

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

GEORGE JEOVANHOLI PARADELA

A (DES)INSTITUCIONALIZAÇÃO DA FÉ: Um olhar sobre o processo
de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil

São Bernardo do Campo
2021

GEORGE JEOVANHOLI PARADELA

A (DES)INSTITUCIONALIZAÇÃO DA FÉ: Um olhar sobre o processo
de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências parciais do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo para obtenção do grau de Mestre.

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura

Linha de Pesquisa: Religião e Dinâmicas Socioculturais

Orientadora: Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza

São Bernardo do Campo
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

P211d Paradela, George Jeovanholi

A (des)institucionalização da fé: um olhar sobre o processo de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil / George Jeovanholi Paradela -- São Bernardo do Campo, 2021.

96 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

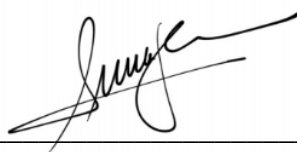
Bibliografia

Orientação de: Sandra Duarte de Souza.

1. Desinstitucionalização 2. Secularização (Religião) 3. Evangélicos -- Brasil 4. Fé (Religião) 5. Crenças religiosas I. Título

CDD 234.23

A dissertação de Mestrado sob o título: “A (DES)INSTITUCIONALIZAÇÃO DA FÉ: Um olhar sobre o processo de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil”, elaborada por George Jeovanholi Paradela, foi apresentada e aprovada em 27 de setembro de 2021, perante banca examinadora composta pela Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza (presidente/UMESP), Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Claudio Ribeiro (Titular/UFJF)



Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza
Orientadora e Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Marcio Cappeli Aló Lopes
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Programa: Ciências da Religião

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura

Linha de Pesquisa: Religião e dinâmica socioculturais

PARADELA, George Jeovanholi. A (DES)INSTITUCIONALIZAÇÃO DA FÉ: Um olhar sobre o processo de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil; dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

RESUMO

A modernidade com seu processo de secularização provocou uma reconfiguração profunda nas dinâmicas religiosas. Alguns aspectos perceptíveis desta reconfiguração é a subjetivação/individualização das crenças e a desinstitucionalização, isto é a perda do poder institucional em legitimar os sistemas de crença. A presente pesquisa busca compreender esse processo de reconfiguração religiosa no campo evangélico brasileiro a partir dos movimentos de desinstitucionalização deste cenário. Tendo como apontamento norteador entender de que forma os “evangélicos não determinados” e “sem religião” são uma expressão deste processo de desinstitucionalização da fé, nossa pesquisa irá identificar essas possíveis expressões de fé desinstitucionalizantes e compreendera a crítica que fundamenta esse caminho de fé que se manifesta de forma heterodoxa.

Palavras-chave: Desinstitucionalização; reconfiguração religiosa; secularização; evangélicos não determinados; mercantilização da fé; sem religião

PARADELA, George Jeovanholi. THE (DES)INSTITUCIONALIZATION OF THE FAITH: A look at the process of evangelical religious reconfiguration in Brazil; Master dissertation, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

ABSTRACT

Modernity with its secularization process provoked a profound reconfiguration in religious dynamics. Some noticeable aspects of this reconfiguration are the subjectivation/individualization of beliefs and deinstitutionalization, that is, the loss of institutional power to legitimize belief systems. This research seeks to understand this process of religious reconfiguration in the Brazilian evangelical field from the movements of deinstitutionalization of this scenario. Having as a guiding point to understand how the "undetermined evangelicals" and "without religion" are an expression of this process of deinstitutionalization of faith, our research will identify these possible expressions of deinstitutionalizing faith and understand the criticism that underlies this path of faith that manifests itself in an unorthodox way.

Keywords: Deinstitutionalization; religious reconfiguration; secularization; undetermined evangelicals; commodification of faith; without religion

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gratidão imensa à Deus; creio profundamente que ele abriu essa porta e me agraciou com a possibilidade de realizar esta pesquisa e concluir o meu mestrado em Ciências da Religião.

Gratidão à minha esposa Jéssica Suzana, uma mulher inspiradora e companheira que nos momentos mais difíceis desta jornada soube ser uma auxiliadora e amiga para me suportar, animar e inspirar. Minha linda você é um presente de Deus em minha vida, que possamos continuar celebrando muitas vitórias juntos e com nossos futuros filhos/as.

Agradeço profundamente meus pais Jânio e Elizabete que me ajudaram nos mínimos detalhes desde as primeiras viagens que realizei para o processo seletivo até o encerramento desta jornada. E também ao Tio Gilberto que me auxiliou inúmeras vezes na compra das passagens para as aulas presenciais em São Paulo.

À minha orientadora Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza, minha gratidão eterna! Você foi mais que uma orientadora acadêmica, foi uma voz de força e inspiração nos momentos de dor que enfrentei nestes dois anos de pesquisa. Sua generosidade e humanidade neste período me marcou profundamente; **MUITO OBRIGADO!**

Minha gratidão também é direcionada à Igreja Metodista no Kennedy (Contagem/MG), igreja que tenho o privilégio de pastorear e que acreditou no sonho do seu pastor, o honrou e incentivou de todas as formas possíveis para a conclusão deste feito.

Sou grato a Deus, pelos colegas de jornada acadêmica como também o corpo docente do programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, que sempre foi muito competente e solícito.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) meu muito obrigado pela bolsa integral que foi fundamental para a realização desta pesquisa.

“Agora que já se ouviu tudo, aqui está a conclusão: Tema a Deus e guarde os seus mandamentos, pois isso é o essencial para o homem.”

Eclesiastes 12:13

LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

Tabela 1: Tipologia dos regimes de validação de crença.....	16
Tabela 2: Quadro comparativo entre a figura do praticante e do peregrino:.....	18
Gráfico 1: Dados comparativa sobre a quantidade de evangélicos entre os Censos de 2000 e 2010.....	30
Tabela 3: Comparação dos recenseamentos demográficos de 1950 à 2010.....	34
Tabela 4: A igreja é extremamente necessária e importante.....	39
Tabela 5: A crise do fiel.....	40
Tabela 6: Olhar missiológico.....	41
Tabela 7: Olhares teológicos brasileiros.....	41
Tabela 8: Olhares dos sem igreja.....	42

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Camisa do MPEEB em protesto à unção financeira dos R\$900,00.....	55
Imagem 2: Grupo de participantes do MPEEB em protesto na Marcha pra Jesus em São Paulo/SP.....	56
Imagem 3: Capa da revista Época de 2010.....	57
Imagem 4: Camisa do MPEEB “O \$HOW TEM QUE PARAR!”	75

Sumário

INTRODUÇÃO	12
Capítulo 1: O processo de reconfiguração religiosa evangélica brasileira	17
1.1 A reconfiguração da religião no contexto da secularização	18
1.1.1 As análises no contexto europeu	18
1.1.2 Secularização no Brasil	21
1.2 O Debate sobre Pluralismo Religioso	23
1.2.1 Pluralismo e Pluralidade Religiosa	23
1.2.2 Pluralidade Religiosa Brasileira	25
1.3 Desinstitucionalização religiosa	27
1.4 O campo evangélico brasileiro: Os novos evangélicos	32
1.4.1 Os evangélicos não determinados	32
1.4.2 Os sem religião.....	36
Capítulo 2: Um novo jeito de ser evangélico: expressões de fé (des)institucionalizadas	40
2.1 A desinstitucionalização da religião na ótica de ex-alunos (as) de teologia evangélica	41
2.2 Igrejas Orgânicas.....	49
2.3 Os Desigrejados	52
2.4 Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira.....	58
2.4.1 Histórico do Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira	59
2.4.2 “ <i>É possível viver a fé em Cristo sem as correntes e sem os grilhões institucionais</i> ”	63
Capítulo 3: “O \$HOW TEM QUE PARAR”: A crítica das expressões de (des)institucionalização evangélica.	67
3.1 “Neopentecostalização”: A teologia da prosperidade e suas atualizações	68
3.1.1 O capitalismo como Religião	68
3.1.2 A teologia da prosperidade.....	71
3.1.3 “ <i>Teologia do Coaching</i> ” – Uma possível atualização da teologia da prosperidade	74
3.2 A crítica das expressões de fé (des)institucionalizadas	78
3.2.1 Mercantilização da fé	78
3.2.2 As lideranças religiosas como gerentes empresariais.....	83
CONCLUSÃO	86
REFERÊNCIAS	90
ANEXOS	95

INTRODUÇÃO

O Censo Demográfico 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, demonstrou a crescente consolidação do segmento evangélico no Brasil. De acordo com o Censo de 2000, o segmento obteve um percentual de 15,4% da população brasileira, contudo, em 2010 o censo registrou que 22,2%, dos brasileiros se declararam evangélicos (IBGE, 2010).

O grupo evangélico foi classificado pelo censo, em três subgrupos de igrejas, a saber: 1) Evangélicas de missão; 2) Evangélicas de origem pentecostal e 3) Evangélica não determinada. Um dado relevante, para a pesquisa proposta, é o significativo crescimento do terceiro subgrupo, “Evangélica não determinada”. Em 2000, o grupo era de apenas 1%, em 2010 saltou para 4,8%, ultrapassando os “Evangélicos de missão” que caíram para 4%. Sendo assim, observando o período de 2000 a 2010, o censo reconheceu o aumento expressivo do segmento da população que apenas respondeu ser evangélica, não se declarando, portanto, como de missão ou de origem pentecostal (IBGE, 2010).

Tendo em vista as nossas primeiras leituras, observamos que parte desse grupo de evangélicos não determinados provem de frustrações e traumas vividos em suas igrejas tradicionais. Em sua grande maioria estes contextos são repletos de restrições e tradicionalismos arcaicos e pouquíssimo aberto à contextualização das expressões de fé.

Percebe-se que supostamente estes contextos têm gerado uma fragilização das instituições religiosas tradicionais e, por consequência, tem enfraquecido os vínculos religiosos.

É perceptível um consenso de que o espaço religioso brasileiro vive um processo crescente de desinstitucionalização. Faustino Teixeira ao introduzir seu livro *Religiões em Movimento* afirma que no Censo de 2010: “(...) destacam-se a emergência do indivíduo e a crescente desinstitucionalização” (TEIXEIRA, 2013, p. 4). Cenário que não somente é percebido nos dados dos evangélicos não determinados, pois, essa mesma ênfase foi percebida por Regina Novaes ao analisar os jovens “sem religião” no Brasil. Em sua pesquisa, a autora percebeu que inúmeros jovens que se intitulavam “sem religião” poderiam ser encaixados na categoria de “religiosos sem religião”. Novaes destaca que:

certamente em nenhuma outra época houve tantos jovens se definindo como “sem religião” que poderiam também ser classificados como “religiosos sem religião”, isto é, adeptos de formas não institucionais de espiritualidade que são normalmente classificadas como esotéricas, nova era, holísticas, de ecologia profunda etc. (NOVAES, 2004, p. 323)

Em contrapartida ao que se convencionou pelos teóricos da secularização do ocaso da religião na sociedade ocidental, a religião não desapareceu, ela se diversificou, se reconfigurou e se desregulou dos limites institucionais. As dinâmicas sociais continuam a desafiar os cientistas sociais à uma produção que provoque uma ruptura e revisão teórica com os paradigmas clássico da secularização. Em o “*O Dossel Sagrado*” (1985) Peter Berger defendia a tese de que o pluralismo religioso seria um fator extenuante da religião, por razão da relativização dos conteúdos em meio às diversas alternativas e a subjetivação da fé. Sua tese foi amplamente estudada e fortalecida pelos teóricos das ciências humanas até que o próprio Berger optou por um caminho diferente, expondo que a teoria da secularização carecia de revisões e reelaborações. De acordo com Berger, a secularização europeia deve ser compreendida como um caso particular de sucesso, pois o mesmo não sobreveio em outros países, seja pela ausência de contextos semelhantes ao europeu, ou por forças contra-secularizantes:

Um contratempo especial para esta teoria é a situação da religião nos Estados Unidos. Dificilmente se poderia dizer que a sociedade americana não é moderna; apesar disso a religião está bem viva e presente nela. E isto tanto em nível institucional quanto na consciência e na conduta de vida de milhões de pessoas. Há poucos indícios de que esta situação sofra mudanças no sentido da tese da secularização. Fora da Europa e dos Estados Unidos ela é simplesmente descabida. O chamado Terceiro Mundo estreme literalmente sob o ímpeto dos movimentos religiosos. (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 48).

Na contemporaneidade, o debate sobre o fenômeno religioso busca discernir de que maneira a sua manifestação se enquadra na teoria clássica da secularização. O paradoxo que a relação religião/secularismo apresenta, nos orienta para a permanência da religião fora das formatações institucionais, o que nos revela uma crise dos modelos tradicionais.

Danièle Hervieu-Léger identifica esse processo de desinstitucionalização e subjetivação das crenças como um processo de reconfiguração das mesmas na modernidade religiosa. Para a autora as sociedades modernas não se enquadram numa visão restrita da secularização, que fora marcada pela ideia de privação social, cultural e perda da religião no mundo moderno. Em sua perspectiva a secularização é “o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-lo” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41).

Um elemento fundamental para a persistência da religião no mundo moderno é a sua resiliência e a motivação é o reconhecimento de que o fiel é agente da própria história e não mais dominado por uma autoridade externa. Segundo Hervieu-Léger, a característica da modernidade não é a indiferença com relação à crença, mas “o fato de que a crença não escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41-42). O que nos expõe uma perda do controle, por parte das instituições religiosas, no elemento da crença e da conduta dos sujeitos religiosos, que possibilita o estabelecimento de novas formas de validação do crer.

Tendo em vista as respectivas perspectivas, o principal objetivo desta pesquisa é compreender este processo de reconfiguração religiosa, em específico, no campo evangélico brasileiro a partir dos seus movimentos de desinstitucionalização. Neste

processo alguns questionamentos precisam ser estabelecidos como norteadores para tal empreendimento, tais como: De que forma os “evangélicos não determinados” e “sem religião” são uma expressão do processo contemporâneo de desinstitucionalização que marca o processo de reconfiguração religiosa no Brasil? Quais os fatores específicos do processo de reconfiguração religiosa evangélica brasileira? Quais as expressões de fé contemporâneas do cenário evangélico brasileiro que se conectam com o processo de reconfiguração religiosa e sua desinstitucionalização? Quais as críticas fundamentais dos movimentos de desinstitucionalização evangélica frente às instituições tradicionais?

Nossa dissertação se estrutura em três capítulos, a saber: *1. Reconfiguração religiosa evangélica brasileira; 2. Um novo jeito de ser evangélico: Expressões de fé (des)institucionalizadas e 3. “O \$HOW TEM QUE PARAR”: A crítica dos movimentos de (des)institucionalização evangélica.*

No primeiro capítulo fundamentamos o conceito de reconfiguração religiosa e destacamos a sua relação com o contexto de desinstitucionalização evangélica no Brasil. Pretendemos expor o que compreendemos como os fatores específicos do processo de reconfiguração religiosa evangélica. Iniciaremos com reflexões teóricas sobre o tema da secularização, observando como o conceito é compreendido na perspectiva da reconfiguração da religião em contra partida às abordagens clássicas weberianas. Tendo em vista a compreensão deste processo no cenário nacional, incluímos nessas reflexões teóricas a temática do pluralismo e da pluralidade religiosa brasileira, por identificar a importância das dinâmicas plurais no cenário religioso brasileiro. Assim sendo, concluímos esse primeiro capítulo contemplando as reflexões sobre as dinâmicas desinstitucionalizantes da religião e como o censo religioso brasileiro e as diversas pesquisas sobre o mesmo, exemplificam quantitativamente esse fluxo no cenário religiosa evangélico no Brasil, a partir das categorias *evangélicos não determinados e sem religião*.

Já no segundo capítulo desejamos identificar a partir de uma análise bibliográfica das pesquisas acadêmicas, os movimentos no enquadramento evangélico que apontam para essa desinstitucionalização que marca o processo de reconfiguração religiosa. Neste interim, iremos recorrer a diversos autores que desenvolveram pesquisas sobre esta temática, tais como, *Allan Nilton Reis* (2014) que estuda o processo de desinstitucionalização da religião a partir da ótica de ex-alunos(as) de teologia evangélica que desistiram da pertença às suas comunidades de fé em contra partida a vida religiosa institucionalizada para qual foram treinados; *Livan Chiroma* (2014) que estuda as “igrejas orgânicas” a partir do movimento “Caminho da Graça” fundado pelo pastor Caio Fabio

de Araújo Filho como um caso de mobilidade religiosa e reconfiguração religiosa; *Douglas Alessandro Souza Santos* (2018) que estudo os “desigrejados” e observa a desinstitucionalização cristã como uma das significativas mudanças do cenário religioso evangélico e também *Vanderlei Frari* (2016) que estuda o fenômeno da desinstitucionalização do sujeito religioso evangélica no Brasil, tendo com recorte os “desigrejados” evangélicos da cidade de Londrina/PR. Além das expressões de fé desinstitucionalizadas percebidas na análise bibliográfica, apresentaremos o *Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira* como uma possível expressão de fé desinstitucionalizada dentro do cenário evangélico nacional. Em nosso projeto inicial, o intuito era apresentar uma pesquisa de campo do referido grupo. Contudo, o contexto pandêmico que enfrentamos no decorrer desta pesquisa nos apresentou diversas dificuldades para a realização da mesma. Primeiramente, dificuldades em nível pessoal, pois minha saúde mental foi profundamente afetada pelos acontecimentos e perdas geradas pelo COVID-19, mas também em relação aos problemas logísticos que o isolamento social e diversas restrições de aglomeração causaram.

Em nosso terceiro e último capítulo tentamos compreender qual a crítica dos movimentos de desinstitucionalização evangélica que fundamentam o seu rompimento com as instituições religiosas hegemônicas. Tendo como ponto de partida os sujeitos religiosos que destacamos no segundo capítulo da nossa pesquisa, tentaremos identificar o que compreendemos como fundamental na crítica dos mesmo para com a fé institucionalizada e tradicional. Temos ciência que estamos lidando com sujeitos religiosos complexos e fluidos, por isso, não temos a pretensão de cristalizar a nossa compreensão dos mesmos como completo e definitiva. Essa crítica se dá sobre o processo de neopentecostalização evangélica que se estabeleceu nas massas evangélicas brasileiras, em específico pela pregação da teologia da prosperidade que tem como manifestações concretas a mercantilização da fé e a transformações das lideranças religiosa em gerentes profissionais. A partir das vozes críticas destes sujeitos, tentaremos compreender as motivações para tal fluxo desinstitucionalizante da religião evangélica brasileira.

