

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

LUIZ GUSTAVO BEIJO PELAIS

Projetos pentecostais:

**Organizações religiosas como empreendimentos e pastores como
empreendedores**

São Carlos

2021

LUIZ GUSTAVO BEIJO PELAIS

**Projetos pentecostais:
Organizações religiosas como empreendimentos e pastores como
empreendedores**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciência Política da
Universidade Federal de São Carlos, para a
obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Donadone.

Linha de pesquisa: instituições, organizações e
comportamento político.

São Carlos

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Luiz Gustavo Beijo Pelais, realizada em 01/06/2021.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Julio Cesar Donadone (UFSCar)

Prof. Dr. Luis Miguel Donatello (UBA)

Prof. Dr. Thales Haddad Novaes de Andrade (UFSCar)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política.

*À Iraci, Leila e Luiz Carlos, os quais, com pouca ou nenhuma formação escolar,
sempre foram os meus maiores incentivadores dos estudos.*

RESUMO

A relação entre religião e economia é uma questão clássica para as Ciências Sociais, no entanto tem sido relegada a segundo plano nos últimos tempos, seja pelos adeptos da ideia de que as religiões possuem uma importância secundária na tecitura social, seja pelo irreversível apartamento da economia com relação às demais ciências sociais. Inserindo-se nessa tradição de estudos, a presente dissertação pretende-se uma contribuição para a compreensão do pentecostalismo contemporâneo enquanto carregado de uma ética que muito se alinha com a ideia do *self-made man*. Tal ideologia surge como resposta às mudanças recentes no capitalismo e no mercado de trabalho. Sujeito central desse processo no pentecostalismo, além de todos os adeptos, é a figura do pastor, que, em nossa compreensão, encontra na organização religiosa uma oportunidade para se fazer uma carreira, empreendendo, “abrindo sua própria igreja”, tal qual o recomendado pelo “espírito” empreendedor. Assim, para o desenvolvimento do presente trabalho, procedeu-se a uma pesquisa de natureza bibliográfica, alcançando a saturação teórica no sentido de contemplar as questões de fundo colocadas, bem como recorreu-se a utilização de dados secundários para sua corroboração. Como forma de análise, procuramos enquadrar criticamente o *ethos* empreendedor como uma resposta precária a uma condição econômico-social que se emerge também precariamente. Longe de ser uma reflexão definitiva, pretendemos que esta seja a construção de um quadro referencial para futuras análises empíricas.

Palavras-chave: empreendedorismo; pastores; pentecostalismo; mercado religioso; religião e economia.

ABSTRACT

The relationship between religion and economics is a classic issue for the Social Sciences, however it has been relegated to the background in recent times, whether by adherents of the idea that religions have a secondary importance in the social fabric, or by the irreversible separation of economics in relation to other social sciences. Inserting itself in this tradition of studies, this dissertation intends to contribute to the understanding of contemporary Pentecostalism as it is loaded with an ethics that is very much in line with the idea of the self made man. This ideology emerges as a response to recent changes in capitalism and in the labor market. A central subject of this process in Pentecostalism, in addition to all adherents, is the figure of the pastor, who, in our understanding, finds in the religious organization an opportunity to make a career, undertaking, "opening his own church", as recommended by the entrepreneurial "spirit". Thus, for the development of the present work, a bibliographic research was carried out, reaching theoretical saturation in order to contemplate the background questions raised, as well as resorting to the use of secondary data for its corroboration. As a form of analysis, we critically frame the entrepreneurial ethos as a precarious response to an economic-social condition that is also precariously emerging. Far from being a definitive reflection, we intend this to be the construction of a referential framework for future empirical analyses.

Keywords: entrepreneurship; priests; pentecostalism; religious market; religion and economy.

LISTA DE SIGLAS

AD	Assembleia de Deus
CCB	Congregação Cristã No Brasil
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CGADB	Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
FPE	Frente Parlamentar Evangélica
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDEA	Igreja Deus É Amor
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
TER	Teoria da Escolha Racional
TL	Teologia da Libertação
TMR	Teoria do Mercado Religioso

SUMÁRIO

Índice

Introdução.....	8
EXPANSÃO E FRAGMENTAÇÃO.....	12
Introdução.....	12
Ética religiosa e “espírito econômico”: uma questão clássica.....	12
Crescimento e pertencimento evangélicos.....	14
As religiões dos brasileiros: continuidades e rupturas.....	23
O assim chamado <i>neopentecostalismo</i>	28
Secularização ou sacralização?.....	32
MERCADO RELIGIOSO: PASTORES E ORGANIZAÇÕES.....	36
Introdução.....	36
Abordagens econômicas das religiões.....	36
Pluralismo religioso.....	38
“Lado da oferta” <i>versus</i> “lado da demanda”.....	39
Limites da teoria econômica das religiões.....	39
Campo religioso: um campo social.....	40
Organização religiosa: um empreendimento de fé.....	42
Empresarização do sagrado.....	46
Profissão: pastor.....	48
O carisma e a liderança carismática: performance.....	56
DEUS ACIMA DE TUDO, O MERCADO ACIMA DE TODOS.....	60
Introdução.....	60
Transformações recentes no capitalismo contemporâneo.....	62
<i>Estado fora de tudo</i> . A emergência da crítica neoliberal.....	64
Mercado como religião.....	70
A ética pentecostal e a ideologia do empreendedorismo.....	71
Respostas do pentecostalismo frente a pobreza.....	75
Mundo do trabalho e <i>ethos</i> pentecostal.....	78
Evangélicos na política.....	82
Considerações finais.....	86
Referências bibliográficas.....	87

Os dois grandes fatores na história do mundo têm sido o religioso e o econômico. Aqui e ali o ardor do espírito militar ou artístico predominou por algum tempo; mas as influências religiosas e econômicas nunca foram deslocadas do primeiro plano, mesmo passageiramente, e quase sempre foram mais importantes do que as outras todas juntas.

(Alfred Marshal. Princípios de Economia)

Introdução

Esta pesquisa encontra motivadores em uma constatação não só registrada pelas estatísticas oficiais ou pelos institutos de pesquisas, mas também pelo registro do simbólico, no que é nossa percepção do espaço público ao fazer uma breve caminhada pelas cidades: novas igrejas parecem surgir a cada ano em cada bairro, ocupando espaços diversos, onde antes funcionara estabelecimentos de pequenos comércios como açougues, mercadinhos, cabeleireiros, padarias, e até sediadas em pequenas garagens das casas dos líderes religiosos.

Sem sombras de dúvidas os dados estatísticos oficiais – aqueles fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) - e dos institutos de pesquisas privados mostram um importante panorama da realidade religiosa da população brasileira, e assim os usaremos de forma secundária. No entanto, analisados indutivamente, de cima, dados nacionais, deixaremos de apreender as nuances que agem na esfera micro, do cotidiano, transformando os dados na esfera macro. Por exemplo, o que está por trás dos altos índices de trânsito religioso no Brasil senão o fato de ser o pentecostalismo, enquanto aspirante a forma religiosa hegemônica, uma religião fluida, porosa, em que as organizações se fundem, cindem, se multiplicam e, muitas vezes, a despeito da dissidência, não se tornam necessariamente inimigas? Etc.

Para se entender o pentecostalismo é preciso que utilizemos paradigmas de “complexidade” e não “paradigmas da simplicidade. O fenômeno pentecostal não possui uma única e exclusiva explicação, é sim *pluricausal*, ou seja, tem muitas causas de desembocam em seu contínuo desenvolvimento, principalmente em direção às periferias.

Pois bem, muitas questões orientam essa pesquisa, como por exemplo: por que o pentecostalismo têm crescido em todo o mundo, principalmente nos países mais pobres? Por que, em um contexto em que a participação é desmotivada e as organizações políticas e sociais sofrem um esvaziamento, as organizações religiosas são as únicas a crescerem, principalmente em contextos de extrema pobreza? Haveria uma relação entre o pentecostalismo e o capitalismo em sua fase neoliberal?

Acreditamos que há sim uma *afinidade eletiva* entre o pentecostalismo e as formas contemporâneas de reprodução do capitalismo no imaginário social. Assim, presente dissertação consiste em um trabalho de revisão bibliográfica e teórica a fim de avaliar as intersecções entre sujeitos religiosos, políticos e econômicos. Em nossa percepção, o pentecostalismo é uma religião para a informalidade e para o mundo de incertezas.

Argumentamos então que estaria este segmento religioso justificando suas ações e as ações de seus pertencentes não mais apenas a partir da *city* inspirada, campo no qual se espera encontrar as justificações religiosas, mas inserido num *regime de projetos* (BOLTANSKI, 2017), incentivados a comportarem-se como empreendedores e vir a associar a graça divina ao sucesso destes empreendimentos, transformando a gramática religiosa que outrora negava as coisas deste mundo.

Ou seja, o (neo)pentecostalismo carregado de um tipo de retórica e ação social que remete ao empreendedorismo, sendo que as igrejas muito se assemelham a empresas e incentivam o consumismo, para além da ascese intramundana, e referendam um tipo de sociedade baseada no desenvolvimento de projetos que aliem na justa medida criatividade e flexibilidade. Associada a este regime de projetos, encontra-se uma nova concepção de atividade profissional, não mais calcada no vínculo empregatício com suas implicações de direitos e responsabilidades coletivas, mas em uma economia dita dinâmica, flexível, em que o indivíduo é o único responsável por seu sucesso e por seu fracasso. Religião como uma retórica que na verdade pretende substituir a justificativa dos direitos de cidadania. Assim como o consumo tem sido mobilizado na América Latina enquanto

substitutivo dos direitos sociais, dado que o Estado não tem sido mais capaz que cumprir essa função.

Com isto, o presente trabalho pretende inserir-se em um dos temas mais clássicos das ciências sociais, que estiveram presentes desde seu nascimento, que é a relação de retroalimentação entre religião e economia, mas que por um longo período esteve no ostracismo dada, por um lado à predominância dos paradigmas da secularização para os quais a religião gradativamente se tornaria absolutamente irrelevante, e por, outro, pela segregação cada vez maior da economia com relação às outras ciências sociais.

Este trabalho é de natureza teórico-conceitual, para o qual procedeu-se a uma pesquisa de revisão bibliográfica buscando alcançar a saturação teórica no sentido de contemplar as questões de fundo já mencionadas nesta introdução, bem como recorreu-se a utilização de dados secundários para sua corroboração.

Ao estudar os pentecostais pretende-se proceder a uma análise dos elementos sociais do comportamento religioso. Isto é, evitamos ao máximo entrar em pormenores de discussões teológicas, bem como julgamos secundária, mas não irrelevante, a discussão dos aspectos ritualísticos. É claro que trata-se de um debate interessante que tem sido feito pelos sociólogos da religião no Brasil. Esses estudos destacam que o sincretismo religioso e a dimensão da magia são aspectos importantes do pentecostalismo que o coloca em diálogo com as religiosidades populares brasileiras. Também não pretendemos colocar em questão a eficácia dos procedimentos espirituais sejam eles quais forem, consideramos justa a busca pela comunhão espiritual.

Assim, de forma a embarcar a compreensão dos pastores no regime do empreendedor, as organizações religiosas enquanto seus empreendimentos e suas possíveis relações com uma ética econômica neoliberal, pensamos na divisão da presente dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, trazemos informações de dados secundários que comprovam a expansão dos pentecostais dentro do campo religioso brasileiro, bem como tenta abarcar as principais abordagens das ciências sociais das religiões sobre o fenômeno, contribuindo para a elaboração de uma contribuição geral do pentecostalismo e uma revisão da literatura produzida pela sociologia da religião; as discussões sobre secularização, pluralismo religioso e

as principais características do pentecostalismo brasileiro também estão presentes nesta seção. No segundo capítulo concentramos a revisão bibliográfica de estudos anteriores que lidaram com os líderes pentecostais como empreendedores e suas organizações religiosas como um empreendimento. O terceiro e último capítulo consiste na exposição da literatura que relaciona religião e economia, o que já se consolidou como tradição desde os clássicos das ciências sociais mas que, nos últimos tempos, pouco tem sido utilizado na abordagem para com as religiões nessas mesmas ciências. Neste capítulo também discutimos as afinidades eletivas da ética econômico-religiosa pentecostal e o capitalismo em sua fase neoliberal.

EXPANSÃO E FRAGMENTAÇÃO

Introdução

A partir do levantamento bibliográfico e de dados secundários, pudemos constatar que: a) o pentecostalismo é uma religião em constante expansão, o que os dados estatísticos do crescimento deste seguimento não nos deixa o direito a dúvidas; b) seja em decorrência, seja a despeito de, este crescimento se dá não univocamente, na verdade o crescimento destes grupos se deve a sua capacidade de se fragmentar de forma irrestrita gerando novas organizações e modelos religiosos. Trata-se de uma herança protestante histórica de tendência ao cisma, como veremos. Argumentamos que há um continuum entre as diversas denominações pentecostais. Não pretendemos com isso, desconsiderar toda nuance dos diversos grupos pentecostais, suas características específicas, mas simplesmente não se faz viável um estudo para elencar todas elas, então nos concentramos nos aspectos mais gerais.

Ética religiosa e “espírito econômico”: uma questão clássica

A preocupação com as intersecções flagradas entre a religião e a economia está na raiz das próprias ciências sociais. Cada um a sua forma, os clássicos trataram desta relação. Mas quando se fala em termos específicos de sociologia econômica é, inquestionavelmente, a Max Weber que se remonta inicialmente. Segundo Weber, o cristianismo possui um tipo de religiosidade calcada em uma *ética de salvação*, na qual a dimensão soteriológica-transcendente, individual ou coletiva, passa necessariamente por um posicionamento a se assumir em relação ao imanente.

Foi Weber quem argumentou primeiro que o protestantismo nascente foi teologicamente inovador que desenvolveu uma noção de santidade que encontrava lugar no chamamento divino (*beruf*) para o trabalho, estimulando um tipo de ascetismo que veio posteriormente a facilitar o processo de acumulação e

desenvolvimento do capitalismo. Posteriormente, esta ética desprende-se do protestantismo ganhando autonomia moral.

Weber em seu ensaio sobre as religiões mundiais, lembra que a religião não é a única a determinar a ética econômica. Assim, ele pretende fazer uma advertência acerca de uma possível compreensão errônea sobre *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* que possa tornar a ética religiosa como a única forma possível de determinação das condições de desenvolvimento econômico e social.

Do que se trata a “ética econômica” das religiões? Weber dirá que “refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (WEBER, 1946, p. 309).

“A concepção racional do mundo está encerrada, em germe, dentro do mito do redentor. Uma teodiceia racional de infortúnio foi, portanto, em geral, uma evolução dessa concepção de mundo. Ao mesmo tempo, tal visão racional do mundo deu com frequência ao sofrimento, como tal, um valor positivo” (p. 317).

Esta ética religiosa configura-se uma determinada racionalidade. Racionalidade esta atingida por meios que Weber chamaria de “irracionais”, mas que podem ser melhor colocados como “simbólicos”, o que é o caso do pensamento religioso.

“Em geral, todos os tipos de ética prática que são sistemáticas e claramente orientadas para metas fixas de salvação são ‘racionais’, em parte no mesmo sentido em que o método formal é racional e em parte no sentido que distinguem entre normas ‘válidas’ e o que é empiricamente dado” (WEBER, 1946, p. 338). Assim, podemos compreender racionalidade como inteligibilidade do processo.

Ainda em Weber é possível ler que as raízes de toda ética religiosa que se transforma em ética organizadora da sociedade está nas “condições íntimas das camadas sociais menos favorecidas” (p. 319). Ou seja, é como se as camadas mais pobres fossem como que laboratórios de éticas econômicas.

Com relação ao processo de negação do intelectualismo: “os elementos irracionais na racionalização da realidade foram os loci para os quais a

irrepreensível busca da posse de valores sobrenaturais pelo intelectualismo foi forçada a se retirar” (WEBER, 1946, p. 325).

Crescimento e pertencimento evangélicos

Conforme menciona Vital (2008), citando Burgues e Mass (2002), estima-se que a cada dia, no Brasil, as igrejas evangélicas ganhe 25 mil adeptos. O que definitivamente não pode ser dito sobre o catolicismo, aumentando a expectativa para quando vir-se-á a linha do protestantismo evangélico cruzar com a do catolicismo. Será que até o final da presente década esta expectativa se confirma?

Para Vital são fatores de favorecimento à expansão das igrejas evangélicas: descentralização religiosa e organizacional; alta frequência de cultos cujos membros estão sempre presentes; também pelo desenvolvimento de redes de proteção, solidariedade e atividades diárias que permitem o acolhimento imediato das necessidades, o que se torna atrativo para os que não são membros.

Dados secundários nos servirão no sentido de constatar a expansão dos pentecostais no Brasil e a natureza e constituição desse segmento religioso, a partir dos dados coletados nos últimos censos demográficos do IBGE (1991 e 2010), bem como a partir de pesquisas de opinião realizadas pelo Instituto de Pesquisa Datafolha. Outra fonte de dados secundários são matérias jornalísticas. Nenhuma dessas fontes, no entanto, serão admitidas sem que a olhemos de uma forma crítica, a começar pelas fontes jornalísticas que podem conter informações enviesadas a depender do pertencimento político-religioso da mídia que a produz.

Com relação aos dados censitários é preciso levar em consideração que há uma defasagem nos mesmos, posto que já transcorreu uma década do último Censo Demográfico realizado pelo IBGE (2010), de modo que é um retrato que já se encontra defasado como reflexo da realidade atual¹. De acordo com Teixeira

¹ Os dados a respeito do trânsito religioso precisam ser reatualizados para termos as informações concretas do seu desenvolvimento nos últimos dez anos. Com a ausência de dados oficiais, fornecidos principalmente pelo IBGE, o qual ainda não foi realizado na presente década em território brasileiro, não conseguiremos fazer grandes aferimentos. No entanto, com a ajuda das pesquisas dos institutos privados de pesquisas podemos ter algumas noções importantes que nos indicam a

(2013) os dados sobre as religiões brasileiras do Censo de 2010 foram divulgados apenas em 2012, o que já naquela época, para as análises disponíveis, foram recebidos com certo grau de defasagem com relação a realidade. Destarte, o crescimento dos segmentos evangélicos deve ser, se verificado o ritmo de crescimento nas últimas décadas, maior do que o que temos conhecimento.

Na interpretação de Teixeira (2013, [s/p]), os dados sobre pertencimentos religiosos no Censo de 2010 indicam uma “progressiva pluralização e diversificação” do campo religioso brasileiro. Também tem destaque a “intensificação do trânsito religioso, da provisoriedade da adesão e a dinâmica da privatização da prática religiosa” (TEIXEIRA, 2013 [s/p]). Além disso, os dados indicam que a população brasileira continua majoritariamente cristã, 86,8% dos brasileiros assim se identificam. Mas o que se destaca mesmo é a porcentagem de crescimento da população autodeclarada evangélica, 22%. “Na última década os evangélicos teriam conquistados 4.408 novos fiéis por dia [...] sendo a Assembleia de Deus (AD) responsável por 1.067 adesões diárias” (Leonildo Campos *apud* Teixeira, 2004, [s/p]) Trata-se de um crescimento salutar.

TABELA 1 – Divisão interna dos evangélicos e percentual no conjunto da população brasileira entre 1991 e 2010.

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

Fonte: elaborada por Brandão e Jorge (2016, p. 81) a partir de dados dos censos demográficos IBGE 1991 e 2010.

A proliferação de pequenas igrejas e denominações que ganharam um público importante levou à diminuição da proporção de adeptos das igrejas maiores, mais antigas, mais consolidadas e capilarizadas a nível nacional. Ou seja, os evangélicos pentecostais se desconcentram no que tange à filiação religiosa (BRANDÃO; JORGE, ano, p. 85).

Brandão e Jorge (ano, p. 85) nos identifica um movimento que não fica tão óbvio ao olhar para os dados macros, qual seja, o “crescimento evangélico nas últimas décadas se deve, em grande medida, às ‘outras igrejas evangélicas’”.

São pequenas organizações religiosas que vão ocupar prédios onde outrora funcionara pequenos estabelecimentos comerciais, tais como bares, açougues e/ou mercearias que muito provavelmente baixaram suas portas devido um rendimento deficitário, resultado de uma baixa da clientela e de entrada.

TABELA 2 – Distribuição percentual dos adeptos das maiores igrejas pentecostais no Brasil entre 2000 e 2010.

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

Fonte: elaborada por Brandão e Jorge (2016, p. 84) a partir de dados dos censos demográficos IBGE 1991 e 2010.

Conforme Rivera (2016), as organizações religiosas que se fazem mais presentes nas periferias urbanas brasileiras são a Assembleia de Deus (AD), a Igreja Deus É Amor (IDEA) e a Congregação Cristã no Brasil (CCB). No entanto, a partir da análise da tabela acima, que reproduz dados da distribuição percentual de adeptos das principais igrejas evangélicas no Brasil entre os anos de 2000 e 2010, podemos notar que a única categoria que teve crescimento significativo é a dos pertencentes à *Outras evangélicas*, crescendo aproximadamente dez pontos percentuais.

Muito embora a categoria *Assembleia de Deus* configure o primeiro lugar na porcentagem de adeptos, urge destacar que há muitas denominações que se utilizam esse “prenome”, digamos assim. Brandão e Jorge (2019) enumeram algumas delas: *Assembleia de Deus Vitória em Cristo*, *Assembleia de Deus Aliança Tempo de Colher*, *Assembleia de Deus Bálsamo de Gileade Ministério Fonte de Vida*, *Assembleia de Deus Ministério Derrota de Golias*, *Assembleia de Deus Ministério Deus de Promessas*, *Assembleia de Deus Ministério Alcançando Vidas*, *Assembleia de Deus*, *Assembleia de Deus Ministério Aliança da Ressurreição*, etc²

Podemos dizer, assim, que Assembleia de Deus constitui-se, na verdade, em um conglomerado de igrejas que adotam nomes parecidos, e até mesmo identidades parecidas, muitas advindas de raxas eclesiais, mas não diz de uma única denominação evangélica, como pode-se deduzir a partir de uma análise grossa dos dados do IBGE. Quer dizer, também os dados oficiais não refletem a fluidez e pulverização religiosa em suas nuances mais significativas.

