

# Notas sobre a diferença: neopentecostalismo underground em uma organização religiosa

Notes about differences: underground neo-Pentecostalism in a religious organization

*Isley Borges da Silva Júnior*<sup>1</sup>  
*Alessandro Gomes Enoque*<sup>2</sup>  
*Luiz Alex Silva Saraiva*<sup>3</sup>

## RESUMO

---

Há uma relativa diversidade de estudos que buscam compreender o fenômeno religioso em suas diversas facetas (espacial, social, cultural, econômica, simbólica, organizacional, etc). Indo além das tentativas de tipologizações pentecostais, estes novos trabalhos têm, como objetivo principal, uma melhor compreensão acerca dos elementos constitutivos desta determinada religiosidade. Além disto, parece haver um real interesse, por parte da academia, no sentido de melhor compreender a emergência de um certo neopentecostalismo alternativo, não convencional, underground. É dentro desta última perspectiva que este artigo está inserido. Partindo de uma metodologia de natureza qualitativa, este trabalho teve como objetivo principal compreender a história e algumas especificidades de uma instituição religiosa neopentecostal não-tradicional, gestada no âmago da Igreja Pentecostal Shalom e fundada em uma cidade do interior de Minas Gerais em fins da década de oitenta.

---

**Palavras-chave:** Neopentecostalismo; Religião; Underground; Igreja; Minas Gerais.

---

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doutorando em Letras pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Endereço: Rua 20, 1600 - Bairro Tupã, Ituiutaba/MG. E-mail: isleyborges@hotmail.com.

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Associado II da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Endereço: Rua 20, 1600 - Bairro Tupã, Ituiutaba/MG. E-mail: alessandroenoque@ufu.br.

<sup>3</sup> Doutor em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Associado II da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Av. Pres. Antônio Carlos, 6627 - Pampulha, Belo Horizonte/MG. E-mail: [saraivalas@gmail.com](mailto:saraivalas@gmail.com). Submetido em: 29/07/2020; aceito em: 30/12/2020.

## ABSTRACT

---

Many studies are seeking to understand the several facets – spatial, social, cultural, economic, symbolic, and others – of religion. These studies aim to better understand the elements around the phenomenon of Pentecostalism, rather than emphasizing classifications and typologies. There seems to be real interest on the part of academia to comprehend the emergence of alternative, unconventional, underground, neo-Pentecostalism. This article is part of the academic efforts to approach these phenomena. By adopting a qualitative methodology, the main objective of the study is to learn the history and particularities of a non-traditional neo-Pentecostal religious institution – a spin-off from the Pentecostal Shalom Church – established in an inner municipality of the Brazilian state of Minas Gerais in the late 1980s.

---

**Keywords:** Neo-Pentecostalism; Religion; Underground; Church; Minas Gerais.

---

### 1. Introdução

De acordo com os dados do último Censo Populacional (2010) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o número de evangélicos cresceu seis por cento entre os anos de 2000 e 2010 (passando a representar, respectivamente, 16% e 22% da população brasileira). Grandes sociólogos da religião como Pierucci e Prandi (1996), Prandi (2008), Mariano (1999), dentre outros, afirmam, neste sentido, que os neopentecostais seriam os responsáveis por uma mudança significativa da dinâmica do campo religioso do país.

Amparado por tal realidade, uma diversidade de trabalhos tem surgido com o claro objetivo de melhor compreender tal fenômeno religioso em suas diversas facetas (espacial, social, cultural, econômica, simbólica, organizacional, etc). Indo além das tentativas de tipologizações pentecostais, estes novos trabalhos têm, como objetivo principal, uma melhor compreensão acerca dos elementos constitutivos desta determinada religiosidade (Sanchis 1994; Wrege 2001; Bessa 2006; Silva 2008; Caldas Filho 2008; Paravidini e Gonçalves 2009; Passos 2009; Silva e Gil Filho 2009; Custódio 2010; Moraes 2010; Rezende 2010; Totaro 2010; Sousa 2011; Ferreira 2012; Gracino Junior 2012; Santos 2012; Petrognani 2015).

Além disto, parece haver um real interesse, por parte da academia, no sentido de melhor compreender um fenômeno recente, qual seja, o da emergência de um certo neopentecostalismo alternativo, não convencional, underground, simbolizado, sobretudo por igrejas como a "Bola de Neve" e a "Metanóia" (Cedola 2004; Santos e Figueiredo 2009; Filho 2010; Cardoso 2009).

É dentro desta última perspectiva, aliás, que este artigo está inserido. Partindo de uma metodologia de natureza qualitativa, que buscou conciliar entrevistas e observação participante,

este trabalho teve, como objetivo principal, compreender a história e algumas especificidades de uma instituição religiosa neopentecostal não-tradicional (por que não dizer, underground), gestada no âmago da Igreja Pentecostal Shalom e fundada em uma cidade do interior de Minas Gerais em fins da década de oitenta.

## 2. Histórico e caracterizações do (neo)pentecostalismo

Antes de qualquer tentativa de definir ou classificar o neopentecostalismo, é necessário que nos atentemos para o prefixo que lhe compõe, “neo”, que quer dizer novo - caso nos baseemos em sua origem etimológica grega. A partir de uma interpretação imediata, poder-se-ia dizer que o neopentecostalismo é um novo pentecostalismo. Novo, mais ainda assim, pentecostalismo. Entretanto, muitas características desta corrente pentecostal, indica-nos novos caminhos e questões para a sua interpretação, calcadas no sentido de se compreender o neopentecostalismo como algo inteiramente novo, não apenas “reformado”.

Martinez (2012) chama a atenção para a importância de se historicizar o termo neopentecostalismo. Ele esforça-se em buscar as primeiras informações emergidas sobre a questão e descobre – por meio de uma tese de Antropologia Social, de Tinoco (1998) – que os estudos de Schäfer, importante filósofo e teólogo alemão, são os precursores. Segundo Tinoco (1998), o neopentecostalismo surge como movimento religioso nos anos quarenta. Naquela década, as igrejas pentecostais ainda eram marginalizadas por suas práticas de dons do espírito. O termo neopentecostal, então, já viria carregado de conotações negativas, e como esclareceu Schäfer (1997), os evangélicos de quarenta preferiam definir-se como “carismáticos”. Todavia, o autor destaca que a renovação carismática, em sentido estrito, nascera em 1960, no seio das igrejas da Califórnia, nos Estados Unidos. O sumário trabalho do autor foi o de estabelecer uma diferenciação entre carismáticos e neopentecostais.

No Brasil as designações para o movimento pentecostal começaram a ser tecidas na década de sessenta em São Paulo, por Souza (1969), que se ancorou na tipologia weberiana seita-igreja para distinguir componentes do pentecostalismo e perquirir a forma com que se relacionavam com a sociedade. Refletindo sobre escritos de outros autores, que intentam caracterizar o pentecostalismo (e seus movimentos internos) a partir dos anos 1950, observa-se que não existe um consenso: Brandão (1980) dividia o movimento pentecostal entre Igrejas de Mediação e Pequenas Seitas; Mendonça (1989), entre Pentecostalismo Clássico e Cura Divina; o Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi, através de análise de Bittencourt Filho (1991), entre Pentecostalismo Clássico e Pentecostalismo Autônomo (Freston 1993).