Capítulo 1:

O processo de reconfiguração religiosa evangélica brasileira

Introdução

Nosso primeiro capítulo tem como objetivo fundamentar o conceito de reconfiguração religiosa e destacar sua relação com o contexto de desinstitucionalização evangélica no Brasil. Desejamos, a partir de um debate teórico e bibliográfico, compreender o complexo contexto de reconfiguração presente no cenário religioso evangélico brasileiro.

A pergunta que norteia este capítulo é, a saber: Quais os fatores específicos do processo da reconfiguração religiosa evangélica brasileira? Neste interim iniciaremos nosso capítulo com um panorama sobre a reconfiguração religiosa no contexto da

secularização de forma global, para depois aterrissarmos a nossa análise para as peculiaridades da secularização em terras tupiniquins.

A dinâmica do pluralismo e da pluralidade religiosa são fatores fundamentais para uma compreensão profunda desta conjuntura evangélica no Brasil. A partir deste fator plural iremos neste capítulo entender os possíveis fundamentos do processo de desinstitucionalização no campo evangélico e ao final perceber através das análises censitárias como as categorias *evangélicos não determinados* e *sem religião* convergem como possíveis expressões dessa reconfiguração e desinstitucionalização.

1.1 A reconfiguração da religião no contexto da secularização

1.1.1 As análises no contexto europeu

A secularização fora associada ao enfraquecimento social e cultural da religião, em função de suas características capazes de mobilizar as sociedades modernas, como a racionalidade, afirmação do indivíduo e a cisão com o mundo da tradição. Em contrapartida, Hervieu-Léger destaca que a secularização das sociedades modernas combina de maneira complexa:

a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma. (HERVIEU-LÉGER, 2015, pg. 37)

Danièle Hervieu-Léger identifica a desinstitucionalização e subjetivação das crenças como um processo de reconfiguração das mesmas na modernidade religiosa. Para a autora as sociedades modernas não se enquadram na visão restrita da secularização, que fora marcada pela ideia de privação social, cultura e perda da religião no mundo moderno. Em sua perspectiva a secularização é “o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-lo” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41).

O conceito de secularização estabelecido por Hervieu-Léger contribui para a análise da emergência dos novos movimentos de evangélicos que creem, mas não pertencem aos grupos tradicionais e majoritários. Para Hervieu-Léger: "não é a indiferença com relação à crença que caracteriza nossas sociedades. É o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41-42). A secularização no mundo moderno não representa para ela a indiferença em relação aos credos religiosos; representa o enfraquecimento do controle e coerção dos quais as instituições religiosas se vangloriavam.

Esta perda se caracteriza, segundo Hervieu-Léger, em razão da predisposição à privatização das crenças na modernidade religiosa. De acordo com ela: "A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42). Isto é, a sociedade moderna secularizada tem por característica a emancipação do indivíduo em relação às instituições religiosas.

A circunstância emancipatória do indivíduo religioso em relação às amarras institucionais é uma tendência geral. Em todas as religiões existem aqueles que creem, mas não praticam a fé de acordo com os limites e barreiras impostos pelas suas respectivas instituições (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42). Assim sendo, este rompimento entre a crença e a pertença é um índice deste enfraquecimento descrito anteriormente, contudo, é a liberdade destes agentes religiosos em arquitetar seus próprios sistemas de sentido que aparece como o elemento decisivo desta perda regulatória. Assim:

A ruptura entre a crença e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs das regras da fé. Mas, o aspecto mais decisivo desta 'perda de regulamentação' aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos 'constroem' seus próprios sistemas de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente válidos. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42)

A autora nos apresenta uma tipologia dos regimes de validação do crer que é muito apropriada para explicar esse declínio da influência das instituições na validação da crença.

Tabela 1: Tipologia dos regimes de validação da crença

REGIME DE VALIDAÇÃO	INSTÂNCIA DE VALIDAÇÃO	CRITÉRIO DE VALIDAÇÃO
---------------------	------------------------	-----------------------

<i>Institucional</i>	A autoridade institucional qualificada	A conformidade
<i>Comunitária</i>	O grupo como tal	A coerência
<i>Mútua</i>	O outro	A autenticidade
<i>Autovalidação</i>	O indivíduo, ele mesmo	A certeza subjetiva

Fonte: (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 163)

Nos regimes *Comunitário*, *Mútuo* e *Autovalidação*, os critérios de validação são perfeitamente coerentes com os valores modernos da individualização e suas relações para com a sociedade. Neste regime, há níveis de intensidade, pois a alteridade demanda esforços que a individualidade dispensa. Em contrapartida, no *Institucional* o critério de validação da conformidade à uma autoridade institucional qualificada, representa um retrocesso para a mente contemporânea.

Deste quadro, segundo a autora, manifestam-se as metáforas do peregrino e do convertido, ambas centradas no indivíduo. No peregrino identificamos a representação das crenças e adesões fluídas, e no convertido a representação da redescoberta da religião. O convertido, ainda que tipicamente estabelecido pela pertença comunitária dos ambientes eclesiais, toma por certo que uma identidade religiosa só é legítima quando constituída de forma voluntária. Para ela, a figura do convertido pode ser desdobrada em três modalidades principais: 1. Do indivíduo que “muda de religião”, seja por que rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada ou porque abandona uma identidade religiosa imposta, para adotar uma nova; 2. O indivíduo que nunca pertenceu a qualquer tradição religiosa e descobre a partir de um caminho pessoal aquela que decide integrar-se; 3. Daquele que redescobre uma identidade religiosa e ressignifica essas tradições já experimentadas, mas que eram vividas até então de forma conformista. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 109-111)

Em contraposição ao convertido, o peregrino valoriza a mobilidade/movimento, uma característica da modernidade religiosa construída por intermédio das experiências pessoais. Ele é uma figura que busca construir sua identidade a partir de uma produção de sentidos subjetiva e particular, desassociada dos templos religiosos, mesmo que não exclua a identificação com uma tradição em particular. A pertença institucional, pode até ocorrer, contudo de maneira provisório, na medida que suas aspirações pessoais foram supridas.

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

Para compreender esse modelo de sociabilidade religiosa peregrina, Hervieu-Léger compara a figura do peregrino com a figura do praticante. Figuras que se distinguem decisivamente em relação ao grau de controle institucional entre um e outro. Se a prática peregrina é variável e possibilita uma dedicação subjetiva, o que define um praticante é o fato dele ir para a igreja todos os domingos de manhã. Segue o quadro comparativo estabelecido pela autora.

Tabela 2: Quadro comparativo entre a figura do praticante e do peregrino:

A figura do <i>PRATICANTE</i>	A figura do <i>PEREGRINO</i>
Prática obrigatória	Prática voluntária
Prática regida pela instituição	Prática autônoma
Prática fixa	Prática variável
Prática comunitária	Prática individual
Prática territorializada (estável)	Prática móvel
Prática repetida (ordinária)	Prática excepcional (extraordinária)

Fonte: (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 98)

Creemos ser fundamental destacar e identificar essas análises europeias sobre a secularização do cenário religioso. Contudo, para que não trilhemos um caminho eurocentrista, queremos também correlacionar as leituras latino-americanas em relação ao campo evangélico brasileiro, para que possamos compreender, intensamente e contextualmente, esse processo de reconfiguração religiosa e desinstitucionalização.

1.1.2 Secularização no Brasil

Paulo Barrera ao escrever sobre o processo de secularização nas periferias brasileiras destaca que: “o enfraquecimento das tradições traz como consequência a proliferação de opções religiosas e o *declínio do compromisso religioso*” (BARRERA, 2012, p. 3). Isto nos leva a refletir que o despedaçamento religioso, isto é, a propagação

de caminhos e opções religiosas, levam ao declínio do compromisso do crente em relação às suas tradições.

Por isso é imprescindível destacar a complexidade e singularidade do processo de secularização quando refletimos sobre o mesmo em terras brasileiras. O que Barrera destaca esclarece a compreensão deste processo, pois para ele o enfraquecimento e a queda do comprometimento religioso, emergem em detrimento de uma mudança de compreensão da importância da religião como elemento de autoridade.

Essa mudança significa fundamentalmente o enfraquecimento da autoridade religiosa sobre as pessoas que passaram aos poucos a ver as religiões mais como recursos a serem acionados segundo as circunstâncias ou necessidades que como princípios inquestionáveis e ultraterrenos aos quais se deve apenas obediência. (BARRERA, 2012, p. 10).

De acordo com ele essa é uma mudança significativa no contexto moderno secularizado, ou seja, o enfraquecimento das autoridades religiosas está conectado à transformação da forma que o sujeito religioso se relaciona com a religião. A religião se transforma num adereço circunstancial e pontual em que é acessado de acordo com as carências particulares.

A religião formal, isto é, a religião em sua forma institucional, foi fragilizada e deteriorada. Impera um pensamento de esvaziamento da religião no espaço social, e em seu lugar propõe-se uma perspectiva de privatização da vida religiosa. Desta forma destaca Villasenor, em sua análise do Censo de 2010 no Brasil:

a religião deixou a dimensão pública e restringiu-se à esfera privada. Na tentativa de se libertar de uma cultura religiosa com padrões morais absolutos, o indivíduo pós-moderno criou uma religiosidade interiorizada, subjetiva e aparentemente sem culpa. (VILLASENOR, 2013, p.8)

Nosso tempo é caracterizado por uma tendência pela emancipação do indivíduo em relação às instituições religiosas. É um tempo sem concretude, sem elementos concretos para se fixar, e em detrimento desta dimensão, o sujeito se consolida numa perspectiva autônoma, isto é, um ser regente de suas leis e caminhos.

A construção do sentido da vida é algo provisório, precário, diluído, diverso, difuso e centrado no sujeito. Os referenciais religiosos ganham também essas mesmas características. (VILLASENOR, 2013, p.7)

Tendo em vista estas análises é possível perceber uma tendência numa perspectiva de desinstitucionalização da prática religiosa. Faustino Teixeira, em sua análise do Censo, destacou três características que são ênfases do campo religioso brasileiro, a saber: a intensificação do trânsito religioso, a provisoriedade da adesão e a dinâmica da privatização da prática religiosa (TEIXEIRA, 2013, p. 23). Assim sendo, pode-se deduzir, de acordo com as análises já realizadas, que a privatização religiosa em detrimento da vida religiosa institucional é uma tendência em crescimento que se percebe no processo de secularização brasileiro e em específico no cenário evangélico.

Contudo, antes de dissertamos especificamente sobre o tema da desinstitucionalização é preciso perceber um tema particular do campo evangélico brasileiro. Um destes temas particulares, que tem sido profundamente debatido no campo da Ciências da Religião, é o pluralismo religioso. A seguir queremos conceituar o que compreendemos como pluralismo e pluralidade religiosa e assim compreender como o esse caminho plural afeta e se relaciona com o processo de reconfiguração religiosa evangélica e de desinstitucionalização no Brasil.

1.2 O Debate sobre Pluralismo Religioso

1.2.1 Pluralismo e Pluralidade Religiosa

E necessário a partir desta etapa especificar e conceituar o que compreendemos por pluralismo e pluralidade religiosa. Clarissa de Franco, em seu verbete sobre a pluralidade religiosa no mundo no *Dicionário do Pluralismo Religioso (2020)*, inicia seu texto nos apresentando a diferença conceitual dentro deste panorama. O prisma do pluralismo pretende estabelecer o debate em torno dos princípios conectados à democratização dos estados modernos, tais como o reconhecimento das divergências e garantias constitucionais para que estas supostas diferenças possam convergir em sociedade. Em relação a perspectiva do pluralismo religioso, Clarissa de Franco nos esclarece destacando que

Desse cenário, surge o debate sobre laicidade, que envolve a perspectiva não só de convivência pacífica entre os grupos religiosos, mas também de busca por não favorecimentos aos grupos majoritários e formas de garantir uma postura o mais próxima possível da neutralidade nas relações entre Estado e religião. (FRANCO, 2020, p. 194)

Sobre o conceito de pluralidade religiosa, Franco salienta que diferentemente do pluralismo ele: “evoca o debate sobre as relações entre os distintos grupos religiosos e também as religiões e as demais esferas e instituições normatizadoras das sociedades.” (FRANCO, 2020, p. 194).

Desta forma, a autora destaca que as diferenças entre os respectivos conceitos são que a pluralidade religiosa representa diversidade e variedade de ofertas religiosas e o pluralismo religioso em contrapartida contempla a perspectiva de convivência pacífica, respeitosa e horizontal entre os grupos religiosos. (FRANCO, 2020).

Compreender a pluralidade religiosa no mundo nos possibilita entender os novos movimentos de reconfiguração e desinstitucionalização presentes na religião evangélica brasileira. Para tal feito, a autora nos sugere que é preciso ampliar a discussão para um olhar que compreende a importância das expressões religiosas na sociedade e que o contexto de pluralidade não diminuiu a presença e participação da religião na zona pública.

Para tratarmos, portanto, de pluralidade religiosa no mundo, é preciso passar pela discussão política que vai para além da diversidade religiosa ou diálogo inter-religioso, evocando uma perspectiva mais ampla, política, sobre as relações entre os distintos grupos religiosos e também as religiões e as demais esferas e instituições normatizadoras das sociedades, constituindo-se como espaços nos quais as convicções permaneçam vivas, mas em estado constante de transformação, passando a promover ações em sociedade. (FRANCO, 2020, p. 194-195)

O que leva a autora a ecoar o que aponta Paula Montero em seu artigo *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil (2009)*, sobre a necessidade de transformarmos a nossa visão como pesquisadores/as e superarmos o paradigma weberiano da secularização que pela racionalização da religião e desmagificação da sociedade deslocaria a religião para a esfera do privado. Montero

constata que: “quando se observa, mesmo superficialmente, o cenário brasileiro, percebe-se rapidamente que o modo como as religiões se expandiram no espaço público não correspondeu a essa fórmula.” (MONTERO, 2009, p. 8)

1.2.2 Pluralidade Religiosa Brasileira

A vida religiosa no Brasil foi fortemente afetada pela dinâmica da pluralidade religiosa. Isto gera, segundo Claudio de Oliveira Ribeiro um quadro religioso profundamente diverso. Para ele os aspectos desse novo perfil, se devem, sobretudo:

(i) à afirmação cultural-religiosa indígena e afro-brasileira, em suas diversas matrizes, especialmente as formas de Umbandas, Candomblés e encantarias, e uma série de expressões culturais regionais, em sua maioria híbridas e recompostas, (ii) à multiplicação e maior visibilidade dos grupos orientais, em toda a sua diversidade étnica e cultural, tanto as diferentes expressões de Budismo, de Xintoísmo e de Confucionismo, como as religiões recém-chegadas o Brasil tais como Seicho-no-Ie e a Igreja Messiânica, e outras como Fé Baha'í e Hare Krishna, (iii) à presença pública, embora minoritária, das diferentes expressões do Judaísmo e do Islamismo, (iv) à força popular do Espiritismo Kardecista e às expressões espiritualistas e mágicas que se configuram em torno da chamada Nova Era, (v) ao fortalecimento institucional dos movimentos católicos de renovação carismática, e (vi) ao crescimento evangélico, em especial, o das igrejas e movimentos pentecostais. (RIBEIRO, 2020, p. 186-187)

O mesmo compreende que o quadro brasileiro de pluralidade reforça a crítica ao paradigma weberiano de secularização destacado anteriormente, para Ribeiro: “Este quadro, em certo sentido, revela que o processo de secularização vivido em meio à modernidade não produziu, como se esperava, o desaparecimento ou a atenuação das experiências religiosas.” (RIBEIRO, 2020, p. 187)

Para refletir sobre o cenário religioso brasileiro é preciso reconhecer que ele é pluralizado. O que caracteriza o espectro brasileiro moderno é seu ambiente plural e fragmentado que se manifesta numa diversidade religiosa que está internalizada em sua estrutura e possibilita as diversas manifestações de fé institucionais e não-institucionais. De acordo com Carlos Steil: “a pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da

modernidade.” (STEIL, 2001, p.116). A pluralidade religiosa destrona a uniformidade confessional do passado e mina a vinculação às igrejas tradicionais. É na vivência religiosa em terras brasileiras e latino-americanas que essa diversidade alcança um ambiente sem limites para a sua manifestação. De acordo com Steil:

As sociedades latino-americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa - institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas - convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade. (STEIL, 2001, p. 117)

Esta dinâmica plural do campo religioso tem sido compreendida nos cercos eclesiais institucionais como uma inimiga a ser combatida. A reconfiguração do campo religioso abre um leque de novas opções e expressões de fé que se estabelecem fora destes limites eclesiológicos/institucionais. O que pode ser compreendido com uma ameaça à hegemonia das produções simbólicas e de sentido. Nesta direção, Carlos Alberto Steil afirma que do ponto de vista das instituições religiosas: “o pluralismo surge muitas vezes como uma ameaça a sua identidade, na medida em que este significa uma perda do controle sobre os sentidos e os bens simbólicos produzidos em seu interior.” (STEIL, 2001, p. 118-119)

Contudo, para analisar o campo evangélico brasileiro cremos ser fundamental partir deste referencial pluralista. O espectro evangélico brasileiro possui suas peculiaridades e partir do reconhecimento deste ambiente plural pode nos ajudar a compreender as complexidades e as reconfigurações do campo evangélico. Queremos analisar esse processo de desinstitucionalização e reconfiguração do movimento evangélico brasileiro a partir do princípio pluralista. No *Dicionário do Pluralismo Religioso* (2020) Claudio de Oliveira Ribeiro destaca do que se trata o princípio pluralista:

Trata-se de um referencial de análise facilitador de melhor compreensão do complexo e variado quadro religioso, que pode também ser utilizado como noção condutora de reflexões sobre o pluralismo metodológico e antropológico, tanto em termos do caráter descritivo e sociológico das ciências da religião, quanto em termos da dimensão hermenêutica da teologia. (RIBEIRO, 2020, p. 220)

O mesmo destaca que o este referencial pluralista é uma ferramenta de interpretação de: “(...) mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entre-lugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades.” (RIBEIRO, 2020, p. 220). O princípio pluralista nos permitirá compreender e analisar as experiências de fé que se manifestam fora das fronteiras institucionais a partir de um olhar valorativo e não pejorativo, isto é, perceber essas experiências de fé não como uma ameaça às dinâmicas institucionais, mas, como um fenômeno a ser compreendido e estudado. Assim ele afirma que:

O princípio pluralista contempla tal perspectiva ecumênica, valorativa do diálogo e das aproximações inter-religiosas, mas é mais amplo, uma vez que também se constitui em instrumento de avaliação da realidade social e cultural, sobretudo para melhor compreensão das diferenças, religiosas ou não, que se forjam nos entre-lugares das culturas. (RIBEIRO, 2020, p. 220-221)

Nosso anseio é se aproximar destes movimentos de desinstitucionalização no cenário evangélico brasileiro para compreender e avaliar as motivações e implicações do seu crescimento. Para isto, o princípio pluralista se torna uma ferramenta hermenêutica relevante para nos encaminhar para um olhar mais humano e compreensivo.