Recente pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha (BALOUSIER, 2020) indica que o perfil observado entre os evangélicos, atualmente a segunda maior frente religiosa do país, com 31% da população, é majoritariamente feminino (58%), negro (59%) e mais jovem (19%) do que entre os católicos (16%). Com relação ao recorte de renda, a pesquisa mostra que católicos e evangélicos encontram-se bastante equiparados, ambos os grupos ganham majoritariamente até 2 salários-

2 Pesquisa realizada no Rio de Janeiro encontrou 1.258 nomes para 1.498 locais de culto denominados por Assembleia de Deus. Somente 47 dessas denominações abriram novos locais de culto. Ou seja, imprecisamente podemos dizer que cada local de culto possui um nome diferente. São muitas denominações!

mínimos, 46% entre os católicos e 48% entre evangélicos. Esses dados sugerem que a diferenciação da clientela de ambas as religiões no que diz respeito à renda não são tão abismais uma em relação a outra. Com base nessa informação, não poderemos afirmar de forma categórica que os estratos baixos estejam mais inclinados ao evangelicalismo do que ao catolicismo.

Segundo o Datafolha (2016), evangélicos e pentecostais são os que mais contribuem regularmente com dinheiro para com suas igrejas. 58% e 57% respectivamente, contra 34% de católicos. Sendo que a média de contribuição gira em torno dos R\$32,00 mensais entre os católicos, contra R\$86,00 mensais entre os evangélicos. O que há por trás dessas diferenças tão altas de contribuição do segmento evangélico com relação ao segmento católico? Seriam os católicos menos comprometidos com suas comunidades do que os evangélicos ou, então, mais pobres do que os evangélicos para doar menos em média? Como vimos, essa não pode ser a resposta já que as rendas dos dois grupos são equiparáveis. O que tem como motivador dessa ação é uma diferenciação teológico discursiva.

De acordo com a mesma pesquisa, tanto evangélicos (97%) quanto católicos (91%) atribuem a Deus a causa do sucesso financeiro, mas, especificamente, para 28% dos evangélicos, “as pessoas pobres, em geral, não tem fé em Deus, e por isso não conseguem sair dessa situação” (DATAFOLHA, 2016). Expressão de um movimento que pretende vincular a pobreza à ausência da graça divina eximindo-se de entendê-la enquanto uma questão socioeconômica que poderia ser amenizada se houvesse uma política efetiva de redistribuição.

Qual o motivo pelo qual os evangélicos, especialmente os pentecostais, vêm crescendo cada vez mais entre os mais pobres? Para Spyer, a resposta é simplíssima: por que estas organizações religiosas estariam a melhorar as condições de vida das pessoas. Assim, tal crescimento, no Brasil, conforme o autor, tem menos a ver com pastores oportunistas e carismáticos, e mais com a influência das igrejas para melhorar as condições de vida dos mais pobres” (SPYER, 2020, p. 22). É claro que não partilhamos da ideia de que todos os pastores sejam oportunistas, embora possamos em outro momento entender oportunista como aquele que aproveita as oportunidades, sem maiores juízos de valores, contudo,

não é nesse sentido que trata Spyer ao criticar os críticos do fenômeno pentecostal. Mas será mesmo oportuno dispensarmos tão precipitadamente o elemento carismático desta explicação?

Ricardo Mariano (2008), argumenta que alguns dos principais fatores responsáveis pela expansão acelerada das últimas décadas do pentecostalismo no Brasil tem a ver com aspectos internos ao próprio pentecostalismo, isto é, que podemos encontrar sendo oferecido pelas igrejas pentecostais, dos quais destacamos os seguintes:

- Gestão da organização religiosa que se assemelha à empresarial;
- A rápida formação de novos pastores, muitas vezes dispensando cursos acadêmicos de teologia;
- A “arrecadação agressiva de recursos” (p. 69) e
- Oferta sistemática de cultos e outros serviços religiosos, o que inclui a criação constante de novas igrejas.

Fatores externos, tais como as circunstâncias econômicas e os problemas sociais e políticos, não devem absolutamente ser desconsiderados da análise da expansão pentecostal, no entanto, não são elas as responsáveis pelo sucesso do movimento. Tais dimensões não só existem, como o pentecostalismo tem alta capacidade de explorar os problemas econômicos e sociais.

Ao contrário do que argumenta Juliano Spyer (2020), a hierarquia das igrejas pentecostais não é necessariamente horizontal, não tendem a igualdade de gênero nem à democratização administrativa. Nas palavras de Mariano (2008, p. 80), “é insustentável a perspectiva de que o acesso à hierarquia eclesiástica das igrejas pentecostais é democrático”. A perspectiva do acesso democrático aos cargos hierárquicos no pentecostalismo brasileiro foi levantada pioneiramente por Willems (1967) e D’Epinay (1970).

O fato de que não se exige tantas condições para a formação de quadros religiosos pentecostais não quer dizer que essas organizações sejam democráticas, mas sim diz respeito da não elitização desse processo (MARIANO, 2008, p. 80).

A pluralidade interna ao movimento pentecostal faz com que não seja um absurdo falarmos na existência de “pentecostalismos, no plural”, conforme sugere Mariano (2008, p. 69), haja vista a infinitesimal diversidade de denominações

pentecostais. Mas não somente nesse aspecto que se observa essa pluralidade, isto é,

[...] além da presença de elevado número de igrejas existentes e concorrentes, há grande variação doutrinária, ritual, litúrgica, organizacional (governo eclesiástico), comportamental e estética e nesse meio religioso. Variam igualmente suas estratégias proselitistas, seus públicos-alvo, sua relação com os poderes públicos, com a política partidária e com os meios de comunicação de massa. Em suma, trata-se de um fenômeno religioso dinâmico e internamente muito diversificado (MARIANO, 1998, pp. 69-70).

Para Arenari (2013, p. 58), o pentecostalismo corresponde à última grande reforma religiosa dentro do protestantismo (“reforma dentro da Reforma”), juntamente ao calvinismo e o metodismo. Esses movimentos, segundo a perspectiva adotada pelo autor, estariam conectados com processos de mudanças profundas em que procurou-se ajustar respectivamente às classes sociais no contexto capitalista. Ou seja, o movimento calvinista foi o primeiro e estava relacionado à ascensão da burguesia e às mudanças sociais na direção da consolidação da modernidade. O metodismo, por seu turno, estaria relacionado com o arregimento do proletariado no contexto da revolução industrial. Já o pentecostalismo, estaria relacionado ao contexto de uma explosão da malha urbana, do êxodo rural e da constituição de periferias urbanas destinadas aos desfavorecidos.

O pentecostalismo foi um fenômeno de rápido crescimento, tendo se espalhado pelos Estados Unidos já em sua primeira década de existência desde os acontecimentos na “Rua Azusa” e espalhando-se pelo mundo quase que simultaneamente (ARENARI, 2013, p. 80).

A história do pentecostalismo no mundo é marcada por processos de “rupturas e continuidades” (CAMPOS, 2005). No entanto, alguns aspectos são notáveis continuidades. O pentecostalismo foi e continua sendo uma religião dos “deserdados”. Desde seus antecessores, os reavivalismos. Conforme relata a historiografia norte-americana, as denominações reavivalistas se instalaram nas regiões fronteiriças.

O movimento reavivalista “se adaptava muito bem ao caráter atomista da sociedade fronteiriça”, conseguindo assim “agrupar em massa as pessoas, ainda que de uma forma momentânea e muitas

vezes estática”. No entanto, a fé despertada era avessa ao intelectualismo, à teologia e às instituições teológicas formadoras de um clero esclarecido. Com isso a religião cristã tornava-se prática, colada aos problemas da vida cotidiana, aos quais procurava apresentar soluções espirituais. O pentecostalismo herdaria esses e outros traços culturais norte-americanos (CAMPOS, 2005, p. 106).

As origens do Pentecostalismo não estão relacionadas apenas a mudanças teológicas internas nos Estados Unidos e à tradição da Reforma Protestante, mas também às origens culturais de certos atores que fundaram o movimento pentecostal nos Estados Unidos, ou seja, afro-americanos. Podemos entender como o desenvolvimento de um novo a religiosidade está intimamente relacionada a mudanças sociais radicais e também é um produto destas alterações. Em outras palavras, podemos afirmar que essas novas religiosidades são as respostas religiosas aos novos desafios sociais e demandas enfrentadas por novos grupos sociais.

O pentecostalismo têm crescido principalmente nos países mais pobres. Dentre todos eles, é no Brasil que sua presença é destacadamente maior e seu crescimento mais acelerado. O que, para Arenari (2013), significa que ao estudarmos o pentecostalismo brasileiro é possível compreender também os pentecostalismos espalhados pelo mundo todo, dos quais a maioria teve o Brasil como celeiro.

Por que os pentecostalismos têm crescido principalmente nos países mais pobres, ou periféricos? Arenari (2013) defende a tese de que o pentecostalismo é um tipo de religiosidade tipicamente periférica. Isto é, uma verdadeira vocação para contextos periféricos. Senão, vejamos a distribuição dos pentecostais pelos continentes onde há pentecostais:

TABELA 3 – Distribuição dos pentecostais no mundo

América do Norte	9%
América Latina	44%
Ásia	11%
África	35%
Europa	1%

FONTE: Arenari (2013, p. 83).

Além do mais, a maioria dos pentecostais europeus é composta por imigrantes oriundos da África e da América Latina. Na América do Norte, os pentecostais são oriundos principalmente das comunidades hispânicas e demais indivíduos vistos como marginalizados.

As análises culturalistas, que nascem como uma alternativa às teorias da modernização, das quais participam os pressupostos da tese da secularização. As análises culturalistas são marcadas pelo prisma pós-moderno e pelos estudos decoloniais. Por se posicionarem em oposição a abordagem da modernização, nutrem aversão as análises que levam aspectos materiais em conta. Além disso, os estudos culturalistas abandonam a ideia de classe social, radicalizam a noção de cultura (ARENARI, 2013), daí a preocupação política pelo reconhecimento mais do que pela distribuição de recursos materiais.

Para os estudiosos culturalistas do pentecostalismo no Brasil, a explicação para a sua expansão bem-sucedida está no fato de que o pentecostalismo configura uma resposta ao desmantelamento das velhas identidades pelo processo abrupto de modernização encabeçada pelo Estado. Nesse sentido, a religião passa a ser uma forma de reunir e/ou recriar as identidades.

Por exemplo, as análises de David Martin (1999) são baseadas em uma noção de revolução cultural dentro do Cristianismo, particularmente dentro do Protestantismo. Assim, para o primeiro tempo na história, um movimento de reforma (neste caso, o pentecostalismo) sai do norte e se expande no mundo latino. O resultado disso seria uma espécie de protestantismo latino. Já para Hollenweger e Anderson, o pentecostalismo representaria uma espécie de “cristianismo negro”, resultado do encontro entre diferentes culturas em que a matriz cristã foi ressignificada na mistura cultural africana, também se pautam no culturalismo.

Para MARTIN (1990), o avanço pentecostal estaria a indicar que esteja ocorrendo na América Latina uma “nova Reforma Protestante”, ao que discordamos veementemente. Além das circunstâncias históricas, políticas e sociais serem completamente outras, a teologia e a ética do pentecostalismo e, conseqüentemente, do neopentecostalismo são bastante diferentes daquelas da Reforma – fenômeno esse temporalmente situado, que iniciara na Europa com

Lutero e Calvino e no continente americano encontrou lugar somente entre as colônias inglesas, ao passo que na América Latina, por outro lado, encontrou lugar a Contrarreforma liderada pela Companhia de Jesus.

As religiões dos brasileiros: continuidades e rupturas

Houve um tempo, não muito distante de nós, em que pertencimento religioso era algo definido de antemão pelas circunstâncias familiares e étnicas em que nascesse o indivíduo. Assim, a administração do pertencimento religioso era dado unicamente pelo pertencimento familiar e étnico, isto é, pela tradição. Com o advento da modernidade, com a separação dos poderes religiosos e políticos, com a desregulamentação das práticas religiosas pelo Estado, com a secularização, portanto, a noção de pertencimento religioso tem se tornado cada vez mais questão de adesão individual. Lembrar disto parece muito banal justamente porque esta situação de religião como uma questão de escolha individual é uma realidade já consolidada entre nós.

Prandi (1996) evoca os dados de uma pesquisa realizada em 1995 pelo Instituto Datafolha constatando que 50% dos indivíduos pesquisados, em uma amostra aleatória composta de 2 mil pessoas, responderam ter procurado a religião que ora se encontravam por “questões espirituais e de identidade”, incluindo “insatisfação com a religião anterior”. Conforme o que argumenta Prandi (1996, p. 68), “hoje, razões de ordem prática e individual para a conversão são popularmente consideradas como inteiramente aceitas”. O que, na prática, significa que “diante de um novo problema, não resolvido, esse converso não hesitará muito em mudar de religião de novo”.

A secularização e o pluralismo religioso deflagram uma situação de mercado religioso livre, porque desregulamentado. Assim, o indivíduo que procura à religião se torna um consumidor dos serviços religiosos. Este processo mercadológico da religião não se dá somente num sentido metafórico, mas muitas vezes também se estabelece como uma relação de mercado em que o consumidor desempenha uma quantia em dinheiro pelo serviço. Em outras palavras trata-se de “religiões pagas” (PRANDI, 1996).

A religião que era geral, única para toda a sociedade, passa a ser de poucos. Ela já não junta, mas separa. Cada uma opera diferenciadamente seus mecanismos de solidariedade e constrói suas próprias teias de sociabilidade. A religião não unifica, mas cria espaços s e p a r a d o s que são ilhas de sentido [...] A disputa pelas almas é aguerrida, mas a guerra santa real já não pode acontecer: nenhuma religião responde por nenhuma totalidade social; um abismo foi cavado entre a religião e a nação. A religião não é mais para sempre, e só dura enquanto durar a capacidade de troca que se pactua de ambos os lados, do serviço e do consumidor. Desencantos e desentendimentos são respondidos com mais uma nova escolha. Nem tem mais a idade dos séculos, como a religião sempre preferiu se apresentar, mas a idade do adolescente [...] (PRANDI, 1996, p. 76).

As religiões não se pretendem mais totais, pulverizadas em organizações particulares, não são mais capazes de conduzir processos agregadores na sociedade. Não se nega sua efervescência, mas sim sua capacidade para impor valores totalizantes. As organizações pentecostais, por exemplo, são ainda mais notadamente sectárias, exclui tudo o que “não é de Deus”.

Tendo observado os dados sobre pertencimento religioso pelo Censo do IBGE do ano de 2000, Pierucci (2004) constata o declínio no número de adeptos às religiões tradicionais brasileiras. Mas é preciso compreendermos, antes, quais são as consideradas religiosidades tradicionais que dispomos. São eles:

- Catolicismo
- Protestantismo histórico
- Umbanda

Esses segmentos encontram-se em “gradual retração numérica” (PIERUCCI, 2004, p. 18), ao passo que o pentecostalismo – que, apesar de estar presente no Brasil há mais de cem anos, não pode ser considerado uma religião tradicional – não para de crescer.

A antropóloga Cristina Vital da Cunha, em pesquisa de campo em uma comunidade periférica do Rio de Janeiro, constatou, não só o crescimento do número de templos na comunidade, como também a autora nota como toda a estética da favela fora modificada: onde antes se via imagens de santos católicos que, sincretizados, também representam as divindades das religiões afro-brasileiras, os Orixás, bem como letras de cânticos da Umbanda e Candomblé,

foram substituídos por Salmos, passagens do Antigo Testamento e profecias que remetem ao evangelicalismo. Isso tudo, verifica Vital (2008), contando com o apoio financeiro de traficantes que se converteram. Converteram-se, no entanto não deixaram a vida do tráfico e podem exercer domínio em toda a comunidade. Eis aqui um exemplo emblemático da questão da destradicionalização religiosa (PIERUCCI, ano; PRANDI, ano) na esteira da qual se dá a expansão evangélica e pentecostal.

No entanto, há continuidades entre as religiões adotadas pelos brasileiros? Para começo de conversa segundo Sanchis, atualmente “o meio religioso brasileiro vive num certo clima espiritualista” (SANCHIS, 1997, p. 32). O pentecostalismo também se insere nesse contexto, pois acredita na existência do Espírito Santo, que vem de Deus, e os espíritos malignos, que vêm do Diabo. Ou seja,

Conforme essa interpretação, o ser humano está envolvido por um universo povoado de forças, de espíritos, de influências pessoais que mantêm relações com os homens [...] A presença dessa terceira dimensão do mundo é por toda parte detectada. Maléfica ou benfazeja, ela diz respeito diretamente à existência dos Homens, à sua íntegra corporal ou espiritual às relações que mantêm entre si” (SANCHIS, 1997, p. 33).

Assim, o fenômeno da possessão nas religiões espiritualistas brasileiras, representam o ápice dessa comunicação espiritual, mas não se dá única e exclusivamente por ela.

De acordo com Pierre Sanchis há continuidades nessa aparente ruptura do campo religioso brasileiro, com a notável expansão do pentecostalismo. Para ele há algo de comum com as religiões brasileiras. Uma delas está na “relativização das certezas, um cultivo sustentado de cambiantes emoções”. Isto é, procura-se não uma verdade objetiva, mas sim subjetiva, muito atrelada às emoções e ao sofrimento cotidiano em particular.

Sanchis argumenta que, se outrora a Igreja Católica teve, depois de muita resistência, que se “racionalizar”, ou se “purificar” de práticas religiosas que envolvia magia e superstições, em suma, o misticismo religioso, o que se vê na chamada pós-modernidade é um retorno a estas formas místicas. “A pós-modernidade parece reencontrar simplesmente os paradigmas pré-modernos (afetividade, participação,

encantamento, magia)". Assim, diferenças são vivenciadas por meio de "indecisões, de cruzamentos, de porosidades e pertença dupla, de contaminação mútua" (SANCHIS, 1997, p. 37). Percebam, pois, como tais conceitos são caros para a compreensão que propomos do pentecostalismo, não só a partir da revisão da literatura, como também por meio do exame detido dos dados estatísticos relativos a esta parcela da população!

Um exemplo dessa relação porosa está representada na figura de Exu e seu percurso por quase todas as matrizes religiosas presentes em solo brasileiro. Vejamos:

A figura de Exu, presença polivalente e ambígua, mantém viva a circulação misteriosa de sentido: orixá intermediário entre os deuses e os homens [no candomblé][...], figura ambivalente na umbanda, contaminado pelo diabo católico, apesar de se enquadrar no mundo do bem pela purificação e batismo, antes de virar de vez o demônio pentecostal, a ser neutralizado e expulso (SANCHIS, 1997, p. 39).

O antropólogo Gilberto Velho (1994), por seu turno, menciona dois conceitos que nos parecem relevantes trazermos para a discussão a fim de compreendermos a real dinâmica desta fragmentação pentecostal; desta religiosidade porosa e também sincrética. São pois as noções de "unidade" e de "diferenciação".

Com relação aos aspectos que, segundo Velho (1994), de certa forma unem as vertentes religiosas populares brasileiras, tem a ver com fenômeno, ou prática ritualística, da possessão, incorporação de entidades. Tanto para umbandistas quanto para pentecostais, a possessão é um pilar importante da religiosidade, embora assumam características distintas em uma e outra, possuem absolutamente a mesma finalidade, curar dos males e/ou alcançar uma graça. Em outros termos, trata-se, em grande medida, de um *continuum* de práticas religiosas, e não tão somente de rompimentos e diferenciações, embora hajam os tão enfatizados marcadores de diferenciação.

Velho (1994, p. 23) argumenta, pautando-se em estudos historiográficos existentes sobre o tema, que os cultos de possessão são praticados no Brasil há, pelo menos trezentos anos, praticados por todas as categorias sociais. Isto é, Velho supõe que a possessão seja uma expressão comum a todas as classes sociais brasileiras desde há muito, sendo, portanto, um ponto comum a todas elas, sem desconsiderar, obviamente, as diferenças construídas.

No pentecostalismo, por exemplo, a possessão se dá em duas frentes: para o bem – quando é a possessão pelo Espírito Santo de Deus; mas principalmente se dá no sentido negativo, quando um indivíduo está possuído por espíritos considerados perdidos, ou então por alguma das entidades de umbanda, como Exus e Pombagiras, que são interpretados sempre como seres que trabalham para o mal. O que evidencia o relacionamento sincrético que se há do pentecostalismo com as religiosidades afro-brasileiras e ameríndias, ainda que seja para combatê-las na luta espiritual e também na luta cultural. Enseja-se, assim, um movimento paradoxal, constante, de assemelhação e diferenciação, nos termos de Velho (1994)

Segundo Almeida e Rumstain (2011), o campo religioso brasileiro tem se caracterizado pelo trânsito religioso, em que cada vez mais, transitar entre religiões tem se tornado um modo de viver a religião, isto é, o campo religioso brasileiro tem lançado suas bases para a normalidade numa situação no que poderíamos chamar instabilidade religiosa.

Portanto, é crucial levar em conta a porosidade do campo religioso brasileiro (SANCHIS, 1997) para a compreensão do funcionamento de qualquer organização religiosa evangélica, independentemente da denominação.

Além disso, “a circulação interdenominacional funciona como uma espécie de ‘calibragem’ de práticas ideias e comportamentos” (ALMEIDA; RUMSTAIN, 2011, p. 389). Certa literatura tem interpretado o crescimento acelerado do número de adeptos ao pentecostalismo como uma situação provocada pelo advento da modernidade, isto é, a rápida industrialização (tardia) da sociedade brasileira no século XX e o conseqüente processo de urbanização teriam provocado o desenraizamento de grandes contingentes populacionais. Assim, as igrejas pentecostais se apresentariam como um meio pelo qual o indivíduo poderia reconstruir novos laços. Laços estes que não são os familiares nem os étnicos, no entanto. Na análise de Pierucci (2006), o pentecostalismo é uma “religião universal de salvação individual”, cuja principal prática está em “soltar os indivíduos de suas antigas amarras comunitárias, já sejam estas religiosas ou de outra ordem” (p. 123), colocando em oposição os antigos e os novos laços societários. Portanto,

Eis uma forma de religião especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva. Disruptiva e predatória, extrativista. E de fato. Uma religião de salvação individual só se apruma num primeiro momento por via extrativa: extrai sistematicamente os membros das outras coletividades, das quais, antes de ouvir a “boa nova” que interpela à apostasia, eles se pensavam estrutural e inercialmente como parte e parcela. Mas não, religião de conversão não tem a menor consideração. Destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas. Congregacionista, “con-grega” indivíduos que ela própria “des(a)grega” de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não (PIERUCCI, 2006, p. 122).