Como explica Mariano (1999), nos Estados Unidos, utiliza-se, com recorrência, a metáfora marinha para se caracterizar movimentos religiosos. Cita Martin (1990), que, em referência à história mundial do protestantismo, destaca três grandes ondas: a puritana, a metodista e a pentecostal. Lembra, também, de Burgess e McGee (1989) que classificam em ondas os distintos movimentos de linha pentecostal nos Estados Unidos. O autor ainda informa que no Brasil o primeiro pesquisador a utilizar a metáfora das ondas para dividir o movimento pentecostal foi Freston (1993) que, ao contrário dos autores precedentes, subdividiu o pentecostalismo nacional em três ondas: o pentecostalismo clássico e outras duas

sucessoras, uma que dinamiza a relação do neopentecostalismo com a sociedade (paulista) e a última, que tem a sua pulverização maior entre os cariocas. Trata-se de uma classificação não muito didática, problema resolvido por Mariano (1999).

O autor ordena o campo pentecostal brasileiro a partir da análise de sua dinâmica histórico-institucional, levando em conta as modificações ocorridas em seu discurso teológico, paulatinamente ao seu progressivo processo de aculturação das mensagens religiosas importadas; de seu comportamento de ruptura com o ascetismo e consequente dessectarização e acomodação aos valores mundanos. Para isso, Mariano (1999) classifica o pentecostalismo em três correntes: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo. É nesta tipologia que o nosso trabalho se ancora.

De acordo com Mariano (1999) em terras brasileiras a corrente evangélica pentecostal chegou por volta de 1909, 1910, com a instalação das igrejas Congregação Cristã no Brasil, fundada por italianos, e a Assembleia de Deus, fundada por suecos. Vale ressaltar que os pregadores responsáveis pela fundação de tais instituições religiosas formaram-se nos Estados Unidos antes de virem para o Brasil. Ainda é bom dizer que as duas instituições religiosas em questão “sempre apresentaram claras distinções eclesíásticas e doutrinárias que, com o passar do tempo, geraram formas e estratégias evangelísticas e de acomodação social bem distintas” (Mariano 1999: 23). Características dessa “primeira onda” do pentecostalismo – também chamada de pentecostalismo clássico – são o anticatolicismo, o dom de línguas, a crença na volta de Cristo, a salvação paradisíaca, o sectarismo/ascetismo e a rejeição do mundo exterior.

Emerge, na década de 1950, um segundo movimento de pentecostais, nas palavras do autor, o deuteropentecostalismo, proposto por migrantes norte-americanos na Cruzada Nacional de Evangelização. Em sua obra, Mariano (1999) chama atenção para a dificuldade de classificação de instituições religiosas dessa época, uma vez que muitos são os dissensos entre os estudiosos no que tange à nomenclatura e caracterização da corrente. Desse movimento, caracterizado como “segunda onda”, surge a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Casa da Bênção, para citar algumas. Podemos elencar, como características desse segundo momento do pentecostalismo, a cura divina, o evangelismo de massa (que faz utilização dos meios de comunicação) e a fragmentação denominacional. Cabe salientar que não existe rompimento teológico com a “primeira onda” pentecostal (Mariano 1999).

A não existência de uma ruptura teológica entre primeira e segunda ondas neopentecostais é um dado que merece discussão. Apesar de serem diversas as formas ritualísticas e teológicas entre 1909 e 1960, a segunda onda se difere da primeira, sobretudo, pelo uso dos meios de comunicação de massa que esta faz, enquanto aquela guarda modos mais tradicionais para disseminação de sua palavra. O fundador da Igreja Deus é Amor, David Miranda, inclusive, foi o pioneiro do mercado gospel brasileiro, empreendendo esforços na criação de gravadora e editora pentecostais. Do lado do primeiro templo de sua igreja, em São Paulo, está o maior shopping gospel da América Latina. Sendo assim, apesar de suas diferenças, é compreensível que se trata de movimentos internos, alocados em um plano maior. Já o neopentecostalismo, caracterizado por Mariano (1999) como a terceira onda do movimento

pentecostal comporta questões muito particulares, que nem em diálogo estão com os pentecostalismos anteriores.

A terceira onda do pentecostalismo, então, demarca um corte histórico-institucional com a linha pentecostal e apresenta caráter inovador. O neopentecostalismo tem a sua gênese na segunda metade dos anos 70 e expande e se fortalece nas décadas seguintes, de 1980 e 1990. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (RJ, 1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (RJ, 1980) e a Igreja Cristo Vive (RJ, 1986) são as principais instituições religiosas surgidas nesse período. Esse movimento apresenta uma ruptura teológica considerável com o pentecostalismo clássico e com o deuteropentecostalismo, principalmente por deixarem de negar o mundo e passarem a afirmá-lo.

Enquanto os dois movimentos anteriores traziam, em sua constituição, a ideia de salvação, a noção de que vivemos em um mundo ruim e de pecados, o neopentecostalismo volta-se para questões deste mundo: econômicas, sentimentais, espirituais. Além disso, nas instituições religiosas neopentecostais as exigências éticas e estéticas são cada vez menos rígidas. Podemos citar como sumárias características dessa “terceira onda” pentecostal a acomodação aos valores mundanos, o caráter de empresa, com instituições religiosas burocratizadas (a lógica é sempre a do cliente-fiel), a guerra contra o diabo e a teologia da prosperidade.

Quando dizemos que os neopentecostais acomodaram-se aos valores mundanos significa dizer que pouco ou nada refletem sobre o além-vida, sobre o que viria após a morte. Com o ligeiro processo de modernização do país, a partir de 1970, e, por conseguinte, a mobilidade social dos fiéis pentecostais, as juras da sociedade do consumo, a expansão do serviço de crédito aos consumidores, os apelos atraentes da moda, o alargamento das opções de lazer e entretenimento criado pela indústria cultural, “essa religião ou se mantinha sectária e ascética, aumentando a sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais dos crentes, ou fazia concessões” (Mariano 1999: 148). E fizeram as concessões: ajustaram, gradativamente, o seu discurso e as suas práticas teológicas. Atualmente, igrejas pentecostais são tão universais e pregam mensagens religiosas tão flexíveis que são capazes de batizar até índios aldeados.

Passaram, então, a afirmarem o mundo ao invés de negá-lo, voltaram-se para questões mundanas, como a infidelidade, as dívidas, a inveja, os relacionamentos amorosos. Prova disso são os seus cultos, majoritariamente temáticos e voltados à resolução prática de contendas do cotidiano. Outra demonstração de tal acomodação à mundanidade é a liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade pentecostal: o estereótipo do crente com Bíblia debaixo do braço e roupa social já não condiz com a realidade. Mais recentemente, admite-se crentes tatuados, que vestem preto, que utilizam *piercings* e estilos de vida alternativos, fora dos padrões convencionais cristãos.

Quanto ao discurso teológico desta corrente pentecostal, sobretudo das igrejas mais tradicionais, este foca-se sobretudo na manutenção de uma guerra contra o diabo (instaurada, sobretudo, no início dos anos 90) e na teologia da prosperidade. O diabo, para essa corrente do pentecostalismo, diz respeito, principalmente, às divindades cultuadas por outras religiões, como os espíritos de luz, orixás, caboclos, guias, dentre outros. Mariano (1999) explica que o diabo é uma figura ambígua para os neopentecostais: ao mesmo tempo em que é inimigo de

Deus, precisa existir para reforçar o poder do divino. Para o líder da Igreja Universal, Edir Macedo, os demônios são os causadores de todos os males da humanidade. Estão no futebol, na política, nas artes, na religião [Macedo 2006].

A guerra do “exército de Deus” contra o diabo e o seu secto de demônios é prova concreta da intolerância religiosa e arbitrariedade evangélica ainda presentes em nosso país, que abriga as religiões mais diversas. A própria mídia brasileira já noticiou inúmeros casos que ilustram essa guerra santa que já matou indivíduos e destruiu terreiros de umbanda e candomblé (ver Mariano 1999: 123-124).