1.3 Desinstitucionalização religiosa

Uma tendência neste horizonte pluralista é a individualização e a subjetividade das crenças religiosas que escapa do controle das grande igrejas/instituições religiosas. Emerge um anseio pela bricolagem das crenças, ou seja, um rompimento entre a crença e a prática e o desejo constante de estabelecer seu próprio sistema de fé que é validado subjetivamente. "A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menor profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional." (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 44). O

campo religioso institucional passa por um processo de “desregulação” das crenças, isto é: as crenças se disseminam e se conformam cada vez menos aos modelos institucionalmente estabelecidos.

Se a crença e a pertença não “mantêm” mais, ou mantêm cada vez menos unidos, é porque nenhuma instituição pode, de forma permanente em um universo moderno caracterizado tanto pela aceleração da mudança social e cultural como pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes a autoridade de normas que dele decorrem. Porque nenhuma delas escapa do confronto com o individualismo. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50-51)

Conectando-se à realidade latino-americana, encontramos na pesquisa sobre as mutações religiosa da América Latina de Jean-Pierre Bastian este entendimento em relação a desregulação do campo religioso. Em sua análise sobre as causas das mutações religiosa ele constata que: “se está passando de uma economia religiosa de monopólio a outra economia religiosa de libre competência y a uma desregulación del campo religioso. (BASTIAN, 1997, p. 85)

A construção individual das crenças e as experiências de fé são os elementos que configuram doutrinariamente os sujeitos religiosos. Identificar essa dinâmica da bricolagem é importante para a compreensão do contexto religioso não só brasileiro, mas global. Nesta direção Bastian destaca a bricolagem como uma tendencia global que: “... tenderían a cultivar prácticas e ideas religiosas varias, y a elaborar, por un proceso de bricolaje, su próprio universo religioso adaptado a sus necesidades simbólicas y prácticas.” (BASTIAN, 1997, p. 81) A bricolagem possibilita a adaptação de recursos religiosos diferentes e a combinação da vivência da fé num espaço religioso determinado, conectando concepções divergentes e contraditórias, mas que trazem sentido para o seguidor.

Essa dinâmica de bricolagem e desregulação das crenças é também perceptível na pesquisa da Regina Novaes sobre os jovens brasileiros que se definem “sem religião”. Em sua pesquisa a autora percebeu que inúmeros jovens que se intitulavam “sem religião” poderiam ser encaixados na categoria de “religiosos sem religião”. Novaes destaca que: “certamente em nenhuma outra época houve tantos jovens se definindo como “sem religião” que poderiam também ser classificados como “religiosos sem religião”, isto é, adeptos de formas não institucionais de espiritualidade.” (NOVAES, 2004, p. 323).

Nesta direção Hervieu-Léger cita a fórmula – *Believing, without belonging*¹ – empregada pela socióloga inglesa Gracie Davie para caracterizar a atitude pós-religiosa, em curso de tornar-se dominante na Grã-Bretanha, de crer sem aderir a uma igreja ou uma instituição. Isto significa que a dinâmica de crer sem pertencer destacada na sociedade britânica por Davies convergem com a modernidade religiosa e o cenário religioso brasileiro.

Esta propensão a ‘crer sem pertencer’ se verifica no caso em que o indivíduo dá a sua busca espiritual um sentido religioso ou, dito de outra forma quando ele estabelece um vínculo entre sua solução crente pessoal e uma tradição crente instituída à qual ele se reporta de maneira livre. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 156)

O que se identifica é que no mundo contemporâneo a formação das crenças fora liquidificada e as relações institucionais foram desestabilizadas. Este processo é característico da desinstitucionalização religiosa. Ao escrever sobre as reconfigurações religiosas da contemporaneidade, Sandra Duarte de Souza enfatiza o processo de desinstitucionalização pelo o que ela chama de “arrefecimento dos vínculos institucionais”:

A forma fluida como se constroem as crenças na contemporaneidade e o arrefecimento dos vínculos institucionais, desestabilizam esse “todo coerente” e geram novos modelos, mais frouxos, mais flexíveis e mais descolados dos sistemas tradicionais de sentido. (SOUZA, 2020, p. 282-283).

A intensa movimentação e reconfiguração do campo religioso é produzida por este foco moderno na subjetividade e demandas particulares dos sujeitos religiosos, somado a ineficiências das institucionais religiosas em gerar respostas plausíveis às demandas emergentes deste sujeito. Nesta direção Souza destaca que: “As fronteiras institucionais já não detêm o crente, que busca, antes de tudo, satisfazer suas próprias demandas, transitando por diferentes grupos ou crenças religiosas, construindo sua trajetória e produzindo novas formas de crer.” (SOUZA, 2020, p. 283).

O que convencionamos chamar de bricolagem das crenças, a partir dos autores/as expostos até esta etapa, é designado por Sandra Duarte de Souza como trânsito religioso.

¹ Crer, sem pertencer

A mesma escreve sobre essa convergência das expressões ao conceituar o trânsito religioso: “As expressões são as mais variadas, dentre as quais: trânsito religioso, mobilidade religiosa, nomadismo religioso, migração religiosa e bricolagem religiosa.” (SOUZA, 2020, p. 283). Para a autora o termo trânsito denota transitoriedade e revela a condição instável da adesão religiosa. O termo faz referência ao fluxo e mudança de filiação, mas não se limita a isso e também se refere ao sujeito religioso que circula por diversas crenças e tem sua experiência religiosa com fruto de suas combinações e gostos.

O trânsito religioso se refere à mudança de filiação, isto é, ao fluxo de pessoas por diferentes instituições religiosas, seja abandonando definitivamente um grupo religioso e se vinculando a outro, seja circulando por eles sem constituir um vínculo forte. Todavia, o trânsito religioso não se restringe à mudança de pertença institucional. Ele envolve a circulação por variadas crenças e práticas religiosas que resultam em combinações simbólicas ao gosto dos sujeitos religiosos. (SOUZA, 2020, p. 283)

Apesar de ela reconhecer os limites do exercício tipológico por se tratar de um objeto que a mesma designa como “movediço”, Souza observa os seguintes movimentos ao considerar o trânsito pela ótica da relação dos sujeitos com as instituições religiosas (SOUZA, 2020, p. 283-284):

- (i) a mudança de vínculo institucional, ou trânsito de pertença, que compreende a saída de um grupo e adesão a outro grupo, o que não significa abandono absoluto das crenças e experiências religiosas pregressas, apesar de ser esse o pressuposto formal institucional da mudança;
- (ii) o “passeio” por diversos grupos religiosos e a concomitante manutenção de um vínculo institucional específico, que se refere ao trânsito praticado por membros declarados de um grupo religioso, mas que circulam ocasionalmente ou frequentemente por outros grupos, a contragosto das lideranças religiosas;
- (iii) o fluxo de sujeitos sem vínculo com nenhuma instituição religiosa, que transitam anonimamente por diferentes grupos sem admitir pertença a qualquer um deles, e que são disputados pelos grupos religiosos por onde passam;

- (iv) a vinculação do sujeito a diferentes grupos religiosos, o que caracteriza múltipla filiação e contraria o desejo institucional de exclusividade.

A tipologia destacada pela autora tem como ponto comum, em nossa perspectiva, o aspecto da desinstitucionalização. As diversas facetas do sujeito religiosos em trânsito demonstram a relativização dos vínculos institucionais. Esse movimento é uma expressão da crise de credibilidade das instituições religiosas no mundo contemporâneo de acordo com Sandra Duarte:

A prática do trânsito religioso tem relativizado os vínculos e enfraquecido o poder regulador das instituições e dos sistemas religiosos. Ela é a expressão do questionamento das fidelidades institucionais e revela a crise de credibilidade dessas instituições. (SOUZA, 2020, p. 284).

O que se percebe é que as instituições religiosas com suas práticas inflexíveis e dogmáticas vivem no mundo atual em pé de guerra com as dinâmicas fluídas e autônomas de experimentar a vida religiosa. Sandra Duarte ecoa esta percepção ao afirmar que: “A rigidez dogmática e as determinações formatadoras das instituições religiosas conflitam com a forma fluida de vivenciar a religião na contemporaneidade.” (SOUZA, 2020, p. 284).

Como já descrito anteriormente, crença e pertença não se associam essencialmente. As crenças e sistemas simbólicos são estabelecidos não mais a partir da pertença e vínculo à alguma instituição, mas, de forma autônoma. Para a autora vive-se uma transição de uma ortodoxia institucional para uma heterodoxia pessoal, o que influencia o *status quo* religioso a rever e flexibilizar suas normativas. Assim afirma Souza:

A autonomia do indivíduo no processo de composição de seu próprio sistema de crenças, a multiplicação de alternativas religiosas e a concorrência para atrair e fidelizar esse sujeito têm obrigado as instituições religiosas, nesse tempo de impermanências, a revisarem suas normas e a relaxarem suas exigências para a adesão e para a permanência no grupo religioso. (SOUZA, 2020, p. 284-285).

Para Sandra Duarte este sujeito religioso do mundo presente foge das duras limitações das barreiras religiosas e sua forma de vivenciar a religião não se encaixa dentro dos muros eclesiásticos.

Ele ou ela circula física ou virtualmente por diferentes grupos religiosos, acessa saberes, crenças e ritos variados, dispensa a mediação institucional da fé, adiciona e subtrai conhecimentos numa construção singular de seu sistema de sentido, que por vezes combina cosmovisões improváveis do ponto de vista das instituições religiosas. (SOUZA, 2020, p. 285).

O que se deduz a partir desta compreensão do movimento dos sujeitos religiosos é que esse processo de desinstitucionalização da vivência da fé limita o poder das instituições religiosas em conferir sentido para os seus fiéis. Desta forma Souza deduz que: “Essa desinstitucionalização da experiência religiosa enfraquece as instituições tradicionais produtoras de sentido.” (SOUZA, 2020, p. 285). Por mais que as instituições religiosas tentam exercer o controle e a gestão desse trânsito, o que percebemos até este momento desta pesquisa é o aumento da fragmentação institucional e a autonomia dos sujeitos religiosos para reconfigurar suas crenças e demandas.

1.4 O campo evangélico brasileiro: Os novos evangélicos

Finalmente queremos tornar conhecido algumas observações introdutórias sobre estes novos evangélicos que explodiram nos últimos anos. Nossa inquietação em relação à reconfiguração do movimento evangélico no Brasil, surge a partir da análise dos dados do Censo Demográfico de 2010.

1.4.1 Os evangélicos não determinados

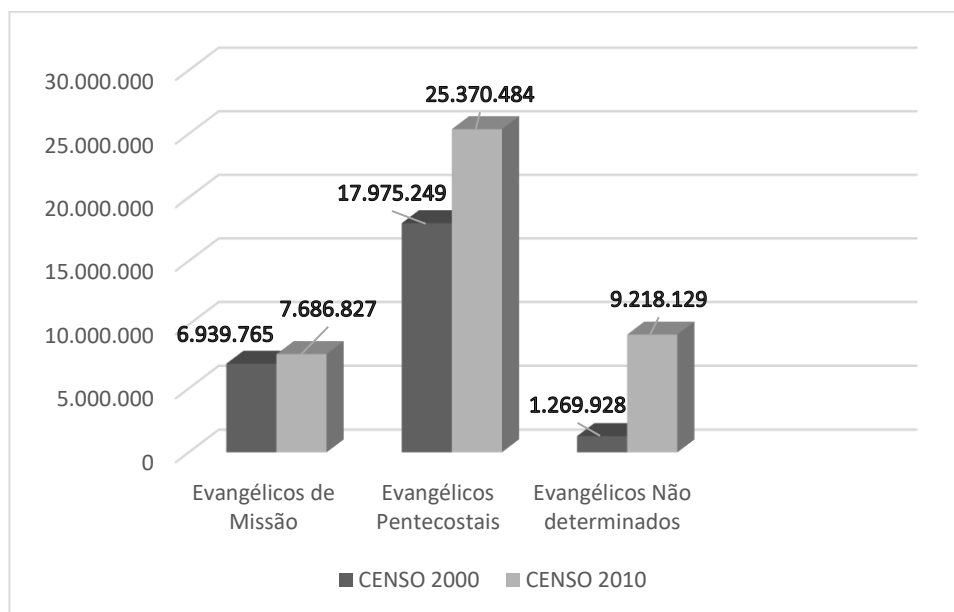
O Censo Demográfico 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, demonstrou a crescente consolidação do segmento evangélico no Brasil. De acordo com o Censo de 2000, o segmento obteve um percentual de 15,4% da população brasileira, contudo, em 2010 o censo registrou que 22,2%, dos brasileiros se declararam evangélicos (IBGE, 2010).

O grupo evangélico foi classificado, pelo censo, em três subgrupos de igrejas, a saber: 1) *Evangélicas de missão*; 2) *Evangélicas de origem pentecostal* e 3) *Evangélica não determinada*. Um dado relevante, para a pesquisa proposta, é o significativo crescimento do terceiro subgrupo, “*Evangélica não determinada*”. Em 2000, o grupo era de apenas 1%, em 2010 saltou para 4,8%, ultrapassando os “Evangélicos de missão” que caíram para 4%. Sendo assim, observando o período de 2000 a 2010, o censo reconheceu

o aumento expressivo do segmento da população que apenas respondeu ser evangélica, não se declarando, portanto, como de missão ou de origem pentecostal. (IBGE, 2010)

Segue abaixo uma tabela gráfica que descreve os números relatados pelo Censo de 2000 e 2010. O que nos fez perceber que o grupo mais crescente neste período foi o grupo dos “evangélicos não determinados” e também que o mesmo ultrapassa numericamente os evangélicos de missão, que vive um período de declínio:

Gráfico 1: Dados comparativa sobre a quantidade de evangélicos entre os Censos de 2000 e 2010



Fonte: (CAMPOS, 2013, p. 139)

Estes dados, acerca do movimento evangélico, alertam para uma situação específica do nosso tempo e que terá repercussão nas próximas gerações. O crescimento destes novos evangélicos revela uma crise dos indivíduos em relação à sua filiação religiosa/institucional. Pois, em suma, este grupo se compõe de evangélicos que não conseguem mais viver dentro dos limites da instituição que ele pertencia. José Rogério Lopes confirma esta percepção a partir de suas primeiras análises do Censo de 2010: “Um dos grandes problemas religiosos do próximo século será o da relação do indivíduo com a instituição que lhe propicia uma identidade religiosa”. (LOPES, 2013, p. 6)

Este novo jeito de ser evangélico representaria para as pessoas uma busca de sentido para suas vidas que, em sua percepção, a tradição passada por seus pais não obtivera o poder de conferir. Em sua maioria, eles/elas vivem sua peregrinação religiosa em busca de meios que lhe concedam um sentido para suas vidas ou respostas mais práticas e imediatas para situações que vivem, pois, apenas a religião-instituição

transferida por seus pais, não lhes é suficiente para tal ação. Percebe-se que a característica fundante deste segmento evangélico é a busca de sentido existencial e o afastamento dos laços institucionais (privatização religiosa). Faustino Teixeira escreve sobre os evangélicos não determinados e afirma que: “Os declarantes que se encaixam nessa categoria estão mesmo desencaixados de laços institucionais, situando-se, melhor, como peregrinos do sentido”. (TEIXEIRA, 2013, p. 27)

Observa-se que a espiritualidade deste grupo é experimentada numa perspectiva mais autônoma, isto é, com os meios que lhes é de interesse e alcance. Isso dá a este grupo uma possibilidade, possivelmente, não encontrada em grupos formais, de unir conteúdos diversos de acordo com a carência-anseio de cada indivíduo. Essa possibilidade é proporcionada, principalmente, através dos meios midiáticos de cunho religioso.

Talvez estes sujeitos sejam mais carentes de sentido e o construam com materiais a seu alcance, ao contrário dos com-religião que, de certa forma, herdaram um sentido já consolidado. Os crentes-sem-religião se nutrem mais na ação solidária e política, na fé prática e na música. (RIBEIRO, 2013, p. 11)

O que identificamos é que uma parte dos nominados evangélicos não determinados, são fruto de uma mudança de geração, isto é, em sua maioria são jovens que não deram continuidade à fidelidade institucional de seus pais. Acreditamos que alguns deles, ao serem questionados de sua religião, possam até informar a confissão de seus pais, porém na prática esta confissão não lhes constitui identidade, ou seja, não lhes dá sentido ontológico. Nesta perspectiva Lopes destaca que:

Essa desafeição refere-se a uma mudança geracional que afeta as tradições religiosas (a diminuição crescente do número de jovens católicos e dos protestantes históricos, também destacada nos últimos censos), e que se reforça no aumento acelerado dos que se declaram sem religião, nas décadas recentes. (LOPES, 2013, p. 8)

Observamos que parte desse grupo provem de frustrações e traumas vividos em suas antigas relações com as instituições eclesiais evangélicas. Em sua grande maioria estes contextos são repletos de restrições e tradicionalismos arcaicos e pouquíssimo aberto à contextualização das expressões de fé. Percebe-se que supostamente estes contextos têm gerado uma fragilização das instituições religiosas tradicionais e, por consequência, tem enfraquecido os vínculos religiosos.

Além disso, a banalização e o recrudescimento do trânsito religioso nas últimas décadas tendem a contribuir para fragilizar os laços e os compromissos religiosos, já que entreabrem a porta para novas defecções e para a adoção de opções religiosas individualistas, subjetivistas e idiossincráticas de tipo instrumental ou self-service (MARIANO, 2013, p. 129).

A desafeição destes crentes em relação às suas comunidades de fé, é um fator muito relevante para a percepção do crescimento deste segmento evangélico. A partir desta perspectiva de Ricardo Mariano cogitamos que essa desafeição é apenas do vínculo institucional, pois, o mesmo mantém seus valores e crenças que aprendeu nesta instituição e busca vivenciá-la de forma privatizada ou em grupos contemporâneos. Nestes grupos contemporâneos o sujeito encontra uma abordagem mais aberta e flexível, diferentemente do seu vínculo primário que supostamente era fechado e inflexível.

O crescimento do número de evangélicos não determinados, friso, se deve também à expansão da desvinculação desses religiosos de suas igrejas, situação em que o crente (nascido ou não em família evangélica) mantém a identidade e parte das crenças e práticas religiosas, mas opta por fazê-lo fora de qualquer instituição (MARIANO, 2013, p. 128).