O assim chamado *neopentecostalismo*

Quando se fala em neopentecostalismo, fala-se em um termo utilizado por Mariano (1999) para diferenciar o pentecostalismo clássico e do deuteropentecostalismo³, que o precederam. No qual se sobressai às análises a utilização da teologia da prosperidade, bem como o apelo pelo financeiro.

Trata-se de “ordenar o campo pentecostal a partir da análise de sua dinâmica histórico-institucional, considerando as mudanças ocorridas na mensagem religiosa, em comportamentos e no seu modo de inserção na sociedade” (MARIANO, 1999, p. 23).

Nesse sentido, Mariano (1999, p. 30) compreende que o pentecostalismo possui as seguintes ramificações: pentecostalismo clássico, o deuteropentecostalismo e o neopentecostalismo.

Se, de acordo com o próprio Mariano, o termo neopentecostal tem sido utilizado de forma imprecisa (MARIANO, 1999, p. 33) e se, nas últimas décadas a expansão de novas igrejas pentecostais não configuram como as apresentadas, é por que na verdade, o que Mariano classifica como neopentecostais são especificamente as organizações religiosas Igreja Vida Nova, e suas dissidentes,

³ “Forma embrionária do neopentecostalismo: intenso combate ao diabo, valorização da prosperidade material mediante contribuição financeira e ausência do legalismo em matéria comportamental” (MARIANO, 1999, p. 51). São exemplos de deuteropentecostalismo, segundo Mariano, as igrejas do Evangelho Quadrangular, Deus É Amor, Casa de Bênção.

Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Internacional da Graça e Cristo Vive, bem como Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo.

Para Beatriz Muniz de Souza (1969, p. 103) “o núcleo doutrinário permanece inalterado em qualquer das ramificações pentecostais”, quais sejam, a santificação, o batismo no Espírito Santo e a imersão em seus dons.

O fato de grande parte da literatura em deflagrar um novíssimo estilo de pentecostalismo sem precedentes na história tem a ver com a tentação que ronda o cientista social de querer classificar tudo o que se vê desenvolver sob nossos próprios olhos de uma suposta grande novidade. Para Campos (1995, p. 24, grifo nosso), “a supervalorização do *novo* pode criar um outro tipo de percepção inadequada quando impede a identificação dos nexos entre o presente e o passado, assim como o relacionamento dos fatos novos com outros fenômenos que antecederam no tempo”. Assim, a classificação de neopentecostal tem sido usada para tratar organizações que são apenas pentecostais.

De fato, há uma lacuna na disciplina historiográfica com relação a este fenômeno que venha a servir à análise das ciências sociais da “evolução” do chamado neo-pentecostalismo, o que, conforme argumenta Freston (1999), torna muito problemático os esforços para se construir uma tipologia do pentecostalismo. Tipologia problemática também devido à heterogeneidade do campo evangélico, onde tem lugar a fluidez e a interpenetração de elementos teológicos e organizacionais.

Nesse sentido, cabe indagar, se há mesmo uma novidade que justifique a construção de uma tipologia do neo-pentecostalismo, ou estas novas organizações religiosas configuram-se derivações dentro de um *continuum* histórico do pentecostalismo que, por sua vez, deitaria raízes no modo como foi se desenrolando o protestantismo histórico?

Segundo Freston (1999) a doutrina protestante possui uma característica que é a tendência ao cisma, isto é, tende historicamente à autonomização organizacional. Os dispositivos falham para manter a unidade organizacional pois estes “não são legitimados por nenhuma doutrina fundamental” (FRESTON, 1999, p. 147).

Se no catolicismo “todos os caminhos levam à Roma”, dirá Freston (1999, p. 147), no pentecostalismo, ao contrário, “muitas estradas terminam onde começaram: numa encosta no Rio ou nas periferias de São Paulo”.

Tal segmentação não se constitui exatamente um problema para as novas igrejas – que dificilmente terão suas fileiras lotadas em um culto ordinário – mas é funcional do ponto de vista da expansão do evangelicalismo, vindo a ser um estímulo para a organização calcada na flexibilidade social, na concorrência e na oferta localizada.

A historicamente crescente segmentação do mundo protestante, em sentido lato, tem representado grande desafio ao desenvolvimento de tipologias por parte dos estudiosos.

Também para Freston (1999), novas organizações religiosas têm mais facilidade em inovar e mudar do que as antigas, já que não necessitam do aval de nenhum quadro complexo de hierarquias e funções, como é no caso da Igreja Católica. Nesse sentido, o cientista político César Romero Jacob ilustra da seguinte forma: “A Igreja Católica é como um transatlântico, que demora muito para mudar um pouquinho a rota, devido ao tamanho de sua estrutura burocrática. Já os evangélicos são como pequenas embarcações” (RITTO, 2012, [s/p]).

Diferentemente de Mariano (1999) que trabalha com um tipo ideal que é o que chamou de “neo-pentecostalismo”, Freston (1999) trabalha com a ideia de ondas do pentecostalismo no Brasil, permitindo a compreensão de um continuum do pentecostalismo e não sua segmentação em tipos – o que, como dissemos, para o autor é bastante complicado. Para Freston (1999), trabalhar com a ideia de ondas permite enfatizar a versatilidade e a interpenetração dos grupos pentecostais e dos supostamente neopentecostais.

Essa perspectiva permite considerar todas as nuances de cada organização pentecostal em relação umas às outras, bem como permite levar mais seriamente em consideração o fenômeno da interpenetração dos grupos no mundo pentecostal. Isto é, há, digamos assim, uma “neopentecostalização de partes do pentecostalismo mais antigo, bem como uma pentecostalização do neopentecostalismo” (FRESTON, 1999, p. 152). A ideia de ondas está atrelada a tendências históricas que podem estar avançando e/ou recuando na adesão pentecostal.

Ademais, muita atenção tem sido dada ao chamado neopentecostalismo, no entanto, Campos (2005) alerta para o fato de que este último consiste em um fenômeno de “curta duração”, ao passo que o pentecostalismo é um fenômeno de “longa duração”, com mais de cem anos de história. Mesmo assim, há uma quantidade muito maior de estudos sobre o “neopentecostalismo” do que sobre o “pentecostalismo tradicional”. Campos (2005, p. 100), assim justificou em nota:

Segundo levantamento de Oro, Corten e Dozon (2003, pp. 365 e segs.), na academia brasileira há 11 teses de doutorado e 40 dissertações de mestrado, apresentadas ou defendidas até 2003, somente sobre a IURD. Se acrescentarmos a esses números centenas de artigos, livros e capítulos de livros, o número 51 seria multiplicado em dez vezes pelo menos. Esses dados nos indicam o quanto o “neopentecostalismo” tem sido privilegiado em nossas pesquisas. Daí a existência de algumas lacunas na produção de conhecimentos sobre aqueles aspectos e tipos ainda pouco estudados de pentecostalismo, também conhecidos por “pentecostalismo clássico” ou “pentecostalismo tradicional” em oposição ao “neopentecostalismo”.

Desde a data deste levantamento bibliométrico realizado por Oro, Corten e Dozon (2003), quantos estudos sobre o neopentecostalismo não foram publicados? Será que a sociologia das religiões brasileira não estaria a tomar a parte pelo todo?

Monteiro (1995) alerta para as dificuldades para a elaboração de levantamentos e pesquisas sobre o movimento exato dos pentecostais haja vista sua grande diversidade⁴, mas também, e isso nos é relevante destacar, graças a “efemeridade de muitas denominações das denominações surgidas” (p.7). De fato, as organizações pentecostais têm se mostrado em alguns casos fenômenos de curta duração, tais como empreendimentos que fracassam e fecham. Entretanto, “o grande afluxo evidencia haver um mercado consumidor, de dimensões ainda não mensuradas, para esse tipo de ofertas de bens simbólicos [...] sendo que a lógica desse mecanismo ainda se constitui um desafio” (MONTEIRO, 1995, p. 18).

4 Tal diversidade implica em uma dificuldade classificatória, isso porque o que se chama de pentecostalismo hoje é composto por desde pequenas organizações até “conglomerados gigantesco” (MONTEIRO, 1995, p. 18).

Secularização ou sacralização?

As teorias da modernização, sugeriram que a religião se tornaria cada vez mais diferenciada da forma de funcionamento das outras instituições, incluindo a política e a esfera econômica. Nessa perspectiva, acreditava-se que a religião iria se tornar cada vez mais uma questão de ordem privada, liberando as instituições políticas e econômicas e o comportamento social das influências religiosas. Dessa forma, a preocupação com as organizações religiosas foi relegada a segundo plano dentro das ciências sociais. Obviamente tais teorias foram precipitadas em suas conclusões acerca do futuro das religiões.

Para os estudiosos do mercado religioso, o fenômeno da desregulamentação religiosa, isto é, o secularismo, favorece sobremaneira o pluralismo religioso pois há uma situação de oferta religiosa mais ampla (GIL, 1999). O pluralismo religioso, ao contrário do que pensava Berger, favoreceria a participação religiosa, inclusive acirrando as ideologias religiosas.

Stark e Iannaccone (1994, p. 232) propõem “que o conceito de secularização seja superado por falta de casos para os quais se poderiam aplicar”. Os autores norte-americanos ainda destacam que dentre as maiores inovações da abordagem do mercado religioso é a capacidade para focar no comportamento das firmas religiosas e não unicamente no comportamento dos consumidores religiosos. “Nós propomos focar não muito nos consumidores religiosos como nos fornecedores religiosos. Sob quais condições firmas religiosas são capazes de criar uma demanda?” (STARK; IANNACCONE, 1994, p. 233).

Assim, a teoria da secularização estaria datada historicamente, pois, fora elaborada com o objetivo de compreender as primeiras mudanças da sociedade moderna, “razão pela qual esta teoria pouco pode fazer para ajudar na compreensão de um fenômeno religioso de outra fase moderna” (ARENARI, 2013). No paradigma iluminista, a fé seria uma forma de conhecimento do mundo que pertenceria ao passado, assim como as instituições religiosas. Acreditava-se que o progresso técnico-científico e a racionalidade filosófica viria para substituir a religião. O século XX proporciona o colapso desta tese, com a ocorrência das expansões de religiões mundiais e a incidência no debate público crescentemente.

Ocorre que, como enfatiza Lechner, em nenhum outro espaço do mundo moderno, o indivíduo se sujeitaria a benefícios (que na perspectiva do mercado religioso, serão pesados com os custos) em que não se pode verificar, mensurar concretamente. Trata-se de uma singularidade atualmente reservada somente ao campo religioso. Em outras épocas não só a religião tinha essa condição, mas também o Estado, no que era a figura do Rei absoluto que tudo podia sob os corpos, somente para citar um exemplo. Se não se pode verificar, então o crente deve procurar fazer uma justificação dos benefícios por meio da fé. Mesmo que, conforme já havia observado David Hume (ANO), as religiões possuam a fama de eficazes no que diz respeito aos benefícios (LECHNER, 2007, p. 84).

Para Demerath, a secularização assumiu sentidos diferentes em campos diferentes. Quer dizer, trata-se de um conjunto de processos histórica e sociologicamente específicos que não se movem linearmente e não geram quadros uniformes, num movimento constante de avanço e recuo ao longo da história.

As concepções clássicas de secularização remontam, pelo menos, à época do filósofo e revolucionário francês de codinome Voltaire. Nessa época configurava uma ideologia revolucionária contra o Antigo Regime e as dominações da hierarquia eclesiástica. Tratava-se de um desejo, muito pautado no anticlericalismo de superação da religião. (Ver quantas cabeças de clérigos rolaram no processo de Revolução Francesa). A ideia era a de que, tomado o poder, a Igreja estava fadada ao declínio, pois o Iluminismo e a Razão guiarão doravante as decisões dos homens e das sociedades.

Tal pensamento foi seguido por muitos outros pensadores de suma relevância para a constituição das bases do pensamento social e científico moderno, tais como Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, entre outros e, posteriormente, em termos diferenciados Max Weber. Émile Durkheim, embora discípulo de Comte, fora os desses que menos se entregaram aos paradigmas da secularização, ainda assim considerava que as crenças sagradas seriam substituídas gradativamente pela crença nas ciências, permanecendo somente a sacralidade social indispensável à organização da sociedade.

Para Max Weber, o mais recente dos clássicos (ARON, 2008), a secularização é um processo que resulta da racionalização da vida nas sociedades

modernas. Ainda que este autor tenha demonstrado a importância do protestantismo para a legitimação da acumulação capitalista, por meio do chamado “espírito do capitalismo”, no entanto, para Weber as sociedades modernas passariam por um processo de “desencantamento vazio”.

Atualmente, para Demerath III (2007), no entanto, não se trata de dizer que não há secularização, essa é uma questão longe de ter resposta definitiva. Demerath III propõe que compreendamos a secularização não como uma questão de “tudo ou nada”, relativizando o entendimento desse processo. Mas sim como processos que combinam elementos seculares e sagrados em momentos específicos. Quer dizer, certamente nunca existiu sociedades, argumenta Demerath, em que a religião era onipotente, assim como não existiu nem existirá sociedades com total ausência religiosa.

Ademais, o autor fala que seria preciso o desenvolvimento de em um tipo de método que medisse a secularização nos níveis micros, macros e intermediários. No entanto, como se mede a secularização? Os dados de participação religiosa são suficientes para chegar a esse tipo de conclusão (visto que pode ocorrer múltiplas pertenças e o “acreditar sem pertencer” (DEMERATH, 2007))?

Concordamos com Pierucci (ANO) que fala em secularização do Estado e não da sociedade brasileira como um todo, portanto também não das organizações.

A secularização não é um fenômeno unívoco e global (NORRIS; INGLEHART, 2004). Trata-se, assim, de um processo que se dá em maior ou menor grau, inclusive no que diz respeito às próprias organizações religiosas, que podem ser mais ou menos secularizadas umas do que as outras.

Demerath, pensando na contemplação do fenômeno que passa pelo recuo da secularização, propõe que seja inserido nesse processo o conceito de *sacralização*. “Processo pelo qual o secular torna-se sagrado ou novas formas do sagrado surgem, seja em questões pessoais ou institucionais”, que assim como a secularização pode ocorrer gradual ou repentinamente, pode ser “temporário ou reversível” (DEMERATH III, 2007, p. 66).

Se a secularização supõe a diferenciação, então ela nunca houve, pois a diferenciação religiosa sempre existiu. Mas se falamos em diferenciação das

religiões das outras organizações sim. Mesmo dentro das religiões há diferenciações quase fraticidas (ref.?).

MERCADO RELIGIOSO: PASTORES E ORGANIZAÇÕES

"Ninguém pode ser maior do que ele (Jesus Cristo) então também aqui na terra quando a pessoa se dispõe a sacrificar mais a sua vida ela também vai ter um nome poderoso, como é o caso do bispo Macedo, um simples / isso que o mundo não entende, um simples funcionário da LOTERGi hoje é / considerado um GRANde empresário um mega/ como ele diz aí na gíria deles aí /do meio dos em/ do empresariado, o meio de televisão, como MEga-empresário, aliás, como MEga-pastor, um homem que é tá por Cima da carne seca, na crista da onda, ele até tá mesmo e tem que tá porque, porque ele tem o NOme de Jesus, a palavra de Jesus no coração dele e o espírito de Jesus, amém?

(Comentário de um pastor pentecostal)

Introdução

Nosso enfoque, nesse capítulo é especificamente no assim chamado “lado da oferta”, pois não acreditamos que a demanda religiosa tenha a precedência, mas sim a existencia de uma situação de pluralidade de ofertas religiosas dentro da qual os consumidores se mobilizarão. O “lado da demanda” é muito menos dinâmico do que os que formulam um novo produto religioso, o qual terá aderência grande ou pequena. No entanto, entendemos que “é mais adequado tentar uma abordagem do fenômeno que inclua fornecedores e consumidores como sendo partes de um mesmo processo, no qual um determina o outro, da mesma forma que acontece nos mercados econômicos seculares. “Para garantir seu sustento em situações de mercado, as igrejas devem atrair e manter uma membresia que possa prover a força de trabalho e o capital de que eles necessitam” (GUERRA, 2000, p. 57).

Abordagens econômicas das religiões

Depois de um longo período em que o pensamento científico é profundamente influenciado pelas teses da secularização, em quase todo o todo o século XX, um novo paradigma para a análise das religiões surge: trata-se do

paradigma do mercado religioso, que pode ser chamado também como teoria da economia religiosa.

Stark, Iannaccone e Finke (1996, p. 433), principais expositores da teoria do mercado religioso (TMR) postulam que alguns fatores utilizados pela tese da secularização foi desmentido pelo tempo depois de ter vigorado como tese hegemônica na passagem do século XIX para o XX. São, pois, os seguintes pressupostos:

1. Declínio da religiosidade com avanço técnico-científico.
2. Baixa aderência religiosa e ampla aderência ao ceticismo.
3. As práticas religiosas são consideradas irracionais e/ou patológicas.
4. Toda mudança no campo religioso parte dos demandantes, isto é, os consumidores religiosos.

Para a teoria econômica da religião, no entanto, a religiosidade não arrefeceu, pelo contrário, ganhou novas perspectivas de sobrevivência no mundo moderno.

A TMR de forma geral coloca ênfase na dimensão da oferta. Ou seja, entende que, havendo uma situação de livre religiosidade, várias religiões surgirão e oferecerão seus respectivos produtos religiosos. Não trata-se de um movimento em que os fiéis dão o *start*, demandando por novas manifestações religiosas outrora represadas. A escolha da clientela religiosa existe sim, mas se restringe a uma gama limitada de produtos e empresas religiosas existentes.

Assim, a forma de análise derivada da TMR “não supõe que uma ou que poucas instituições religiosas devam adaptar sua mensagem, mas antes parece sugerir que, na medida em que no mercado existem diversos segmentos sociais, aparecerão diferentes ofertas religiosas para satisfazê-los” (FRIGERIO, 2008, p. 26). É certo que as instituições religiosas, dado o *start* da oferta no mercado, passarão a depender diretamente de seus adeptos para sua continuidade. No entanto, podemos fazer um paralelo com a teoria da seleção natural, analogia levantada por Frigerio (2008, p. 27), em que “os organismos não se modificam para

subsistir, mas aqueles que já possuem as características corretas, adaptativas, poderão sobreviver nos diferentes nichos ecológicos”.

De acordo com Frigerio (2008), ao parafrasear Stark (1997, p. 17), “chamar a religião de ‘produto’ e as igrejas de ‘firmas religiosas’, não implica um juízo de valor sobre a natureza da atividade religiosa”. Ainda que seja considerado um produto, é preciso lembrar que ainda assim se trata de um produto religioso, muito distinto que qualquer outro do mercado comum, e sim objeto de crença das pessoas. Isto é, este paradigma de análise não retira a sacralidade da religião para compreendê-la como um empreendimento desvirtuado ou alienado de seus propósitos, muito pelo contrário. Mercado então é compreendido como um mecanismo que possibilita aos indivíduos exercer seu direito de escolha (FRIGERIO, 2008, p. 28).

Pluralismo religioso

A noção de pluralismo religioso ganha novo sentido na TMR, assumindo a centralidade na percepção do que é um movimento de efervescência religiosa. O Pluralismo favorece a participação religiosa, esta, por sua vez, acirrará as ideologias religiosas e colocaria a secularização em xeque (MARIANO, 2003, p. 113).

O pluralismo não necessariamente leva a uma maior demanda por religião, mas favorece uma possibilidade legalizada de maior oferta de religiosidades. Uma vez o produto religioso colocado na “vitrine”, a demanda se cria se multiplica, se fragmenta, assim por diante. O pluralismo, longe de enfraquecer a religião, lhe concede novo vigor, até maior do que havia anteriormente à situação de pluralismo religioso. Frigerio (1998, s/p), explica essa perspectiva da seguinte forma:

En un ambiente de libertad de cultos, la competencia religiosa produce variantes especializadas que pueden satisfacer las demandas de los más variados sectores sociales. El resultado es *más* religión, aunque ésta asuma formas diferentes, y no menos. En un ambiente de represión estadual - explícita o no- a todo lo que no sea la forma de religión aceptada por el estado, varios sectores de la población no verán satisfechas sus necesidades ya que una sola religión no puede atender satisfactoriamente a sectores de diversas edades, niveles de educación, experiencias de vida.

Em suma, a religião na modernidade, pulverizada em diversas organizações e nas mais diversas doutrinas, passa a ser oferecida com a finalidade de atender públicos específicos, isto é, nichos específicos.

“Lado da oferta” versus “lado da demanda”

A principal contribuição da TMR, para Jungblut (2018), estaria no esforço realizado para compreender os aspectos internos da organização das igrejas, colocando, assim, a ênfase analítica no *polo da oferta* de bens e serviços religiosos. Haja vista que não é novidade a análise econômica das religiões. Isto é, a intersecção entre religião e economia já se fazia presente nos clássicos como Marx, Weber, o próprio Berger, e Bourdieu, cada um a seu modo.

Lechner ilustra a noção da ênfase no polo da oferta, da seguinte forma: “assim como a introdução dos automóveis mudou a demanda por cavalos, assim como o advento dos computadores pessoais mudou a demanda por mainframes” (LECHNER, 2007, p. 91), a demanda religiosa é modificada pela oferta de bens religiosos pelos produtores.

Para Lechner, as evidências do campo religioso europeu que se encontra em franco declínio, refutaria certos pressupostos da teoria econômica das religiões, o que justificaria sua pouca penetração no continente. No entanto, o mesmo não ocorre na América Latina, onde o campo religioso é vivo e dinâmico. Assim, há muito que pode ser explorado a partir do paradigma econômica das religiões. Porém, como fomos colonizados em língua latina, os estudos sociais brasileiros têm uma forte influência da tradição europeia, especialmente a francesa.

Limites da teoria econômica das religiões

Uma crítica para com a teoria econômica das religiões que poderia ser feita diz respeito ao excessivo apelo que esta teoria tem com a noção de racionalização do processo, negligenciando a dimensão subjetiva. No entanto, Stark nega que assim seja, pois considera a existência de uma “racionalidade subjetiva”. Isto é, a escolha só faz sentido racionalmente se pensarmos como sujeito calcula sua própria situação e quais os fatores estão sendo calculados por ele. Assim, a racionalização é determinada pelo agenciamento individual.