No que se refere à teologia da prosperidade, componente representativo da modificação da mensagem pentecostal por sua última onda, trata-se de uma doutrina que defende a existência direta da relação entre a benção financeira e o desejo de Deus. Para os neopentecostais, então, se o fiel é crente e temeroso a Deus será também próspero materialmente, uma vez que os indivíduos foram destinados à vitória nesta vida, não no além, após a morte.

É oportuno explicar que o neopentecostalismo não possui apenas as características para as quais nos atentamos. Trata-se de uma corrente do pentecostalismo constituída por elementos variados e muito distintos, que se diferenciam de uma instituição religiosa para outra. Em certa medida, tais características dependem muito do contexto de surgimento das igrejas e do que acreditam e pretendem as suas lideranças religiosas.

A caracterização de Mariano (1999) pode ser considerada, em determinados aspectos, desatualizada caso façamos uma etnografia, mesmo que tímida, em instituições religiosas neopentecostais surgidas nos últimos anos. Algo natural, uma vez que construções teóricas e classificatórias, em geral, tendem a ser datadas. O neopentecostalismo, porque é dinâmico e (re)formula-se permanentemente, intensificou a sua acomodação aos valores do mundo ao ponto de, como o mercado capitalista contemporâneo, especializar-se em públicos específicos, criar nichos. Foi adaptando-se às condições capitalistas de mercado, de grande oferta de produtos e expansão do poder de compra dos brasileiros, que surgiu o neopentecostalismo na década de 1970 e é tendo como referência o mercado contemporâneo que esta onda do pentecostalismo se estabelece com mais vigor após os anos 2000. Com o avanço vertiginoso das novas tecnologias de comunicação e informação - que possibilitaram novas formas de se relacionar, produzir e comunicar já que resignificaram as relações espaço-tempo -, a última onda pentecostal também se oxigenou e construiu novas estratégias para difusão de seu discurso teológico.

Antes, em tempos de sua origem, o discurso neopentecostal atingia, sobretudo, as camadas menos favorecidas da população que, agoniada, buscava respostas para a resolução de seus problemas cotidianos na religiosidade. A garantia dada por essas igrejas a seus fiéis foi a de que seriam prósperos nesta vida caso seguissem as palavras de Deus. As tradicionais igrejas neopentecostais foram, aos poucos, se enchendo de uma “ralé brasileira” (Souza 2009), “uma ‘classe de indivíduos’ que nasceu sem o ‘bilhete premiado’ de pertencer às classes média e alta” que encontrava alento em um discurso individualista, meritocrático e neoliberal. Na contemporaneidade, diversificou o seu público de fiéis, e conseqüentemente e em certa medida o seu discurso teológico, para atingir as classes média e alta que organizam-se nas mais diversas

tribos urbanas que convivem no espaço da cidade hodierna. Trata-se não apenas de uma mudança de tom, mas de alvo.

Abraçando a diferença e a tomando como ponto de partida para a sua evangelização, intitulam-se, agora, alternativos, *undergrounds*, e provam que rockeiros, tatuados, *punks*, *hipsters*, gente do *heavy metal* e de qualquer outra tribo descolada podem congregiar e vivenciar a sua religião. O neopentecostalismo na contemporaneidade, *in nuce*, é um produtor de instituições religiosas para todas as tribos. Tendo refletido sobre a constituição, a tipologização e a caracterização do neopentecostalismo, cabe, agora, empreender olhar exploratório sobre o que se produz academicamente sobre este objeto.

### 3. Pesquisas em torno da última onda pentecostal

Inúmeros trabalhos sobre o neopentecostalismo têm emergido no contexto contemporâneo e ajudado-nos a compreender com mais profundidade como tal fenômeno religioso se estabelece espacial, social, cultural, psíquica e economicamente. Eles voltam-se mais para elementos constitutivos daquela determinada religiosidade do que para tentativas de tipologizações pentecostais. É o caso de investigações como as de Sanchis (1994), Wrege (2001), Cedola (2004), Bessa (2006), Silva (2008), Caldas Filho (2008), Cardoso (2009), Paravidini e Gonçalves (2009), Passos (2009), Santos e Figueiredo (2009), Silva e Gil Filho (2009), Custódio (2010), Moraes (2010), Rezende (2010), Totaro (2010), Filho (2010), Sousa (2011), Ferreira (2012), Gracino Junior (2012), Santos (2012) e Petrognani (2015).

As considerações de Sanchis (1994) são singulares, porque analisam a "afrota" do pentecostalismo à cultura católica brasileira. O autor intenta a discussão sobre a infiltração pentecostal em um país criado sob as égides do catolicismo. Representando a modernidade, o discurso do pentecostalismo desafia os grilhões de um modo de vida católico, apresentando-se como novidade. Ao invés de analisar o pentecostalismo em comparação com outras tipologias evangélicas, a pesquisa discute a forma com que as igrejas pentecostais contornam as marcas da memória, história e cultura católicas. É deixado claro que o trabalho é mais uma moldura (criada a partir de dados do Censo Evangélico do Rio de Janeiro) a ser eventualmente preenchida por outros trabalhos, mais específicos.

O trabalho de Wrege (2001) examina o neopentecostalismo – intitulado na tese de pentecostalismo autônomo – a partir da análise de conteúdo de livros escritos pelos líderes religiosos das duas maiores igrejas neopentecostais brasileiras, a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus. A partir das palavras de Edir Macedo e Romildo Soares e de pressupostos da sociologia e antropologia das religiões, buscou-se o entendimento dos vínculos presentes entre educação e doutrina religiosa. Trata-se de um trabalho incansável de interpretação das palavras do bispo no sentido de, a partir delas, se construir um arcabouço de temáticas presentes no discurso teológico neopentecostal.

Quanto à investigação de Bessa (2006), ela nos mostra como o neopentecostalismo é um corrente religiosa que oferta aos pesquisadores uma riquíssima gama de temáticas a serem observadas. Dando título de "A batalha espiritual e o erotismo" a autora mostra como o feminino é alvo de demonização no neopentecostalismo. A batalha espiritual, diz ela, não

condena apenas a sensualidade, mas também comportamentos que possam estigmatizar o ideal de mulher cristã. Os maus comportamentos são interpretados como a possessão do diabo, avessos, portanto, ao que é santo/divino. É a guerra contra o diabo por meio de um alvo específico: as mulheres. Paradoxalmente, são as mulheres mesmo as maiores difusoras do movimento que as demoniza. Convém lembrar que o neopentecostalismo é a única corrente pentecostal que admite mulheres como líderes religiosas de igrejas.

Com inspiração na Teologia da Prosperidade, Silva (2008) perquire a centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. Entendido como “ferramenta de Deus” e presente nos cultos neopentecostais, o dinheiro, que em outras análises poderia significar uma tentativa de profanação do mundo sagrado, na realidade desta corrente media a relação entre Deus, a igreja e o fiel e é santificado para servir como oferta ao divino. O dinheiro, então, ganha ênfase na vida dos que buscam abundância, prosperidade e vitória. Pesquisando o deslocamento da fé para o mercado, Passos (2009) em uma mudança de tom, mas não de alvo, explica que os neopentecostais deixaram de lado o estigma de “seita”, que os caracterizava pelo menos inicialmente, para se abrirem às regras e leis do mercado, transformando os seus cultos em grandes espetáculos televisionados, transformando a sua religião, ela própria, em um grande empreendimento de marketing, presente no cenário atual de mobilidade religiosa.