Algo importante que identificamos a partir dos analistas censitários é uma tendência à sustentação da crença, independente da pertença. Percebe-se uma ênfase geral do/a religioso/a num distanciamento da pertença institucional e permanência da crença. Faustino Teixeira pontua a fluidez das relações religiosas no mundo contemporâneo, que liquidificam as declarações rígidas e sólidas das estruturas de pertença das instituições religiosas dominantes. De acordo com ele:

o universo das experiências religiosas deixa de ser regido por estruturas sólidas e reguladoras, tornando-se mais fluido, pontuado agora por relações menos totalizantes entre os fiéis e as suas instituições religiosas de pertença. Fica assim, cada vez mais difícil, a afirmação rígida das declarações de pertença religiosa, exigindo do analista uma reflexão mais afinada para dar conta dessa complexidade. (TEIXEIRA, 2013, p 4)

Assim sendo, o que se percebe através das análises do Censo de 2010 é que os números reforçam o crescimento deste novo jeito de ser evangélico; pois nos últimos dez anos os evangélicos não determinados foram o que obtiveram o maior crescimento. Para falarmos de números objetivos, o segmento obteve um crescimento de 7.948.201 (Sete milhões novecentos e quarenta e oito mil e duzentos e um) pessoas. O grupo dos sem religião teve um aumento de apenas um por cento em relação ao mesmo período, porém o número dos que se declaram sem religião continua bem expressivo, foram em torno de 15,3 milhões (NOVAES, 2013, p. 175). O crescimento explosivo, entre os CENSOS de 2000 e 2010, não foram dos evangélicos pentecostais, mas, sim dos evangélicos não determinados. Assim afirma Leonildo Campos:

os números parecem ter favorecido os “evangélicos não determinados”. Portanto, o elemento desestabilizador dos dados relativos ao Censo de 2000 não foi mais o explosivo crescimento dos pentecostais, mas o crescimento dos evangélicos que, pelo menos teoricamente, estariam se libertando da força da tradição familiar e denominacional e se aventurando pelos caminhos de uma religiosidade, embora evangélica, sem identidade denominacional. (CAMPOS, 2013, p. 139)

1.4.2 Os sem religião

Ainda observando os dados apresentados pelo CENSO encontramos outra categoria relevante para a nossa pesquisa sobre este processo de desinstitucionalização e reconfiguração das crenças em meio ao movimento evangélico brasileiro. Além do crescimento dos evangélicos ser um destaque relevante dos dados censitários, o crescimento dos sem religião também é para a compreensão do espectro religioso brasileiro.

Essa categoria é produto de uma autodeclaração dos entrevistados diante da pergunta formulada pelo recenseador, “qual sua religião ou culto?” que está contida no manual do IBGE (2010). De acordo com Denise dos Santos Rodrigues, até a década de

1950, “sem religião” era uma categoria inexistente no censo, pois as respostas negativas a essa pergunta eram anotadas no registro “sem declaração”. Apenas a partir dos Censo de 1960 as respostas que rejeitavam possuir religião ou culto, foram categorizadas como “sem religião”, ganhando existências enquanto expressão de um grupo de opinião (RODRIGUES, 2012, p. 1133).

A seguir destacamos uma tabela que expõe o crescimento dos sem religião em comparação com os evangélicos e católicos no Brasil.

Tabela 3: Comparação dos recenseamentos demográficos de 1950 à 2010

Religiões	Censos (%)						
	1950	1960	1970	1980	1991	2000	2010
Católicos	93,5	93,1	91,8	89,0	83,8	73,8	64,63
Evangélicos	3,4	4,0	5,2	6,6	9,1	15,5	22,16
Sem religião	*	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3	8,04

Fonte: (RODRIGUES, 2012, p. 1135)

Contudo, o que significa o crescimento dos sem religião e como essa categoria é importante ser destacada tendo em vista que nossa pesquisa compreende a desinstitucionalização religiosa no campo evangélico brasileiro? Segundo Rodrigues seria um equívoco hermenêutico afirmar que o crescimento dos sem religião está associado única e exclusivamente ao crescimento do ateísmo no Brasil. Quanto que do total de 15,3 milhões dos indivíduos sem religião destacados no censo de 2010, somente 615 mil declararam-se ateus (0,32%) e 124 mil agnósticos (0,07%) (RODRIGUES, 2012, p. 1.138).

Para Rodrigues, o que se percebe na verdade é um grupo heterogêneo e que é composto por dois tipos de sujeitos religiosos diferenciados. Através de uma pesquisa de campo realizada com 102 indivíduos que se declaravam sem religião e eram residentes da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, a autora constatou os seguintes tipos de sem religião:

1) ateus ou agnósticos, totalmente descrentes ou duvidosos da crença no transcendente, os quais classificamos como indivíduos sem religião “sem religiosidade”; e 2) aqueles que mantinham sua fé em Deus ou algum outro tipo de força transcendente, classificados por nós como sem religião “com religiosidade”. (RODRIGUES, 2012, p. 1136)

Ela compreendeu em sua pesquisa que dentro da categoria dos sem religião podem ser encontrados, além dos ateus e agnósticos, indivíduos de fé que sinalizavam um despreendimento entre a crença e a pertença às instituições; o que a autora chama de sem religião “com religiosidade”. As motivações identificadas pela autora destes sem religião “com religiosidade” nos possibilitam diversas explicações e caminhos para analisar a situação desses sujeitos. Rodrigues destaca quatro motivações, a saber: 1) aqueles que passaram por muitos trânsitos, por experiências religiosas variadas, sem, porém, se vincular-se a nenhuma delas; 2) aqueles que creem em alguma força divina, mas não estão vinculados a nenhum grupo religioso; 3) integrantes de ordens místicas ou filosóficas que não consideram grupos religiosos; 4) consumidores esporádicos de bens religiosos, como se fossem produtos terapêuticos (RODRIGUES, 2012, p. 1137).

Este olhar mais amplo e profundo para a categoria dos sem religião nos possibilita entender as convergências entre essa categoria e a dos evangélicos não determinados que destacamos anteriormente. Em ambas as categorias podemos encontrar, segundo estas análises, indivíduos que vivenciam a fé de maneira particular e principalmente sem os padrões das institucionais hegemônicas. Assim constata Rodrigues que:

não pertencer a uma comunidade confessional não supõe que todo indivíduo sem religião seja descrente ou que não tenha desenvolvido uma religiosidade particular, o que evidencia uma secularização relativa da consciência acompanhada por uma crise da credibilidade nas instituições religiosas. (RODRIGUES, 2012, p. 1137)

Regina Novaes, outra importante pesquisadora sobre a categoria dos sem religião, conclui em seu artigo *Os jovens “sem religião: ventos secularizantes, “espírito da época e novos sincretismo. Notas preliminares (2004)*, que ao se declarar sem religião o sujeito religioso não está automaticamente abrindo mão de sua fé, mas, pelo contrário, significa que ele/ela experimenta/consome a sua fé sem a intervenções institucionais. Para Novaes:

É nesta geração que se generaliza a possibilidade de se declarar “sem religião”, sem abrir mão da fé. “Ser religioso sem religião” significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e de expressão cultural. (NOVAES, 2004, p. 328)

Neste cenário, em que “a religião torna-se um fator de escolha” (NOVAES, 2004, p. 328), identificamos que a categoria dos evangélicos não determinados e sem religião se convergem. As respectivas análises destas categorias nos possibilitam deduzir que o cenário evangélico brasileiro experimenta um processo de reconfiguração religiosa e a dinâmica de desinstitucionalização da fé.

Faustino Teixeira ao introduzir seu livro *Religiões em Movimento (2013)* analisa o cenário religioso brasileiro e confirma o que destacamos ao dizer que no Censo de 2010: “(...) destacam-se a emergência do indivíduo e a crescente desinstitucionalização” (TEIXEIRA, 2013, p. 4). A partir do que expomos, é perceptível um consenso de que o espaço religioso brasileiro vive um processo crescente de desinstitucionalização.

Considerações Finais

O problema específico deste capítulo era descrever os fatores específicos do processo de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil. Identificamos no horizonte de pluralidade religiosa do Brasil uma tendência a individualização, subjetivação e bricolagem das crenças. O que se manifesta de forma concreta nas expressões de fé desinstitucionalizadas dos sujeitos religiosos evangélicos.

Contudo é preciso esclarecer que o processo de desinstitucionalização não significa a perda da relevância da prática de fé, mas a constatação de que a dinâmica contemporânea é marcada pela busca da construção de sistemas de sentido descolados das tradições institucionais. Ou seja, o cenário de desinstitucionalização da fé evangélica no Brasil nos revela que a crença e a prática são mais significativas que o pertencimento formal ou institucional (RIBEIRO, 2020, p. 188).

Assim sendo, nossa tarefa do próximo capítulo será identificar, a partir de uma pesquisa bibliográfica, os trabalhos acadêmicos sobre os movimentos evangélicos de desinstitucionalização que marcam esse processo de reconfiguração religiosa. Desejamos apontar as expressões de fé contemporâneas, do cenário evangélicos brasileiro, que se conectam com o processo de reconfiguração religiosa e a sua desinstitucionalização.

Capítulo 2:

Um novo jeito de ser evangélico: expressões de fé (des)institucionalizadas

Introdução

No capítulo anterior identificamos no horizonte plural da religiosidade brasileira um fluxo em direção à individualização, subjetivação e bricolagem das crenças. Fluxo que se manifesta a partir de expressões de fé desinstitucionalizadas dos sujeitos religiosos evangélicos. Neste segundo capítulo nosso objetivo é identificar, a partir de uma análise bibliográfica de pesquisas acadêmicas, os movimentos no contexto evangélico que indicam para essa desinstitucionalização que marca o processo de reconfiguração religiosa.

Nosso problema norteador é: Quais as expressões de fé contemporâneas do cenário evangélico brasileiro que se conectam com o processo de reconfiguração religiosa e sua desinstitucionalização? Primeiramente buscamos identificar por intermédio das

pesquisas acadêmicas correlacionadas ao nosso tema da desinstitucionalização da fé, as expressões desse novo jeito de ser evangélico em terras brasileiras. Não temos a pretensão neste capítulo de esgotar a temática, mas sim, sintetizar parte da pesquisa já realizada até este momento sobre os evangélicos no Brasil que manifestam esse anseio pela vivência da fé fora dos certames institucionais. Além disso iremos apresentar o Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira no intuito analisar a sua conexão a dinâmica desinstitucionalizante da fé evangélica em terras brasileiras. Faremos isto por meio de uma pesquisa digital, isto é, através das redes sociais, reportagens e também através de uma entrevista que realizamos com a liderança do grupo.

2.1 A desinstitucionalização da religião na ótica de ex-alunos (as) de teologia evangélica

A primeira pesquisa que destacamos é de autoria de Allan Nilton dos Reis intitulada *Não entrei em crise com Deus: A desinstitucionalização da Religião na Ótica de Ex-alunos(as) de Teologia Evangélica (2014)*, pesquisa que é fruto de sua dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. O autor disserta sobre o processo de desinstitucionalização da religião evangélica tendo com recorte uma pesquisa de campo realizada com alunos de teologia que optaram por não mais pertencer a suas instituições religiosas.

O objetivo primário da respectiva pesquisa é escutar as motivações e as causas que levaram ex-alunos(as) de teologia, que foram treinados para liderar igrejas evangélicas a desistirem (em alguns casos) do pastorado e também da própria pertença a uma comunidade de fé evangélica.

A referida dissertação é dividida em três capítulos. No primeiro capítulo *Evangélicos sem igreja: estado atual da questão e referenciais teóricos* Reis apresenta o estado atual da questão da desinstitucionalização religiosa, tendo como foco preferencial os estudos sobre a persistências da fé e da religiosidade apesar do enfraquecimento da influência das instituições religiosas sobre os indivíduos e sobre a diminuição da pertença religiosa. Reis busca compreender o fenômeno dos evangélicos sem igreja a partir de construções teóricas de diversos autores sobre a temática da desinstitucionalização religiosa, dentre eles Danielle Hervieu-Léger, Gracie Davie, Pierre Sanchis, Ricardo Bitun, Françoise Champion, Denise dos Santos Rodrigues dentre outros.

Neste primeiro capítulo Allan Nilton dos Reis compreende que os evangélicos sem igreja são a parcela da comunidade evangélica que o Censo categorizou como evangélicos não determinados. Assim afirma o autor:

O grupo que aqui neste texto tem recebido a nomenclatura de evangélicos sem igreja, o Censo chama de evangélicos não determinados. Estes se consideram evangélicos apesar de não pertencer a nenhuma comunidade de fé evangélica e podem (provavelmente na maioria dos casos) ter pertencido a alguma igreja evangélica oriunda de qualquer um dos três grandes grupos, a saber protestantes históricos, pentecostais ou neopentecostais. (REIS, 2014, p.44)

Em seu segundo capítulo *O fenômeno visto de dentro: olhares da literatura evangélica*, Reis nos apresenta um excelente panorama sobre os olhares da literatura evangélica em relação ao fenômeno dos evangélicos sem igreja, ou seja, ele nos apresenta como este fenômeno é compreendido pelos seus pares. O autor pretende perceber como as literaturas que são consumidas pelos evangélicos retratam o fenômeno, que no meio evangélico recebe o nome de “sem igreja” ou “desigrejados”. Para tal empreitada ele analisou catorze livros e quatro artigos e sintetizou estes textos em cinco olhares representativos.

O primeiro olhar é o que possui a maior quantidade de livros e que abarca os que consideram a pertença a uma igreja extremamente necessária e importante. De acordo com Reis este bloco de textos: “deixa nítido como a questão dos sem igreja está cada vez mais presente nos últimos anos no campo evangélico. Neste olhar, o objetivo é convencer quem está fora da igreja, que esta é necessária e importante, logo é imperativo pertencer a uma.” (REIS, 2014, p. 79).

Nos respectivos livros deste primeiro bloco não se percebe uma preocupação em escutar os sem igreja, há uma necessidade de se afirmar e reafirmar que a igreja é importante e que a pertença a uma comunidade local é condição *sine qua non* para aqueles que professam a fé cristã. Podemos identificar uma tendência apologética e uma concentração em demonstrar as possíveis incongruências daqueles que vivem a fé fora das igrejas. A falta de pertença eclesiástica é compreendida, neste bloco, como um desânimo ou cansaço que deve ser combatido com o resgate da vivência comunitária. De forma geral, os livros possuem principalmente uma preocupação pastoral e não acadêmica.

A seguir destacamos os textos que o autor analisou neste primeiro olhar/bloco:

Tabela 4: A igreja é extremamente necessária e importante				
Título	Autor	Editora	Publicação nos EUA	Publicação no Brasil
Igreja por que me importar?: Redescobrimo o prazer da vida em comunidade	Philip Yancey	Sepal / Vida Nova	1998	2001/2006
O que fazer quando não queremos ir à igreja	PeggySue Wells e Pat Palau	Vida	2004	2008
Gente Cansada de Igreja	Israel B. Azevedo	Hagnos	_____	2010
Igeja. Acabou?	Israel B. Azevedo	Hagnos	_____	2011
Os Sem-Igreja: Buscando caminhos de esperança na experiência comunitária	Nelson Bomilcar	Mundo Cristão	_____	2012
Dê Outra Chance à Igreja	Todd Hunter	Ultimato	2012	2012
Dissidentes da Igreja: Entendendo e Defendendo a Igreja	Alan Corrêa	Reflexão	_____	2012
Desigrejados: Teoria, História e Contradição do Nihilismo Eclesiástico	Idauro Campos	Contextualizar	_____	2013

Fonte: (REIS, 2014, p.46)

O segundo olhar traz a questão da desinstitucionalização pelo prisma do fiel. Para Reis o livro *Alma sobrevivente: sou cristão, apesar da igreja* de Philip Yancey é singular na literatura evangélica “Pois ele parte das pessoas, admitindo a crise psicossocial instalada naqueles que possuem uma prática religiosa evangélica e optam pela não pertença.” (REIS, 2014, p. 79). Yancey visita o tema da sua crise com a igreja e demonstra suas dificuldades para com a mesma. Contudo, ele destaca que a crise não foi apenas com a instituição, mas também uma crise de fé. Segundo Reis “a inadequação desta fase de

adaptação ou de reformulação da espiritualidade gera dor, angústia, frustração, ódio, raiva, decepção dentre outros sentimentos.” (REIS, 2014, p. 79).

Yancey altera o olhar comum da literatura evangélica sobre os sem igreja e demonstra as angústias e peregrinações que muitos, dos que estão fora da instituição, realizam para tentar criar alguma conexão entre o evangelho de Jesus e o cotidiano das igrejas e dos evangélicos.

Tabela 5: A crise do fiel				
Título	Autor	Editora	Publicação nos EUA	Publicação no Brasil
Alma sobrevivente: Sou cristão, apesar da igreja	Philip Yancey	Mundo Cristão	2001	2004

Fonte: (REIS, 2014, p. 47)

O terceiro olhar traz uma perspectiva missiológica sobre as pessoas sem igreja. Reis apresenta dois textos neste viés, um livro de um autor americano Dan Kimball e um artigo científico de Gedeon José Lidório Júnior. Neste bloco, Reis identificou que nas respectivas literaturas:

“admite-se abertamente que para se comunicar o evangelho na contemporaneidade é preciso compreender as pessoas e o que elas pensam sobre a igreja, ou seja, apenas gritar que as pessoas precisam de salvação, não possui mais efeito. É necessário conhecer e se relacionar com as pessoas.” (REIS, 2014, p. 79).

Kimball fala, olha e percebe a religiosidade a partir de dentro, ele é um pastor evangelical e conservador. Sua preocupação e abordagem é missiológica, assim sendo, seu texto busca escutar os não cristãos das gerações emergentes, e a partir dessa escuta, ele pretende encontrar uma forma de comunicar a fé em Jesus.

No artigo de Gedeon José Lidório Júnior, sua procura é compreender quem são aqueles que não possuem a menor noção do que seja uma igreja evangélica. Sua argumentação neste artigo é acerca dos filhos da pós-modernidade, ou seja, os secularizados. Para ele, as pessoas secularizadas possuem as seguintes características: 1. É essencialmente alguém ignorante aos conceitos básicos do cristianismo; 2. Está buscando vida diante da morte; 3. São pessoas mais conscientes de suas dúvidas que de suas culpas; 4. Possuem uma imagem negativa da igreja, 5. Possuem múltiplas alienações; 6. São desconfiados; 7. Geralmente possuem baixa autoestima; 8. No seu entendimento

as forças da história estão fora de controle; 9. No seu entendimento as pessoas estão fora de controle; 10. Perdem a noção real da presença de uma porta entre o seu mundo e a realidade cristã, justamente por se colocar fora da influência desta. (LIDÓRIO JUNIOR, 2007, p.13-15)

O autor, através do seu olhar missiológico, constrói um contexto contemporâneo, para demonstrar a grande dificuldade de comunicação entre a igreja evangélica brasileira e os secularizados. Para o autor é necessário que a igreja realize uma leitura cultural séria para conhecer o perfil desta movimentação religiosa.

