pentecostalismos formam um tipo de *catalizador* religioso que nos permitem elucidar os aspectos e características singulares das relações entre modernidade e religião em terras tupiniquins.

## CONCLUSÃO

Ao longo da presente tese buscamos apresentar um estudo teórico, a partir da socioantropologia, acerca de elementos que nos permitissem a elucidação da análise do “espírito” da/e a modernidade religiosa *à brasileira*, tomando como caso específico as religiões pentecostais no país. Sem nenhuma outra pretensão que esta, esta investigação, mediante a revisão bibliográfica das abordagens no campo das ciências sociais das religiões, buscou reconstruir metodologicamente a problemática das relações entre religião e modernidade no Brasil, valendo-se do exame das perspectivas e recomposições dos pentecostalismos no mundo moderno. Com Durkheim e Weber, bem como com os autores contemporâneos dos estudos da religião, é possível compreender as diferentes relações dos pentecostalismos com o mundo moderno no Brasil ao longo do seu desenvolvimento histórico, a partir das tensões que envolvem o processo de diferenciação social, especialização institucional, efervescências coletivas, racionalização, desencantamento e secularização. As diversas interações entre pentecostalismos e modernidade religiosa também nos conduzem à reflexão a respeito das recomposições, metamorfoses e do “movimento” no campo pentecostal brasileiro.

Que conclusões podemos chegar ao longo dessa pesquisa? Que considerações o estudo dos pentecostalismos nos permite fazer sobre a modernidade religiosa brasileira? Primeiro, o crescimento e êxito dos pentecostalismos no contexto da modernidade religiosa brasileira aponta para o fato de que o fenômeno da secularização no país não se dá como uma “perda” da religião, mas, sim, na reorganização permanente do campo religioso. A secularização no Brasil se apresenta como um fenômeno de recomposição religiosa, complexo e por vezes ambíguo, que integra, por um lado, uma certa desregularização institucional das crenças, uma maior individualização das trajetórias pessoais e uma fluidez comunitária; envolve também um reforço das identidades doutrinárias e teológicas, muitas vezes de cunho fundamentalista. Segundo, o estudo da religião pentecostal e o mundo moderno no país nos permite afirmar que a modernidade religiosa brasileira se dá de forma *conservadora, mística e mundana*. Primeiramente, ela se dá sob o signo do imperativo da conservação da tradição; segundo, privilegiando a dimensão da emoção e do êxtase místico e por fim, mundanizando seus interesses religiosos.

Terceiro, os pentecostalismos revelam também uma modernidade religiosa brasileira *plástica* capaz de dialeticamente integrar tradição e moderno em recomposições históricas diversas a partir de variáveis sociais, econômicas, etc. – permitindo uma vitalidade criadora e uma produção inovativa com dinâmicas permanentes deste cenário. Quarto, os pentecostais apontam para um processo de des-retradicionalização das identidades religiosas, uma individualização dos percursos de crença à linhagem crente da denominação e uma porosidade dos vínculos comunitários. Quinto, a religião pentecostal reflete a comoditização da tradição no contexto de um mercado religioso diversificado e concorrido. As mudanças litúrgicas, teológicas e no plano da ética refletem articulações mais amplas de produção de bens religiosos-pentecostais mais ajustados às demandas de um campo cada vez mais complexo.

A partir destes elementos, somos levados a algumas considerações sobre o “movimento” do campo pentecostal brasileiro moderno. *Que novas dinâmicas e transformações os pentecostalismos inserem no campo religioso brasileiro?* Com a chegada dos pentecostais, o campo religioso brasileiro passa a se reconfigurar drasticamente. A dinâmica contemporânea do religioso no Brasil se dá, em grande medida mas não exclusivamente, a partir da implantação e do desenvolvimento dos pentecostalismos. Os pentecostais são responsáveis por reorganizar a paisagem religiosa nacional. O pentecostalismo não é apenas uma das faces mais expressivas do campo religioso brasileiro, como também é seu fator principal de mudança e transformação.

Além do sabido declínio do catolicismo romano no último século, do crescimento dos grupos dos sem-religião e de outros grupos minoritários de decênios anteriores, é na proliferação e diversificação dos pentecostalismos que se encontra, em grande medida, a dinamização do campo religioso brasileiro contemporâneo. Na atualidade, depois do catolicismo, os pentecostais já são o segundo maior grupo religioso do Brasil e o maior segmento dentro dos chamados evangélicos no país. Destacamos ainda três aspectos: os pentecostalismos são um fator (mas não o único) de declínio numérico da igreja católica, desestabilizando social e culturalmente a hegemonia dessa religião no âmbito nacional; a expansão e diversificação das igrejas pentecostais de todos os tipos acentua o fenômeno da concorrência religiosa, trânsito e também conflitos e intolerâncias; por fim, o movimento pentecostal, por seu forte caráter global contribui para a importação e transnacionalização religiosa, no qual, não apenas recebe, mas agora exporta religião para outros países do mundo.