Ainda sobre a prosperidade neopentecostal, Custódio (2010) debruçou-se sobre os seus fetiches mágicos. É comum perceber que em programas televisionados das grandes igrejas neopentecostais brasileiras veiculam veementemente as histórias de prosperidades de seus fiéis e utiliza para legitimá-las um verdadeiro bombardeamento de imagens-símbolo da vitória e da abundância. Carros, casas, talões de cheques, dinheiro, conquistas profissionais, dentre outros objetos, reforçam os testemunhos religiosos. Foram analisados variados programas televisivos da IURD à luz dos estudos da linguagem. A pesquisa de Sousa (2011), possuindo como pano de fundo o debate sobre a prosperidade, discute o neopentecostalismo a partir dos limites da modernidade e da pós-modernidade, contrapondo a lógica teológica da última onde pentecostal à ética protestante analisada por Weber (2004) em célebre obra.

Caldas Filho (2008) oferece um olhar inaugural – pelo menos no Brasil, onde se encontra poucos escritos – sobre conceitos-chave do teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer. Tomando como referência a obra mais clássica de Bonhoeffer, “Discipulado”, o autor objetiva a provar que a teologia bonhoefferiana é fértil para análise do neopentecostalismo, pois ela é uma teologia da socialidade, da liberdade e da palavra, valores teológicos que o neopentecostalismo esvaziou/inverteu. Explica ele: o aspecto comunal da vida cristã (socialidade) é revertido para o foco nos problemas individuais; a vida do fiel obedece a uma lógica de escravidão a Deus, de subserviência a Deus por meio do pagamento do dízimo, o que se opõe a ideia de liberdade; a palavra de Deus não é mais interpretada profundamente, mas alegorizada. O artigo serve para disseminar uma teologia profundamente fértil, mas esquecida no Brasil, e incitar trabalhos nesta órbita.

Paravidini e Gonçalves (2009) entendem o neopentecostalismo como produtor de uma lógica que funda a articulação do desamparo com a condição masoquista. Por meio de uma vertente oriunda da psicologia/psicanálise, os autores afirmam que para esta onda a felicidade do fiel está relacionada a uma “aliança societária” que ele deve ter com Deus. Tal aliança



colocaria-o, em condição de assujeitamento ou servidão voluntária ao outro (Teologia do Domínio), de acordo com os autores. Eles discorrem sobre conceitos como desamparo estrutural do sujeito e metodologias como a antropologia analítica objetivando concluir que os neopentecostais, a partir de um destaque à prevalência de um mal-estar subjetivo do fiel, torna-o um indivíduo assujeitado.

Por sua vez, Silva e Gil Filho (2009), a partir da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, analisam o espaço sagrado neopentecostal – especialmente a Igreja Internacional do Reino de Deus – partindo do pressuposto de que ele é produto da ação intuitiva do sentir, conceber e agir do homem religioso. A perspectiva coloca na centralidade dos estudos a contingência, elemento que precisa ser considerado quando uma investigação pretende ser eminentemente qualitativa, e, além disso, oferece subsídios teórico-metodológicos àqueles pesquisadores que debruçam-se sobre instituições religiosas surgidas em um dado contexto.

Já Moraes (2010) considera o neopentecostalismo um “conceito-obstáculo”, já que não consegue designar satisfatoriamente o último sub-campo emergido entre os pentecostais. O autor propõe um novo conceito (não uma nova tipologização), que nomeou de transpentecostalismo. Segundo ele, o conceito de neopentecostalismo envelheceu e “as ondas pentecostais misturaram-se e é impossível dizer, na atualidade, o que é exclusivo de cada uma” (Moraes 2010: 17). Apesar de não deixar claro, o autor dialoga com a tipologia proposta por Mariano (1999), mas esquece-se de que tal classificação tem a sua essência weberiana, o que significaria dizer que é muito lógico que não se encontre nos templos *ipsis litteris* o que diz os tipos ideais (ou que se encontre mesclas desses tipos), uma vez que são ideais, não sendo possível vislumbrá-los de maneira una, total, rígida e inflexível.

Em estudo que visa ao entendimento de como neopentecostais fazem uso do *marketing*, Rezende (2010) deixa claro que as técnicas mercadológicas e comunicacionais neopentecostais visam ao aumento do número de fiéis. A partir de ferramentas do marketing, a pesquisa traz à tona as estratégias para propagação do discurso teológico neopentecostal engendradas por igrejas pentecostais brasileiras. A autora identifica produtos básicos, produtos esperados, produtos de apoio, produtos tangíveis e não-tangíveis, dentre outros os quais as instituições religiosas pentecostais (sobretudo neopentecostais) fazem uso.

Outro estudo fundamental é o de Totaro (2010), que relaciona a cultura do cálculo com dados que puderam ser vislumbrados no último Censo: um crescimento paralelo entre os sem religião e os pentecostais (sobretudo, devido à onda neopentecostal). A lógica do “crer sem pertencer”, segundo ele, desponta junto a uma “ascese consumista”. Obra que também analisa os dados do Censo 2010 e as religiões e os seus movimentos e contribui significativamente para discussões neste âmbito é a de Teixeira e Menezes (2013). Ainda falando de trabalhos que versam sobre dados acerca do neopentecostalismo no Censo, Gracino Junior (2012) utiliza de metáfora peculiar para afirmar que, caso queiramos compreender o neopentecostalismo e a dinâmica do campo religioso brasileiro, é preciso mais que a visão “aérea” trazida pelos dados do IBGE: faz-se necessário, como um nadador, mergulhar nas complexidades e especificidades da corrente.

Convém destacar que uma das características do neopentecostalismo é a guerra que o mesmo promove contra o diabo. A análise de Santos (2012) é sobre a associação ao demoníaco

feito por evangélicos a partir das simbologias, ética e estética das religiões afro-brasileiras. O diabo passa a ser relacionado diretamente às práticas e pessoas praticantes dos cultos aos orixás e fiéis (neo)pentecostais, em muitos casos, são estimulados por seus líderes religiosos a não tolerar o povo de santo. Diante deste cenário de intolerância religiosa, terreiros são invadidos, imagens de orixás quebradas e religiões e religiosidades desrespeitadas. O trabalho, da área do direito, vai além quando discute de forma interdependente conceitos como liberdade de expressão religiosa e discurso de ódio religioso.

Falando da característica de acomodação aos valores mundanos neopentecostal, especialmente investigando tal acomodação à luz do conceito de secularização, Ferreira (2012) joga luz sobre a forma como a igreja Assembleia de Deus, com o passar do tempo, foi se secularizando, se desfazendo do laços que a prendiam às visões ascéticas presentes no pentecostalismo clássico. Flexibilizando a sua mensagem teológica e, conseqüentemente, aumentando de maneira significativa o seu número de fiéis, a instituição religiosa apresenta-se como “plausível”, nas palavras do autor, para a sociedade capitalista de consumo.

Mais recentemente, o trabalho de Petrognani (2015) indica avanço do neopentecostalismo no universo futebolístico, podendo ser considerada como “cultura religiosa” hegemônica no meio esportivo, sobretudo no futebol. O autor prova que o neopentecostalismo está longe de ser uma religião periférica, composta por brasileiros marginalizados. Ademais, seu trabalho evidencia o interesse de evangélicos por esportes, a partir de um olhar para o grupo denominado “Atletas de Cristo”, inspirado no Muscular Christianity da Era Vitoriana.

No que se refere ao trabalho de Cedola (2004) constitui de uma etnografia realizada na Bola de Neve Church, uma igreja neopentecostal original, criada por um publicitário e direcionada aos surfistas, considerada pela autora uma organização de simbolismo intensivo. Tal instituição religiosa possui características bastante parecidas com a organização pesquisada, já que faz parte de um neopentecostalismo alternativo, não convencional, que apropria-se de grupos identitários para a pulverização e consolidação de seu discurso teológico. Em sua pesquisa, a autora observou que as lideranças religiosas e fiéis da igreja possuem imagem consideravelmente relacionada ao universo esportivo, dissonante dos crentes tradicionais. Além disso, percebeu que apesar desta distinção da imagem, possuem liturgia e estruturação bastante próxima das igrejas neopentecostais tradicionais.