Tabela 6: Olhar missiológico				
Título	Autor	Editora	Publicação nos EUA	Publicação no Brasil
Eles gostam de Jesus, mas não da igreja: Insights das gerações emergentes sobre a igreja	Dan Kimball	Vida	2007	2011
Oferecendo a esperança do reino de Deus às pessoas secularizadas e decepcionadas com a igreja	Gedeon José Lidório Júnior	FTSA	_____	2007

Fonte: (REIS, 2014, p. 47)

Neste quarto olhar identifica-se as análises a partir de teólogos brasileiros. Os textos deste bloco apresentam as diversas causas e motivações para que as pessoas deixem de pertencer à igreja. Motivos estes que podem ser resumidos em duas tendências, pois “as mais enfatizadas foram o neopentecostalismo, e a crise das lideranças ou com a liderança” (REIS, 2014, p. 79).

No neopentecostalismo a grande decepção está naqueles que participaram, cumpriram os rituais e as exigências de doação de dinheiro para a igreja, porém não alcançaram a bênção prometida. Contudo, a crise com o modelo eclesial que enfatizava a hierarquia e seus sistemas de governo personalistas também foram fundamentais para os processos desinstitucionalizantes.

Tabela 7: Olhares teológicos brasileiros.

Título	Autor	Editora	Publicação nos EUA	Publicação no Brasil
Decepcionados com a Graça: Esperanças e Frustrações no Brasil Neopentecostal	Paulo Romeiro	Mundo Cristão	_____	2005
Decepcionados com a Igreja, cuidados por Deus	Ênio Caldeira Pinto e Selma Almeida Rosa	FTSA	_____	2007
Características e Movimentos promotores de Decepção na Igreja Cristã no Brasil	Reginaldo von Zuben	FTSA	_____	2007
Os filhos pródigos da Igreja: Uma análise das causas que levam as pessoas a ficarem decepcionadas com a Igreja	Jorge Henrique Barro	FTSA	_____	2007

Fonte: (REIS, 2014, p. 47)

O quinto e último olhar, diferente dos demais parte da ótica dos sem igreja, ou seja, o que os sem igreja veem quando olham para a igreja. No olhar dos sem igreja “para ter e praticar a espiritualidade cristã (talvez seja possível dizer evangélica) não é necessário ter ligação com uma instituição religiosa chamada igreja, logo esta é desnecessária.” (REIS, 2014, p. 79).

Dos textos destacados por Reis, queremos enfatizar o texto de Paulo Brabo (2009). O livro *A Bacia das Almas: confissões de uma ex-dependente de igreja* é uma coletânea de textos que o autor publicava em seu site. Apesar do texto ter sido publicado por uma editora evangélica, o autor se compreende como “um ex-dependente de igreja”. No texto *Confissões de um ex-dependente de igreja*, Paulo Brabo relata que ele foi um consumidor

e dependente de igreja. Segundo ele a igreja representa um sistema de consumo como qualquer outro. Em contrapartidas aos demais em igreja, Brabo não se sente abusado ou prejudicado pela igreja, para ele o problema é que frequentar uma igreja é dar a entender que: 1. Que aquela facção da igreja é de algum modo mais notável, e, portanto, mais legítima, que todas as outras; 2. Que o modo genuíno de exercer o cristianismo é estar presente nas reuniões regulares e demais atividades de determinada agremiação, ou seja, que a devoção é uma espécie de prêmio de assiduidade; 3. Que conteúdo da crença é mais importante que o desafio da fé; 4. Que o caminho do afastamento do mundo, segundo o exemplo de João Batista, é mais digno de imitação que o caminho do envolvimento com o mundo, segundo a vida de Jesus; 5. Que o modo de vida baseado na busca circular pela legitimação é mais respeitável que o das pessoas que conseguem viver sem recorrer a esses refrigérios; 6. Que o modo adequado de honrar a herança de Jesus é dançar em celebração ao redor do seu nome, ignorando em grande parte o que ele fez e diz. (BRABO, 2009, p.40)

Tabela 8: Olhares dos sem igreja

Título	Autor	Editora	Publicação nos EUA	Publicação no Brasil
A Bacia das Almas: Confissões de um ex-dependente de igreja	Paulo Brabo	Mundo Cristão	_____	2009
A Cabana	Paul Young	Sextante	2007	2008
Por que você não quer mais ir na igreja?: uma história sobre o verdadeiro sentido do amor de Deus	Wayne Jacobsen & Dave Coleman	Sextante	2006	2009

Fonte: (REIS, 2014, p. 48)

Em seu terceiro capítulo *A Narrativa dos Sujeitos*, Allan Nilton Reis nos apresenta uma rica pesquisa de campo realizada com ex-alunos (as) de teologia que desistiram da pertença numa comunidade de fé evangélica. Reis pretende dar voz para aqueles que apesar de terem sido treinados para exercer liderança nas comunidades evangélicas, optaram por não mais pertencer às mesmas. De acordo com Reis “a principal preocupação neste capítulo é expor as motivações, as causas que desencadearam este processo que levou religiosos institucionalizados a desistirem da pertença.” (REIS, 2014, p. 80). Nesta

etapa de sua pesquisa Reis nos apresenta uma expressão concreta do processo de desinstitucionalização da religião.

Foram selecionados oito interlocutores para a realização das entrevistas e o critério escolhido para a participação da pesquisa era o fato deles não possuírem vínculos com nenhuma igreja e de serem ex-alunos(as) de teologia evangélica formados ou não, que estudaram após o ano 2000 e deixaram o seminário até 2010. Outro aspecto importante de seleção era que fosse entre grupos evangélicos diferentes (protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais), homens e mulheres, diferentes seminários/faculdade e faixas etárias distintas. (REIS, 2014, p. 82)

O relato destes ex-alunos de teologia que desistiram da vida religiosa institucionalizada demonstram “a força e a velocidade com que tem ocorrido a desinstitucionalização no meio evangélico” (REIS, 2014, p. 84) e são uma expressão do processo de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil. Estes sujeitos religiosos ao invés de seguirem como sacerdotes em suas instituições, vivem a sua espiritualidade fora dos limites eclesiais e estabeleceram um fortíssimo senso crítico das instituições das quais um dia fizeram parte. Reis descreve as variadas razões para a não pertença destes ex-alunos(as):

dificuldades com a liderança da igreja, o ativismo religioso imposto pela comunidade da qual eles faziam parte, ausência de diálogo da igreja com a sociedade, ausência de assistencialismo social, neopentecostalização da igreja a que pertenciam, o estudo teológico, dentre outros. (REIS, 2014, p.80)

Ao mapear as motivações dos respectivos interlocutores, Allan Nilton Reis percebe que eles/elas não estão mais debaixo da influência da religião à qual pertenceram. “Os sujeitos desta pesquisa deixaram a pertença porque discordaram, alguns da liderança e de seus métodos, outros na teologia ensinada, outros das ênfases e dos aspectos neopentecostais presentes na comunidade.” (REIS, 2014, p. 111-112). Mesmo assim, o que se percebeu foi uma ressignificação da experiência de fé e espiritualidade, por uma que não necessite de uma validação institucional. Assim Reis conclui que:

os entrevistados já ressignificaram de tal maneira a sua não pertença e espiritualidade, que vários deles, mesmo sem serem inquiridos, afirmaram que se sentem muito melhor na atualidade, do que quando pertenciam a uma igreja evangélica. Sinalização nítida de que a pertença a uma instituição religiosa, não lhes faz falta. (REIS, 2014, p. 112)

2.2 Igrejas Orgânicas

A pesquisa de Livan Chiroma destaca outra experiência de fé desinstitucionalizada relevante para a compreensão do processo de reconfiguração religiosa no meio evangélico brasileiro. Em sua dissertação intitulada *Igrejas Orgânicas – mobilidade e reconfiguração religiosa: o caso do “caminho da Graça (2014)* realizada no programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Chiroma analisa o fenômeno das “Igrejas Orgânicas”, tomando como objeto de estudo o movimento “Caminho da Graça”, fundado pelo pastor Caio Fábio de Araújo Filho. Em seu trabalho ele pretendeu sublinhar a reconfiguração das formas religiosas desenvolvidas pelos sujeitos religiosos que se desligaram dos principais eixos denominacionais e migraram rumo a uma experiência de fé menos institucionalizada. Para tal empreitada, Chiroma foca de forma especial no movimento “Caminho da Graça”, que o mesmo entende como a representação de um modelo das principais formas de questionar a institucionalização da igreja evangélica no Brasil. (CHIROMA, 2014, p. 9)

Nos dois primeiros capítulos de sua dissertação (*1. “Igreja Orgânica”: raízes e história no cristianismo original e 2. “Igreja Orgânica”: teoria e técnica*), Livan Chiroma analisa respectivamente a morfologia das ekklésias do período conhecido como ‘cristianismo primitivo’ e como as expressões de ‘igrejas orgânicas’ contemporâneas são pensadas na produção cultural de seus principais teóricos.

Chiroma define que “A igreja orgânica não é uma denominação. É uma forma de pertencer. E um pertencimento muitas vezes transitório e capilarizado em grupos extremamente customizados, que celebram a ‘liberdade e autenticidade em Jesus’.” (CHIROMA, 2014, p. 55). As igrejas orgânicas são comunidades cristãs evangélicas de margem, constituídas por aqueles que optaram por se desvincular das igrejas evangélicas hegemônicas e institucionais. Normalmente a motivação dessas comunidades de margem, são as decepções eclesiais diversas ou um convencimento teológico de que as práticas das igrejas institucionais estão equivocadas e se faz necessário retornar às experiências

religiosas tal qual eram no Novo Testamento. De acordo com Chiroma este movimento “pode formar certos aglomerados em torno de pensamentos e lideranças, no entanto, uma das principais características do movimento é a independência de cada grupo.” (CHIROMA, 2014, p. 54).

Em seu terceiro capítulo *Caminho da Graça: trajetória de uma “Igreja Orgânica”*, ele analisa o movimento “Caminho da Graça” como uma relevante expressão do processo de reconfiguração religiosa do cenário evangélico os tomando como exemplo de um tipo de “Igreja Orgânica”. Assim Livan Chiroma define o movimento:

“O ‘Caminho da Graça’ é um movimento ligado ao recrudescimento do descontentamento recente dos cristãos protestantes ao ‘universo evangélico’. Este descontentamento (...) colabora para a liquefação das identidades religiosas dos indivíduos, proporcionando uma intensa busca por agrupamentos mais ‘autênticos’, menos ‘rígidos’, com mais ‘liberdade’ e menos ‘hipocrisia’.” (CHIROMA, 2014, p. 78-79)

Para falar sobre o “Caminho da Graça” é preciso associar diretamente a trajetória e biografia do seu principal líder e fundador, Caio Fábio D’Araújo Filho. Ele fora uma figura religiosa singular na história do cristianismo brasileiro nas décadas de 1980-1990. Chiroma confirma que: “difícilmente alguma liderança protestante do país alcançou tão ampla aceitação fora das instituições e, por não ficar presa aos seus quadros, projetou-se nacionalmente como articulador na sociedade civil.” (CHIROMA, 2014, p. 79). Em sua dissertação Chiroma descreve uma rica biografia sobre o líder e fundador do movimento “Caminho da Graça” e nos faz compreender como os seus movimentos biográficos foram fundamentais para o surgimento do respectivo movimento que tem como perspectiva propor um “cristianismo de contra cultura” (CHIROMA, 2014, p. 81) e ser “uma antítese da igreja evangélica institucional.” (CHIROMA, 2014, p. 81). O emergir do “Caminho da Graça” está intrinsecamente conectado às intensas críticas de seu fundador ao cristianismo institucionalizado e a sua proposta “revolucionária” de rompimento total com as expressões institucionais da fé cristã.

D'Araújo não se inibe em alegar a perversão do cristianismo como fenômeno sócio histórico, dando a entender que a “revolução” por ele proposta é superar as estruturas denominacionais sufocantes; a imposição dos credos, os “pareceres humanos”. (CHIROMA, 2014, p. 109)

Assim sendo, “conforme Caio Fábio o ‘Caminho da Graça’ ‘não quer ser um movimento religioso, quer ser um caminho de fé, de consciência, por isso é que tem milhares de pessoas chamadas ‘desigrejadas’ pelas igrejas que estão todas dentro desse movimento” (CHIROMA, 2014, p. 111). A vivências deste “caminho de fé” proposto pelo movimento acontecia por via das mídias sociais, através do site *www.caiofabio.com* lançado em 2003 e depois com a criação da TV online “Vem & Vê TV” no ano de 2006 que transmitia, diariamente, as mensagens do Caio Fábio. Todavia, as “Estações do Caminho” também foram importantes para o aumento da abrangência do movimento. Elas são destacadas por Chiroma como agências religiosas que foram iniciadas por Caio Fábio em meados de 2005 e posteriormente implantadas em diversas cidades do Brasil. A própria expressão “estação” utilizada para designar estas comunidades, invoca um sentimento de lugar transitório como uma estação de trem, onde as pessoas vêm e vão. (CHIROMA, 2014, p. 113)

Em sua pesquisa de campo nas “Estações do Caminho”, Livam Chiroma compreendeu as mesmas como um “novo (não) lugar religioso”. A partir da ideia de “não lugares” do antropólogo Marc Augé (2003) ele interpreta essa dinâmica transitória das “estações do caminho”.

Augé formula uma tipologia dupla em sua análise: os “lugares” e “não-lugares”. Os “lugares” são espaços definidos “duros”, os “não-lugares” são espaços de transitoriedade, de fluxo, com identidades múltiplas “Na realidade concreta (...), os lugares e os espaços os lugares e os não-lugares misturam-se, interpenetram-se. A possibilidade do não-lugar nunca está ausente de qualquer lugar que seja. A volta ao lugar é o recurso de quem frequenta os não-lugares”. (AUGÉ, 2003, p. 98)

Assim sendo é nesta interpenetração evidenciada por Augé, segundo Chiroma, que se pode situar os lugares de encontro das “Estações do Caminho”, nenhum deles possui um “lugar sagrado” para a realização de seus encontros. Os espaços de circulação pública são “não lugares”, porém se transformam em “lugares” para que os aplicativos de fé de seus sujeitos religiosos sobrevivam diante da secularização e da constante necessidade de adaptação. (CHIROMA, 2014, p. 118)

Chiroma conclui sua pesquisa identificando que as Igrejas Orgânicas são uma expressão de reconfiguração e mobilidade religiosa no cenário religioso brasileiro. Segundo ele:

“temos um movimento religioso de ‘peregrino’ e ‘convertido’, com intensa recomposição e circulação simbólica em seu *habitus* religioso. Se a religião por muito tempo foi analisada pelo fato de que proporcionava coesão social (Durkheim), ou para solucionar condições de anomia entre seus praticantes, proporcionando um ambiente de segurança existencial, com a ‘pós-modernidade’, a experiência religiosa fica cada vez mais capilarizada, ao longo dos grupos cada vez mais pormenorizadas.” (CHIROMA, 2014, p. 127)

2.3 Os Desigrejados

A próxima pesquisa a ser destacada é uma dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, realizada por Douglas Alessandro Souza Santos intitulada *Os Desigrejados: Um caso de reconfiguração religiosa entre os evangélicos brasileiros no contexto da modernidade radicalizada* (2018). Em sua dissertação, Santos observa o processo contemporâneo de reconfiguração religiosa em contrapartida à tese clássica da secularização. Neste cenário, ele observa a desinstitucionalização cristã como uma das significativas mudanças, especialmente do cenário religioso evangélico brasileiro. O grupo que se encontra nesse processo é por ele designado de desigrejados. Santos busca levantar as características deste grupo e estudar a relação do seu crescimento aos aspectos próprios da modernidade radicalizada. Assim afirma Santos:

O tema principal da presente pesquisa fundamenta-se na discussão acerca das mudanças observadas no cenário religioso brasileiro no contexto denominado modernidade, em sua fase e forma conhecida como modernidade radicalizada – também chamada de modernidade reflexiva, modernidade líquida, hipermodernidade, segunda modernidade etc. Num recorte mais específico, sobre a desinstitucionalização de evangélicos no Brasil como caso de reconfiguração religiosa nesse período. (SANTOS, 2018, p. 13)

Desta forma, o objetivo principal de sua pesquisa foi traçar as características de um grupo de evangélicos não institucionalizados no Brasil (a saber o movimento “Caminho da

Graça) e apontar para a relação entre o seu crescimento e as características da modernidade radicalizada nela refletidas. Esse objetivo surge a partir da hipótese solidificada por ele, de que o aumento do número dos desigrejados está conectado à reverberação de diversas características próprias do moderno, como a destradicionalização, desinstitucionalização e a individualização, num processo de reconfiguração religiosa. (SANTOS, 2018, p.18-19)

Em seu primeiro capítulo *1. Religião e Modernidade*, Santos estabelece como roteiro um debate acerca das diferentes concepções do lugar e do papel da religião na sociedade moderna; sobre a modernidade em si, enquanto conceito sociológico; suas descontinuidades, na contraposição de diferentes fases e formas assumidas até à compreensão da modernidade radicalizada. Também analisa as suas implicações na religião tendo em vista as contribuições da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger e do sociólogo alemão Ulrich Beck, respectivamente, sobre o conceito de modernidade religiosa e a ideia de um “Deus pessoal” e individualismo institucionalizado. Santos tem como fio condutor neste capítulo o argumento de que: “A religião, (...) não morreu na modernidade, mas em novas formas de organização respira ares de reconfiguração, dada sua capacidade de se ‘transformar e se deslocar’.” (SANTOS, 2018, p. 14).

A segunda parte de sua dissertação *2. Os Evangélicos Brasileiros*, Santos expõe um panorama geral sobre os evangélicos brasileiros, tendo como foco específico o aumento da categoria censitária dos evangélicos não determinados, que o mesmo defende como categoria possível a abarcar os desigrejados, frente à diminuição numérica das igrejas institucionais no total de evangélicos brasileiros.

Ele identifica o desigrejado brasileiro como uma figura do ser religioso na modernidade radicalizada. Eles são compreendidos como um conjunto a abarcar aqueles que experimentam da fé correlata à evangélica sem fazer uso da instituição como local religioso e de prática religiosa.