Para Jungblat, no entanto, o principal problema da teoria da economia religiosa proposta por Stark, Iannaccone, e cia, não está na incorporação da agência individual, mas o limite desta teoria está em sua rigidez com a qual compreende o pertencimento religioso. Isto é, teoria econômica das religiões teriam dificuldade em lidar com sujeitos de múltiplas pertenças religiosas e os que não se fidelizam a nenhuma (JUNGBLUT, 2012, p. 20-21).

Com o objetivo de romper com a tradição “substancialista” de pensamento, o que, para nós incluiria posicionamentos estritamente racionais, Bourdieu propõe a ideia de “definição relacional”, que significa uma “posição no espaço social” somado a uma situação determinada de “oferta de bens e práticas possíveis”. Pensamos da seguinte forma: no nosso caso, “posição no espaço social” é a periferia e entendemos o pentecostalismo como uma possibilidade de bens e práticas ofertados.

[...]o universo econômico é feito de vários mundos econômicos, dotados de racionalidades específicas, que supõem e exigem, ao mesmo tempo, disposições “razoáveis” (mais do que racionais), ajustadas às regularidades, inscritas em cada uma delas, às “razões práticas” que os caracterizam [...] (BOURDIEU, 1996, p. 158).

Ou ainda, conforme prossegue o sociólogo francês,

a maior parte das ações humanas têm por base algo diferente da intenção, isto é, disposições adquiridas que fazem com que a ação possa e deva ser interpretada como orientada em direção a tal ou qual fim, sem que se possa, entretanto, dizer que ela tenha por princípio a busca consciente desse objetivo (BOURDIEU, 1996, p. 164).

Quanto a nós, entendemos a racionalidade como um método que possui inteligibilidade própria. Assim, o sentido de racionalidade encontra sentido nas informações que os próprios sujeitos – fiéis, líderes ou organizações religiosas – disponibilizam no ato de suas escolhas.

Campo religioso: um campo social

A noção de mercado religioso não deixa de guardar semelhanças com o conceito de campo religioso de Bourdieu, dado que há a compreensão de um movimento e uma disputa por maior número de fiéis, por melhores produtos religiosos, pregações, etc.

Em uma das obras mais recentes de Pierre Bourdieu (2004, p. 120), podemos encontrar sucintamente a seguinte definição de campo religioso: “espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso”. Para o sociólogo francês,

O campo religioso é, como todos os outros, um universo de crença, mas no qual o assunto é a crença. A crença que a instituição organiza (crença em Deus, no dogma, etc) tende a mascarar a crença na instituição e todos os interesses ligados à instituição (BOURDIEU, 2004, p. 109).

Portanto, um pressuposto do qual não se pode negar é a noção bourdiesiana de campo. Com a religião não se procede de forma distinta, quer dizer, as religiões se movimentam como peças em um tabuleiro que podemos chamar de campo religioso. Este campo tem a natureza de qualquer outro campo de interação: político, econômico, científico, acadêmico e assim por diante. Todo campo se constitui em torno de disputas ideológicas pelo monopólio daquele nicho.

La competencia por el poder religioso debe su especificidad [...] al hecho de que se pone en juego el monopolio del ejercicio legítimo de poder modificar durable y profundamente la práctica y la visión de mundo de los laicos, imponiéndoles e inculcándoles un *habitus* religioso particular, es decir, una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento conforme a los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia (Bourdieu 1971a, 11).

No entanto, em nossa visão, consideramos problemática a ideia de que haja a busca pelo monopólio do exercício legítimo da fé, por exemplo, pois monopólio religioso é algo que não se verifica em um nenhum campo religioso. Mesmo quando houve monopólio religioso, havia dissidências que conviviam paralelamente, como já aprendemos com os teóricos do mercado religioso.

O que Bourdieu chamaria de *capital* religioso é algo muito mais fluido no pentecostalismo do que se fossem, por exemplo, dos clássicos campos econômico (financeiro) e cultural. O capital religioso dos pentecostais é alcançado por meio da “experiência” da fé e das revelações pelo Espírito Santo, dispensando qualquer processo formativo. Isto é, os líderes pentecostais não são exatamente especialistas, mas sim como a média das pessoas as quais lidera. O que estamos

tentando dizer é que um fiel qualquer pode vir a galgar a posição de pastor se romper com aquela organização, para ir fundar outra igreja para competir, ou se conquistar a confiança dos demais. A diferenciação se dá, então, pelo carisma.

Organização religiosa: um empreendimento de fé

É possível compreender as organizações religiosas no mesmo regime das empresas comuns, com seus produtos, serviços, consumidores, concorrentes e suas consequentes estratégias de competição, ao mesmo tempo que necessita se relacionar com outras organizações religiosas e outros setores do mercado.

Ao falarmos de organizações religiosas enquanto um empreendimento pessoal inserido em um campo, ou mercado, religioso mais amplo, não se pretende fazer um juízo de valor desse processo, mas sim contatá-lo, fornecendo chaves para sua interpretação.

Serafim e Alperstedt (2012), acreditam poder enquadrar esta trama de relações das organizações religiosas a partir da teoria dos *stakeholders*, termo que pode ser traduzido livremente como “partes interessadas”, ou ainda, compreende-se a categoria dos acionistas de uma empresa. Em uma organização religiosa estes seriam representados não somente pelos líderes da igreja, como também sua rede de fornecedores, seus adeptos, seus contribuintes, isto é, dizimistas, e o público-alvo que se pretende converter. As ações e mudanças em termos de doutrina e comportamentos devem se orientar para beneficiar minimamente todas essas partes.

Acreditamos que as hipóteses apresentadas por Serafim e Alperstedt (2012) necessitam ser incorporadas e testadas empiricamente, por isso devem ser levadas a campo para que se verifique.

Para Martes e Rodriguez (2004, p. 129), mesmo antes de procedermos a uma análise do conteúdo da mensagem religiosa pregada em cada um dos segmentos, a forma como se dá a estrutura organizacional e burocrática das igrejas

protestantes, qual seja: a situação de relativa autonomia administrativa, podem fornecer parte da explicação do motivo pelo qual estas organizações proliferaram-se nas últimas décadas por toda a América Latina. Isto é, a relativa facilidade para se criar uma Igreja que não seja católica.

Para esses autores, um *jeito de ser* empreendedor, isto é, um *ethos* empreendedor, pode ser encontrado na própria origem das organizações religiosas protestante e, principalmente, pentecostal, dado a relativa facilidade em se criar uma Igreja protestante, o que não é observado na criação de uma Igreja católica, por exemplo, para a qual, geralmente, é necessária a autorização do bispo diocesano.

O ato de fundação ou criação de uma Igreja ou congregação protestante, em particular no caso das Igrejas evangélicas, já é de certo modo algo mais simples, rápido e de natureza em si própria mais empreendedora, do que de uma Igreja católica (MARTES & RODRIGUEZ, 2004, p. 129).

Correa, Vale e Pinto (2018) analisaram a “evolução e a influência dos vínculos sociais” (p. 189) de indivíduos advindos de outras religiões, destacadamente do catolicismo, isto é, convertidos ao pentecostalismo, e que resolveram fundar uma organização religiosa evangélica independente de pequeno porte, bem como os indivíduos já pentecostais que decidiram abrir as suas próprias igrejas evangélicas com as mesmas características no município de Belo Horizonte/MG. A partir de uma estratégia qualitativa “com apropriação e triangulação de evidências qualitativas e quantitativas”, com a aplicação, para tanto, de “entrevista estruturada em profundidade” (p. 192) e aplicação de questionário.

Os autores observam a capacidade em que os novos líderes religiosos têm, de certa forma, entrar e sair das estruturas as quais necessita percorrer para a própria sobrevivência da organização religiosa. Isto é, sua capacidade de encontrar um ponto ótimo entre “acoplamento” e “desacoplamento” em relação à comunidade a qual pertence, sendo que o primeiro diz respeito à manutenção de laços fortes e o segundo a construção de vínculos sociais fora da comunidade religiosa, laços fracos, ou redes fragmentadas. Nas palavras dos autores,

As evidências empíricas sugerem serem aquelas bem-sucedidas baseadas em adequado equilíbrio entre

acoplamento/desacoplamento. Com efeito, excessivo acoplamento de membros das igrejas às comunidades locais estimularia nestes solidariedade descontrolada. Por outro lado, total desacoplamento implicaria ruptura entre integrantes das igrejas e membros das comunidades, resultando em redes essencialmente oclusas, impeditivas de seu próprio crescimento resultando em redes essencialmente oclusas, impeditivas de seu próprio crescimento. Logo, dados de campo sugerem a proposição, condizente com a de Granovetter (2009), de que presença e/ou ausência totais de acoplamento/desacoplamento se demonstrariam prejudiciais ao desenvolvimento de empreendimentos produtivos, religiosos ou não (CORRÊA; VALE; PINTO, 2018, p. 198).

Adotando uma vinculação com a teoria da escolha racional da religião, Corrêa, Vale e Pinto (2018) acreditam que o pluralismo religioso é o que leva à atitude empreendedora. Meu questionamento é se é assim ou se há um espírito empreendedor, no sentido da explicação de Boltanski e Chiapelo de haver a existência de uma ética calcada no regime de projetos e na ideia de provação?

As igrejas menores

Marques (2019) sugere o conceito de *igrejas menores* para compreender a atuação do pentecostalismo na periferia de São Paulo. Nas palavras do autor, “as igrejas menores são constituídas por pequenas edificações com instalações modestas, muitas concentradas em garagens (garagens divinas) que se proliferam nas periferias [...] compondo e recompondo a paisagem social” (MARQUES, 2019, p. 18). Trata-se de uma forma de organização que foge à tipologia neopentecostal. Quer dizer, por trás dessa ideia está a constatação que a fórmula neopentecostal não construiu hegemonia no campo religioso das comunidades periféricas, ao contrário do que preconizou Mariano (1999). O que se observa é um processo de intensa pulverização que está em andamento no campo pentecostal, gerando, conseqüentemente, uma redefinição do campo religioso brasileiro. Redefinição esta que os pesquisadores devem se debruçar para compreender, isso porque os estudos sobre os pentecostais se desenvolveram de forma muito mais lenta do que o fenômeno que tentavam explicar, o pentecostalismo (MARQUES, 2019).

Murtinho, Castilho e Urdan (2018) constatam que entre os anos de 2000 e 2010 a IURD passou por um declínio organizacional, depois de ter registrado um crescimento considerável na década de 1990. Isso tem a ver com essa fragmentação, pois “perde” fiéis para as referidas igrejas menores, sendo um dos motivos essa própria realidade de oferta de novas igrejas pentecostais, mais próximas.

De fato, as grandes igrejas pentecostais, a despeito de suas estratosféricas arrecadações e investimentos em marketing e outros meios, estão passando por um processo de esvaziamento no que diz respeito ao seu público, em detrimento das novas e pequenas organizações pentecostais, ao lado dos evangélicos de múltiplas pertencas religiosas e os que se definem sem religião mas com crença evangélica.

Iannaccone cita Dean Kelley (1986), que documentou uma mudança nas principais e mais longevas denominações protestantes dos Estados Unidos, constatando que “após dois séculos de crescimento, praticamente todas as principais denominações protestantes perderam membros”. Tais perdas, no entanto, se deram de forma não uniforme, isto é, as organizações mais progressistas estavam declinando, ao passo que as mais conservadoras cresciam. Para Iannaccone, mesmo tendo passados mais de vinte anos, o argumento de Kelley continua plausível. Tanto é assim que “pequenas seitas’, como os mórmons e as Assembleia de Deus superam grandes denominações” (IANNACCONE, 2007, p. 269).

Leal e Thomé (2012), em notícia publicada pelo jornal O Estado de São Paulo, dão conta de que a IURD tenha perdido na última década, algo em torno de 230 mil fiéis, o que representa 10% de todo o público da igreja. Eles lembram que outras organizações religiosas encontram-se nessa condição de perde do número de fiéis, tais como a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e Igreja Vida Nova, que são igrejas de grande sucesso.

Empresarização do sagrado

Tendo como pano de fundo a hipótese da *empresarização do mundo* cunhada por Andreu Solé (2004a; 2004b), para o qual o mundo estaria organizado “pela e para a empresa” (GONÇALVES; SERRA; COSTA, 2007, p. 14), Gonçalves, Serra e Costa (2007) realizaram um estudo no qual incluíram à pesquisa três organizações religiosas distintas, a saber: Primeira Igreja Batista de Florianópolis/SC, Igreja Evangélica Assembleia de Deus e IURD. Uma das características para a escolha dessas igrejas reside no fato de julgar-se serem representativas dos seguintes segmentos: protestantismo histórico, pentecostalismo e neopentecostalismo, respectivamente, conforme definição adotada pelos autores do estudo em questão. Embora estas igrejas estejam localizadas na cidade de Florianópolis/SC, são representativas da adesão nacional, ocupando, respectivamente, os primeiros lugares no ranking no número de adeptos entre os evangélicos brasileiros.

A manifestação da *empresarização do mundo* pode ser percebida de diversas maneiras, entre as quais, pelas inúmeras privatizações que vêm ocorrendo em todo o mundo, pela adoção generalizada de sofisticados sistemas de gestão e pela extensão da linguagem empresarial a todos os espaços organizacionais. Crescentemente, os métodos, ferramentas e práticas comuns às empresas penetram nas organizações em geral de tal maneira que, pela primeira vez na história da humanidade, uma organização – a empresa – torna-se o modelo universal de organização de todas as atividades humanas (SOLÉ, 2004a). Desse modo, Solé concebe os traços de uma pintura de pensamento (como seu tipo ideal de 22 elementos), para uma teoria transdisciplinar global sobre a empresa, dentre os quais destaca-se para efeito da análise a que propõe este estudo os seguintes aspectos:

- 1 - A empresa é uma organização salarial [...]
- 2 - A empresa é uma propriedade privada [...]
- 3 – A empresa é dinheiro, capital e benefício econômico [...]
- 4 – A empresa é uma organização com escritura e contabilidade [...]
- 5 – A empresa é uma organização que concebe, produz e vende mercadorias [...]
- 6 – A empresa é uma mercadoria. [...]
- 7 – A empresa é trabalho dividido e hierarquizado [...]

8 – A empresa é uma entidade jurídica e legal [...]

9 – A empresa é uma organização com linguagem própria [...]

10 – A empresa é uma organização que supõe outra organização: o mercado [...]

11 – A empresa é uma organização que supõe outra organização: o Estado [...] (GONÇALVES; SERRA; COSTA, 2007, pp. 3-5).

Os autores ainda definem alguns elementos mais gerais a serem capturados na pesquisa, a saber: a) emprego, b) economia monetária, c) legalidade/formalidade, d) a existência de um mercado no qual a organização está inserida (o mercado religioso, que é comum a todas elas).

Os resultados obtidos pela pesquisa de Gonçalves, Serra e Costa (2007), positivaram a hipóteses de que importantes elementos do processo denominado de empresarização estão presentes na estrutura organizacional e nas relações sociais dos membros das três igrejas supracitadas, sendo que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi a que demonstrou maior grau desse processo, seguida pela Assembleia de Deus (AD). O segmento batista foi o que apresentou menor grau de empresarização, no entanto, não se verifica que é uma organização religiosa que está alheia a este processo, a despeito de ser considerada como uma igreja protestante tradicional.

É também interessante notar que dentre as organizações observadas pelos autores (GONÇALVES; SERRA; COSTA, 2007), a que apresentou menor grau de legalidade ou formalidade foi a pentecostal Assembleia de Deus. Tal aspecto diz respeito ao processo burocrático de regulamentação da organização religiosa junto aos órgãos públicos, por meio do qual se constitui enquanto pessoa jurídica de direito privado, conforme o Código Civil (BRASIL, 2002), bem como lhe atribui alguns direitos como a isenção de impostos. Este elemento, ainda, está intimamente relacionado com a pulverização da referida denominação. Isto é, embora várias

igrejas adotem o nome de Assembleia de Deus, o fato é que muitas não se correspondem entre si, estando não necessariamente articuladas às conferências nacionais das igrejas assembleianas. Estudos demonstram o grau de pulverização desta denominação, por isso também a Assembleia de Deus se configura a religião com maior número de adeptos no Brasil conforme pesquisas nesse sentido.

Assim, podemos traçar uma analogia com a noção de “igrejas menores”, que se proliferaram nas últimas nas periferias, sediadas em espaços pequenos, geralmente em garagens na frente da casa das lideranças ou em antigos estabelecimentos comerciais de pequeno porte.

Profissão: pastor

De acordo com Frigerio (1998, [s/p]), “los grupos más exitosos en retener a quienes se acercan a ellos parecen ser aquellos cuyas *formas de organización* permiten diversas instancias de participación, y la posibilidad de ‘hacer carrera’ dentro de la institución”. Atentemo-nos para esta última parte da afirmação de Frigerio que já em 1998 observa que as organizações religiosas mais exitosas são aquelas em que os participantes podem “fazer carreira”. Esta noção é central para nós se quisermos compreender o apostolado pentecostal como um meio de se ganhar a vida, um empreendimento pessoal.

Quienes recorren todas las instancias y quieren constituirse en líderes religiosos pueden hacerlo, sin tener que renunciar a la vida cotidiana (al contrario, la nueva profesión les ayuda a enfrentarla). Quienes desean abrir un templo, sin embargo, deben sostenerlo por sus propios méritos. Como no todos pueden hacerlo, se produce un proceso de "selección" luego del cual sólo quedan los más hábiles - de ahí la cantidad de, por ejemplo, templos pentecostales y de umbanda que se abren y luego deben cerrar sus puertas. Aunque sólo una pequeña parte de los que comienzan siguen, el hecho de que de cada templo continuamente se desprenden líderes o grupos dispuestos a formar nuevos templos asegura el crecimiento sostenido. La organización no centralizada permite, además, nuevos desarrollos doctrinarios y nuevas formas de organización que mantienen el interés y la novedad de la práctica religiosa, así como *diversifican* la oferta y la hacen accesible a segmentos cada vez mayores del mercado religioso. Se produce así un panorama muy

dinámico, con cada vez mayor variedad de ofertas para todas las necesidades (FRIGERIO, 1998, [s/p]).

Para Martes e Rodriguez (2004) a natureza do pastor é essencialmente mais empreendedora. O pastor deve ter habilidades muito análogas àqueles que abrem suas próprias empresas. Ao pastor compete maior controle e participação na vida íntima de seus adeptos, de forma a poder desenvolver uma participação mais atuante dos adeptos na vida da comunidade (MARTES; RODRIGUEZ, 2004, p. 130). No entanto, estudos que se dediquem a compreender essa dimensão do protestantismo são muito “esparços e inconsistentes” (CORRÊA; VALE; CRUZ, 2017, p. 332).

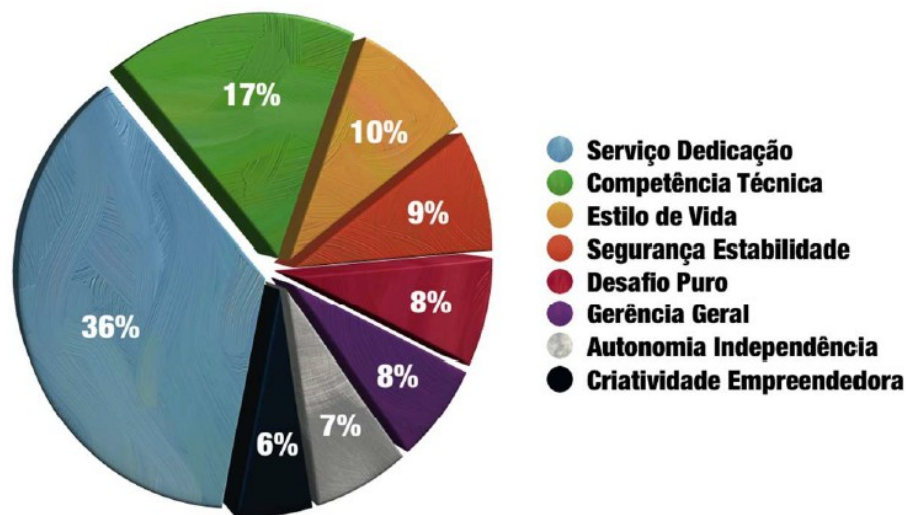
Nesse sentido, trabalho inovador em compreender o pastor como um empreendedor é o de Corrêa, Vale e Cruz (2017). Neste, os autores procuram “analisar o comportamento empreendedor de pastores pentecostais responsáveis pela criação e gestão de pequenas igrejas independentes localizadas na periferia de Belo Horizonte/MG e região metropolitana” (CORRÊA; VALE; CRUZ, 2017, p. 331), como expressão de um “pentecostalismo autônomo” (MARIANO, 2003), a partir de uma abordagem denominada “orientação empresarial”. Abordagem para a qual a figura do empreendedor é caracterizada pela “capacidade de inovação, proatividade, agressividade competitiva e autônoma e, geralmente, estão dispostos a correr riscos” (CORRÊA; VALE; CRUZ, 2017, p. 332) por um melhor desempenho da organização a qual pertence.

Por outro lado, estudo recente acerca da expectativa de carreira entre pastores evangélicos realizado por Reis, Oliveiros Jr., Cremonezi e Oswaldo (2020) analisa quais as “âncoras de carreira” mais mobilizada por pastores evangélicos entrevistados⁵. Por âncoras de carreira entende-se os motivadores que fizeram com que o indivíduo escolhesse esta profissão e tem por base a teoria das âncoras de

5 Pesquisa desenvolvida por Reis, Oliveiros Jr., Cremonezi e Oswaldo (2020) em que analisou-se as respostas de 62 pastores evangélicos ao questionário conhecido como “inventário de âncoras de carreiras de Schein” (Reis, Oliveiros Jr., Cremonezi e Oswaldo, 2020, p.). Os pastores são todos de uma mesma organização, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, selecionados aleatoriamente de diversos pontos do município de São Paulo.

carreira de Edgar Schein (1996). A partir de uma escala de âncoras desenvolvidas por Edgar Schein, os autores encontraram os seguintes motivadores mais mobilizados na escolha e/ou justificção da escolha da profisso entre pastores evangélicos: Serviço/dedicação (36% dos pastores), Competência técnica (17%), Estilo de vida (10%), Segurança/estabilidade (9%), Desafio puro (8%), Gerência em geral (8%), Autonomia/independência (7%) e Criatividade empreendedora (6%). Conforme ilustra o gráfico a seguir.