Por fim, *que novas dinâmicas os pentecostalismos inserem neste campo religioso nacional?* Primeiro, provocam um fenômeno de destradicionalização no campo, na medida em que essa religião de conversão está centrada na escolha religiosa do sujeito e não mais necessariamente na tradição ou herança familiar. Essa destradicionalização se dá de duas maneiras: de um lado, ao levar o indivíduo a romper com sua tradição religiosa anterior para aderir ao pentecostalismo, de outro, na medida em que a própria religiosidade pentecostal ultrapassa as barreiras tradicionais de grupos e instituições infiltrando-se como um tipo de mentalidade. Segundo, os pentecostalismos acentuam o imperativo do individualismo religioso no qual a religião torna-se matéria de escolha pessoal – favorecendo a expansão de uma modernidade religiosa que tem como característica a individualização religiosa. Terceiro, as igrejas pentecostais reforçam a fragmentação e pluralização do campo ao possibilitar o surgimento de diversas novas comunidades. Quarto, o pentecostalismo destaca uma religiosidade fortemente emocional e extática acima de uma identificação litúrgica, sacramental e dogmatizada. Quinto, religiosidade pentecostal constrói um novo “sujeito religioso” – o crente – marcado pela forte regularidade da prática religiosa, da intensidade dessa dimensão na vida cotidiana e com efeitos moralizantes diante do mundo moderno.

Desse modo, queremos concluir propondo que o pentecostalismo brasileiro expressa uma modernidade religiosa que se recompõe mediante um dinâmica constante entre o antigo e o novo, passado e presente. Mais que rupturas e sobreposições, a mudança se dá sob o signo das continuidades reelaboradas e de justaposições anacrônicas. Colocando de modo duplo e invertido a pergunta feita pelas antropólogas Cecília Mariz e Roberta Campos em seu texto (2014), “o pentecostalismo muda o Brasil?” ou “como o Brasil muda o pentecostalismo?”. Ambos se modificam mutuamente, gerando uma intercessão recomposta entre religião e sociedade, sociedade e religião. A modernidade religiosa brasileira não apenas possui certos elementos de afinidade com a sociedade brasileira moderna, mas também permitiu que os pentecostalismos fossem suficientemente plásticos para se modular à elementos tradicionais e modernos da cultura nacional, comportando assim diversas formas e expressões, como são plurais também a composição do país. O pentecostalismo brasileiro é um fator de modernidade religiosa, na medida em que recompõe os aspectos tradicionais da religião sob novas formas. Portanto, a religião pentecostal deve ser entendida como fator de transformação das formas de religiosidade moderna no Brasil. Falar de modernidade religiosa brasileira e de

produções religiosas da modernidade passa pela compreensão as facetas e dinâmicas dos pentecostanismos do país. Nesse sentido, por reproduzir e acentuar certos elementos constituintes da cultura moderna, os pentecostanismos inserem-se como uma produção religiosa tipicamente nacional em que se torna possível elucidar o “espírito” de uma modernidade religiosa *à brasileira*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACQUAVIVA, Sabino. **El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial**. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1972.

ANDERSON, Allan. **El pentecostalismo: el cristianismo carismático mundial**. Madrid: Ediciones Akal, 2007.

ANDERSON, Allan. *Varieties, taxonomies and definitions*. In: ANDERSON, Allan (et al.). **Studying global pentecostalism: theories and methods**. California: University of California Press, 2010.

ARCHER, Kenneth. **A pentecostal hermeneutic: spirit, scripture and community**. Cleveland, Tennessee USA; CPT Press, 2005.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARRIBAS, Célia da Graça. **No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira**. São Paulo: Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2014.

AUBRÉE, Marion. *Pentecôtisme/Néo-pentecôtisme*. In: HERVIEU-LÉGER, Danièle; AZRIA, Régine (dir.). **Dictionnaire des faits religieux**. Paris, PUF, 2013.

BALANDIER, Georges. **O dédalo: para finalizar o século XX**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARTLEMAN, Frank. **Azusa Street: An Eyewitness Account to the Birth of the Pentecostal Revival**. Alachua: Bridge-Logos, 1980.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía*. In: BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). **La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BECK, Ulrich. **El dios personal:** la individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo. Barcelona: Ediciones Paidós, 2009.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **La individualiación:** el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas. Barcelona: Paidós, 2012.

BERGER, Peter (ed.). **The desecularization of the world:** resurgent religion and world politics. Michigan: Grand Rapids, 1999.

BERGER, Peter. *A dessecularização do mundo: uma visão global.* **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

BERGER, Peter. *A dinâmica cultural da globalização.* In: BERGER, Peter; HUNTINGTON, Samuel (orgs.). **Muitas globalizações:** diversidade cultural no mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004b.