Por desigrejado, entende-se o indivíduo que decide viver a sua fé cristã evangélica fora do ambiente eclesial. Em outras palavras, o desigrejado é aquele que deixa a igreja evangélica institucional sem deixar de exercer a fé religiosa nela praticada, alguém que, não filiado às alternativas de denominação oferecidas, sejam elas tradicionais ou não, se identifica como cristão e participa assiduamente dos rituais ligados à identidade evangélica, muitas das vezes em pequenas reuniões em lares, espaços públicos, auditórios, hotéis etc. (SANTOS, 2018, p. 14)

Essa expressão de fé emerge, segundo o autor, como consequência dos processos de individualização da modernidade religiosa que resultam na desinstitucionalização. A desinstitucionalização evangélica é resultado de uma reconfiguração religiosa de características próprias, pois a experiência religiosa não é abandonada em definitivo, pois “os sujeitos religiosos que deixam a igreja passam a recriar, de acordo com concepções formadas na individualização de suas crenças, uma nova forma de ser religioso que destoa do molde evangélico histórico-formal, apoiados na construção do *Deus de cada um*.” (SANTOS, 2018, p. 16)

A terceira seção 3. O “*Caminho da Graça*”, Douglas Alessandro Santos aborda, assim como Livan Chiroma, o movimento Caminho da Graça como recorte específico de uma comunidade que se apropria de sua própria concepção de Deus, formada por indivíduos contemporâneos que experimentam do sobrenatural não mais a partir de instituições, dos dispositivos disciplinares e das identidades coletivas, mas da construção individual.

O autor conclui que a religião longe de se extinguir, se apropria de novas configurações que são ditadas em nosso tempo pelo processo de individualização que permeia as relações sociais.

Por certo, diante da efervescência empírica que este novo tempo nos impõe, a verdade é que encontramos no Brasil, no século XXI, uma figura nova, de um ser religioso que se identifica com uma forma específica da fé cristã sem se identificar, entretanto, com as instituições que tradicionalmente se impunham a esses fiéis. (SANTOS, 2018, p. 137-138)

De acordo com o autor, os desigrejados evidenciam que a religião se apropria de novas configurações ou reconfigurações na contemporaneidade; reconfigurações,

segundo ele, que são ditadas sobretudo pelo processo de individualização que permeia as relações sociais bem como todas as esferas da vida. Santos afirma que a partir da análise dos desigrejados as mudanças e reconfigurações no cenário evangélico brasileiro são inequívocas. Segundo ele, se anteriormente se percebia:

uma destraditionalização das religiões brasileiras apontando para a retração do catolicismo, o esgotamento do protestantismo luterano e de imigração, bem como a retração numérica da umbanda; podemos dizer, hoje, que tal fenômeno também pode ser observado no questionamento de uma das instituições mais caras à fé evangélica, mesmo por aqueles que um dia se confessaram evangélicos, a saber, a igreja. (SANTOS, 2018, p. 138)

Queremos destacar outra pesquisa, sobre os desigrejados, que consideramos de importante valor para a compreensão deste novo jeito de ser evangélico. Também partindo do campo das Ciências Sociais, Vanderlei Frari apresentou sua dissertação de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina com o tema *A Cultura Gospel e a desinstitucionalização do sujeito religioso: investigação com os “desigrejados” evangélicos de Londrina (2016)*.

Frari tem como objeto de sua pesquisa o fenômeno da desinstitucionalização religiosa no cenário evangélico brasileiro que, segundo o mesmo, tem contribuído para o aumento significativo dos chamados desigrejados. Em relação ao desigrejados, Frari os compreende de forma similar à pesquisa destacada anteriormente. Para Frari:

este indivíduo que recebe o adjetivo ‘desigrejado’, em condição análoga ao tradicional ‘católico não praticante’, não mais se adapta às estruturas eclesiais burocráticas e rígidas das igrejas, sejam elas tradicionais ou pentecostais, e prefere a modalidade de expressões de fé mais intimistas e personalizadas, especialmente aquelas articuladas através de ambientes virtuais, redes sociais, movimentos transdenominacionais e os grupos de relacionamentos e estudo da Bíblia, conhecido no contexto evangélico, como ‘células’. (FRARI, 2016, p.15)

Contudo, ele opta por localizar estes sujeitos religiosos de duas formas em sua pesquisa. Primeiro nas relações em rede, por meio de grupos que se articulam, especificamente, pela temática da desinstitucionalização religiosa. As comunidades

virtuais, segundo a análise do autor, representam um espaço de refúgio para estes sujeitos religiosos desigrejados. Por isto, tendo em vista que:

a desinstitucionalização no contexto religioso é, também, um processo de crise do indivíduo e, conseqüentemente, fato desestabilizador e gerador de angústia, as comunidades virtuais representam uma espécie de refúgio, no qual as crises são atenuadas pela interação, pelas afinidades, protestos, resistências e articulação da fé no ambiente virtual. (FRARI, 2016, p. 23)

Através da rede social Facebook, Frari buscou identificar grupos e comunidades (designadas como Páginas) que se relacionassem com o sujeito pesquisado. A partir do critério da disponibilização do questionário (1. Ser desigrejado evangélico; 2. Morar em Londrina/PR) foram selecionadas sete páginas, a saber: “‘Ex-Evangélicos’, ‘Desigrejados? Eu sou de Jesus’, ‘Desigrejados em Debate’, ‘Os Desigrejados’, ‘Desigrejados’, ‘Somos contra o dízimo’ e ‘Saí do sistema religioso, e agora?’”. (FRARI, 2016, p.23-24). Pela interação com estas páginas o autor conseguiu estabelecer um questionário semiaberto com o intuito de identificar o percurso religioso do indivíduo, os tipos de vínculos experimentados no contexto institucional, as influências recebidas que moldaram o pensamento com relação aos significados religiosos da própria fé, os fatores que conduziram à desvinculação eclesiástica, as possíveis formas de socialização no contexto desinstitucionalizado e o papel da internet na nutrição da experiência religiosa (FRARI, 2016, p.24).

Por intermédio destes questionários Frari identificou nos sujeitos religiosos que experimentam a sua fé além das barreiras institucionais, características que podem ser percebidas e justificadas

sob o argumento da necessidade de abandono das estruturas corrompidas; os esforços utópicos de resgate da era dourada do Cristianismo (igreja apostólica do primeiro século) e a proposta de uma verdadeira espiritualidade de Jesus. Outras percepções dizem respeito ao enfraquecimento institucional diante da cultura de massa (cultura gospel) e o modo pelo qual o fenômeno favorece as instituições que operam em uma lógica de mercado, como é o caso das igrejas influenciadas pelo neopentecostalismo. (FRARI, 2016, p. 25)

Por considerar a importância do papel de movimentos e organizações paralelas ao contexto eclesiástico institucionalizado, a segunda forma que o autor optou para identificar esses sujeitos religiosos em desinstitucionalização foi através da cultura gospel de Londrina/PR. Especificamente “dando ênfase a dois momentos emblemáticos: o programa radiofônico Ondas de Paz² (décadas de 1960-70), promovido pelos missionários da OMS³ International no Brasil, e o ministério Casa de Davi⁴ (décadas de 1990-2000).” (FRARI, 2016, p. 25).

Através de uma perspectiva historiográfica deste momento da história religiosa de Londrina, Frari tentou ilustrar o modo pelo qual a cultura evangélica passou por reconfigurações que afetaram significativamente as práticas e crenças do sujeito religioso evangélico.

Inicialmente, o autor apresenta o programa radiofônico Ondas de Paz e a sua cultura no espectro evangélico brasileiro. Este primeiro momento representa um marco, juntamente com a cultura evangélica do rádio, da “desespacialização da experiência religiosa, a qual ganhou novos contornos e dimensões, não mais se restringindo à

² O programa radiofônico “Ondas de Paz” foi ao ar entre agosto de 1962 a agosto de 1974 alcançando diversas regiões do Brasil e países da América Latina, América Central e África. O programa representava uma inovação no cenário radiofônico, que até então era caracterizado por roteiros repetitivos e cansativos. Um dos motivos do sucesso do programa era sua pluralidade, pois, a cada dia um público diferente era focado com um estilo próprio. Antevendo as mudanças culturais que afetariam o Brasil nas décadas seguintes, buscou articular seu trabalho missionário a partir de uma linguagem sensível, compatível com a cultura juvenil da época. Rompendo com formas de comunicação tradicionais, o Ondas de Paz exemplifica o paradigma da Cultura Gospel, antes mesmo do seu advento. (FRARI, 2016)

³ Sigla para Oriental Missionary Society (Sociedade Missionária Oriental) missão nipo-americana, iniciada em 1901, e responsável pela fundação da Igreja Missionária no Brasil. (FRARI, 2016)

⁴ O ministério Casa de Davi remonta ao início da década de 1990, na cidade de Londrina/PR, quando o missionário evangélico de origem norte-americana, Michael Patrick Shea, mais conhecido por “Mike”, começou a ter experiências carismáticas, especialmente a glossolalia. Shea iniciou a construção do Centro Brasileiro de Adoração, o qual funcionaria em turnos de 24 horas de adoração. O Centro Brasileiro de Adoração não se caracteriza como uma igreja, mas como um braço da igreja brasileira para promover unidade e um avivamento religioso de amplo alcance. (FRARI, 2016)

presencialidade do fiel nos espaços religiosos – uma espécie de passagem do estado sólido para o gasoso.” (FRARI, 2016, p. 25). Numa segunda etapa, o ministério Casa de Davi na condição de não-igreja, sem estruturas e hierarquias funcionais, surge como um caso do enfraquecimento das instituições tradicionais e marca um momento de autonomia do fiel, que assume seu protagonismo na experiência religiosa numa dinâmica de bricolagem e articulação dos bens simbólicos. Ou seja, “em vez de pastores, gurus; em vez de templos, espaços sacralizados pela presença dos fiéis.” (FRARI, 2016, p. 25)

2.4 Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira

Apresentamos até esta etapa do capítulo, através de uma pesquisa bibliográfica, o que identificamos como possíveis expressões de fé desinstitucionalizadas do cenário religioso evangélico no Brasil. Nesta última seção, queremos agregar ao escopo destas expressões de fé o Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira⁵.

Optamos metodologicamente por abordar o MPEEB de forma qualitativa. Caminharemos desta forma por identificar que “a pesquisa qualitativa não se preocupa com representatividade numérica, mas, sim, com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, etc.” (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p. 31). Nosso intuito é aprofundarmo-nos na compreensão do MPEEB para obtermos clareza e a possibilidade de entender se este movimento também representa a desinstitucionalização religiosa no cenário evangélico brasileiro.

Iremos expor inicialmente o histórico do MPEEB e na segunda etapa analisaremos o discurso do líder e fundador do grupo, Paulo Siqueira, numa entrevista semiestruturada que realizamos com o mesmo. Nossa entrevista semiestruturada⁶ foi formada por vinte perguntas subdivididas em três etapas de aprofundamentos, a saber: *1. A criação e motivações do movimento; 2. O discurso e as ações do movimento; 3. A continuidade do movimento.*

Devido às inúmeras complicações da pandemia do COVID-19 e o isolamento social, esta pesquisa foi realizada e gravada de forma virtual através do aplicativo de vídeo chamada ZOOM com a devida autorização do participante. Nosso intuito inicial era de apresentar uma pesquisa de campo sobre MPEEB, todavia, as dificuldades e limitações

⁵ As próximas referências ao Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira serão pela sigla MPEEB

⁶ O roteiro completo da entrevista semiestruturada segue no anexo da dissertação

em razão e em decorrência da pandemia do COVID-19, nos fizeram limitar o nosso intento de pesquisa sobre o grupo em questão.

2.4.1 Histórico do Movimento Pela Ética Evangélica Brasileira

O MPEEB foi fundado por um ex-pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular chamado Paulo Sergio Aparecido Siqueira. Sua ação pastoral se concentrou na cidade de São Paulo, no interior do estado e na cidade de Iporã no Paraná. Atualmente ele é Bacharel em Teologia e pós-graduado em Filosofia contemporânea e História, ambos pela Universidade Metodista de São Paulo.⁷

O movimento emerge no ano de 2009, após o líder Paulo Siqueira assistir o programa do líder evangélico Silas Malafaia, em que ele trouxe ao programa o pastor americano Morris Cerullo para o lançamento da Bíblia de Estudo da Batalha Espiritual e Vitória Financeira. Nessa ocasião, o pastor americano profetizou uma unção de prosperidade para aqueles que adquirissem a tal Bíblia pelo valor de novecentos reais (R\$ 900,00).

Em reação a este evento, Paulo e Vera Siquera, sua esposa, foram à Expocristã, uma feira de negócios cristã e confeccionaram uma camiseta com dizeres que repudiavam a “profecia” do pastor Morris Cerullo em relação à unção de prosperidade revelada no programa de TV. A intenção dos dois era denunciar a mercantilização da fé e os abusos financeiros realizados pelas respectivas lideranças. Essa era a crítica embrionária do movimento, denunciar os profissionais da fé e questionar seus impérios eclesiásticos.

Imagem 1: Camisa do MPEEB em protesto à unção financeira dos R\$900,00



Contudo, o que Siqueira denomina como o ponto crucial para a criação do MPEEB, foi a manifestação em protesto à Marcha pra Jesus no ano de 2009. No período que antecede a marcha, Paulo lançou uma carta aberta em seu blog em repúdio ao

⁷ Disponível em: <<http://pedrasclamam.wordpress.com/about/>>

⁸ Disponível em: <<http://pedrasclamam.wordpress.com/retrospectiva-do-evangelho-puro-e-simples/>>

movimento neopentecostal e sua ênfase à teologia da prosperidade. Segundo a carta aberta, este poderia ser um dia histórico a favor deste movimento. Cito um trecho da carta veiculada por Paulo Siqueira:

Dia 2 de novembro de 2009 pode ser um dia histórico para a Igreja evangélica brasileira. Pode ser histórico por confirmar a vitória dos líderes e profetas de mamom, que se utilizam de Deus e do povo sem esperanças para que seus objetivos espúrios sejam realizados. Pode ser histórico por sepultar de vez todas as vozes contrárias à essas lideranças, que demonstrarão todo o seu poderio e prestígio através do grande número de ingênuos participantes usados como massa de manobra religiosa e política. Pode ser histórico por enterrar de vez todas as acusações contra esses líderes, afinal a grandeza do evento mostra que Deus está com eles e que jamais se deve sequer ousar em pensar algo contra um ungido do Senhor, levando assim mais e mais pessoas à escravidão mental e espiritual.⁹

Porém, diante deste cenário, Siqueira decide fazer um convite para que outra marcha acontecesse em meio à “Marcha pra Jesus”. Uma marcha pela volta à ética cristã e ao evangelho puro e simples. Assim ele afirma, convocando os que estavam cansados do sistema religioso para esta marcha de repúdio e protesto: “Podemos ser centenas ou milhares no dia 2 de novembro, proclamando o retorno da Igreja brasileira à ética cristã, ao evangelho puro e simples, escancarando os falsos cristãos e falsos profetas e proclamando a salvação em Cristo Jesus”.¹⁰ Em nossa entrevista, Paulo destaca que Vera Siqueira cria um evento no Facebook convidando outras pessoas a participarem nesta primeira ação. No dia da marcha seis pessoas que compactuaram com a mensagem se juntaram a eles vestidos de camisetas personalizadas e faixas com os dizeres: “Voltemos ao Evangelho Puro e Simples! O \$HOW TEM QUE PARAR!”. Esse pequeno grupo marchou contra a “Marcha pra Jesus” conclamando uma volta à pureza do evangelho de Jesus e denunciando as violações financeiras praticadas pelas lideranças evangélicas:

Imagem 2: Grupo de participantes do MPEEB em protesto na Marcha pra Jesus em São Paulo/SP.

⁹ Disponível em: <<http://estrangeira.wordpress.com/2009/09/20/marchando-pela-etica-crista-evangelica-na-marcha-pra-gezuiz/>>

¹⁰ Idem



11

(Obs: Paulo Siqueira é o primeiro da esquerda para a direita, Vera Siqueira está à direita do Paulo)

Com o tempo o movimento foi se expandindo através de seu blog (<http://pedrasclamam.wordpress.com/>) e com a ajuda e divulgação de blogs parceiros em todo o Brasil outras pessoas começaram a se identificar com o movimento e também marcharam contra a “Marcha pra Jesus” em diferentes localidades. De acordo com o Paulo cerca de 600 blogs compartilharam sua carta de repúdio à marcha pra Jesus.

Na reportagem de 2010 da revista *Época* sobre os “Novos Evangélicos”, que expôs vários movimentos de repulsa à religiosidade de mercado que domina o Brasil, o Movimento pela Ética Evangélica Brasileira foi citado e isso contribuiu para a divulgação do mesmo.

¹¹ Disponível em: <<http://pedrasclamam.wordpress.com/retrospectiva-do-evangelho-puro-e-simples/>>

Imagem 3: Capa da revista Época de 2010



O movimento se espalhou através das redes sociais e de diversos blogs. Em seu blog, Paulo Siqueira explica e destaca os ideais do mesmo:

movimento este que não exige inscrição ou matrícula, apenas a coragem e a vontade de ver a Igreja de Cristo liberta do misticismo exacerbado e de teologias esdrúxulas como a da prosperidade. Para participar, basta crer pura e simplesmente na mensagem do Evangelho, nas boas-novas do Reino, crer que Jesus Cristo veio à terra salvar e libertar o homem do pecado e da morte, e não para tornar os cristãos os seres mais ricos e poderosos dessa terra, para o seu próprio desfrute e bel-prazer em detrimento dos bilhões de humanos que sofrem.¹²

Inicialmente, nosso desejo foi introduzir o histórico do MPEEB e compreender parte dos seus ideais. Para que possamos conhecer melhor este grupo, iremos apresentar a seguir, o resultado da nossa entrevista semi-estruturada realizada com o líder e fundador do MPEEB, Paulo Siqueira.

¹² Idem

2.4.2 “É possível viver a fé em Cristo sem as correntes e sem os grilhões institucionais”

Em nossa entrevista com o líder do MPEEB, Paulo Sergio Aparecido Siqueira, identificamos as dinâmicas de bricolagem, individualização e desinstitucionalização da fé. De forma enfática ele afirmou que: “É possível viver a fé em Cristo sem as correntes e sem os grilhões institucionais”¹³. O que interpretamos desta fala é que para Paulo Siqueira a vivência da crença em Jesus não pode ser limitada ou associada a uma relação institucional, pois para o mesmo, a relação institucional é associada a uma vida acorrentada e cheia de restrições.

As experiências/manifestações de fé do MPEEB são uma combinação de diversos caminhos e conjunturas. Primeiramente queremos destacar a trajetória do líder e fundador do MPEEB, pois ela retrata e enquadra de forma simbiótica o quadro que esboçamos até este ponto.