Ainda tratando da Bola de Neve Church, Santos e Figueiredo (2009) avalia a mudança do discurso evangélico brasileiro a partir das estratégias e formulações da igreja. Tomando uma pregação do fundador da igreja para análise, os autores descobrem a utilização estratégica da argumentação e da prosódia para o convencimento do público da igreja. Fazendo uso do volume de voz, do acento frasal e de um linguajar coloquial e próprio dos jovens, apóstolo Rina torna o discurso religioso da igreja mais convincente e emocional. A análise dos autores supracitados tem como base a linguística, já a de Filho (2010) volta-se para o elemento corpo, mas também na Bola de Neve. O autor demonstra como os corpos (esculpidos, bronzeados, tatuados, na maioria das vezes) possuem significado no interior de uma liturgia que privilegia as questões emocionais, tácteis e de sociabilidade. É como se a corporalidade fosse condição *sine qua non* para efetivação da liturgia da igreja.

Quanto à investigação de Cardoso (2009), trata do *underground* evangélico praticado por uma comunidade religiosa carioca chamada Metanóia, localizada no complexo de favelas da Maré, que tem como estratégia evangelística a música “extrema” e, como fiéis, indivíduos sedentos por liberdade e autonomia para expressão de suas peculiares estéticas. O autor demonstra, a partir de uma minuciosa análise espacial, que a instituição religiosa em questão e a sua liturgia são fruto de sua localidade, onde pode-se encontrar inúmeras favelas, bares alternativos, áreas de prostituição e tráfico de drogas. Cardoso (2009) coloca a Metanóia ao lado de igrejas neopentecostais como a Renascer, a Lagoinha e a Bola de Neve, igrejas com perfis semelhantes à que pesquisamos.

#### 4. Procedimentos Metodológicos

A instituição religiosa neopentecostal pesquisada conta com uma comunidade de aproximadamente 50 fiéis e é liderada por 5 lideranças religiosas. Para fins desta pesquisa, foram realizadas 15 entrevistas semi-estruturadas (com todas as cinco lideranças, aqui denominadas através de nomes fictícios de inspiração bíblica: Pedro, Davi, Tiago, Lucas e Miriam; bem como com 10 fiéis: Maria, Ester, Lázaro, Paulo, Matheus, Marcos, Gabriel, André, José e Priscila). Os sujeitos da pesquisa foram escolhidos após o processo de observação participante e construção do diário de campo. Priorizou-se, na escolha dos sujeitos de pesquisa, uma gama variada de perfis (homens, mulheres, de diferentes idades e áreas profissionais) e a presença e vivência no cotidiano da instituição religiosa. Em outras palavras, as pessoas que mais participavam do dia-a-dia da igreja saltaram aos olhos do pesquisador a partir de sua observação. Estes foram selecionados para as entrevistas, que ocorreram em inúmeros lugares da cidade, indicados pelos entrevistados. Após a realização das entrevistas, as mesmas foram transcritas e analisadas através da técnica de análise de conteúdo.

#### 5. A Igreja dos Diferentes

No princípio era o *underground*, e o *underground* estava com a igreja, e o *underground* tornou-se igreja. No âmago da Igreja Pentecostal Shalom, ao findar da década de 1980, em uma cidade do interior de Minas Gerais, emerge um grupo de evangelismo *underground*. Significando esta expressão, aqui, como o alternativo, o fora do convencional, o que não ganha destaque nos meios tradicionais, o que está mais oculto que exposto, aquilo que experimenta sem ressalvas – a tradução literal da língua inglesa resulta em “subterrâneo”, ou seja, o que se faz às ocultas, aquilo que se situa por debaixo. Atuando na região central da cidade, o grupo preocupava-se com os marginalizados: indivíduos em situação de rua, prostitutas, usuários de substâncias psicoativas, entre outros. Em outros termos, sujeitos históricos invisibilizados, à margem de uma sociedade movida a partir dos interesses do sistema econômico capitalista, que por essência é um produtor de desigualdades.

A cidade, em pleno desenvolvimento econômico e social, recebia gente de todos os cantos do país. Vinham em busca de emprego e qualificação profissional, uma vez que ela localiza-se estrategicamente entre os principais centros urbanos brasileiros (São Paulo, Rio de

Janeiro, Brasília e Goiânia). É neste período, também, que o movimento gospel ganha força e influencia significativamente a música cristã contemporânea brasileira. A profusão de canções arranjadas nos mais variados gêneros musicais propiciava um evangelismo massivo e emocional.

A principal liderança da organização religiosa pesquisada atualmente revela que, desde o seu ingresso na comunidade Shalom, o grupo de evangelismo *underground* foi colocado em prática e serviu como ponto de partida para o que ela é hoje. Em suas palavras:

[001] O que aconteceu, foi que no último ano que eu estava lá chegou essa questão no Brasil desses modelos de crescimento, aquele negócio do G12, que é o herbalife aplicado à igreja, pressão para vender, juntar gente, e desde o começo, desde o segundo, do primeiro pro segundo ano que eu estava na igreja [Shalom], a gente começou um grupo de evangelismo na rua [...], aqui pra cima, que se tornou o embrião do que é [a organização religiosa] hoje, só que não era algo dentro da igreja. (Pedro, liderança religiosa).

A Shalom, instituição pentecostal que preserva costumes evangélicos tradicionais, lidava minimamente bem com o grupo de evangelismo *underground* surgido entre os jovens de sua instituição religiosa. Contudo, a convivência era um desafio, pois o grupo aglutinava um perfil de indivíduos incomuns para aquela comunidade religiosa: a dificuldade em compreender e tolerar os diferentes fazia com que a instituição religiosa se distanciasse do evangelismo de rua e dos novos convertidos. Por outro lado, os convertidos por aquele tipo específico de evangelismo não iriam submeterem-se à ética e à estética religiosas apontadas pelo arcabouço doutrinário da igreja. Nesta miscelânea de resistências, os jovens decidiram continuar o seu trabalho de evangelismo com aqueles que se encontravam às margens e a igreja colocava à disposição deles uma liderança religiosa para os orientar:

[002] Que viviam no lugar de onde a gente veio, só que as pessoas não iriam aceitar o pacote da igreja toda como a gente aceitou tão fácil. E então, ele nos acompanhava, nos mentoriava ali, e dizia, não, “tamo junto”, se você for preso um dia, porque às vezes a gente convivia com gente usando droga, e era normal, “liga para mim né, vou lá dizer o que vocês estão fazendo”. Nunca precisou [...] Nós fizemos umas coisas muito louca sabe, a gente pensando, a gente era muito novo também, mas a gente chegou a catar gente na rua assim, e levar para casa, cara. Nós catamos um cara que estava dormindo na rua, mas não era um morador de rua, era um maluco que deu uma... Ele era soropositivo, e estava dormindo na rua, e a gente foi lá e tal, compartilhou maior ideia, foi comer junto, e de repente ele “pô, não tem nem onde passar a noite”, e daí nós levou o cara pra casa, para a casa dos nossos pais ainda, sabe, aquele negócio assim. (Pedro, liderança religiosa).

Apesar do parco apoio dado pela Shalom ao evangelismo de sua juventude, pessoas externas à igreja, pertencentes a outras denominações, conheceram o grupo liderado por Pedro e passaram a ajudar no evangelismo de rua. Inúmeros foram os convertidos sendo direcionados para igrejas evangélicas de bairros que moravam ou que eram acessíveis para a congregação, em um processo não de consolidação e ajuntamento, mas de diluição, de pulverização. É nítido que o processo da conversão era mais importante para o grupo do que a fidelização dos convertidos a determinada instituição religiosa: por conhecerem o perfil tradicional da Shalom, não a consideravam como *locus* possível de abrigo para o público fiel das ruas.