Gráfico 1 – Âncoras de Profisso entre pastores evangélicos



Fonte: Reis, Oliveiros Jr., Cremonezi e Oswaldo (2020, p. 70).

A partir de nível analítico diverso, o trabalho igualmente recente de Santiago (2019) analisou o percurso ocupacional de pastores de um bairro periférico da cidade de Uberlândia, onde observa-se altos níveis de desocupação, bem como situações de subemprego, principalmente ocupando postos no setor de serviços. Constatou-se, a partir da aplicaçõ de um recenseamento no bairro, que entre os indivíduos de rendas mais baixas a maioria é pentecostal (SANTIAGO, 2019). A autora analisou, por meio de aplicaçõ de entrevistas e da observaçõ participante, a trajetória ocupacional de três pregadores que estão a frente de pequenas organizações religiosas no referido bairro. Os resultados relatados pela autora

mostram que esses pregadores encontram-se igualmente em situação de pobreza e incerteza material e que são impelidos pela força da ideia do empreendedorismo pentecostal, por um lado, e por outro, pela dimensão do sofrimento – sofrimento este análogo ao do “ex-bandido”. Nesse sentido é que, utilizando ideia presente em Marques (2019), Santiago (2019) chama esses espaços “quebradas de fé”. Isto é, espaços simples, muitas vezes até precários, onde congregam-se não muito mais que uma dúzia de fiéis em torno de um ministro religioso que é um entre iguais.

Nesse sentido, a autora argumenta não observar nesses casos o avanço da onda *neopentecostal*, conforme apregoado por Mariano (1999), mas que, diferentemente, “o que está em desenvolvimento, é o aparecimento múltiplo e diverso de igrejas pentecostais de tamanho reduzido, localizadas em comunidades próprias, que não seguem necessariamente o discurso de ganho da prosperidade” (SANTIAGO, 2019, p. 29).

Santiago (2019), no entanto, não revela sobre a questão da formalidade das organizações religiosas, isto é, se há documentos que forneçam informações a respeito de procedimentos de registro das igrejas junto aos órgãos do Estado, meio pelo qual a organização religiosa pode ter acesso a alguns benefícios como isenção de impostos, ou se as organizações religiosas em questão ignoram esses procedimentos já que sediadas, em sua maioria, conforme a amostra, nas residências de seus pregadores, e portanto não obtendo acesso àqueles benefícios previstos pela legislação brasileira. O que muito provavelmente as organizações religiosas estudadas não possuem, embora a autora não revele nada nesse sentido.

Nas chamadas *igrejas menores*, que, muitas vezes, são sediadas nas garagens das casas de seus próprios líderes religiosos ou muito próximos, as fronteiras do ambiente de trabalho e do ambiente doméstico são colocadas em constante e estreita interação, o que aumenta a probabilidade de conflito no limite dessas fronteiras. Estudos de Guidi (2015) e Guidi e Vasconcelos (2017) investigam os conflitos domésticos e profissionais entre pastores evangélicos⁶ baseados na

6 Estudo definido pelos autores como “descritivo transversal” realizado por meio de entrevistas semi-estruturadas com pastores evangélicos filiados à Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil - CGADB, do gênero masculino, casados e com mais de dez anos de atuação (GUIDI, VASCONCELOS, 2017).

teoria das fronteiras trabalho-lar (NIPPERT-ENG, 1996). Os limites de fronteiras são mais facilmente preservados se mantidos apartados. No entanto, quando tais limites encontram-se mais integrados permite que haja interpenetração de funções com mais facilidade. “Além disso, esses limites são continuamente negociados e transformados. Assim, o ambiente pode tornar-se harmonioso ou desarmônico” (GUIDI; VASCONCELOS, 2017, p. 701).

Nesse sentido, Guidi e Vasconcelos (2017, p. 693), procuram responder: “como o impacto da identidade social contribui para pastores evangélicos gerenciarem as inconsistências projetadas no limite das fronteiras do trabalho e do lar?”. A pesquisa obteve como resultado que a maioria dos clérigos tendem a conciliar bem os conflitos, isto é, esforçam-se, lançando mão de determinadas táticas⁷, por construir pontes harmoniosas entre as fronteiras trabalho-lar (GUIDI; VASCONCELOS, 2017). Diferentemente de muitas ocupações nas quais os limites são igualmente tênues.

[...] The display of entrepreneurial culture seen in the ecclesiastical context is made present through the belief in free enterprise as a primordial factor for ecclesiastical and sacerdotal expansion: of administrative management as the minister’s form of personal affirmation of his parishioners by socializing collective well-being; and employing the rudiments of the pastoral viewpoint in a business environment, by using the exclusive benefits of business management or, that is, using metaphorical keywords in the dialectics with his community, such as success, innovation and excellence, thereby forging a parallelism between the elements of faith and those of business management. In these terms, this population has distinct characteristics, thereby making the interest in this investigation unique and pronounced. On the assumption that work, culture, gender and work-home demographics are specific to each individual, the study of the Evangelical pastors’ universe may fill this investigatory shortcoming, since recent research has not focused on distinct environments in the corporate world. The context of the research is materialized by accessing harmonized conduct and values in a metaphorical parallelism between capitalist management versus the protestant vocation, in an abstract environment and, consequently, developed by the acuity of reflective aptitude in a moral dialectic (GUIDI; VASCONCELOS, 2017, p. 693).

⁷ A saber: “adaptando os limites físicos”, “manipulando o espaço”, “gerenciando artefatos”, “usando outras pessoas”, etc (GUIDI, VASCONCELOS, 2017).

Por fim, acreditamos ser interessante tratar aqui do trabalho de Silva (2004), pioneiro, diga-se de passagem, em tratar a atuação do pastor como um profissional passível de sofrimentos. Silva (2004), realiza uma pesquisa pautada na análise psicodinâmica do trabalho, compreendendo o ministério do pastor como uma profissão, entre uma amostragem de líderes religiosos neopentecostais e tradicionais, a saber, a Igreja “Sara Nossa Terra”, de um lado, e a Igreja Batista de outro, com a finalidade de aferir seus prazeres e/ou sofrimentos com relação às atividades que exercem junto às suas igrejas. Demonstrou-se que os pastores do segmento neopentecostal estão mais propensos à experimentações de sofrimento do que vivências de prazer na realização das atividades do que os pastores do protestantismo tradicional. O que pode estar vinculado às formas organizacionais adotadas pelas igrejas neopentecostais que incidem responsabilidade diretamente sobre os líderes.

Conforme Silva (2004, p. 27),

[...] Na tentativa de ganhar um número maior de fiéis, há aí uma exigência cada vez maior por produtividade, excelência, polivalência do líder, adequação à demanda (criação de novas teologias, novos horários de culto, por exemplo), maior qualificação do líder, aumento da qualidade do produto (culto deve agradar o fiel), etc. Tais exigências se alinham àquelas pós-fordistas que hodiernamente presenciamos em organizações “seculares” modernas [...]

A nós, com inspiração em Warner (1993, p. 1057) interessa-nos saber quais *“os incentivos para os fornecedores [religiosos] buscarem atender às necessidades dos consumidores que são maximizadas quando a economia está aberta a participantes [...] sem renda garantida”*. Afinal, porque os pastores se encontram na profissão que ora estão? A nós, com inspiração em Warner (1993, p. 1057) interessa-nos saber quais *“os incentivos para os fornecedores [religiosos] buscarem atender às necessidades dos consumidores que são maximizadas quando a economia está aberta a participantes [...] sem renda garantida”*. Afinal, porque os pastores se encontram na profissão que ora estão? Qual o percurso de vida que os fizeram chegar ali?. “Esse pastor se percebe *merecedor* de uma vida digna e encontra na igreja uma rede de apoio para reconstruir sua vida” (SPYER, 2020, p. 180, nosso grifo)?

Formação teológica e educacional dos pastores pentecostais

A raiz da palavra teologia está na junção de duas expressões gregas, a saber, *theos* e *logos* que significam, respectivamente, deus e razão ou lógica. Assim, etimologicamente teologia se refere a um saber racional acerca da divindade. Conforme Gutiérrez, “na obra de Tomás de Aquino a teologia aparece como disciplina intelectual, fruto do encontro da fé e da razão”. Neste sentido o trabalho teológico é um “saber racional.” (GUTIÉRREZ, 1983, p. 17). É certo que a teologia se utiliza da razão, mas se apoiando numa realidade considerada anterior, a saber: a fé, fruto de uma revelação divina.

Com relação ao processo de formação de quadros religiosos pentecostais, ou seja, a formação de pastores, a literatura deflagra que trata-se de um processo muito diverso mas que na maioria das vezes não exige mais do que seis meses de duração. Isto quando há este processo formal de formação, já que algumas denominações sequer oferecem cursos de formação a seus quadros e outras que, além de não oferecer, ainda vetam a possibilidade de realizar em outras organizações, podendo acarretar, inclusive, na expulsão do líder, como é o caso da Igreja Deus É Amor (MARIANO, 2008, p. 80).

Deflagra-se que, de modo geral, os pentecostais são avessos à qualquer tipo de erudição, de modo que os estudos teológicos são muito desvalorizados no processo de formação pastoral. Estes compreendem que a Palavra de Deus existe para ser cumprida e não discutida, como é a função da teologia, ou então como diz o bispo Edir Macedo: “muita teologia, pouco poder; muitos argumentos, pouca manifestação; muitas palavras, pouca fé” (MACEDO, [s/d] *apud* MARIANO, 2008, p. 80). Acredita-se que um bom pastor é aquele que se forja na prática; esta, por sua vez, prescinde tão somente da conversão, da dedicação e do desejo (MARIANO, 2008), além, obviamente, da fé – o que dispensa longos processos formativos. Isto posto, não fica difícil concluir que tal aspecto é uma variável muito importante na compreensão da expansão pentecostal em ritmo acelerado. Quer dizer, já que a formação é acelerada, ou inexistente, a oferta de mão de obra religiosa é crescente e constante, logo as organizações se proliferam.

Freston (1994), registra o embate que ocorrera nas Assembleias de Deus a partir dos anos 1970 quando do questionamento realizado por grupos internos a respeito da necessidade da formação pastoral ou sua ausência; nesta ocasião houve forte posicionamento contrário mas, apesar da oposição, optou-se pela formação. A partir de então, esta denominação tem se dedicado a criar institutos bíblicos, “embora em pequena monta” – adverte Mariano (2008, p. 81), onde os pastores das Assembleias de Deus podem realizar cursos de formação bíblica à distância.

Diferentemente do que ocorre na Igreja Católica e nas Igrejas Protestantes Históricas, embora também haja uma hierarquia mais ou menos estável entre os evangélicos, segundo argumenta Calejon,

Na igreja evangélica, qualquer cidadão pode se tornar um líder de célula em questão de meses após o ingresso na entidade. Esse novo membro, que na maioria dos casos não precisa de nenhuma formação prévia, passa a reunir a comunidade dentro da sua própria casa e promove a multiplicação desta célula como orientação formal de desenvolvimento da doutrina (CALEJON, 2021).

Há vínculo empregatício entre pastores e organizações?

Há vínculo empregatício a ser observado entre as organizações religiosas e seus respectivos ministros? Recente estudo jurídico de natureza bibliográfica e documental acerca da relação empregatícia entre organizações religiosas e seus respectivos pastores, concluiu, a partir das análises das principais doutrinas e jurisprudências criadas pelos tribunais com relação ao tema, poder-se considerar que há sim relação empregatícia a ser observada legalmente (CARDOSO, 2020).

Cardoso (2020) identifica duas perspectivas na literatura e na jurisprudência acerca do tema da relação de trabalho entre pastor e organização religiosa: uma, muito vinculada à tradição francesa de pensamento jurídico, que nega ao ministro religioso os direitos trabalhistas por não entendê-lo como um profissional, outra que entende que é possível enquadrá-lo em uma relação empregatícia passível de regulamentação e de observâncias legais.

Para Cardoso (2020, p.), não é porque lideranças religiosas estão a serviço de algo que é sobrenatural que deixam de ser trabalhadores como outros quaisquer, isto é, os pastores “trabalham em nome de Deus [...] porém, o fazem aqui neste plano, nas mesmas circunstâncias que outros trabalhadores”, possuindo necessidades semelhantes, bem como seus respectivos lares para prover. Além disso, segundo o autor (CARDOSO, 2020, p. 39), “a CLT⁸ não diferencia o empregador que trabalha em serviços lucrativos daquele que busca um resultado benéfico ou sem fim de arrecadar lucros – art. 2º § 1, da CLT”.

Assim como Rocha (2012) acusa uma anomalia no artigo 44 do Código Civil (BRASIL, 2002) ao estabelecer as organizações religiosas como um estatuto próprio de pessoa jurídica, sem precedentes, o qual é preciso melhor regulamentar, Cardoso (2020) acredita ser de suma importância que o legislador se debruce mais sobre este tema, a fim de regularizar uma atuação jurídica, mas também, acrescento eu, a fim de aparar os excessos atribuindo às organizações religiosas direitos e deveres. Pois, quando se trata da legislação, “não há que se falar da vontade, convicção ou filosofia das partes, pois a caracterização do vínculo de empregado é independente desses fatores” (CARDOSO, 2020, p. 58). No entanto, é preciso que se encontre nessa relação seus “requisitos formadores”, isto é, o que configura uma relação empregatícia: a existência de subordinação, onerosidade, pessoalidade e habitualidade (CARDOSO, 2020). Havendo esses requisitos, a relação é empregatícia e deve ser lida como tal.

O carisma e a liderança carismática: performance

É inegável que o pastor é uma liderança dotada de carisma, portanto, uma liderança carismática. O que se discute, no entanto, é o entendimento do que seja o carisma.

Para Weber, o “carisma” é algo que possui um caráter *extracotidiano*, no sentido de não decorrer de um aparecimento corriqueiro e ordinário dentro da vida das sociedades. Considerando pela etimologia da palavra, no fundo consiste em reconhecer que líderes carismáticos não surgem todos os dias, por isso extracotidiano. Na interpretação weberiana, consiste em um tipo de dominação que

8 Consolidação da Lei do Trabalho (BRASIL, 1943).

possui como fonte os atos personalizados e divinizados de um líder. Isto é, é pautada no *subjetivismo* dos sujeitos. Para o sociólogo alemão, o carisma é, portanto, um tipo de dominação antieconômica. Antieconômica no sentido de anti-racional. “O carisma puro é o contrário de toda economia ordenada e jamais é uma fonte de ganhos privados” (WEBER, 1999, p. 324), isto porque o carisma cumpriria um papel de lançar a semente de novos paradigmas, tendo portanto uma dimensão revolucionária. Nas palavras de Junior (2011, p. 45), o carisma em Weber, seria um elemento majoritariamente individual, qualitativamente singular, determinado por fatores internos e, ainda, alheio à economia”.

Bourdieu, no entanto, ao pensar a liderança carismática, acusa Weber de ter negligenciado em sua análise as dimensões sociais e culturais que determinam a ocorrência desse tipo de liderança. Teria o autor alemão, nesse quesito, focado apenas nos predicados individuais, quando, na verdade, o líder é, *objetivamente*, fruto de um campo, de habitus determinados. Tudo ocorre de forma estruturada dentro do “campo religioso”, que, por sua vez, consiste na interação dos agentes religiosos (ORTIZ, 1983).

Para Bourdieu, carisma, portanto, o carisma não é tão extraordinário assim! De modo, inclusive, que, se formos levar o argumento de Bourdieu a cabo, será possível, não prever – porque sociologia não é adivinhação – mas, pelo menos, perseguir as condições do despontamento de lideranças carismáticas de diversos grupos pelos movimentos ideológicos que ocorrem de dentro e de fora dos grupos e organizações. Porque se movimentam em um campo. “Bourdieu quer afastar a ideia de que o carisma seja uma propriedade ligada à natureza de um indivíduo singular” (JUNIOR, 2011, p. 47).

Em uma tentativa de síntese metodológica dessas duas perspectivas, Coleman e Robins (2009, p. 44), propõem a interpretação do carisma enquanto uma relação “dialética entre características pessoais, ainda que adquiridas e acumulação de capital social”.

Em outras palavras, os profetas, que é a personificação da liderança carismática em Weber, para, assumem o papel de intérpretes e não de autores (JUNIOR, 2011, p. 48), desse espetáculo chamado campo religioso. Isto é, não

possuem necessariamente o embrião da novidade, e nem necessariamente são revolucionários do campo.

Weber e Bourdieu partilham da ideia de que o carisma é um tipo de dominação. Nas palavras de Campos:

A crítica de Bourdieu a Weber, aqui descrita brevemente, é fundamental para não cairmos num subjetivismo extremo das qualidades individuais extraordinárias do pastor; por outro lado, a análise bourdieusiana restringe nosso olhar às esferas institucionais e da liderança, deixando fora dela a necessidade de o carisma circular e ser compartilhado para que a mensagem religiosa (“a boa nova”) também circule e se propague (CAMPOS, 2011, p. 1019).

No entanto, apoiando-nos em Campos (2011) e Junior (2011), pensamos no carisma também enquanto performance para a análise dos líderes pentecostais. Nessa abordagem, o movimento do carisma pode ser “apreendido e mimetizado e, portanto, distribuído e compartilhado” (JUNIOR, 2011, p. 44) Assim, consideramos o pastor pentecostal como um sujeito que, por sua motivação empreendedora e determinado capital religioso, trafega entre as figuras do profeta e a do sacerdote weberianos. Mas também que é um sujeito que está inserido no jogo político do campo religioso, além do social e econômico. Que, no entanto, tensiona sempre para autonomização dada a natureza do próprio pentecostalismo e que cria de forma incessante, não novos credos, mas *novas organizações*.

Além disso, no pentecostalismo, o clero não é o único e exclusivo detentor do monopólio do ritual. A literatura já enfatizou muito essa falta de credenciamento formal do clero para explicar a rápida disseminação do pentecostalismo, com estudiosos apontando que os novos convertidos rapidamente se tornam missionários para seus amigos e vizinhos e, então, muitas vezes se estabelecem como suas próprias igrejas. Chernut (1997), em estudo realizado sobre participação religiosa de evangélicos brasileiros, constatou que muitos membros das igrejas pentecostais se candidatam para o trabalho nos mais diversos cargos (diáconos, presbíteros, chefes de ministérios, etc.). Entre os entrevistados, 79,5% ocupavam cargos em suas igrejas. Ou seja, a maioria dos pentecostais têm um cargo na igreja.

Portanto, se, para Weber, “o carisma puro é o contrário de toda economia ordenada e jamais é uma fonte de ganhos privados” (WEBER, 1999, p. 324), temos então que o sociólogo alemão realmente errou em sua generalização, pois o que se

vê no meio pentecostal, e também no mundo afora, é lideranças que fazem de seu carisma fonte de ganhos privados.

DEUS ACIMA DE TUDO, O MERCADO ACIMA DE TODOS

“Se Deus desejou que seu amado filho sofresse, por que iria poupar-nos?”

(*Michael Novak*. O espírito do capitalismo democrático)

Introdução

A frase do teólogo e defensor do capitalismo Michael Novak citada a cima, em nossa análise, sintetiza, em certa medida, o ethos pentecostal acerca da colocação dos sujeitos no mercado de trabalho: o sofrimento assume um papel central para os evangélicos hodiernos. É a reflexão que propomos no capítulo que se segue.

No primeiro capítulo vimos que o pentecostalismo é uma religião em expansão no Brasil e na América Latina. Trouxemos as principais abordagens das ciências sociais das religiões, ou sociologia das religiões, sobre a referida expansão em um campo religioso fragmentado e, principalmente no que se refere ao pentecostalismo, extremamente poroso, isto é, em que as tendências se contaminam mutuamente. Ainda problematizamos a tipologia conhecida como “neopentecostalismo” justamente em decorrência desta porosidade mencionada.

No segundo capítulo tratamos do campo religioso em si, combinando teoria do mercado religioso (TMR) com abordagens da teoria organizacional para compreender os pastores como empreendedores de suas “próprias igrejas” e estas, por sua vez, como um empreendimento pessoal que envolve fé, mas também necessidades econômicas e simbólicas. Procedemos com uma revisão bibliográfica integrada dos trabalhos que tem tratado os líderes e as organizações pentecostais nesse registro. Vimos que as grandes organizações religiosas, muitas das quais identificadas com o chamado “neopentecostalismo” a exemplo da IURD, estão em flagrante declínio, ao passo que as pequenas igrejas têm se proliferado sobretudo nas periferias das grandes e médias cidades (o que podemos chamar de pulverização do pentecostalismo). Algo que, em nossa análise, vem de encontro

com a compreensão do pastor como um empreendedor individual, que abre sua “própria igreja”, ainda que pequena, como quem abre seu “próprio negócio” para tocar, refletindo um razoável esvaziamento das grandes igrejas. Um paralelismo pode ser traçado desta fragmentação do campo religioso pentecostal com a própria fragmentação e reorganização do processo produtivo e do mundo do trabalho nas últimas décadas, calcada na chamada “produção por escopo” (HARVEY, 1992, p.)

Nesse sentido é que, o capítulo que agora nos encontramos, a proposta é que se ocorra um salto na análise a partir deste último ponto do capítulo anterior – do pastor como empreendedor e as organizações religiosas como empreendimento, associando ao ponto do primeiro capítulo que trata a expansão do pentecostalismo principalmente nas regiões periféricas, isto em todos os níveis, quer dizer, nas periferias das cidades brasileiras, mas também nas periferias e nas fronteiras dos países tidos como ricos, nas periferias dos continentes, nas periferias do mundo – os países do hemisfério Sul, emergentes. O modo de proceder das lideranças evangélicas pentecostais é derivado de um processo de sacralização da economia de mercado flexível, o que o teólogo e acadêmico Jung Mo Sung (2013), chamaria de “mercado como religião”.

Se na primeira parte tratamos da religião como mercado, agora cabe tratar do mercado enquanto religião. Não se trata apenas da religião influenciando a economia, como Weber demonstrou com *A Ética Protestante*, mas da economia mudando a religião que posteriormente influenciará novamente na economia com a legitimação de um determinado tipo de posicionamento frente a economia de mercado capitalista hodierna.

Também neste capítulo, queremos encaminhar para as considerações finais tentando rebater os argumentos de que o pentecostalismo tem servido como mecanismo de melhora substancial da vida de pessoas pobres que o aderem, servindo antes para a conformação de uma ética em que o indivíduo é artífice do seu sucesso ou do seu fracasso; bem como apontamos para um ponto importante a ser estudado em trabalhos futuros, qual seja, o projeto político-econômico dos evangélicos para o Brasil.