Paulo Siqueira desenvolve sua primeira experiência religiosa no mundo católico romano – por influência de sua família – e na sua juventude já transita para o mundo evangélico/protestante numa igreja de tradição batista. Logo em seguida se volta para o mundo neopentecostal, passando a frequentar a Igreja do Evangelho Quadrangular, onde é batizado e aos vinte e três anos caminha para a sua primeira experiência pastoral. Com o tempo e a sua penetração nas estruturas institucionais da Igreja do Evangelho Quadrangular ele se decepciona com a postura leviana em relação à conduta ética do corpo pastoral, com os discursos baseados na teologia da prosperidade das suas lideranças e chega à conclusão que “a igreja evangélica precisava de ajuda!”¹⁴.

Em seguida à sua relação frustrante com o movimento institucional evangélico ele vivencia uma “libertação do contexto eclesiológico”¹⁵ e começa a experimentar a vida missionária em movimentos para-eclésiásticos como a Missão CENA¹⁶, realizando trabalhos sociais com população em situação de rua, população carcerária e travestis.

¹³ Transcrição da entrevista semiestruturada realizada com Paulo Siqueira, fundador do MPEEB

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ A Missão CENA é um trabalho social desenvolvido por missionários e voluntários no centro de São Paulo, mantidos unicamente por meio de doações. Desde 1987, nosso objetivo é acolher moradores de rua, usuários de drogas, crianças em situação de risco, travestis e prostitutas da área da "Cracolândia", oferecendo a todos resgate, recuperação e reintegração à sociedade. Com fé, perseverança e dedicação, acreditamos que todos merecem uma vida digna e que isso é sempre possível. (Informação colhida no site missaocena.com.br)

Nesta fase de sua vida ele se desliga totalmente da relação institucional e eclesiástica, se forma em enfermagem e começa a atuar na área.

Após alguns anos de hiato em relação à vida ministerial institucional ele conhece a Igreja Metodista do Brasil e a sua faculdade de teologia na UMESP (Universidade Metodista de São Paulo), decidindo iniciar sua formação teológica. Na formação teológica e especificamente através da teologia wesleyana ele afirma: *“Eu tenho contato com aquilo que procurei a vida toda (...) um evangelho que tem uma consciência de serviço, misericórdia e solidariedade com uma capacidade teológica de responder aos anseios do mundo atual”*¹⁷. É neste momento de sua formação teológica e encantamento com a teologia wesleyana que borbulham as primeiras intenções em criar o MPEEB. Paulo Siqueira destacou que o *“o MPEEB nasceu através de João Wesley (...) dentro da faculdade de teologia”*¹⁸ como um movimento que desejava romper com o que ele descreveu como o *“\$how”* das estruturas eclesiásticas e para denunciar a mercantilização da fé. Paulo nos explicou que em sua concepção, parar com o *“\$how”* é *“deixar de ser casa de espetáculo e voltar a ser casa de oração”*¹⁹ e voltar a uma prática do evangelho puro e simples baseado na piedade de Jesus. Assim ele nos esclarece:

*“As pessoas perguntam muito pra mim: que show que tem que parar? O mercantilismo, o emocionalismo, o sensacionalismo e logicamente o espetáculo. Eu digo sempre, a igreja precisa voltar a ser a casa de oração que Jesus falou no dia que ele expulsou os cambistas do templo.”*²⁰

Como destacado no histórico do movimento, as primeiras ações do grupo eram as manifestações de protesto durante a Marcha para Jesus. Paulo nos contou que no segundo ano de participação e protesto na marcha, eles estavam sendo observados pelos seguranças do evento e foram agredidos pelos mesmos. Assim ele narrou:

¹⁷ Transcrição da entrevista semiestruturada realizada com Paulo Siqueira, fundador do MPEEB.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

“Quando nos separamos, grupos de segurança da Igreja Renascer nos seguiram. Eles aproveitaram o fato de estamos isolados e fomos agredidos, como tivemos as nossas faixas tomadas (...) eu descubro que esse segurança estava armado e era um oficial da polícia militar; ele me leva para um trailer da polícia militar e ao chegar no trailer recebo voz de prisão e sou algemado. Daí eu pergunto porque eu estava sendo preso e a alegação é que estava sendo preso por causar baderna.”²¹

Essas narrativas reforçam, na perspectiva do Paulo Siqueira, que o MPEEB emergiu, como uma força revolucionária, e é essa a sua narrativa. Entendemos que o MPEEB é uma expressão desse impulso desinstitucionalizante da fé no cenário evangélico em reconfiguração. Todavia, nos cabe questionar se Paulo não está convocando para si um caráter “heroico” para sua jornada e a superdimensionando. Consideramos essa percepção a partir do argumento de Joseph Campbell (2014) que afirma fazer parte integrante da experiência humana a convicção para uma jornada heroica destinada a uma proeza física ou existencial. Campbell nomeia essa jornada de “ciclo do herói”. Seu primeiro passo é o “chamado da aventura”; isso quer dizer que o destino convoca o herói e o desloca do seu “centro de gravidade” para uma vocação específica. Apesar da sua afirmação que o movimento é livre e descentralizado, percebemos que o mesmo carrega nas narrativas de sua jornada essa lógica do “ciclo do herói”, ou seja, daquele que será o porta voz de uma possível volta da “ética evangélica” no Brasil.

Considerações Finais

Neste segundo capítulo o problema que nos norteou eram quais as expressões de fé contemporâneas do cenário evangélico brasileiro que se conectam com o processo de reconfiguração religiosa e sua desinstitucionalização.

Assim sendo, identificamos essas expressões através dos ex-aluno(as) de teologia evangélica que se desinstitucionalizaram e que foram relatados na pesquisa de Allan Nilton Reis; no movimento “Caminho da Graça” do pastor Caio Fábio D’Araújo Filho, aqui representado pelas pesquisas de Livan Chiroma e Douglas Alessandro Souza Santos; e também nos denominados “desigrejados” evangélicos de Londrina/PR expostos na dissertação de Vanderlei Frari e também pela entrevista com o líder do MPEEB Paulo Siqueira.

²¹ Idem.

Verificamos, por intermédio destas diversas expressões de fé citadas acima, impulsos desinstitucionalizantes que nos permitem conectar os mesmos como elementos concretos da reconfiguração evangélica no Brasil.

Nosso próximo e último passo nesta dissertação será o de explicitar no que consiste a crítica que motiva os respectivos sujeitos de fé a romperem com suas instituições e optarem por uma vivência da fé de forma autônoma e heterodoxa.

Capítulo 3:

“O \$HOW TEM QUE PARAR”: A crítica das expressões de (des)institucionalização evangélica.

Introdução

Nosso objetivo neste último capítulo é compreender qual a crítica dos movimentos de desinstitucionalização evangélica que fundamentam o rompimento com as instituições religiosas hegemônicas. Neste ínterim queremos conhecer quais as críticas fundamentais dos movimentos de desinstitucionalização evangélica frente às instituições tradicionais.

Temos consciência que estamos lidando com sujeitos religiosos complexos e heterogêneos, por isso, não temos a pretensão de compreender a plenitude da crítica destes mesmos sujeitos. O que desejamos aqui é explanar o que identificamos como fundamental, a partir dos sujeitos religiosos que expomos no capítulo anterior.

Identificamos duas características que se correlacionam entre as respectivas expressões do capítulo que nos antecede. Elas partem do processo de

neopentecostalização evangélica por intermédio da teologia da prosperidade e se materializam na crítica ao mercantilismo da fé evangélica e na transformação das lideranças religiosas/pastorais em gerentes empresariais. Esses foram os elementos centrais, dentro da nossa percepção, que motivaram os rompimentos e desligamentos para uma vida de fé desinstitucionalizadas.

Assim sendo, buscaremos entender a percepção do capitalismo como religião para captarmos como a teologia da prosperidade encontra um campo fértil para florescer. Ao final, exporemos as “vozes” e críticas dos sujeitos religiosos evangélicos, que em nossa perspectiva, se conectam com as dinâmicas de desinstitucionalização do processo de reconfiguração evangélica no Brasil.

3.1 “Neopentecostalização”: A teologia da prosperidade e suas atualizações

Percebemos no segundo capítulo ao destacarmos os exemplos de desinstitucionalização evangélica no Brasil que a crítica destes sujeitos religiosos está intrinsecamente conectada ao conflito com as lideranças tradicionais e à ênfase na teologia da prosperidade que trata a fé por uma ótica capitalista e de mercado. A seguir queremos entender essa relação de mercantilização religiosa dos movimentos neopentecostais e destacar como que a teologia da prosperidade se espalhou e continua se atualizando no Brasil. Compreender a teologia da prosperidade é fundamental para perceber as causas e motivações dos sujeitos de fé desinstitucionalizados que destacamos no capítulo anterior.

3.1.1 O capitalismo como Religião

Para início da nossa reflexão queremos introduzir, mesmo que de forma breve, o conceito do capitalismo como religião. Segundo Michael Lowy, o inventor desta expressão foi Ernst Bloch, todavia quem desenvolveu a reflexão mais impressionante sobre o capitalismo como religião foi Walter Benjamin. Iremos nos ater ao texto de Benjamin que carrega o nome “O capitalismo como religião”; um texto pequeno, que contém notas e referências bibliográficas, extremamente denso e paradoxal, de acordo com Lowy. (LOWY, 2014, p. 96)

Em seu texto, Benjamin absorve inspiração no livro de Max Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004); todavia, apesar da inspiração o argumento de Benjamin vai além do de Weber, pois, de acordo com Lowy, Benjamin tem uma atitude anticapitalista mais fulminante.

Benjamin inicia seu texto com uma afirmação categórica em relação ao capitalismo: “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer respostas.” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Para ele o capitalismo deve ser entendido como religião porque possui uma natureza religiosa, e é neste ponto que sua teoria se radicaliza e se distancia de Weber; para ele a estrutura religiosa do capitalismo: “(...) não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso, (...)” (BENJAMIN, 2013, p.21). Assim sendo, Benjamin acredita que o cristianismo se transformou em capitalismo, diferentemente de Weber que compreendia que o cristianismo, na época da reforma, favoreceu o surgimento do capitalismo.

Após essa afirmação categórica, em relação à essência religiosa do capitalismo, Benjamin começa a descrever os traços da estrutura religiosa do capitalismo. Em sua análise existem três traços significativos nesta estrutura religiosa. Segundo Lowy estes traços recebem influência das ideias e argumentos de Weber, todavia possuem um novo alcance, sendo mais crítico, radical socialmente, politicamente e filosoficamente e por fim é extremamente contrário à secularização weberiana. (LOWY, 2014, 98)

O primeiro destes três traços, segundo Benjamin, é o aspecto cúlrico do capitalismo. Assim ele afirma:

Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob este aspecto, o utilitarismo obtém sua colaboração religiosa. (BENJAMIN, 2013, p. 21)

Conforme Lowy, as práticas utilitaristas do capitalismo, tais como investimento do capital, especulação e operações financeiras, manobras da bolsa, compra e venda de mercadorias, representam um culto religioso. Nele, não se requer fidelidade a qualquer doutrina, credo ou “teologia”, o fundamental são as ações, as práticas de culto. Quando Benjamin utiliza o termo “adorador”, Michael Lowy supõe que o culto capitalista é

dedicado a divindades que são adoradas pelos fiéis. Benjamin identifica o dinheiro, a riqueza ou a mercadoria como algumas das divindades ou ídolos da religião capitalista, e o manuseio prático deles produz manifestações culturais que geram significado último. (LOWY, 2014, p. 100)

Em continuidade, Benjamin destaca que o segundo traço do capitalismo como religião é a duração permanente do culto:

Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci* [sem sonho e sem piedade]. Para ele, não existem “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador. (BENJAMIN, 2013, p. 22)

O culto no capitalismo é interminável e constante, seu adorador precisa dedicar a maior parte da sua vida para participar das suas práticas culturais. O capitalismo é a celebração de um culto, porém um culto sem piedade e trégua. Para que se possa participar desta “celebração” é necessário que se entre na lógica do capital. O adorador do capital é dominado por sua lógica de consumo desenfreado e constante. O culto não pode parar, porque o culto ao capital e a ostentação do mesmo é o significado último do adorar. Lowy resume este traço com a seguinte afirmação: “As práticas capitalistas não conhecem pausa, elas dominam a vida dos indivíduos de manhã até a noite, da primavera até o inverno, do berço até o túmulo.” (LOWY, 2014, p. 100).

O terceiro traço da estrutura do capitalismo como religião destacado por Benjamin é o caráter culpabilizador do culto capitalista:

Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador. O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas parar torna-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação. (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Neste culto não há perdão, mas, sim, a universalização da culpa. O que existe é um processo “monstruoso” que gera culpa e por consequência generaliza o desespero. Esse desespero surge porque o capitalista é induzido a ampliar e aumentar continuamente

o seu capital perante os seus concorrentes, enquanto o pobre é culpado pois não tem capital e se endivida. Esse processo destrói toda esperança e condena aqueles que não vivem para perpetuar e idolatrar o seu deus (dinheiro). Ele nos faz medir o ser humano não pelo que ele é, mas pelo o que ele tem. Nessa direção Lowy destaca que o capitalismo é a “ruína do ser” pois: “substituí o *ser* pelo *ter*, as qualidades humanas pelas quantidades mercantis, as relações humanas pelas relações monetárias, os valores morais ou culturais unicamente pelo valor que vale: o dinheiro.” (LOWY, 2014, p. 103).

Jung Mo Sung ao escrever sobre a idolatra do dinheiro destaca como o capitalismo além de gerar culpa nos pobres, gera a morte dos mesmos; dessa maneira: “(...) quando a acumulação de riqueza se torna o sentido absoluto da vida e do sistema socioreligioso – servir ao dinheiro no culto prático da vida cotidiana –, o resultado prático é a morte dos pobres.” (SUNG, 2018, p. 21).

Finalmente, uma noção importante que Benjamin destaca na defesa de sua tese parte da compreensão de como o capitalismo se desenvolveu na sociedade.

No ocidente o capitalismo se desenvolve como parasita do cristianismo – o que precisa ser demonstrado não só com base no calvinismo, mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas –, de tal forma que, no final das contas, sua história é essencialmente a história de seu parasita, ou seja, do capitalismo. (BENJAMIN, 2013, p. 23)

Desta forma, para Benjamin o capitalismo se desenvolveu sendo alimentado pelo cristianismo e ao mesmo tempo o capitalismo o enfraqueceu. Contudo, a noção de Walter Benjamin de que o capitalismo é uma religião, para nós é uma importante chave hermenêutica para interpretar a teologia da prosperidade e suas atualizações no Brasil.

3.1.2 A teologia da prosperidade

Iniciamos este capítulo expondo a noção de capitalismo como religião e os traços do capitalismo através do pensamento de Walter Benjamin. A perspectiva de Benjamin nos ilumina em relação à análise da teologia da prosperidade como um fenômeno que se conforma com a cultura capitalista, abraçando seus valores e princípios. Neste ponto queremos expor um breve panorama do surgimento desta teologia, todavia nosso foco primário é compreendê-la como um fenômeno de acomodação e afirmação do capitalismo.

A teologia da prosperidade surge nos EUA como um movimento de crença em curas milagrosas, confissão positiva e prosperidade. Ela surge na década de 40, mas só se constitui como movimento doutrinário na década de 70 quando encontrou adesão nos grupos evangélicos carismáticos americanos. A promessa dos seus pregadores era saúde perfeita, prosperidade material, triunfo sobre o diabo e vitória sobre qualquer sofrimento. A expansão desta pregação tem total conexão com os televangelistas norte-americanos. As altas competições entre pregadores inflacionaram os preços dos horários nas grades televisivas, e por consequência foram criadas refinadas formas de levantar recursos através dos seus programas, tais como o retorno cêntuplo dos dízimos e ofertas. Não é por acaso que no Brasil a teologia da prosperidade encontrou abrigo nos neopentecostais, pois era entre eles que estavam os mais ativos televangelistas. (MARIANO, 1999, p.151-152)

Paulo Romeiro em sua pesquisa sobre o movimento neopentecostal no Brasil destaca como que a Igreja Universal do Reino de Deus na pessoa do Bispo Edir Macedo usufruiu da teologia da prosperidade para amplificar seu espaço na mídia e conquistar o seu império: “A mensagem neopentecostal, principalmente da IURD, torna-se cada vez mais agressiva, os horários na mídia se multiplicam, os apelos por dinheiro são cada vez mais requintados e ousados.” (ROMEIRO, 2005, p.116).

Segundo Ricardo Mariano, a teologia da prosperidade: “baseia-se na defesa da prosperidade como algo legítimo e mesmo desejável ao cristão, no estímulo ao consumo e progresso individual e em acentuado materialismo.” (MARIANO, 1999, p. 185). Ela é uma teologia extremamente mundana, no sentido que é focada no que o seu fiel viverá nesta vida e não após ela; para Mariano ela: “subverte radicalmente o velho ascetismo pentecostal. Promete prosperidade material, poder terreno, redenção da pobreza nesta vida.” (MARIANO, 1999, p.158). Se no Brasil a primeira onda do movimento pentecostal enfatizou a glossolalia (falar em línguas) e a segunda onda enfatizou a cura divina, a terceira onda – a da teologia da prosperidade – passou a enfatizar o dinheiro como um sinal da bênção de Deus, ou seja, Deus é um meio para a conquista daquilo que pode trazer felicidade; o dinheiro.

Da mesma forma que Benjamin destaca que um dos traços do capitalismo como religião é a culpa, a teologia da prosperidade também é culpabilizadora. Porém, nela o culpado é apenas o pobre, porque: “a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação.” (MARIANO, 1999, p.158). Para a teologia da

prosperidade a salvação é terrena, sua soteriologia é baseada no enriquecimento do seu fiel e em multiplicar sua possibilidade de consumir.