1994. O grupo, beirando os sete anos de existência e atuação, já estava maduro e havia aproximado muitas pessoas:

[003] Tudo de fora. Só que alguns que eu conheci de outras igrejas começaram a ajudar, e muitos que se converteram a gente começou a empurrar nas outras igrejas, porque uma coisa era, por exemplo, eu levar um, dois caras lá comigo, outra coisa é eu levar dez. A igreja não tinha estômago até para aguentar a estética diferente. Então que que a gente fazia, diluía. Falava, “onde você mora?”. “Ah, eu moro perto da igreja, do bairro tal, perto da igreja tal”. Aí eu falava, vamos encaminhar esse cara para lá, aí a gente começou a espalhar o povo na cidade, botando um pouco em cada igreja [Pedro, liderança religiosa].

O grupo em questão possuía como característica intrínseca a liberalização dos costumes tradicionais, basta perceber o público (marginalizados/invisibilizados sociais) e a perspectiva com que trabalhava (*underground*). Esta é, aliás, uma tendência neopentecostal, que transgrediu os velhos usos e costumes cristãos desde que despontou no mercado de bens religiosos, acomodando-se aos valores mundanos. A Igreja Sal da Terra - que originou-se a partir de dissidência com a Igreja Presbiteriana do Karaíba - a partir de uma liderança religiosa com o perfil mais alternativo (João), sugeriu que o grupo dissidisse da Shalom e fosse praticar o evangelismo *underground* dentro da Sal da Terra. A amizade, desde a gênese da organização religiosa pesquisada, é um conceito profundamente desenvolvido, no sentido de ser tratada como elemento fundamental nas relações entre laicato e lideranças:

[004] Era... Não, tinha uma liderança, mas também não era uma coisa, não era um pastor, não era nada do tipo, era um grupo ali de amigos. O que que aconteceu? Depois desse sete anos, surgiu a Sal da Terra, e a Sal da Terra veio com uma proposta muito interessante, porque o João, que era também pastor [...], que hoje é o nosso missionário lá no Paraná, ele havia saído de uma outra comunidade pra lá alguns anos antes, e ele quando chegou lá, o pessoal viu o que que a gente estava fazendo e falou, “poxa, isso aí é muito bom”, e eles já tinham visão pra

essa questão da cultura muito mais aberta, muito mais ampla. E eles viram algo que a gente mesmo não havia visto. Eles falaram assim, “isso aí tem potencial de se tornar uma igreja, que o povo está alcançando um povo que nós nunca vamos dialogar”. E aí, é, por fim eles nos abraçaram, no sentido de, não, venham pra cá, tal (Pedro, liderança religiosa).

Após receber a proposta de João, Pedro procura a liderança religiosa da Shalom que os mentoriava, vislumbrando uma contraproposta, o que não ocorre. Há que se considerar os termos relacionados ao universo empresarial utilizados pela liderança religiosa quando narra a história da igreja que é, também e em certa medida, a sua história: “proposta muito interessante”, “eles já tinham visão”, “isso aí tem potencial”, “abraçaram [a ideia]”, “cubram a oferta” (ver excertos 004 e 005). Tais usos lexicais podem estar relacionados a uma das características do neopentecostalismo, qual seja a da visão próxima entre instituições religiosas e empresas. A liderança religiosa da Shalom, que mediava a relação entre o grupo de evangelismo *underground* e o restante da igreja, confessa turbulências, evidencia limites para o trato com o diferente:

(005) Eu fui, na época, procurei o pastor que cuidava de mim lá no Shalom, e eu falei para ele, “eu não quero ir, eu quero que vocês cubram a oferta”, né? Que faça assim, “não, nós vai apoiar você também”, mas ele, ele... Ele virou e falou, “eu não posso, ele falou, aqui tem muitas famílias que pressiona, não foi fácil todos esses anos, mas a gente nunca pressionou vocês”. Isso é verdade. A gente teve uma certa liberdade, as pressões nunca vieram da liderança, vieram mais das famílias (Pedro, liderança religiosa).

Por volta de 1995, o ano do abraço entre Igreja Sal da Terra Centro-Oeste (a principal) e grupo de evangelismo *underground*. Trata-se do hibridismo e da bricolagem, dados expressos no/do contemporâneo. Por um ano, o grupo compôs a Sal da Terra e foi acompanhado pelas lideranças de lá. Entre *shows* de *rock* pesado que reuniam a juventude evangélica da cidade, reuniões em praças, festivais e acampamentos, o grupo ganha mais corpo no interior da igreja Sal da Terra que, apesar de reformada, ainda preserva os tradicionais usos e costumes protestantes: as pregações estruturadas ortodoxamente na palavra, os cultos com longa duração, a hierarquia demarcada no espaço e introjetada subjetivamente, muitos fiéis e pastores com visão de mundo conservadora e pouco tolerante com o diferente. Nas palavras de um dos fiéis, o grupo de evangelismo *underground* desmembra-se da Sal da Terra pela incapacidade da igreja em absorver o diferente, aquilo que assustava e amedrontava, o anômalo:

(006) Tanto que aqueles caras pintados, tatuados, cabeludos e isso tudo, eles se reuniam na Centro-Oeste, mas as pessoas olhavam aquilo

com susto, com medo, tanto que o quê que aconteceu? Foi pedido para essas pessoas, na época o Gustavo, o Pedro e outras pessoas que se juntassem num grupo separado. Por que? Porque a Centro-Oeste [igreja Sal da Terra] não soube tratar, não sabe ainda até hoje, com diferentes. Assim como a [organização religiosa pesquisada] também não sabe tratar com diferentes daqueles que são os tatuados, os cabeludos. (Paulo, fiel).

A noção de diferença, como se vê, continua a perseguir a juventude *underground*. Seja na Shalom ou na Sal da Terra, o grupo encontrou resistências advindas do tradicionalismo religioso evangélico, que pré-estabelecia um modo de pensar e um modo de agir desconectados do tempo hodierno e, portanto, vazios de sentido para fiéis questionadores e críticos ao sistema religioso hegemônico. Neste contexto, surge a proposta para que a organização religiosa pesquisada se tornasse independente da Sal da Terra, uma igreja filha de um ministério em construção, que arcaria com todas as despesas:

[007] Abraçou assim, de vim e falar “venham pra cá, nós queremos pastorear vocês, nós queremos preparar vocês para serem pastores, e nós queremos abraçar isso aí tudo”. Aí mudou tudo de figura, porque a gente continuou o trabalho na rua e passamos a ser acompanhados lá, e depois mais ou menos um ano andando juntos, foi que apostaram alto. Falaram assim, “nós vamos alugar um prédio pra vocês no centro da cidade” (Pedro, liderança religiosa).

Em 2003, o primeiro prédio é alugado em um emblemático logradouro de um bairro tradicional da cidade. Caracterizado a partir da estética *underground*, o espaço chocava por causa de suas paredes, teto e chão pretos. As cadeiras de boteco, que foram compradas quebradas, ganharam uma mão de solda e de tinta escura para comportar os fiéis. A música estremecia as paredes e emocionava os participantes do culto, que se vestiam de preto e integravam um ambiente de estética agressiva.