Transformações recentes no capitalismo contemporâneo.

Para Bellu e Fiume (2004, p. 192), em Weber podemos fazer a leitura de que a religião foi um antecedente determinante do empreendedorismo (BELLU; FIUME, . No entanto, à época de Weber não havia a compreensão de empreendedorismo que se tem hoje, o que nós propomos a classificação de uma “mitologia empreendedora”. Para que a ela se chegasse foi preciso muitos processos que definiram e redefiniram a ideia de trabalho, de organizações, de produção e do próprio Estado.

Autores como David Harvey (1992) argumentam que uma mudança no sistema cultural e econômico se desenrolam a partir dos anos 1970, cujo palco em que se desenrola este enredo é a cidade grande moderna. A juventude é o seu principal ator. Para o mesmo autor, trata-se de uma transformação que estabelece uma nova condição histórica, a pós-moderna.

As transformações econômicas e culturais pelas quais passou as sociedades globais a partir da década de 1970, significou uma substituição do modo de organização fordista de produção que, durante todo o século XX, foi o principal modelo de organização do trabalho que garantia aos trabalhadores algumas condições estáveis e também esteve atrelado ao Estado de bem-estar social. Fora substituído por um modelo não muito claro de organização, mas que passa a ser chamado de modelo de acumulação flexível. Transformação radical essa que vem em um momento em que as economias mundiais não completaram nem seu primeiro processo de industrialização. Nas palavras de Harvey (1992, p. 141), “o trabalho organizado foi solapado pela reconstrução de focos de acumulação flexível em regiões que careciam de tradições industriais”.

Também o papel do Estado é afetado nessa mudança. Passa a ser não apenas recomendado mas exigido que os governos de todos os países austeridade com relação aos gastos com serviços que propiciam melhoras na qualidade de vida da sua população. Ou seja,

o Estado está numa posição muito mais problemática. É chamado a regular as atividades do capital corporativo de interesse nacional e é forçado, ao mesmo tempo, a criar um ‘bom clima nos negócios’, para

atrair capital financeiro transnacional e global (HARVEY, 1992, p. 160).

Em suma, “o capitalismo está se tornando cada vez mais organizado através da dispersão, da mobilidade geográfica e das respostas flexíveis nos mercados de trabalho, nos processos de trabalho e nos mercados de consumo” (HARVEY, 1992, p. 151).

Também para Boltanski e Chiapello (2009) há uma transformação ocorrendo no espírito do capitalismo hodierno, situação em que surge “uma nova representação da empresa e do processo econômico”. A mudança se dá através da manipulação do nível discursivo e, portanto, simbólico, mas também a nível procedimental e organizatório. Fornece-se aos tomadores de decisões um discurso que serve como justificção das ações a serem adotadas frente as críticas e nos momentos críticos. Depois, o capitalismo enquanto ideologia dominante permeia “o conjunto das representações mentais” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 83). Nas palavras dos autores:

Enquanto no período anterior esse resultado fora buscado (especialmente sob pressão do movimento operário) por intermédio da integração coletiva e política dos trabalhadores na ordem social e por meio de uma forma do espírito do capitalismo que unia o progresso econômico e tecnológico a uma visão de justiça social, agora ele pode ser atingido com o desenvolvimento de um projeto de autorrealização que vincula, por um lado, culto ao desempenho individual e exaltação da mobilidade e, por outro, concepções reticulares do vínculo social (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 239).

Assim, vivemos as transformações do paradigma econômico e da organização social. Podemos resumir da seguinte forma: trata-se de “uma sociedade em que a forma de capitalismo industrial dá lugar ao capitalismo global, o qual pressupõe a institucionalização de uma nova ética do trabalho, baseada em relações de trabalho de curto prazo”, vulgarmente chamados de bicos, “que geram um self orientado para o curto prazo e indivíduos com medo de se tornarem supérfluos” (BORGES, 2012, p. 6), isto é, inúteis economicamente. Ao que SENNETT (2006, 2007) chama “sociedade da capacitação”. “O desemprego e o subemprego, apresentados como os vilões em economias desenvolvidas e economias em crescimento, passam a ser combatidos com uma nova mitologia: o ‘herói de massa’” (BORGES, 2012, p. 8).

Estado fora de tudo. A emergência da crítica neoliberal

O século XX experimentou um fenômeno de conciliação de forças políticas sem precedentes, na qual tanto as pautas do mundo do trabalho quanto as pautas dos capitalistas foram ajustadas em um sistema mais ou menos equilibrado de demandas sociais e reprodutividade do capital, excluindo-se, para tanto, as saídas violentas e antidemocráticas. Tal arranjo político gerou o que ficara conhecido como estado de bem-estar social e tivera na figura do economista inglês John Maynard Keynes seu principal expoente.

Trata-se de uma concepção de Estado intervencionista com vistas a remediar ou conter os efeitos das crises cíclicas do capital, das quais 1929 é a mais emblemática. A intervenção governamental através de políticas redistributivas de renda faria necessária para garantir o essencial à sobrevivência de um contingente de trabalhadores de reserva, promovendo a tríade emprego-renda-consumo, possibilitando uma reintegração social e reestruturando os estratos da sociedade e a própria economia. Keynes foi o principal expoente destes princípios e suas concepções de que o Estado deve intervir no sistema econômico – até para a reprodutibilidade deste mesmo sistema, bem como deve promover o devido reparo aos grupos de indivíduos os quais são onerados pelo jogo da excludente economia de mercado. Tal política econômica fora adotada amplamente pelas economias capitalistas no entre-guerras até meados da década de 1980 como pensamento hegemônico dentro do próprio liberalismo, o que alguns chamaram de “liberalismo de esquerda”, mas pode ser melhor qualificado de social-democracia, enquanto esta uma terceira alternativa entre o liberalismo neoclássico e o socialismo radical.

Nesse momento é que emerge a crítica neoliberal liderada pelo austríaco, radicado na Inglaterra, Frederick Hayek, pertencente à chamada escola austríaca de pensamento filosófico e econômico, com a publicação de sua obra seminal *O Caminho da Servidão*, em 1944. Neste livro a crítica é direcionada ao keynesianismo e à social-democracia, os quais, para o autor, conduziriam a um contexto de servidão tal qual em um regime socialista em que a livre iniciativa dos indivíduos bem como suas liberdades para escolherem o que melhor lhe apeteçam são suprimidas em nome de um suposto bem maior. Somente mais tarde, quando

ficarem evidentes os problemas oriundos de um estado de bem-estar social cada vez mais inflacionário e portanto insustentável, lá pelos fins dos anos 1960, é que sua influência se fará sentir definitivamente no campo político-econômico.

Nesta perspectiva, o papel da política fica relegado a segundo plano. De acordo com Friedman, “toda a ação de intervenção governamental limita a liberdade individual diretamente e ameaça a preservação da liberdade indiretamente” (1977, p. 38). Assim, “a tarefa de uma política de liberdade deve consistir, portanto, em minimizar a coerção ou seus efeitos negativos, ainda que não possa eliminá-la completamente” (HAYEK, 1983, p. 27).

A ameaça fundamental à liberdade consiste no poder de coagir, esteja ele nas mãos de um monarca, de um ditador, de uma oligarquia ou de uma maioria momentânea. A preservação da liberdade requer a maior eliminação possível de tal concentração de poder e a dispersão e distribuição de todo o poder que não puder ser eliminado – um sistema de controle e equilíbrio (ibidem, p. 23).

Na análise dos autores, o estado é sempre a expressão de um poder majoritário que tende sempre a sufocar as demandas individuais e minoritárias. O oposto seria o mercado tomado enquanto um mecanismo capaz de processar as preferências das pessoas, independente se maiorias ou minorias na política, mais eficazmente do que qualquer política de redistribuição de bens na qual o Estado determina o que os indivíduos desejam e necessitam.

Assim, o mercado não só tem que ser deixado livre como se prega a centralidade deste sobre o mecanismo de processamento dos interesses que é a política. Ela ainda tem sua função preservada para estes liberais, mas não tem mais um papel central direto sobre a vida das pessoas e nem o podem pois o consenso político implicaria, para estes, inevitavelmente, coerção.

Nas palavras de Friedman, “quanto maior o âmbito de atividades cobertas pelo mercado, menor o número de questões para as quais serão requeridas decisões explicitamente políticas” (1977, p. 30). Nesta perspectiva, o mercado é que exerce um papel efetivo de sistema proporcional. No sistema político tradicional, para este autor, “o número de grupos separados que podem de fato se representados é enormemente limitado em comparação com a

representação proporcional do mercado” (p. 29). “O que o mercado faz é reduzir sensivelmente o número de questões que devem ser decididas por meios políticos e, por isso, minimizar a extensão em que o governo tem que participar diretamente do jogo”.

No mercado livre,

ninguém que compra pão sabe se o trigo usado foi cultivado por um comunista ou um republicano, por um constitucionalista ou um fascista ou, ainda, por um negro ou por um branco. Tal fato ilustra como um mercado impessoal separa as atividades econômicas dos pontos de vista políticos e protege os homens contra a discriminação com relação a suas atividades econômicas por motivos irrelevantes para a sua produtividade – quer estes motivos estejam associados às suas opiniões ou à cor da pele [...] (FRIEDMAN, 1977, p. 28).

Nesse sentido, liberdade política está relacionada com a liberdade econômica principalmente porque “para que os homens possam propor qualquer coisa, é preciso, em primeiro lugar, que estejam em condições de ganhar a vida”, o que é um problema em uma sociedade em que o Estado detém os meios de produção, pois nesta situação “todos os empregos estão sob o controle direto das autoridades políticas” (p. 24).

Hayek compreende a existência de duas formas possíveis de coordenação da sociedade: aquela caracterizada por uma direção centralizada e aquela calcada na livre iniciativa e concorrência entre os indivíduos. Para o autor são opostas e inconciliáveis, no que fica clara a crítica aos sociais-democratas: “muitos ainda acreditam que seja possível encontrar um meio-termo entre a concorrência ‘atomística’ e o dirigismo central”, no entanto, continua o autor “quando incompletos, tanto a concorrência como o dirigismo central se tornam precários” (1977, p. 62). Ou seja, não se aposta em uma terceira via entre liberdade e servidão. A solução é então que o estado tenha suas funções reduzidas a um mínimo necessário, bem delimitado, que dê as condições para que se desenvolva amplamente a livre concorrência. Esta última é a verdadeira força criativa sem coerção da sociedade ocidental.

Toda política do governo no sentido da realocação dos recursos produzidos pela economia livre de uma sociedade é vista como uma concessão de privilégios por parte do estado a determinados indivíduos ou grupos de indivíduos, além de ser

compreendido também como uma forma de paternalismo, o que não é algo desejado por ninguém.

Quanto mais centralizado o poder está, menos podemos ter uma sociedade livre, por isso que, como argumenta Friedman, certamente inspirado no modelo norte-americano de federalismo, a administração mais aceitável e desejável é o governo local. Nesse sentido, na passagem a seguir, Hayek traz alguns exemplos de áreas em quem o poder público deve desempenhar suas funções:

Por exemplo, a colocação de sinais de tráfego nas ruas e, na maioria das circunstâncias, a construção das próprias vias públicas, não pode ser paga pelos seus usuários individualmente. Tampouco certos efeitos nocivos do desmatamento, de determinados métodos agrícolas, ou da fumaça e do ruído das fábricas, dizem respeito apenas ao proprietário em questão ou àqueles que aceitam se expor a esses efeitos em troca de uma compensação estipulada. Em tais casos, devemos procurar outros meios de controle que possam substituir o mecanismo de preços. Mas o fato de termos de recorrer a um controle direto pela autoridade, quando é impossível criar as condições para o funcionamento apropriado da concorrência, não prova que devemos suprimi-la nos setores em que possamos fazê-la funcionar adequadamente (HAYEK, 1983, p. 60).

Estes são alguns exemplos bastante cotidianos que estão mais relacionados com um tipo de poder local que possa garantir a infraestrutura do desenvolvimento das atividades econômicas, mas o objetivo é sempre o de lubrificar, por assim dizer, a livre iniciativa e a livre concorrência. Mas também deve garantir o funcionamento de uma estrutura legal cuidadosamente construída e passível de reformulação, constituindo as regras do jogo econômico, da qual o estado é um árbitro.

Primeiramente, o requisito básico para a existência do estado é “a manutenção da lei e da ordem para evitar a coerção física de um indivíduo por outro e para reforçar contratos voluntariamente estabelecidos, dando assim base ao conceito de ‘privado’” (FRIEDMAN, 1977, p. 22). Depois, e a partir disto, o governo deve funcionar como um árbitro e como um legislador. Segundo Friedman (1977, p. 32),

não podemos contar somente com o costume ou com esse consenso para interpretar e pôr as regras em vigor; é necessário um árbitro. Esses são, pois, os papéis básicos do governo numa sociedade livre – prover os meios para modificar as regras, regular as diferenças sobre seu significado, e garantir o cumprimento das regras por aqueles que, de outra forma, não se submeteriam a elas.

A necessidade do governo nesta área surge porque a liberdade absoluta é impossível [...]

Destarte, é função do governo: defender a existência de uma “definição bem especificada e amplamente aceita de propriedade”, garantir a propriedade ao seu

respectivo proprietário, defender a propriedade de seus eventuais violadores, combater fraudes, o que são concepções básicas no Estado de Direito liberal. Mas deve também o estado evitar o favorecimento no desenvolvimento de monopólios e fazer valer leis antitrustes. Para Hayek os piores monopólios são os estatais e que os monopólios privados seriam “o menor dos males” (1977, p. 36). Em suma,

[...] Um governo que mantenha a lei e a ordem; defina os direitos de propriedades; sirva de meio para a modificação dos direitos de propriedade e de outras regras do jogo econômico; julgue disputas sobre a interpretação das regras; reforce contratos; promova a competição; forneça uma estrutura monetária; envolva-se em atividades para evitar monopólio técnico e evite os efeitos laterais considerados como suficientemente importantes para justificar a intervenção do governo; suplemente a caridade privada e a família na proteção do irresponsável, quer se trate de um insano ou de uma criança; um tal governo teria, evidentemente, importantes funções a desempenhar. O liberal consistente não é um anarquista. Entretanto, fica também óbvio que tal governo teria funções claramente limitadas e não se envolveria numa série de atividades. (FRIEDMAN, 1977, p. 42).

Muitos aspectos levantados são razoáveis e muito justas são as preocupações com a dignidade indivisível da pessoa num contexto em que a experiência da emergência de estados repressores se fazia muito presente. O fascismo, o nazismo e o socialismo de fato minaram as liberdades individuais e toda agência dos indivíduos, engolindo as minorias, as livres associações da sociedade civil, cooptando quando possível, perseguindo quando necessário, estrangulando a livre iniciativa, tudo em nome de um bem supostamente maior. No entanto, é preciso considerar as diferenças destes três tipos de regimes políticos, que definitivamente não foram os mesmos.

O questionamento intrínseco da problemática noção de bem comum, ou bem geral, ou da possibilidade de uma política que iguale todas as preferências, é válido, embora discutido desde os primeiros liberais. Concordamos no sentido de que “o bem-estar e a felicidade de milhões não podem ser aferidos numa escala única de valores” (HAYEK, 1977, p. 75). Entretanto, não comungamos da ideia de que toda questão deva ser melhor processada individualmente por meio do mercado e que não seja possível a construção de consensos; pelo contrário, eles são não só possíveis como desejáveis.

Se os autores acertaram no diagnóstico, no entanto, em nossa humilde opinião, erraram no receituário. Dois aspectos dos quais não podemos nos furtar à crítica dizem respeito a 1) uma preocupação com a política, e 2) com a esfera econômica no mundo contemporâneo e o conseqüente futuro do estado.

A primeira compreende a preocupação com a política que assume um papel secundário na perspectiva destes autores. Desloca-se a política do centro e aposta-se na centralidade do mercado como mecanismo infalível do processamento das diferenças e preferências. Coloca-se, digamos assim, a política em prontidão e a serviço do mercado, tudo por considerar que a política não é um fim em si mesmo, mas o mercado sim.

Não me parece que seja razoável relegar tão precocemente à política este lugar de menor importância em situações de sociedade plurais, como as nossas, em que coexistem vários grupos necessitando acertar politicamente os seus termos com relação aos demais, majoritários ou não, no sentido de uma competição minimamente em pé de igualdade.

Outra crítica em relação aos textos toma como contraponto a esfera da economia internacional contemporânea e a conseqüente fragilização dos estados nacionais frente a este cenário. Os monopólios que encontramos no contexto pós-Guerra Fria não são aqueles criados pelos estados como conseqüências de seus protagonismos na economia, mas sim o que o próprio Hayek chama monopólios privados. Atualmente são verdadeiros oligopólios: 85% da riqueza/renda do mundo concentra-se cada vez mais nas mãos de aproximadamente apenas 1% dos indivíduos. Com essa concentração toda de riqueza, constituem-se corporações mais poderosas que alguns dos Estados democráticos mais poderosos.

Não nos parece razoável afirmar que esta hiperconcentração e monopolização em escala global seja pela grande presença do Estado na economia. Pelo contrário, evidencia uma deficiência em cumprir sua própria função nas sociedades liberais – regulamentar, arbitrar, evitar fraudes e formação de monopólios privados – permitindo ao Mercado uma concentração abismal de riqueza sem uma contrapartida pensada para uma mínima absorção do ônus deste processo.

Assim, independentemente do reinteresse cada vez maior pelo liberalismo e sua crescente radicalização, o próprio poder de árbitro do jogo concedido pela teoria liberal ao Estado parece estar em xeque com esta nova e incontrolável situação. Na ausência do estado quem arbitrar, sem a política quem definirá as regras do jogo? O capitalismo, em sua nova fase, parece ter traído o ideário de nossos liberais.

Mercado como religião

Houve uma época, muito extensa inclusive, em que o cristianismo, especialmente no que tange o catolicismo, era essencialmente anticapitalista. O que é a proibição do lucro que até os dias atuais é olhado com reservas pela doutrina católica. Tal perspectiva se deu pari passo ao desenvolvimento da modernidade capitalista em que a Igreja Católica relutou a se entregar. Foram diversas as críticas católicas ao capitalismo, além daquelas contundentes realizadas pela Teologia da Libertação (TL). No entanto, o pentecostalismo não compartilha desta perspectiva, até porque descendente do protestantismo que, como observara Weber, já havia, pela Reforma, rompido com esses limites. Em Weber, no entanto, a ética religiosa precede historicamente o espírito do capitalismo, dando-lhe condições de desenvolvimento. Agora, no entanto, há um processo inverso e, ousamos dizer, dialético em que o capitalismo já encontra-se consolidado como sistema econômico, porém encontra-se em transformação. É claro que para tanto, não necessita mais do aval de religião alguma. Mas, defendemos, tem nela uma forte aliada para legitimar-se frente às consciências individuais e frente as instituições. Assim, a crítica ao capitalismo pode vir a ser amortecida, ou neutralizada.

Para Sung (2014), o fato de teorias como a do mercado religioso existir é reflexo de uma cosmovisão que fez com que a economia de mercado corresse todas as esferas da vida, todas as instituições (tal como deflagrara Karl Polanyi em *A grande transformação*). Literalmente, a tese de Sung é a de que “a tradicional função da religião de ‘absolutizar o relativo e legitimar o arbitrário’ é exercido pelo próprio sistema de mercado capitalista e que, por isso, a lógica da economia de mercado” (SUNG, 2014, p. 291), que pretende-se naturalizar-se em localidades em que a forma de mercado industrial, identificada com a empregabilidade e desenvolvimento econômico, ainda não se concretizaram plenamente, como vimos na seção anterior.

Sung elenca as principais características do capitalismo contemporâneo que trazemos aqui para fazer um paralelo com a compreensão da “condição pós-moderna”. São elas (SUNG, 2014, pp.):

- Exigência, não mais objetivo, de *acumulação ilimitada* de capital. Ou seja, as empresas e seus dirigentes não podem se dar ao luxo de não buscar a acumulação ilimitada sob risco de ser penalizada, inclusive juridicamente, pelos acionistas.
- *Mercado autorregulado*, isto é, mínima intervenção por parte do Estado e outras instituições políticas e sociais (exceto quando é preciso o investimento estatal para sanar perdas resultantes de crises cíclicas).
- *Destruição criativa*: para reproduzir-se, o capital necessita que haja um processo eterno de construção, desconstrução e reconstrução. Por isso o capitalismo está sempre passando por crises oriundas desses processos de instabilidade.

Assim, Sung argumenta, que a economia de mercado atua como uma religião. Isto é, nas palavras de Walter Benjamin, o próprio sistema capitalista possui uma estrutura religiosa. Senão vejamos, o que é, por exemplo, a noção de “mão invisível do mercado⁹” se não uma crença aos moldes de uma profissão de fé? Tal como Deus, ninguém nunca viu esse tal de mercado, quanto mais sua *mão*.

Hoje, no entanto, a reprodução capitalista nem passa pelo processo produtivo, sendo flexível e financeirizado, o que torna os efeitos deletérios desse tipo de mercado muito complicados de serem controlados. Atrelado a isto, está um incentivo cada vez maior a solução dos problemas sociais por meio do auto-emprego, o assim chamado empreendedorismo individual, já que a fábrica já não é mais o principal fornecedor de empregos e de garantias empregatícias.

A ética pentecostal e a ideologia do empreendedorismo

A noção de trabalho e a relação cultural com o dinheiro passou por diversas configurações ao longo da história ocidental. No contexto atual, “a profissão vai deixando de ser apenas um meio de vida para ser também um campo para a expressão e o desenvolvimento individual” (LIMA, 2007, p. 74).

Embora a redemocratização do Brasil a partir de meados dos anos 1980 tivesse representado uma expectativa para com a Nova República em que se

⁹ Noção encontrada no clássico economista Adam Smith e que nas últimas décadas têm sido retomada pelos inimigos do Estado de bem-estar social.

reabilitasse as liberdades políticas e civis e também que se concretizasse o ciclo de desenvolvimento econômico e social. Ocorre que os gastos demasiados dos militares durante sua estadia no governo no decorrer de 21 anos resultou em uma situação de hiperinflação de 80% ao mês. O primeiro presidente diretamente eleito foi Fernando Collor de Melo, que deu largada a um outro estilo de política econômica no país com a implementação de um programa nacional de desestatização, o qual seria propaladamente o responsável por uma “economia mais aberta e promissora”. Conforme Lima (2007b, p. 146), desde os anos 1990 o Brasil tem importado uma perspectiva do “imaginário mercantil”. Nesta perspectiva, têm centralidade as noções de “Estado mínimo, do empreendedorismo, da iniciativa, da eficiência, da produtividade e da capacidade comercial”, que vão perpassar todas as organizações incluindo o debate público e as tomadas de decisões dos grupos mais diversos.