BERGER, Peter.; CASANOVA, Jose. *Debate: Las religiones en la era de la globalización.* **Iglesia viva:** Revista de pensamiento cristiano, , nº. 218, 2004a, págs. 69-92.

BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidade no campo religioso neopentecostal.* **Tese de doutorado apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP,** São Paulo, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo:** estruturas econômicas e estruturas temporais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

BRUCE, Steve. **Religion and modernization.** Oxford: Clarendon Press, 1992.

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus:** considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas: Verus Editora, 2007.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Kardecismo e umbanda:** uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximação e conflitos.* In: GUTIÉRREZ, Benjamín; CAMPOS, Leonildo Silveira

(orgs.). **Na força do Espírito:** os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo y mercado:** comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2015.

CARNEIRO, Alexandre. *Os negócios do pai: uma análise sociológica sobre a Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno – Adhonep*. **Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC**, 2003.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade:** a era da informação, Volume 2. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CAVALCANTE, Ronaldo. **A(s) relações entre protestantismo e modernidade.** São Paulo: Paulinas, 2017.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação:** Max Weber e a teoria social. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catharine. **A sociologia de Max Weber.** Petrópolis: Vozes, 2016.

COX, Harvey. **Fire from heaven:** the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century. Cambridge: Da Capo Press, 2001.

DOMINGUES, José. **A América Latina e a modernidade contemporânea:** uma interpretação sociológica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme:** une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** São Paulo: EDIPRO, 2012.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social.** São Paulo: EDIPRO, 2016.

DURKHEIM, Émile. *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*. **Archives des sciences sociales des religions**. n. 27, 1969. p. 73-78.

DURKHEIM, Émile. **Lições de sociologia: física dos costumes e do direito**. São Paulo: EDIPRO, 2015.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio: estudo de sociologia**. São Paulo: EDIPRO, 2014.

EISENSTADT, Shumuel. *Modernidades múltiplas*. **Sociologia, Problemas e Práticas** [online]. 2001, n.35, pp.139-163.

ELETA, Paula. *Sociologia e processos de mudança do universo religioso latino-americano*. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo (orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERNANDES, Silvia (org.). **Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações**. Rio de Janeiro: Palavra e Prece Editora/Casa de Idéias, S/D.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. *Neopentecostalização do pentecostalismo clássico: mudanças na concepção escatológica das Assembleias de Deus*. **Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF**, Juiz de Fora, 2014.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. **Protestantismo e modernidade no Brasil**. São Paulo: Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2008.

FISHER, Elaine. **Hindu pluralism: religion and the public sphere in early modern South India**. California: University California Press, 2017.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes 2000, p.XIX.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión**. Madrid; Editorial Trotta, 2005.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. *O futuro das religiões*. **Folha de São Paulo**, São Paulo, domingo, 14 de maio de 2006.

GERMANI, Gino. **Política y sociedad en una época de transición**: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas. Buenos Aires: Paidós, 1971.

GERMANI, Gino. **Sociologia da modernização**: estudos teóricos, metodológicos e aplicados a América Latina. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1974.

GIDDENS, Anthony. **Durkheim**. Glasgow: Fontana/Collins, 1980.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GODOY, João; CARVALHO, Maria. *Cândido Procópio Ferreira de Camargo: a sociologia da religião no Brasil*. **Reflexus**, Ano XI, n.18, 2017/2.

GOLDBERG, Chad Alan. **Modernity and the Jews in Western social thought**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

GUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

HERF, Jeffrey. **El modernismo reaccionario**: tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique*. **Social Compass**, 52(3), 2005, 295-308.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada: el paradigma de la secularización analizado nuevamente*. In: COSTA, Néstor da. DELECROIX, Vincent. DIANTEILL, Erwan (orgs.). **Interpretar la modernidad religiosa**: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa. Uruguay: Centro Latinoamericano de Economía Humana, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le pèlerin et le converti**: la religion en mouvement. Paris; Flammarion, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Les identités religieuses en modernité: décompositions, compositions, recompositions*. In: FERENCZI, Thomas (dir.). **Religion et politique, une liaison dangereuse?** Bruxelles, Éditions Complexe, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples": une autre Approche de la "religion invisible" des sociétés européennes*. **Social Compass**, 50(3), 2003, 287-295.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: CERF, 1986.

HOLLENWEGER, Walter. *De Azusa-Street ao fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal*. **Concilium**, Petrópolis, v.32, fas. 265, p.382-394, 1996.

HOLLENWEGER, Walter. **The Pentecostals:** the charismatic movement in the churches. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

JÚNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus:** cristãos, judeus e muçumanos na reconquista do mundo. São Paulo: Siciliano, 1991.

LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2000.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LELIS, Nelson. **Templo de Salomão:** IURD, pós-cristianismo e neojudaísmo no Brasil. São Paulo: Editora Terceira Via, 2017.

LEMOS, Fernanda. **Pentecostalismos em movimento:** o (não) lugar religioso na modernidade. Curitiba: Prismas, 2017.

MALLIMACI, Fortunato. *Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina*. In: BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). **La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

MALLIMACI, Fortunato, “*Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual*”, **Caravelle**, 108 | 2017, 15-33.

MARTIN, David. **Pentecostalism: the world their parish**. Malden: Blackwell Publishing, 2002.

MARTIN, David. **Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America**. Cambridge: Blackwell, 1990.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta**. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.

MCMAHAN, David (ed.). **Buddhism in the modern world**. London: Routledge, 2012.

MEYER, Michael (ed.). **Between Jewish tradition and modernity: rethinking an old opposition**. Detroit: Wayne State University Press, 2014.

MONTEIRO, Paula. *Dilemas sobre a cultura brasileira nos estudos recentes sobre as religiões*. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler nas ciências sociais no Brasil**. São Paulo: ANPOCS, 1999, p. 327-367.

NESTI, Arnaldo. *Sociologia e processos de mudança do universo religioso latino-americano*. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo (orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

OBADIA, Lionel. **Antropologia das religiões**. Lisboa, Edições 70, 2011.

OBADIA, Lionel. **Buddhism and modernity**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013.

OWENS, Robert. **The Azusa Street Revival**. Lanham: Xulon Press, 2005.

ÖZALP, Mehmet. **Islam between tradition and modernity**. Barton: Barton Books, 2012.

PIERUCCI, Antonio F.; PRANDI, Reginaldo. *Assim como não era no princípio. Religião e ruptura na obra de Procópio Camargo*. **Novos Estudos CEBRAP**, n.17, maio de 1987, p. 29-35.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013.

PIERUCCI, Antonio Flavio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. **Revista brasileira de ciências sociais**, vol. 13, nº37.

PRANDI, Reginaldo. *Modernidade como feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX*. **Tempo social**, Rev. Sociol. USP, São Paulo, 2(1): 49-74, 1<sup>o</sup>sem. 1990.

RAHMAN, Fazlur. **Islam and modernity**: transformation of an intellectual tradition. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **América Latina**: a pátria grande. São Paulo: Global, 2017.

RIVIÈRE, Claude. **Introdução à antropologia**. Lisboa: Edições 70, 2016.

RIVIÈRE, Claude. **Socioantropologia das religiões**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

ROBECK, Cecil. **The Azusa Street Mission and Revival**. Nashville: Thomas Nelson, 2006.

ROCHA, Cristina. **Zen in Brazil: the quest for cosmopolitan modernity**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **O que é o pentecostalismo?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo**: Brasil e América Latina. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Religião e classes populares**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: tradição e modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

SÉGUY, Jean. **Conflit et utopie, ou réformer l'Église: parcours wéberien en douze essais**. Paris: Cerf, 1999.

SÉGUY, Jean. *Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité*. **Archives de sciences sociales des religions**, n°67/2, 1989. p. 191-210.

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

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SHEPPERD, J.W. *Sociology of Pentecostalism*. In: BURGESS, Stanley; MCGEE, Gary; ALEXANDER, Patrick. (eds.). **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Grand Rapids, MI; Zedervan.

SILVA, Clemir Fernandes. **Despentecostalização: um estudo sobre mudanças sócio-religiosas na Igreja Cristã Nova Vida**. Tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

SMITH, David. **Hinduism and modernity**. Oxford: Blackell Publishing, 2003.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

STEINER, Philippe. **A sociologia de Durkheim**. Petrópolis: Vozes, 2016.

TAYLOR, Charles. **Varieties of religion today: William James revisited**. Harvard: Harvard University Press, 2003.

TSCHANNEN, Olivier. *La revalorización de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa latina-América Latina*. In: BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). **La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

TURNER, Bryan. **Religion and modern society: citizenship, secularization and the state.** United Kingdom: Cambridge University Press, 2011.

VÁSQUEZ, Manuel; ROCHA, Cristina. *O Brasil na nova cartografia global da religião.*  
VÁSQUEZ, Manuel; ROCHA, Cristina (org.). **A diáspora das religiões brasileiras.** São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

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

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações.** São Paulo: Cultrix, 2011.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, Vol. 1.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, Vol. 2.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais.** Vol 1. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

WEBER, Max. **Sociologia das religiões.** São Paulo: Ícone, 2010.

WILLAIME, Jean-Paul. *Dinámica religiosa y modernidad.* In: GIMÉNEZ, G. (coord.) **Identidades sociales y religiosas en México.** México: Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, 1996, p. 47-65.

WOODHEAD, Linda (ed.). **Religions in the modern world: traditions and transformations.** London; Routledge, 2016.