[008] É. Mas nós fizemos do zero assim, a gente alugou o prédio no dia dezessete, a gente começou dia 17 de Agosto de 2003, foi a data que a gente começou, então estamos fazendo treze anos agora, e foi muito engraçado o como que a gente também apanhou assim de fazer um tanto de coisa, a gente não tinha uma cadeira, então tem algumas fotos lá, hilário. Um bando de moleque sentado no chão. Cara, a gente foi em uma loja que vendia cadeira, alugava-se cadeira de aço na época, não essa de plástico que a gente tem hoje era tipo umas cadeiras de bar que dobrava. Eu fui na Flor e Festa ali na Tiago Vilela que alugava cadeira, falei para eles assim, “eu quero comprar cadeira quebrada”, eles assim, “não, mas a gente não vende cadeira quebrada”, e eu disse,

“não, mas vocês devem ter um depósito cheia delas”, ai a gente pagou um valor tipo, três reais assim na cadeira, cadeira quebrada (Pedro, liderança religiosa).

Constituíam, antes de tudo, uma tribo urbana. Tribalistas como o grupo musical formado por Arnaldo Antunes, Carlinhos Brown e Marisa Monte em 2002. Sendo o tribalismo o pilar da construção, o que sustentava os ideais daquela época era o indivíduo, com mãos no teto e chãos nos pés. Porque questionador, o tribalismo é um anti-movimento que se desintegra e assume múltiplas identidades por meio de uma afirmação do “eu” e da força das vontades individuais. O *locus* daquele grupo era também o templo mas, mais ainda, a rua. Abaixo, uma liderança religiosa explica o nome escolhido para a instituição religiosa. Vale destacar a compreensão do enunciador quanto ao entendimento do que é *underground*. O conceito, a partir de seu ponto de vista, é fluido e tem a ver com o “espírito” de um tempo:

(009) O nome, na verdade, no início não era nem [...] É, foi um dos primeiros nomes na verdade. O nome [...] surge dessa questão de manifestar mesmo da gente... É que a gente ia muito para a rua, hoje a gente não vai mais tanto pra rua. Tanto que eu acho que a gente deveria voltar a ir mais para a rua, então a gente gritava muito. A gente ia para sinal e levantava faixas e fazia barulho, na percussão a gente manifestava muito aquilo que agente cria da forma que a gente cria [...] Essa questão, por exemplo, do [...] vou colocar primeiro. É do urbano mesmo, é de tentar alcançar aquilo que está na cidade [...] Em termos de grupos, tribos, possibilidades, é tentar alcançar de alguma forma. Essa questão do alternativo vem da nossa história que sempre foi tentar entender esse pessoal, a gente até usava a palavra *underground* na época que eu acho que hoje *underground* é outra coisa, não é os metaleiros, *punk*, *skinheads*... *Underground* pra mim hoje é outra coisa. Eu consigo enxergar de outra forma (Davi, liderança religiosa).

No diálogo com um fiel da igreja, as críticas relativas ao estilo tribalista e *underground* são pontuadas. Ele revela que o perfil da instituição religiosa poderia ser importante instrumento para uma evangelização que atingisse “esses grupos diferentes”, contudo, opina que ainda hoje a organização religiosa pesquisada não absorve efetivamente as diferenças:

(010) Ela surgiu para atender uma demanda de um grupo que para a cidade na época era um grupo específico, era uma tribo específica, ela surgiu por causa disso (Paulo, fiel).

(011) Ela veio de uma tribo, vou chamar assim, de um estilo e de uma cultura específica [...] Eu acho que ela precisa aprender a absorver as



diferenças e isso ela não sabe fazer ainda. Ela poderia ser um bom instrumento e ela é um instrumento potencial pra atingir esses grupos diferentes, por ser diferente. Ela é diferente, mas ainda querendo ou não, ela não absorve as diferenças efetivamente. Acho que ela precisa crescer para isso amadurecer nesse sentido, mas ela não faz isso efetivamente ainda (Paulo, fiel).

Nos últimos dez anos, muitos indivíduos da comunidade religiosa casaram-se, tiveram filhos, deram rumos às suas vidas um pouco distantes do estilo de vida *underground*. Como a igreja é o seu povo, o seu ajuntamento, mudam as pessoas que nela congregam e mudam, da mesma maneira, os seus aspectos éticos e estéticos. O espaço do templo, atualmente, conta com apenas uma parede pintada de preto. As cadeiras são pretas e brancas, dispostas como a formar um xadrez: a miscelânea entre o preto e o branco evidenciam a fluidez do tradicionalismo (branco) com o *underground* (preto). O som é menos alto, os pulos e gritos mais contidos. Crianças correm pelo templo e são vigiadas para não derrubarem o projetor. A comunidade religiosa é composta por jovens, mas não só: é possível encontrar gente de toda idade.

Desvencilhando-se dos tradicionais usos e costumes evangélicos e sendo alvo de críticas por parte de muitas igrejas conservadoras, o grupo de evangelismo *underground* sofreu por ser diferente, por estar à margem de uma comunidade evangélica que não tolera o que foge dos padrões. Como será que a organização religiosa pesquisada, uma igreja neopentecostal e contemporânea lida com as questões polêmicas relacionadas ao “diferente”? Ela receberia bem os que dissonam de um padrão hegemônico de evangélicos? Seria revolucionária em seu aspecto evangelístico ou tão conservadora quanto aquelas que critica? Paulo, que foi liderança por sete anos no Ministério Sal da terra e hoje é frequentador assíduo da organização religiosa pesquisada, nos dá uma pista:

(O12) Ela não tem muita ação, agora se você fala de outros grupos, também. Ela não sabe lidar. Como ela não sabe lidar com o homossexual, ela não sabe lidar com nada disso (...) E aí tratam como diferente e não acolhe, então precisa aprender a acolher a todas as pessoas pelo o jeito que são, como estão. É complicado, você pensa assim, ela pode ser na forma muito revolucionária, mas não é, na essência é muito tradicional e muito conservadora dentro da sua realidade (...) Por que quando você pega assim, por exemplo: mexer com drogados com coisas e tal, mas era o pessoal do *rock*, do coisa, hoje já aceita outros que não sejam do *rock* (...) Agora, assim, a igreja não está pronta para receber pessoas que venham de uma vida, por exemplo, de prostituição, não sabe receber essas pessoas. Ou drogados, ela não sabe lidar com isso (Paulo, fiel).

Na busca pela liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade evangélica, sair de uma igreja onde não se pode ser o que se é deve ser atitude confortante, libertadora. Na tentativa de exercerem livremente as suas identidades, sentem-se acolhidos no seio da diferença, que nem é tão diferença assim.

## 6. Considerações Finais

A partir de um olhar histórico-institucional foi possível notar que a cultura contemporânea, fluida, fragmentada, individualista, imediatista e hedonista, lugar para a afirmação das identidades, é cenário onde o tradicionalismo religioso não cria raízes. O processo de conversão, neste contexto, é individual: escolhe-se fazer parte (ou não) de determinada congregação, levando-se em conta preferências, gostos e desígnios particulares — trata-se do “indivíduo agora individuado” que emerge na sociologia da religião weberiana como aquele que compreende o converter-se não como algo que consolida o herdado e o passado, consagrando-os internamente, mas como alguma coisa que os incendeia internamente e evidencia um caminho para o alvitre de uma vida comunitária nova, querida, experimentada e escolhida por alguém que atendeu a um chamado, um convite, um anúncio. Nos termos de Pierucci (2006), “por uma interpelação, na qual se reconhece e então se converte”. O público convertido, tendo nascido em tempo histórico muito recente, faz as suas exigências, dá as cartas. A igreja, por outro lado, tenta oferecer respostas, caminhos, soluções.