A sociedade brasileira contemporânea é marcada pela expectativa de um desenvolvimento econômico e social que nunca se concretiza, não atual se propala que “o Brasil é o país do futuro”. Embora esse futuro jamais se concretize, continua sendo um fator que justifique a incansável procura por uma situação de prosperidade que ainda está por vir.

Quais são os “conjuntos de disposições e motivações” (GERTZ, 1989) dos evangélicos brasileiros frente às situações de pobreza e precarização do trabalho?

Para Lima (2007b), o discurso pregado pela chamada Teologia da Prosperidade (TP) está em consonância com os pressupostos econômicos “modernos”. A autora atribui a esse aspecto o sucesso organizacional da IURD a partir dos anos 1990, a despeito das polêmicas e controvérsias nas quais estivera envolvida.

Dodd e Gotsis (2007), ao constatarem uma lacuna no desenvolvimento de estudos e, conseqüentemente, teoria que dão conta do relacionamento entre religião e empreendedorismo, procedem de forma a fazer uma revisão interessante da literatura sobre o tema. No entanto, em nenhum dos estudos levantados por eles trata-se da figura do pastor enquanto o sujeito do empreendedorismo, mas sim do comportamento de fiéis de distintas religiões no campo empresarial, nas tomadas de decisão, bem como estudos sobre redes empreendedoras que sugerem que as

comunidades religiosas são um habitus-chave, principalmente para minorias étnicas e empreendedores imigrantes.

Para fins de análise convém definirmos o que é empreendedor, encontramos em Griebrel, Park e Neubert (2014) o mais viável para nossos propósitos: empreendedor pode ser definido como “alguém que possui uma nova empresa, empreendimento ou ideia, e também que assume as responsabilidades pelos riscos e resultados”.

O empreendedorismo enquanto ideologia, tem penetrado “uma ampla gama de discursos” que circulam entre o “social e o simbólico, o textual e o discursivo, o antropológico e o literário” (STEYAERT; KATZ, 2004, P. 189), no âmbito do *imaginário social*, portanto.

Em um estudo sobre aderência religiosa e sua relação para com a motivação para o empreendedorismo individual nos Estados Unidos, Griebrel, Park e Neubert (2014) alcançaram que uma das soluções encontrados por religiosos para resolver conflitos entre sua fé e o trabalho foi abrir um empreendimento próprio. Com os pastores não é diferente, para evitar as tensões de participar de uma grande organização já delimitada por uma outra liderança, abrem suas próprias igrejas. Isso remete à competição bourdiesiana do campo religioso.

Spyer, acertadamente afirma que “o empreendedorismo promovido pelo neopentecostalismo via promoção de valores como aspiração individual e busca de prosperidade se articulou bem com o período de recessão econômica dos anos 1980 e 1990 e, com o período de expansão do consumo nos anos 2000” (SPYER, 2020, p. 135). Com essa constatação, podemos ir mais além na argumentação. Podemos argumentar que o pentecostalismo continua sendo uma forma religiosa de momentos críticos, haja vista sua expansão na presente década, *pari passo* à crise econômica e política pela qual passa o Brasil.

J. Spyer (2020, p. 177-178), reconhece que “a visão mais ou menos compartilhada entre setores evangélicos é a de que a pobreza é um problema individual que cabe a cada um enfrentar por si mesmo. Essa é também a visão do mercado”. E prossegue afirmando que

No Brasil popular, a visão neopentecostal – que tem influenciado outras tradições protestantes – manifestam-se no avanço do

consumo, do empreendedorismo, da meritocracia, da competitividade, do individualismo e da busca da eficiência. Muitos dos novos negócios abertos na localidade da Bahia onde pesquisei pertenciam a evangélicos. Iam de lanchonetes a livrarias, mas a maior parte dessas microempresas atuava no campo da tecnologia, fazendo serviços de impressão, conserto de celulares e oferta de acesso por meio de *lan houses*.

Trata-se, na verdade, de empregos precários que fogem à formalidade e estabilidade empregatícia. Patrões e empregados, para a ideologia do empreendedorismo, já não existem mais, todos devem ser “patrões” (e pastores) de si mesmos, numa relação claramente desigual.

As questões levantadas por Jardimino (2005) a respeito da situação da religião como um todo em nossos dias são bastante pertinentes, a saber, transcrevo a baixo:

1. em que medida as mudanças ocasionadas pela crise da modernidade e o advento da pós-modernidade alteram o “específico religioso” do discurso e das práticas das novas expressões religiosas no Brasil,
2. Pretendem essas expressões religiosas se ajustar aos novos parâmetros do mundo globalizado ou apenas os usam (ex. o marketing) como estratégia de sobrevivência para atrair fiéis e depois domesticá-los segundo o dogma religioso?
3. Poderão estas novas igrejas fazer a síntese entre o protestantismo histórico (moderno e racionalista) e o pentecostalismo clássico (baseados na concepção mítica e na moral de uma cosmovisão rural) e se construir em religião da pós-modernidade? (JARDILINO, 2005).

Essas questões são bastante relevantes e orientam no sentido que pretendemos compreender o objeto. A primeira questão pode ser considerada inclusive como partícipe da pergunta desta pesquisa. Afinal, os processos de transformação radicais pelos quais passou a sociedade brasileira desde os anos 1990, de fim da ideia de bem-estar social?

No entanto, consideramos que o item 2 do elenco acima está um tanto quanto comprometido pois, em nossa análise, auxiliados pela TMR, já que o mercado religioso é um fato social é que portanto diz respeito a algo mais do que uma escolha organizacional ajustar-se aos aspectos modernos.

A terceira e última questão levantada por Jardimino é instigante. Embora seja uma questão muito complexa que envolve, inclusive, a complicada missão de se

definir o que é pós-modernidade e se ela de fato vigora, alguns autores nos dão condições para pensar que, se o pentecostalismo não é a religiosidade da pós-modernidade, é pelo menos uma fator de ultra modernidade, já que é considerado como uma ruptura com expressões nacionais tradicionais brasileiras como o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, por um lado, e o próprio protestantismo histórico (PIERUCCI, 2004; PRANDI; SANCHIS).

Jardilino (2006, p. 36) argumenta que o discurso religioso, em especial o evangélico, tem sido permeado pela ideologia neoliberal, abandonando gradativamente as aspirações comunitárias e adotando uma postura individualista que pode ser resumida no ditado “cada um por si e Deus por todos”. Dado que, ainda segundo o mesmo autor, as religiões tiveram que se adaptar à modernidade, entrando forçosamente em um modelo mercadológico de fé, impregnando a linguagem religiosa com o jargão econômico moderno.

Em suma, “o empreendedorismo cristão preconiza uma aceitação ideológica do mercado e da economia capitalista liberal, com valorização da competência individual e corporativa face à crescente concorrência” (SOUZA, 2001, p. 16).

Respostas do pentecostalismo frente a pobreza

Não é desnecessário ressaltarmos aqui que temos por pressuposto que a condição de pobreza não se inicia no empobrecido tomado individualmente, mas, na verdade, tem nele o resultado final das consequências econômicas e políticas. Trata-se de um pressuposto que alcançamos por meio do estudo da sociologia e da economia política, mas também por questões éticas deste pesquisador – por que não? Assim, a pobreza é resultado dos contextos político e econômico globais e nas relações entre as classes sociais.

No entanto, a interpretação que os indivíduos possuem acerca da pobreza não necessariamente segue esta perspectiva, mas sim por meio de um arcabouço moral que possui. Isto é, como vêm os pobres e como propõe o equacionamento da pobreza. Nesse sentido, o censo comum entende a pobreza como algo de ordem individual.

Mariz (1991) se pergunta: quais as estratégias de enfrentamento à pobreza promovida pelas diferentes formas de religiosidade que se fazem presentes nas

comunidades periféricas? Quais “ações e enfrentamento no dia a dia do pobre que visão fazer render ao máximo seus recursos limitados e [que podem] melhorar sua condição de vida” (MARIZ, 1991, p. 14).

A autora propõe a existência de três tipos de estratégias de enfrentamento à pobreza por parte das organizações religiosas. Isto é, são os níveis materiais (a realocação de recursos), políticos (organização de movimentos e/ou inserção em partidos políticos; implementação de políticas públicas) e culturais, que “atuam no nível subjetivo dos valores, da moral e da motivação dos indivíduos” (p. 14-15).

Para tanto, faz a diferenciação dentro dessas varias estratégias contra a pobreza das seguintes formas religiosas:

a) os tradicionais: entre os quais estão o catolicismo, o protestantismo histórico e as religiões afro-brasileiras.

b) as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs): vinculadas à Teologia da Libertação (TL) que estava inserida na realidade católica de muitas comunidades e autoridades eclesiais, tiveram uma efetiva atuação política, se posicionando no espectro progressista.

c) e os pentecostais.

As religiões tradicionais são as que mais lançam mão da estratégia material, isto é a realocação de recursos materiais por meio da justificativa do que compreendem como *caridade*, que tem centralidade na teologia católica, por exemplo.

Nas CEBs, certamente haviam redes de apoio entre os membros da comunidade, mas no que diz respeito ao combate a pobreza os esforços estavam centrados na dimensão política. O problema da fome, por exemplo, para a TL, era visto como uma questão estrutural de nossas sociedades subdesenvolvidas, de modo que somente a “conscientização” e a instrumentalização do próprio “povo” para lutar por melhores condições de vida.

Os pentecostais, por seu turno, valorizam menos a ajuda material aos pobres do que as religiões tradicionais e as CEBs, mas também desenvolvem certas redes de apoio material entre os seus membros. Ressalta-se esse aspecto intraorganizacional e exclusivista da ajuda: não se adota o adágio “fazer o bem sem olhar a quem” do catolicismo. Sem embargo, tanto para pentecostais como para as

religiões tradicionais, “a pobreza tem explicação ou no sobrenatural ou na vida do próprio indivíduo pobre” (MARIZ, 1991, p. 21).

Nesse sentido, os pentecostais lidam com a pobreza em maior grau no nível cultural. Isto é, através de “estratégias motivacionais”, que, como o próprio nome já diz, consiste em levar o indivíduo a motivar-se em sair com suas próprias forças da situação de pobreza na qual se encontra, sem ajudas materiais e sem mecanismos políticos, desconhecendo os aspectos estruturais desta situação. A negação de tais mecanismos políticos para os pentecostais incide na abnegação da distribuição de recursos por meio do Estado pela implementação de políticas públicas. Em outras palavras, podemos dizer que o crente possui um esforço valorativo de que *não gosta de ficar devendo nada para ninguém*. Assim, como entende os serviços estatais como benesses políticas – e não como direitos sociais – tendem a rejeitá-los.

Com relação à vida financeira Mariz dirá que todos os segmentos religiosos “tentam poupar. No entanto, apenas entre os pentecostais há um sentido religioso para a restrição do consumo supérfluo [...] Como observa Flora (1976 *apud* MARIZ, 1991), a ética pentecostal não é produzir mais, mas consumir menos” (MARIZ, 1991, p. 18-20). Além disso, “as igrejas pentecostais motivam seus membros para vida em família e para abandonar o alcoolismo” e outros vícios. “Ao transformar a atitude dos homens pobres em relação a família e ao álcool, o Pentecostalismo ajuda a diminuir alguns problemas materiais de determinadas famílias.

Ainda, e para nós aspecto mais importante: as igrejas pentecostais podem fornecer formas de combater-se a pobreza por meio dos cargos e funções remunerados que podem oferecer. Nas palavras de Mariz (1991, p. 15), “as igrejas pentecostais são estratégicas para a sobrevivência de alguns líderes remunerados pelas suas funções”, criando assim, novas opções de empregabilidade para as camadas de baixa renda.

Deflagra-se uma flexibilização societária, no sentido de que dos pentecostais não se exigem maiores comprometimentos coletivos com a comunidade externamente à organização religiosa, como já dissemos. Ainda que esses sujeitos podem vir a exercer pressões políticas no sentido de barrar o avanço com relação à ampliação do direito legal ao aborto e o casamento entre pessoas do mesmo sexo,

quer dizer, temas próprios da pauta moralizante da sociedade. Não se fala em socialização dos direitos.

Mundo do trabalho e *ethos* pentecostal

Até meados de 1970, o trabalho estava organizado de forma bastante restrita e disciplinada, em uma estrutura de hierarquias verticalizadas e burocratizadas. A inserção nas grandes indústrias significava que o trabalhador estaria sujeito a um rígido controle do tempo, por outro lado as relações de trabalho eram estáveis e duradouras. Daí que a expressão “fazer carreira” significava um esforço do trabalhador para galgar novos postos em níveis superiores da empresa a qual, na maioria das vezes, ficaria empregado até aposentar-se. No entanto, essa estrutura tem passado por sucessivos processos de transformação. Isto é: “as tradicionais relações de trabalho, bem como as antigas ocupações, cedem espaço para o trabalho temporário, em tempo parcial, o trabalho voluntário, o trabalho eventual e o autoemprego” (GOMES, 2012, p. 8). Concomitantemente a isso, ocorre a redução dos níveis de ofertas de vagas no mercado de trabalho. A necessidade nesse contexto de precarização faz com que as pessoas procurem exercer um “portfólio de carreiras” para, especialmente, poder dar complementariedade às suas rendas.

Por que o pentecostalismo cresce como organizações em um contexto que se mostra hostil ao desenvolvimento das instituições políticas e sociais, marcadamente a implosão das organizações pelo esquema neoliberal de relacionamento social? Por que o pentecostalismo cresce em lugares pouco desenvolvidos?

Robbins lembra que muitas das instituições locais e mais globalmente difundidas que outrora serviam como salvaguarda dos direitos dos indivíduos com relação à exploração da economia de mercado, ficaram tão carentes de recursos humanos e/ou materiais, que simplesmente desapareceram (ROBBINS, 2009, p. 56). Não foi o caso das instituições religiosas, contudo, que, parece ser das organizações que mais crescem.

Aqueles que argumentam que o sucesso da expansão pentecostal se deve ao cumprimento por parte de suas organizações de um papel de compensação social, isto é, ao servir como rede de apoio, assistência, acesso a recursos

materiais, etc, não estão completamente errados. Mas como pensar as organizações pentecostais que não possuem condições para disponibilizar de tais meios? Aliás, Robbins (2009) se questiona, como isso pode se dar em locais onde há escassez de recursos? Por isso é importante buscar compreender também os fatores éticos. Pois, “só depois de terem sucesso como instituição é que podem compensar de alguma forma” (ROBBINS, 2009, p. 57).

Organizações religiosas, para Stark e Bainbridge (apud Oliveira, p. 231) são “empreendimentos sociais cujo principal propósito é criar, manter e fazer trocas sobrenaturais baseadas em compensadores sociais”. Os compensadores não podem ser entendidos como recompensas diretas à participação. Recompensas são objetivos mais palpáveis, por exemplo um salário. Como recompensas são recursos, elas são escassas. Assim, os compensadores funcionam como substitutivos na ausência de recursos físicos. Sublinha-se que essa substituição da recompensa pela compensação ocorre com a anuência do consumidor.

Assim, para Robbins, o sucesso da expansão pentecostal está enraizada em seu modelo social. Tal modelo é baseado na definição do ritualismo aplicado em todas as dimensões da interação social. Assim, a sociabilidade pentecostal, em todos os contextos marca um posicionamento ritual (ROBBINS, 2009, p. 59). Em outras palavras, o que ocorre uma derrubada das barreiras que se posicionam entre profano e sagrado. Todas as esferas da vida são ritualizáveis.

A ritualização da vida é o que torna a sociabilidade característica a dos pentecostais em um fator de sucesso de suas organizações, mesmo em um contexto global de esvaziamento da participação em outros tipos de organizações tais como políticas e movimentos sociais, bem como em contexto de precarização e escassez de recursos. Nas palavras de Robbin,

It is the Pentecostal ability to produce this intrinsic good in such boundless quantity that keeps people highly involved in churches that meet in shabby storefronts, or that move from office park to office park in dreary, decayed urban locales around the world, or that congregate in churches made of whatever scraps are at hand in rural villages in an equally wide range of places. My argument here is that it is the Pentecostal mastery of the technology of ritual production that makes these churches work. All of the doctrinal features that make Pentecostalism appealing to so many of those who live on the margins of the market economy can only suture people to the faith after these robust, ritually driven institu-

tions have already proven their ability to thrive (ROBBIN, 2009, p. 62).

Assim, o pentecostalismo é um tratado perfeito para a sua época. Ele prega exatamente o nível de autoconfiança e autodisciplina que a ordem neoliberal exige; promete uma vida melhor para aqueles cujas vidas atuais são marcadas pela miséria; cura aqueles que não têm acesso à medicina moderna, etc. O que Robbins (2009) chama de “o pentecostalismo e o espírito da globalização”.

Se para Martin (1990) o pentecostalismo na América Latina equivale a ascensão de uma nova classe tal qual significou a reforma protestante analisada por Weber. Nas palavras de Spyer, “o pentecostalismo é um fenômeno modernizante e que tem o potencial para elevar os pobres à classe média” (SPYER, 2020, p. 57). “O apelo do pentecostalismo vem de sua capacidade de reduzir o impacto da desigualdade em contextos de instabilidade econômica, violência urbana, ausência de serviços governamentais básicos”(SPYER, 2020, p. 57-58), etc.

Contudo, o que Spyer diz prometer o pentecostalismo não condiz com a realidade. Senão vejamos. Desde, pelo menos, 2018 que os índices de pobreza e extrema pobreza no Brasil vem aumentando¹⁰. Ao passo que a classe média sofre um encolhimento.

Segundo os indicadores publicados pelo Instituto Locomotiva, o percentual de brasileiros na classe média caiu de 51% em 2020 para 47% em 2021. Estima-se que cerca de 4,9 milhões de famílias regrediram da classe média para baixa neste período. Atualmente, a classe baixa corresponde a 47% da população, enquanto a elite corresponde a 6%¹¹

Assim, se o pentecostalismo cresce entre os mais pobres e se a classe pobre tem expandido, a que religião pertencem e pertencerão esses “novos pobres”?

Com relação às melhorias nos quadros educacionais da população evangélica, estudos indicam que o fato de os pentecostais desvalorizarem a formação de seus líderes vem refletir na desvalorização da educação entre os evangélicos (CARLI; GUIMARAES; SILVA, 2018), fazendo com que os filhos dos

10 <https://cps.fgv.br/desigualdade>

11 <https://economia.ig.com.br/2021-04-17/classe-media-encolhe-no-brasil-e-chega-ao-menor-patamar-em-10-anos.html>

pentecostais acabem tendo um baixo rendimento escolar e optando por empregos que não exijam tanta qualificação. Nesse sentido diferem fundamentalmente dos protestantes históricos que dão centralidade à formação educacional haja vista a tradição pioneira da tradução da Bíblia para a língua vernácula, necessitando, assim, de formação para a leitura e sua interpretação hermenêutica.

Já com relação à violência urbana, por que os índices de criminalidade vêm aumentando todo ano desde o início da década passada, incluindo 2020, a despeito a pandemia¹²? E os “traficantes evangélicos” (VITAL, ano) e sua relação com a intolerância religiosa praticada nas favelas do Rio de Janeiro para com as religiões afro-brasileiras, não representam elas mesmas formas de violência urbana? Embora oficialmente não tenham a chancela das igrejas, são integrantes dessa realidade que Spyer diz inspirar paz. Como dar conta dessa ambiguidade, nessa perspectiva?

O bem-estar da população, em nossa análise, depende do esforço de seu Estado e não das suas organizações. É claro que entendemos como muito relevantes as contribuições que as organizações podem fazer, mas não acreditamos que essa possa e consiga assumir o papel do Estado nesses assuntos. Principalmente porque, embora seja uma religiosidade de conversão em que se pretende sempre angariar mais fiéis, seus frutos não é necessariamente para todos. O próprio Spyer (2020, p. 195), reconhece que “se o evangélico [...] por um lado é incentivado a batalhar para alcançar o Reino de Deus na Terra, por outro lado as chances para a conquista dessas oportunidades são limitadas”, nas palavras do Evangelho, “a porta é estreita” (MATEUS, 7: 13-14).

Para Gonsalves, Dunker e Estevão (2021), a expansão do pentecostalismo está sim relacionada com uma coadunação por parte dessa ética religiosa com a atual fase do capitalismo. Isto é, haveria um “afinamento com a narrativa mágica, maniqueísta e vulgar, ao redor do mundo financeirizado” (p. 53).

Assim como os manuais de gerência tentavam ensinar os truques e as indeterminações do mundo baseado na flexibilidade de valores, a narrativa neopentecostal retornava aos conceitos chave de *promessa* e *magia*, para recriar a moral do consumo em um cenário de brutal desigualdade de destinos (GONSALVES; DUNKER; ESTEVÃO, 2021, p. 50).

12 No Brasil, o ano de 2020 foi marcado por um aumento de entre 7% no número de mortes violentas com relação ao ano de 2019 (<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/assassinatos-voltam-a-crescer-no-brasil-apos-dois-anos-de-queda.shtml>).

Carli, Guimaraes e Silva (2018, p. 31) acreditam que “o crescimento do pentecostalismo nas periferias contribuirá positivamente para a disseminação de uma cultura liberal, meritocrática e empresarial entre a população brasileira”. Além disso, acreditam que as consequências dessa expansão no longo prazo tende a se materializar em resultados negativos apontados pelos autores em áreas estratégicas para o desenvolvimento econômico, como a educação, desvalorizada como meio de ascensão social; nas rendas e poupanças das famílias evangélicas; maior possibilidade de tender-se ao fanatismo religioso e alerta constante de possíveis arbitragens de elementos religiosos no Estado laico dada sua inserção também crescente na política institucional. Senão vejamos, o que é a Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional?

Evangélicos na política

Conforme Oro (2011), o pentecostalismo no Brasil tem exercido o papel de interpelação constante com relação, por um lado, à hegemonia cultural católica e, por outro, com relação ao espaço público e midiático.

Em um passado não muito distante prevalecia no meio pentecostal um certo distanciamento com relação à política, o que se resumia no adágio “crente não se mete em política”. Este comportamento tem mudado, no entanto, voltando-se para uma compreensão de que “irmão vota em irmão”. Esse processo teve início no pleito para a Assembleia Constituinte de 1986 (FREESTON, 1993) e de lá para cá a participação evangélica na política só fez aumentar. A conformação da Frente Parlamentar Evangélica, vulgarmente chamada bancada da Bíblia é um exemplo dessa institucionalização.

Conforme argumenta Oro (2011), a participação dos evangélicos na política institucional tem encontrado justificção em dois motivos alegados: um, com o objetivo de “purificar a política”, ao julgar que esta esteja repleta de corrupção, desmoralizada, a serviço do diabo. Outro justificador é de natureza mais prática e diz respeito à defesa dos interesses e na contenção do avanço de pautas progressistas – como a questão do aborto, o reconhecimento da identidade transgênera e a questão do casamento por pessoas do mesmo sexo – além de pressionar para assegurar que suas demandas sejam atendidas junto ao poder

público – tais como concessão de canais de rádio e televisão, redução de impostos e menos burocracia.

O peso do voto evangélico nos resultados eleitorais de 2018

. De fato, o longo processo de ativismo político-religioso no Brasil, como demonstrou Freston (1993), remonta à organização da Assembleia Constituinte, estando, portanto, presente no germe da chamada Nova República. Desde então, sua atuação tem aumentado a cada Legislatura, estabelecendo um processo retroalimentação, digamos assim, entre capital religioso e capital político (Voto, uma oferta de fé).

“Não há dúvida de que o voto evangélico foi fundamental para a eleição de Jair Bolsonaro. Mesmo sendo menos de um terço do eleitorado, as lideranças evangélicas são muito atuantes na política e estão colhendo o resultado de anos de ativismo religioso” (José Eustáquio Diniz Alves, da Escola Nacional de Ciências Estatísticas – IBGE apud SPYER, 2020, p. 183).

Entre todos os evangélicos brasileiros, sobretudo quando se pensa em atuação destes na política, há certa homogeneidade de pensamento, isto é, ideais “conservadores do ponto de vista moral, que se manifestam na defesa de pautas morais a partir do argumento de que a família brasileira está sendo destruída” (p. 195). A tabela a seguir, retirada de um artigo de Almeida (2019, p. 38), com dados da pesquisa do Instituto Datafolha, nos traz a relevância do voto evangélico para a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, sendo que católicos e evangélicos lideraram a intenção de voto neste último.

TABELA – Distribuição do eleitorado por religião em 2018 segundo Datafolha

RELIGIÃO	VOTOS BOLSONARO	VOTOS DE HADDAD	DIFERENÇA
Católica	29.795.232	29.630.786	164.446
Evangélica	21.595.284	10.042.504	11.552.780
Afro-brasileira	312.975	755.887	442.912
Espírita	1.721.363	1.457.783	263.580
Outra religião	709.410	345.549	363.862
Sem religião	3.286.239	4.157.381	871.142
Ateu e agnóstico	375.570	691.097	315.527
TOTAL DE VOTOS	57.796.074	47.080.987	10.715.087

FONTE: Pesquisa Datafolha, 25 out. 2018.

É praticamente consenso entre os analistas e cientistas políticos que o governo de Bolsonaro, iniciado em 2019, tem levado o Brasil a uma série de convulsões sociais a partir de seu discurso autoritário, belicoso e negacionista. Para Calejon,

Isso representa a transformação da política na guerra e no conflito sem mediação, jogando o país numa tempestade perfeita em tempos de pandemia. Não há limites para esta máquina de destruição bolsonarista, de maneira que impedi-la imediatamente pelas vias constitucionais é tarefa urgente para os brasileiros (CALEJON, 2021).

Se em 2018 o apoio dos evangélicos fora crucial para a eleição de Bolsonaro, nos cálculos pré-eleitorais, o mesmo apoio é esperado por Bolsonaro e sua urbe para 2022, situação em que disputará uma reeleição.

Em trabalho anterior, sobre a atuação política da Teologia da Libertação (TL), já havíamos constatado que as sagradas escrituras são muito ambíguas e que podem ser utilizadas para legitimar qualquer tipo de atuação. Justamente por ser a noção de Deus muito vazia, e tudo pode ser instrumentalizado para interpretar esse sentido vazio, caminhando tanto ao espectro conservador, quanto ao campo progressista. Tudo indica que, nos últimos anos, o conservadorismo tem levado a melhor nessa disputa.

O projeto político-econômico da Frente Parlamentar Evangélica

É preciso destacar o crescimento da atuação dos evangélicos na política brasileira. Em 2018, para compor a 56ª Legislatura da Câmara dos Deputados brasileira, 199 deputados vinculados à Frente Parlamentar Evangélica foram eleitos. Do total de 513 parlamentares que compõem a presente legislatura, portanto, 38% são evangélicos. O processo eleitoral de 2018, como se sabe, também é responsável por fazer lograr ao cargo de Presidente da República, Jair Bolsonaro.

Às vésperas do segundo turno para eleição presidencial, a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) e outros líderes evangélicos entregaram ao então candidato Jair Bolsonaro um documento intitulado “O Brasil Para os Brasileiros”. Tal documento de 65 páginas vai muito além da pauta moral tradicionalmente defendida pelos evangélicos, como posições contrárias ao casamento gay e à ampliação do aborto legal. Para De Bole, trata-se de um verdadeiro “manifesto, redigido como um plano de governo bem elaborado, trata de temas como a reforma do Estado e caminhos para o crescimento da economia brasileira, terminando, evidentemente com a proposta do Escola Sem Partido e a pauta dos costumes” (DE BOLE, 2019, p. 84).

De Bole registra que tal programa tem sido seguido pelo governo Bolsonaro. De modo que se pode concluir que os evangélicos foram cruciais na eleição do então capital da reserva do Exército, mas também lhe fornece sustentação em suas pautas econômica e no plano de governo.

Se a Reforma da Previdência for tomada como exemplo emblemático da concretização desse plano político-econômico, então podemos dizer que a previsão de De Bole (2019) caminha para a sua concretização. No entanto, estamos às portas de um novo processo eleitoral e, com a ocorrência da pandemia, queda do poder de consumo da população acompanhada de inflação em produtos principalmente do gênero alimentício, a popularidade e apoio de Bolsonaro encontra-se em franco declínio. Em miúdos, como muitas águas passam pela ponte, convém acompanhar o comportamento político deste segmento religioso.

Considerações finais

A expansão pentecostal das últimas décadas se deu concomitantemente com o período de absorção ou reação ao modelo econômico neoliberal. No processo de redemocratização ele quase não esteve presente e na Constituição de 1988 muito pouco esse modelo influenciou. No entanto, o neoliberalismo ganha força no Brasil na década seguinte, de 1990, com a implementação de programas governamentais que pretendiam reduzir a atuação do Estado, que vai assim se demitindo de setores estratégicos.

A expansão também teria se dado como uma resposta à hegemonia secular e científica que encabeçou a esperança na modernidade e no desenvolvimento das nações, e que, para a realidade dos subalternizados não se concretizou, ou apenas se concretizou parcialmente. Isto é, desenvolvimento e distribuição no sentido de consolidar a melhoria de vida de todos (GONSALVES; DUNKER; ESTEVÃO, 2021).

O que as organizações religiosas de fato oferecem aos fiéis consiste em uma “inteligibilidade”, ou justificação nos termos de Boltanski e Thevénot. Nas palavras de Gonsalves, Dunker e Estevão (2021, p. 52), as igrejas atribuem

Unidade à experiência de desamparo por meio da oferta de identificação que operam como simulacro da lei, mas também pelo funcionamento coletivo de uma fantasia de restauração e ainda pela articulação discursiva de demandas historicamente retidas.

Muito têm se destacado pelos entusiastas do pentecostalismo enquanto sinal de desenvolvimentismo, por exemplo, que a maioria dos evangélicos é composta por mulheres (60%) e negros (61%). Isso, no entanto, não diz sobre uma identificação do evangelicalismo com as demandas desses grupos, demandas por reconhecimento, mas diz sim de uma forma religiosa que pode fornecer uma produção de sentido aos sofredores, vítimas do processo de socialização.

Por fim, consideramos assim que o pentecostalismo periférico brasileiro, coaduna com a moralidade de uma determinada vanguarda capitalista, para os quais uma ética local tem se desenvolvido como justificativa para atuação dos indivíduos no campo econômico. Acreditamos ser possível observar empiricamente este fenômeno apenas teoricamente elencado por nós nesta dissertação, e

julgamos factível confirmar as hipóteses aqui levantadas por meio da observação tanto da cotidianidade dos indivíduos quanto das arenas organizacionais e políticas.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, R. **A igreja Universal e seus demônios**: um estudo etnográfico. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____; RUMSTAIN, A. Evangélicos no trânsito religioso. In: CABANES, R; et al (orgs.). **Saídas de emergência**: ganhar/perder a vida na periferia de São Paulo. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 377-393.

_____. Deus acima de todos. In: ABRANCHES, Sérgio; et al. **Democracia em risco?** 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, pp. 35-51.

ARENARI, B. **Pentecostalism as religion of peripherie**: an analysis of Brazilian case. Tese de Doutorado – Universidade de Berlim, Berlim, 2013.

_____. América Latina, pentecostalismo e capitalismo periférico: aproximações teóricas para além do culturalismo. **Civitas**, n. 3, v. 15, jul/set 2015, pp. 514-527.

BALLOUSIER, A. V. Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, jan. 2020. Documento eletrônico não paginado. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br>. Acesso em: 17 ago. 2020.

BRANDÃO, A. A. P; JORGE, A. L. A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações. *Rev. Estud. Soc.*, n. 69, jul./set. 2019, pp. 79-90.

BRASIL. **Consolidação das Leis do Trabalho**. Decreto-Lei nº 5.442, de 01.mai.1943. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del5452compilado.htm. Acesso em: 20 ago. 2020.

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, ano 139, n. 8, p. 1-74, 11 jan. 2002. PL 634/1975.

BELLU, R; Fiume, P. 2004. “Religiosity and entrepreneurial behaviour: an explanatory study”, **International Journal of Entrepreneurship and Innovation** 5(3):191-202.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulinas, 1984.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O Novo Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. Un nuevo régimen de justificación: la ciudad por proyecto. **Revista de la Carrera de Sociología**, v. 7, n. 7, 2017, pp. 179-209.

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1982.

_____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papiurus, 1996.

_____. "Sociólogos da crença e as crenças dos sociólogos". In:

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Braziliense, 2004.

BORGES, J. F. **Quando o empreendedorismo gera o empreendedor: as microfundações da carreira empreendedora**. Tese (Doutorado em Administração) – Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BOYER, V. Fazer a queda de um trampolim: ou como um soldado da borracha se tornou pastor. **Religião e Sociedade**, 33 (2), 2013.

CAETANO VELOSO. *O estrangeiro*. [Rio de Janeiro]: Polygram, 1989.

CALEJON, Cesar. Bolsonaro leva Brasil ao paroxismo da ignorância e do caos. **UOL**, 19/04/2021. Documento eletrônico não paginado. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/coluna-entendendo-bolsonaro/2021/04/19/bolsonaro-leva-brasil-ao-paroxismo-da-ignorancia-e-do-caos.htm>. Acesso em: 20/04/2021.

CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n. 67, São Paulo, set./nov. 2005, pp. 100-115.

CAMPOS, R. B. C. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**, n. 2, v. 54, São Paulo, 2011, pp. 1013-1049.

CARDOSO, V. G. **O vínculo empregatício do pastor evangélico**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito). Universidade de Santa Cruz do Sul. Capão da Canoa, 2020.

CARLI, F; GUIMARAES, F; SILVA G. Impactos do crescimento da população evangélica na cultura econômica brasileira: liberalismo e seleção econômica. **Rev. Multiface**, n. 2, v. 6, Belo Horizonte, 2018, pp. 18-32.

CORRÊA, V. S. Empreendedorismo e vinculação social: análise a partir de organizações religiosas. **Rev. Empreendedorismo e Gestão de Pequenas Empresas**, v. 6, n. 3, [s/l], set./out. 2017.

CORRÊA, V. S; VALE, G. M. V. Ação econômica e religião: igrejas como empreendimento no Brasil. **Rev. Adm. Contemporânea**, v. 21, n. 1, Rio de Janeiro, jan./fev. 2017.

CORRÊA, V. S; VALE, G. M. V; CRUZ, M. A. Entrepreneurial orientation and religion: the Pastor as an entrepreneur. **RAUSP**, n. 52, São Paulo, 2017, pp. 330-340.

CORRÊA, V. S; VALE, G. M. V; PINTO, M. R. Acoplamento e desacoplamento sociais: pastores como empreendedores. **Rev. Adm. Empresas**, v. 58, n. 2, São Paulo, mar./abr. 2018, pp. 188-200.

DATAFOLHA. **Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil**. Instituto de Pesquisas Datafolha: São Paulo, dez. 2016. Documento eletrônico não paginado.

DE BOLE, Monica Baumgarten. Em nome do quê? A política econômica do governo Bolsonaro. In: ABRANCHES, Sérgio; et al. **Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, pp. 83-97.

DEMERATH III, N. J. Secularization and sacralization: deconstructed and reconstructed. In: **The SAGE Handbook of the Sociology of Religion**. SAGE Publications, 2007, p. 57-80.

_____ ; FARNSLEY II, A. E. Congregations resurgent. In: **The SAGE Handbook of Sociology of Religion**. SAGE Publications, 2007, pp. 193-204.

DODD, Sarah D; GOTSIS, George. An examination of the inter-relationship between entrepreneurship and religion. 2007.

FERREIRA, A. Pessoas valorizam fé, em vez de estudo e trabalho, para melhorar de vida. Economia, Uol, São Paulo, 2019. Documento eletrônico não paginado. Disponível em:

FRESTON, P. "Neo-pentecostalism" in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony. **Archives de Sciences des Religions**, n. 105, jan./fev. 1999, pp. 145-162.

FRIGERIO, A. Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta. **XXII Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu/MG, out. 1998, [s.p.].

_____. O paradigma da escolha racional. **Tempo Social**, n. 2, v. 20, nov. 2008, pp. 19-39.

GONÇALVES, J. C. S.; SERRA, A. R. C.; COSTA, C. E. S. **A empresarização do sagrado**: Um estudo sobre a estruturação de Igrejas Protestantes brasileiras. In: XXXI Encontro da ANPAD. Rio de Janeiro: ANPAD, 2007.

GONSALVES, R; DUNKER, C. L; ESTEVÃO, I. Neopentecostalismo como gramática neoliberal de sofrimento. **Continental Thought & Theory**, vol. 3, 2021, pp. 48-63.

GUERRA, L. D. Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, 2000.

GUIDI, A. C. **Limites das fronteiras trabalho-lar: um estudo sobre o cotidiano dos ministros evangélicos**. Dissertação (Mestrado em Administração) Fundação Instituto Capixaba de Pesquisa em Contabilidade, Economia e Finanças - FUCAPE, Vitória, 2015.

GUIDI, A. C; VASCONCELOS, C. R. M. Work-home boundary limits: a study of evangelical pastors' daily lives. **O&S**, v. 24, n. 83, Salvador, out./nov. 2017, p. 691-710.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1983.

GRIEBREL, J. M; PARK, J. Z; NEUBERT, M. J. Faith and Work: an exploratory study of religious entrepreneurs. *Religions*, n. 5, 2014, pp. 780-800.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. Edições Loyola: São Paulo, [1992] 2008.

IANNACCONE, L. Religious Markets and the Economics of Religion. **Social Compass**, v.39, n.1, p.123-131, 1992.

_____. Why strict churches are strong. In: **The SAGE Handbook of Sociology of Religion**. SAGE, 2007.

JARDILINO, J. R. L. Sedução e conversão religiosa num contexto de globalização. **Revista NURES**, n. 1, São Paulo, 2005, p. 1-11.

JUNGBLUT, A. L. O “mercado religioso”: considerações sobre as possibilidades analíticas da teoria da “economia religiosa” para a compreensão da religiosidade contemporânea. *REVER*, ano 12, n. 2, jul./dez. 2012, pp. 11-22.

JUNIOR, C. M. Revisando o conceito de carisma: líderes pentecostais entre o virtuosismo e o capital religioso, da dominação à performance. **Rev. Todavia**, n. 2, jul. 2011, pp. 42-55.

KAY, W. K. Job satisfaction of british pentecostal ministers. **AJPS**, 3/1, 2000, pp. 83-97.

LEAL, L. N; THOMÉ, C. Igreja Universal perde quase 230 mil fiéis em dez anos. **O Estado de S. Paulo**, 29 ago. 2012. Documento eletrônico não paginado. Disponível em: <https://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral.igreja-universal-perde-quase-230-mil-fieis-em-dez-anos,893365>. Acesso em: 20 mai. 2021.

LECHNER, F. J. Rational choice and religious economies. In: **Handbook of the Sociology of Religion**. SAGE, 2007, p. 81-97.

LIMA, Diana. Ethos emergente: notas etnográficas sobre o “sucesso”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 22 (65), 2007, p. 73-83

_____. “Trabalho”, “mudança de vida” e “prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião & Sociedade**, 27 (1), Rio de Janeiro, 2007b, p. 132-155.

MAGALHÃES, I. Linguagem e ideologia no discurso pentecostal. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 3(1), 1997.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. Edições Loyola, 1999.

MARIANO, R. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, dez. 2008, pp. 68-95.

MARIZ, C. L. A religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 33, out. 1991.

MARQUES, V; A. **As igrejas menores nas quebradas de fé**: a construção da hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo (1910-2010). Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 2019.

MARSHALL, Alfred. **Princípios de Economia**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996

MARTIN, D. **Tongues of fire**: the explosion of protestantism in Latin America. Oxford: Brasil Blackwell, 1990.

MARTES, A. C. B; RODRIGUEZ, C. L. Afiliação religiosa e empreendedorismo étnico: o caso dos brasileiros nos Estados Unidos. **Revista de Adm. Contemporânea**, v. 8, n. 3, jul./set. 2004, p. 117-140.

MONTEIRO, Y. N. Pentecostalismo no Brasil: os desafios da pesquisa. *Revista de Cultura Teológica*, 1995, pp. 7-21.

OLIVEIRA, L. L. S; NETO, G. B. A teoria do mercado religioso: evidências empíricas. **REVER**, ano 14, n. 1, jan./jun. 2014, p. 221-ss.

ORO, A. P. Neopentecostalismo: magia e dinheiro. **ILHA**, n. 1, v. 3, Florianópolis, nov. 2001, p. 71-85.

_____ ; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé. São Paulo, Paulinas, 2003.

_____. Algumas interpelações do pentecostalismo no Brasil. **Horizonte**, v. 9, n. 22, Belo Horizonte, 2011, pp. 383-395

ORTIZ, Renato (org.). Introdução. In: _____. Pierre Bourdieu: Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983. p. 7-36.

PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados** 18 (52), 2004, p. 17-28.

_____. Religião como solvente: uma aula. **Novos Estudos – CEBRAP** (75), jun. 2006, p. 111-127.

_____. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, n. 2, v. 20, São Paulo, 2008, p. 9-16.

PRANDI, R. Religião paga, conversão e serviço. **Novos Estudos – CEBRAP**, n. 45, jul. 1996, pp. 65-77.

REIS, T. A; et al. Líderes religiosos e suas expectativas de carreira: um estudo empírico com pastores de comunidades evangélicas. **Caderno Técnico de Adm. Contemporânea**, v. 2, n. 1, [s/l], jan./jun. 2020, pp. 57-74.

RIVERA, R. B. Pentecostalism in Brazil. In: SCHMIDT, B. E; ENGLER, S. **Handbook of Contemporary Religions in Brazil**. Boston: Brill, 2016, pp. 117-131

ROBBINS, Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms. **Social Analysis**, n. 1, v. 53, 2009.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, n. 2, v. 1, Belo Horizonte, 1997, p. 28-43.

SANTIAGO, M. **Empreendedor na fé**: o impacto da adesão ao pentecostalismo nas trajetórias de pregação de pastores periféricos. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2019.

SCHWARTZ, Yves. Trabalho e valor. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, 8 (2), São Paulo, out. 1996, pp. 147-158. FASE, M. M. G. On Economics and Religions. **The Economist**, v. 153, p. 85-106, 2005.

SERAFIM, M. C. ALPERSTEDT, G. A. As organizações religiosas e suas relações: uma análise a partir da teoria dos *stakeholders*. **Revista de Negócios**, v. 17, n. 3, Blumenal, 2012, p. 53-71.

SOUZA, A. R. O empreendedorismo pentecostal no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión**, ano 13, n. 15, Porto Alegre, jul./dez. 2011, p. 13-34.

SPYER, J. **Povo de Deus**: quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

Steyaert, C; Katz, J.. Reclaiming the space of entrepreneurship in society: geographical, discursive and social dimensions. **Entrepreneurship and Regional Development**, n.16, 2004, pp. 179-196.

STARK, R; IANNACCONE, L. R. A supply-side reinterpretation of the “secularization” of Europe. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 33, n. 3, 1994, pp. 230-252.

SUÁREZ, J. H. Pierre Bourdieu y la religion: una introducción necesaria. **Relaciones**, n. 108, v. 27, 2006, pp. 19-27.

SUNG, J. M. Mercado religioso e mercado como religião. **Horizonte**, v. 12, n. 34, Belo Horizonte, abr./jul. 2014, pp. 290-315.

TEIXEIRA, F. O censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. Documento eletrônico não paginado.

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 11-30.

VITAL, Cristina da Cunha. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **Plural**, v. 15, São Paulo, 2008, pp. 23-46.

WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: _____. **Ensaios de Sociologia**, [1946].

_____. **A Ética protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Sociologia da religião (Tipos de relações comunitárias religiosas). In: _____. **Economia e Sociedade**, vol. 1, Brasília: UNB, 2010.

WILLAIME, J. P. Le pentecôtisme: contours et paradoxes d’un protestantism émotionnel. **Arch. de Sc. Soc. des Rel**, n. 105, jan./mar. 1999, pp. 5-28.

_____. **Profession: pasteur**. Genebra; Labor et Fides, 1986.

WUTHNOW, R. New directions in the study of religion and economic life. In: SMELSER, N; SWEDBERG, R. **The Handbook of Economic Sociology**. Princeton University Press, 2005, pp. 603-626.