Possuiria o discurso religioso *underground* um limite? Parece-nos que sim. O limite é aquele que rotula a instituição religiosa como uma tribo, uma seita, um ajuntamento de pessoas que possuem em comum o fato de serem diferentes dos demais e elimina a possibilidade de outras pessoas, “menos diferentes”, congregarem. Foi possível notar após vivenciar a organização religiosa pesquisada que o *underground* tem sido deixado de lado pela igreja com o passar dos anos: o espaço é cada vez menos característico do mundo “subterrâneo”. As cadeiras, que eram todas pretas, hoje, são todas brancas. O mesmo ocorre com as paredes, que exibem um branco leitoso. As músicas tocadas são cada vez menos mundanas, ou executadas de modo menos expressivo/agressivo. Vê-se, cada dia menos, madeixas coloridas, corpos tatuados e roupas antenadas com a moda contemporânea. Emergem-se os casais com seus filhos e roupas discretas, indivíduos idosos, gente advinda de igrejas evangélicas tradicionais. O que era tribo deixa, gradualmente, de ser tribo.

A diferença passa a ser o acessório e, não mais, a centralidade. É o neopentecostalismo, como é próprio de sua natureza e essência, vai se reformulando, absorvendo influências novas e mesclando-as com as mais antigas, estruturando-se a partir das demandas religiosas e acomodando-se, como pode, a este mundo contemporâneo complexo e perturbador. É possível apreender este processo de destribalização no próprio espaço do novo templo alugado em dezembro de 2016. Não há nada, esteticamente falando, nele que demonstre a alternatividade notada nos discursos de lideranças e fiéis: está semelhante a qualquer templo evangélico (neo)pentecostal, com uma enorme placa de PVC vermelha à frente, cadeiras brancas de plástico organizadas em fileiras, umas atrás das outras, púlpito no centro e adiante, e a banda como pano de fundo.

Estará a organização religiosa pesquisada em busca de um novo rumo? Desejariam, agora, novas perspectivas? Relacionando-se exaustivamente com igrejas as mais diversas por meio de pregações itinerantes, é possível inferir que suas lideranças religiosas conhecem outras experiências de igrejas, outros possíveis públicos de fiéis, outras realidades. Falando de modo mais objetivo, muito possivelmente sabem da realidade social das religiões brasileiras e do rebuliço (no sentido de movimento, trânsito) provocado pelos evangélicos na dinâmica do campo religioso nacional. Seria a organização religiosa pesquisada um “laboratório experimental” de religiosidades? Um espaço para se experimentar as últimas tendências do universo religioso? Ou estaria, ainda, perdida em meio ao seu discurso de reforço das diferenças, tribalização e alternatividade?

## 7. Referências

BESSA, D.B. (2006), "Batalha espiritual e erotismo". *REVER*, v. 1, n.6: 39-49.

BITTENCOURT FILHO, J. (1991). Pentecostalismo Autônomo; Remédio Amargo.. In: *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI.

BRANDÃO, C. R. (1980), *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1ª. ed.

BURGESS, S. M., & MCGEE, G. B. (1989), *Dictionary of Pentecostal and charismatic movements*. Zondervan: Grand Rapids, 2ª ed.

CALDAS FILHO, C. R. (2008), "Bonhoeffer no Brasil: uma análise do neopentecostalismo brasileiro a partir de uma perspectiva bonhoefferiana". *Caminhando*, v. 13: 131-139.

Cedola, D. (2004). Organizações de simbolismo intensivo: o caso da Bola de Neve. Anais do II Encontro Nacional de Estudos Organizacionais da ANPAD, Atibaia, SP, Brasil.

CUSTÓDIO, J. A. C. (2010), "Os fetiches mágicos da prosperidade". *Discursos Fotográficos*, v. 6: 35-52.

FERREIRA, I. V. (2012), "Pentecostalismo e secularização: Da rigidez doutrinária ao pluralismo religioso". *Horizonte*, v. 10: 1458-1472.

FILHO, E. M. A. M. (2010), "O corpo e o esporte como estratégias de marketing da Bola de Neve Church". *Oralidades: Revista de História Oral*, n.7: p.35-52.

FRESTON, P. (1993), *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas: Tese de doutorado em Sociologia, UNICAMP.

GRACINO JUNIOR, P. (2012), "A visão aérea e a do nadador?: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010". *Horizonte*, v. 10: 1154-1183.

MACEDO, E. (2006), *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Unipro, 1º. ed.

MAFFESOLI, M. (2006), *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2º. ed.

MARIANO, R. (1999), *Neopentecostais, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1º. ed.

MARTIN, D. (1990), *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1º. ed.

MARTÍNEZ, R. J. (2012), "El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica". *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4): 649-678.

Mendonça, A.G. (1989). Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos do ISER*, 22: p. 37-86.

MORAES, G. L. (2010), "Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro". *REVER*, v. 2: 01-19.

PARAVIDINI, J. L. L., & GONÇALVES, M. A. (2009), "Neopentecostalismo: desamparo e condição masoquista". *Revista Mal-Estar e Subjetividade (Impresso)*, v. IX: 1173-1202.

PASSOS, P. (2009), "Neopentecostalismo na mentalidade do povo brasileiro: um deslocamento da fé para o mercado". *Horizonte*, v. 7, n. 15: 167-177.

PETROGNANI, C. (2015), "Avanço neopentecostal no futebol brasileiro: análise sócio-antropológica acerca das relações entre religião, futebol e espaço público no Brasil". *El Futuro del Pasado*, v. 6: 175-191.

PIERUCCI, A. F. (2006), "Religião como solvente: uma aula". *Novos estudos - CEBRAP [online]*, n.75: 111-127.

\_\_\_\_\_. (2013), *As ciladas da diferença*. São Paulo: Ed.34, 1º. ed.

PIERUCCI, A. F., & PRANDI, J. R. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1º. ed.

PRANDI, R. J. (2008), "Converter indivíduos, mudar culturas". *Tempo Social: revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2: 155-172.

REZENDE, E.(2010), "Marketing Pentecostal: inovação e inspiração para conquistar o Brasil". *REVER*, v. 1: 20-41.

Sanchis, P. (1994). O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: Antoniazzi, A. et al. (ed.). *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, G. C., & FIGUEIREDO, M. F. (2009), "Bola de Neve Church: A Mudança do Discurso Evangélico no Brasil". *Diálogos Pertinentes*, v. 5: 59-76.

SANTOS, M. C. (2012), *O Proselitismo religioso entre a Liberdade de Expressão e o Discurso do Ódio: a guerra santa do neopentecostalismo contra as religiões afro-brasileiras*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Direito, UNB.

SCHÄFER, H. (1996), "Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra. El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina". *Mesoamérica*, vol. 18, núm. 33: 125-146.

SILVA, A. S., & GIL FILHO, S. F. (2009), "Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil". *REVER*, v. 1: 73-91.

SILVA, D. E. (2008), "Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal". *Horizonte*, v. 7: 19-38.

SOUSA, B. O. (2011), "A Teologia da Prosperidade e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro: uma abordagem à luz da Análise do Discurso". *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 11: 221-245.

SOUZA, B. M. de. (1969), *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades: 1<sup>o</sup>. ed.

SOUZA, J. (2009), *A Ralé Brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1<sup>o</sup>. ed.

TINOCO, D. (1998) *Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neopentecostales en Guadalajara*. Guadalajara: Tese de Licenciatura em Antropologia Social, Universidad Autónoma de Guadalajara.

TOTARO, P. (2010), "Misticismo do cálculo e a ascese consumista: razão e fé no crer sem pertencer e no neopentecostalismo". *Religião & Sociedade (Impresso)*, v. 30: 81-100.

WEBER, M. (1980), "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In: WEBER, M. *Max Weber: textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (1991), *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 1º. ed.

WREGGE, R. S. (2001), *Igrejas Neopentecostais: Educação e Doutrinação*. 2001. Campinas: Tese de Doutorado em Educação, UNICAMP.