No neopentecostalismo, o crente não procura a riqueza para comprovar seu estado de graça. Não se trata disso. Como todos os demais, crentes e incrédulos, ele quer enriquecer para consumir e usufruir de suas posses nesse mundo. Sua motivação consumista, notadamente mundana, foge totalmente ao espírito do protestantismo ascético, sobretudo de vertente calvinista. (MARIANO, 1999, p. 185)

“O mundo entrou na igreja” é uma expressão popular muito usada no meio evangélico pentecostal para alertar os crentes em relação à igreja que se molda à cultura secular. Essa frase era usada pelo pentecostais para criticar o uso de certas vestimentas, o contato com a música popular e o uso da bateria e guitarra nos cultos. Entretanto, quando os traços do capitalismo penetraram na igreja através da teologia da prosperidade, a crítica não ecoou da mesma forma. Mariano destaca que os neopentecostais através de sua teologia se acomodaram aos valores e interesses do mundo: “Essa religião se mostra em franco processo de acomodação ao mundo, para não dizer de afirmação do mundo, abraçando seus valores e interesses.” (MARIANO, 1999, p.185)

A teologia da prosperidade é um sinal de como o neopentecostalismo no Brasil se moldou pelo capitalismo e estimula o mesmo. Ricardo Mariano evidencia que: “a Teologia da Prosperidade não tece uma única crítica sequer ao capitalismo, à injustiça e desigualdade sociais, nem aos desequilíbrios econômicos do mundo globalizado. Mais pró-capitalista impossível.” (MARIANO, 1999, p. 185)

Como percebemos, a idolatria ao dinheiro presente no capitalismo gera desespero e morte. A teologia da prosperidade não está num caminho diferente. Ao relatar sobre qual era o perfil das igrejas que geravam mais frustração, desespero e até morte, Paulo Romeiro em seu livro *Decepcionados com a Graça: Esperanças e Frustrações no Brasil Neopentecostal* (2005) ressalta que: “(...) a maioria das pessoas decepcionadas com as quais tive contato era de igrejas neopentecostais. Há relatos de desapontamentos, frustrações e até mortes provocadas pela pregação do movimento”. (ROMEIRO, 2005, p.18). O objetivo central de sua pesquisa foi realizar uma análise crítica do modelo de prática pastoral de três igrejas neopentecostais, a saber: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Apostólica Renascer em Cristo e Igreja Internacional da Graça de Deus.

Romeiro identifica o fenômeno dos sem igreja a partir do neopentecostalismo e credita a este a existência de pessoas decepcionadas com as igrejas e com a religiosidade evangélica. Ele constata o trânsito religioso no meio evangélico no brasileiro, e os chama especificamente de nômades da fé. Conforme o autor há:

“no Brasil um contingente significativo de evangélicos, principalmente nos grandes centros urbanos, que estão sempre circulando de igreja em igreja. Não criam raízes, não conseguem cultivar relacionamento e são avessos aos compromissos que normalmente surgem do relacionamento entre o fiel e a igreja.” (ROMEIRO, 2005, p. 159)

3.1.3 “Teologia do Coaching” – Uma possível atualização da teologia da prosperidade

Até este ponto, observamos a crítica de Walter Benjamin em relação ao capitalismo e percebemos como a teologia da prosperidade abraçou e perpetuou os seus valores. Atualmente percebe-se que após sofrer muitas retaliações, questionamentos, exposições e acusações de charlatanismo nos parece que a teologia da prosperidade perdeu o seu auge como fora na década de 80 e 90. De forma geral ela ainda possui uma grande adesão entre as pessoas menos escolarizadas e pobres. Contudo, percebemos nos últimos anos o surgimento de um novo movimento evangélico que mistura conceitos do coaching em meios aos sermões e que tem um apelo popular gigantesco. Falamos sobre a “teologia do coaching”, um movimento emergente em meio à igreja evangélica que possui uma adesão enorme nas redes sociais e em muitas igrejas evangélicas.

Antes de escrever sobre a teologia do coaching, precisamos falar sobre o que é o coaching. Segundo Mariana Germano em sua pesquisa o coaching é: “(...) um tema recente na área de desenvolvimento de pessoas, surgiu por meio do desenvolvimento educacional, psicológico e de práticas educacionais, em meados de 1980 e ganhou destaque como profissão em 1990.” (GERMANO, 2017, p. 21). Ele é um processo de treinamento do sujeito frente aos seus empreendimentos, que motiva o seu participante na busca dos seus resultados através da potencialização de suas competências e habilidades. Assim Germano descreve o processo:

O processo de *coaching* é algo além de um treinamento, o *coach* tem a função de fazer o *coachee* se sentir com poder, para que ele próprio possa traçar o caminho a ser trilhado, agir e alcançar os resultados esperados. Ao trilhar todo esse caminho, o *coachee* irá desenvolver competências e provocar mudanças ao seu redor e em si próprio. (GERMANO, 2017, p. 22)

O processo de coaching é centrado na busca de resultados em sua grande maioria, em meio a empreendedores e empresários, na busca de caminhos para aumentar o seu enriquecimento. Neste processo busca-se motivar os seus participantes através de palestras de motivação e autoajuda.

“Teologia do coaching” é o que de forma informal, nas redes sociais, já tem se denominado pastores/as que utilizam das ferramentas e teorias do coaching em suas palestras e pregações. Em sua maioria, o discurso das lideranças que associam teologia com o coaching é direcionado à inteligência emocional, enriquecimento e estímulo ao empreendedorismo.

Falar sobre esta tendência é profundamente desafiador, pois diferente da teologia da prosperidade que já está consolidada e foi muito pesquisada, a teologia do coaching ainda é emergente e está em ascensão. Nossa análise se dará por uma reportagem de um dos seus representantes, livro de suas lideranças e pesquisas online.

Diferentemente da teologia da prosperidade, que no Brasil tem o seu embrião nas grandes igrejas neopentecostais, a teologia do coaching é desenvolvida por lideranças carismáticas, que são pastores/coach’s extremamente engajados e influentes nas redes sociais de forma geral, porém sem vínculo fixo com alguma denominação. Os grandes pastores/coach’s deste grupo são palestrantes itinerantes e tem como seu grande palco/altar as redes sociais. Queremos focar no que compreendemos ser o seu nome mais proeminente, o Pastor/Coach Tiago Brunet.

Tiago Brunet é pastor, teólogo, mestre em Art of Coaching e doutor em Business Administration todos pela Flórida Christian University.²² Sua jornada como um palestrante e disseminador do coaching nas igrejas começa a partir de uma frustração na sua vida empresarial. Ele era sócio de uma agência de turismo na Barra da Tijuca no Rio de Janeiro, porém em 2013 sua empresa fechou após acumular dívidas em torno de 7 milhões de reais²³. A sua frustração foi o motivo para sair do ramo de turismo e migrar

²² Disponível em: <<https://br.linkedin.com/in/tiago-brunet-1386262a>>

²³ Disponível em: <<https://vejasp.abril.com.br/cidades/tiago-brunet-coaching/>>

para o ramo religioso e do coaching. Sua primeira empreitada foi a escrita de um livro de autoajuda: “A pindaíba serviu de inspiração para que ele escrevesse seu primeiro livro, com forte influência de autoajuda, intitulado *Rumo ao Lugar Desejado*.”²⁴

A ascensão do Tiago Brunet foi meteórica, assim a entrevista define: “Em menos de dois anos, o líder religioso (que não tem igreja definida e não assina suas publicações como pastor) reuniu um rebanho de 2,3 milhões seguidores nas redes sociais, lançou outros cinco livros e atingiu a monta de 300.000 exemplares vendidos.”²⁵ Em menos de dois anos um empresário falido se tornou um best-seller de livros de autoajuda para empresário e empreendedores cristãos.

Esse é o perfil do rebanho de Brunet, pessoas que estão em busca de orientações nas suas vidas profissionais ou novos empreendedores que desejam enriquecer. O foco de seus escritos e ministrações está em ensinar princípios para o enriquecimento. Por mais que a maioria das palestras são ministradas em igrejas, o foco dos seus “discípulos” está longe dos anseios espirituais:

Quase metade dos discípulos de Brunet, no entanto, não busca suas dicas para alcançar os “assuntos do alto”, mas sim para enriquecer ou ganhar destaque na vida profissional. Para essa turma, ele assume a posição de coach e passa a abordar temas bíblicos apenas como uma espécie de mensagem subliminar. “Não uso termos bíblicos. Em vez de falar em Deus, gosto de usar a expressão ‘algo maior’ ou ‘conspiração divina’”, justifica.”²⁶

O foco do seu rebanho é enriquecer, desta forma a mensagem de Brunet se flexibiliza aos desejos do público alvo. As mensagens de Brunet são frutos de uma adaptação à demanda do mercado religioso. Como o objetivo primário é o crescimento/enriquecimento dos seus discípulos a sua mensagem é focada para que os mesmos alcancem os resultados esperados.

Os “teólogos do coaching” compreendem muito bem o mercado religioso e o público para o qual a sua mensagem está direcionada. Ela é uma visão teológica que responde os anseios da geração millennial. Os millennials são a geração dos que nasceram entre 1981 e 1998. Segundo a revista *Época Negócios*, “No Brasil, os millennials já compõem a maior parte da população brasileira: são 34% da população total, e

²⁴ Idem

²⁵ Idem

²⁶ Idem

representam 50% da força de trabalho”.²⁷ Os millennials são maioria em nosso meio e também são aqueles que o mercado busca conhecer os gostos para atender as suas demandas. Os líderes da teologia do coaching perceberam esse nicho e respondem a eles através de sua teologia. Num artigo sobre os millennials o jornal El País expõe uma pesquisa sobre o perfil comportamental dessa geração:

Tomás Chamorro, professor de psicologia profissional nas Universidades de Londres e Columbia, diz que, nos anos 1950, 12% dos alunos do ensino médio concordavam com a seguinte afirmação: “Sou uma pessoa importante”; na década de 1990, esse índice subiu para 80%. “É absolutamente factível que essas diferenças sejam atribuídas a diferentes níveis de narcisismo. Achar-se o centro do mundo, insubstituível e que ninguém pode fazer seu trabalho é uma percepção errônea da realidade e dá sinais do senso de grandiosidade tão característico dos millennials”, afirma Chamorro.²⁸

A reportagem destaca que o narcisismo é uma característica forte desta geração, os millennials se enxergam como o centro do mundo. A teologia do coaching compreende isso e potencializa essa característica com uma mensagem de deificação do ser humano sendo extremamente antropocêntrica.

Outra característica destacada em relação ao millennials é a fragilidade emocional. As redes sociais intensificaram a comparação e a competição nesta geração, este cenário é percebido por psicólogos como um ambiente que pode estimular os sintomas da depressão. Em um artigo que destaca que os millennials são a geração do Burnout a revista *Época Negócios* indica que: “Para a geração millennial, a competição social e a comparação são continuamente reforçadas online, o que já se mostrou associado a sintomas de depressão entre os jovens.”²⁹ Para os “teólogos do coaching” tudo é de ordem emocional, assim sendo, em Deus você deve buscar forças para restaurar sua vida emocional para assim poder ter paz financeira e sua vida em ordem.

Um exemplo é o livro do Pastor Tiago Brunet chamado *Dinheiro é emocional: Saúde emocional para ter paz e prosperidade financeira (2014)*. Ele afirma que o controle

²⁷ Disponível em: <<https://epocanegocios.globo.com/Empresa/noticia/2019/09/millennials-ja-sao-maioria-da-populacao-do-pais-e-70-da-forca-de-trabalho.html>>.

²⁸ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/05/economia/1491401697_499027.html>.

²⁹ Disponível em: <<https://epocanegocios.globo.com/Vida/noticia/2019/03/existe-uma-solucao-para-o-burnout-da-geracao-millennial.html>>.

das emoções é o primeiro passo para a construção de uma vida rica e próspera. Ou seja, uma vida emocionalmente saudável é o caminho para o acúmulo de riqueza.

Por mais que a abordagem seja diferente, por causa do choque de geração, o fim último destas duas teologias nos parece ser o mesmo: o dinheiro.

A teologia da prosperidade foi uma resposta a sua geração através da confissão positiva, das curas divinas e da afirmação da prosperidade como um sinal da benção de Deus. Os “teólogos do coaching” também souberam ser uma resposta a sua geração através da centralização do sujeito e da mensagem da saúde emocional como o caminho para a paz financeira e uma vida próspera.

Compreender essa onda mercantilista e capitalista da fé se torna relevante para nossa pesquisa porque ela é parte importante da crítica dos sujeitos de fé desinstitucionalizados.

3.2 A crítica das expressões de fé (des)institucionalizadas

Queremos, nesta etapa, destacar as vozes destes sujeitos religiosos desinstitucionalizados. A partir dos exemplos que destacamos no segundo capítulo, queremos “ouvir” através das entrevistas com estes interlocutores as possíveis críticas que os motivaram a vivenciar a fé fora da institucionalidade.

Apesar de identificarmos a pluralidade de causas e motivações para o rompimento da expressão de fé institucionalizada, conferimos como congruentes nos exemplos do segundo capítulo uma aversão destes sujeitos religiosos à mercantilização da fé e às lideranças religiosas que se tornaram profissionais.

3.2.1 Mercantilização da fé

Nas entrevistas realizadas por Allan Nilton dos Reis (2014) com ex alunos/as do curso de teologia que se desinstitucionalizaram, encontramos falas enfáticas contra a presença dos elementos neopentecostais mercantilistas nas igrejas evangélicas e como esses elementos foram motivos para a não pertença.

Reis utiliza siglas para representar os nomes dos seus entrevistados/as. O primeiro cuja fala desejamos relatar é o interlocutor C..E.N.S. Ele expõe claramente que sua saída aconteceu em razão dos discursos mercantilista/neopentecostais que penetraram sua igreja que era protestante e histórica:

C.E.N.S: Batalha espiritual. Fazia campanha de batalha espiritual. Dízimos e ofertas, que era uma coisa, mais punk de pensamento, eu não comungava com a idéia em hipótese alguma, tinha aquela visão, muito deste pensamento, desta teologia safada que a gente conhece hoje, que é a teologia da prosperidade. Ela é uma igreja com um viés tradicional, mas ela entrou hoje para uma corrente neopentecostal, ouve uma mudança da esfera do tradicionalismo para a ideia do neopentecostalismo.

Pesquisador: E isto aconteceu quando você ainda estava dentro dela?

C.E.N.S: Eu estava nela.

Pesquisador: Então você passou... neste processo de mudança você pertencia a ela?

C.E.N.S: Eu pertencia a ela sim.

Pesquisador: E esta foi uma das razões para sua saída?

C.E.N.S: Esta foi uma das principais razões para a minha saída

(REIS, 2014, p. 98-99)

Outro interlocutor, designado por Reis de A.C afirma: “Nós cansamos dessa pregação de troca da igreja pentecostal, da pregação de bênção. Venha aqui que você vai ficar abençoado, venha à frente que hoje você vai ser curado, mentiras, falácias que realmente chega a um ponto, que aquilo vai saturando.” (REIS, 2014, p.100). A presença dos elementos neopentecostais na igreja à qual A.C pertencia o levou a uma saturação profunda e conseqüentemente ao rompimento do vínculo.

Em seu questionário, Reis pergunta diretamente aos seus interlocutores por que no Brasil há muitas pessoas que se consideram evangélicas, mas abrem mão da pertença a alguma igreja e alguns dos seus entrevistados direcionaram a mercantilização da fé no meio neopentecostal como a razão deste processo de desinstitucionalização.

L.C.V: há um desencanto principalmente no eixo neopentecostal, as pessoas passam por lá e não recebem as promessas que lhe são feitas, elas acabam se desvinculando.

M.P: Queria falar mais um pouco sobre esta questão das pessoas pularem tanto, além desta igreja que... um grande número e igrejas que me envergonham, que nasceram para ganhar dinheiro, que não esta interessada na qualidade de vida das pessoas.

(REIS, 2014, p. 100-101)

Percebemos esta mesma fundamentação crítica nas vozes dos interlocutores do movimento “Caminho da Graça”, apresentados respectivamente nas pesquisas de Livan Chiroma (2014) e Douglas Alessandro Santos (2018). Este fundamento crítico em relação à mercantilização e neopentecostalização se percebe inicialmente na figura de Caio Fábio, líder do movimento “Caminho da Graça”. Chiroma nos expõe um trecho da entrevista concedida por ele ao programa *The Noite* exibido no Sistema Brasileiro de Televisão (SBT). Nela podemos perceber como D’Araújo critica a dependência dos gurus da teologia da prosperidade no seio do evangelicalismo brasileiro e como essa percepção foi fundamental para o seu rompimento com o mundo institucionalizado.

Eu achava que a comunidade evangélica era alienada como era, imbecilizada, marionetada, massa de manobra como era, abjeta como era, porque faltava instrução. Faltava ensino. Aí eu fiquei trinta e tantos anos ensinando. Dos luteranos aos Neopentecostais (...) Mas na realidade, eu descobri que ninguém quer isso, pois desmonta o circo, a estrutura, a exploração... Instrução ajuda o povo a andar com as próprias pernas. Instrução liberta. Instrução tira as dependências desses gurus tiranos de sobre a cabeça das pessoas. (CHIROMA, 2014, p. 111-112)

D’Araújo compara essa estrutura mercantilista da fé a um circo que explora seus participantes numa caminhada de dependência espiritual aos pastores que, segundo ele, são mais parecidos a gurus tiranos. Os frequentadores das “Estação do Caminho” também perpetuam esta mesma ênfase crítica sobre a instrumentalização da fé evangélica para a pregação que associa o dinheiro a uma benção concedida por Deus como recompensa de uma suposta fidelidade.

“Paulo” (nome fictício - 50 anos) frequentador de uma “Estação do Caminho”, afirma que: “a maioria das instituições usa o velho testamento para atrair mais fieis, pregando prosperidade e na verdade deveria estar pregando a salvação em cristo jesus. Eles usam um versículo do Velho Testamento para pedir dizimo e ofertas... e na verdade vivemos no novo testamento onde nenhum apóstolo do senhor jesus falou incentive o povo dar o dizimo”. (CHIROMA, 2014, p. 107)

Paulo Romeiro também destaca em sua pesquisa relatos das frustrações dos “nômades da fé” em relação à mercantilização da fé. Romeiro conta o relato do Felipe que foi auxiliar de pastor na Igreja Universal por onze anos, morou dentro da igreja e trabalhou por diversos anos organizando os locais de cultos.

Felipe doou uma quantidade em cheque e para cobri-lo precisou fazer um empréstimo. Como as coisas não progrediram, ele se lembrou da promessa do bipo de devolver o dinheiro. Entretanto, ao contatá-lo, o bispo não só desmentiu a promessa como ouviu dele que sua vida não melhorara por falta de fé. Embora tivesse tentado por todos os meios, Felipe nunca recuperou o dinheiro. Ele finalmente abandonou a Universal. (ROMEIRO, 2005, p. 158)

Por último queremos reafirmar os trechos em que Paulo Siqueira, líder do MPEEB, reverbera a crítica às dinâmicas mercantilista da fé. O slogan central do movimento, a saber, “O \$HOW TEM QUE PARAR!” já reforça em sua grafia, ao usar um cifrão, uma referência ao espetáculo mercantilizado do mundo neopentecostal.

Imagem 4: Camisa do MPEEB “O \$HOW TEM QUE PARAR!”



(Obs: A camisa com o slogan era sempre usada nas manifestações do MPEEB)

Como já destacamos no histórico do MPEEB, o que impulsionou inicialmente o movimento foi o repúdio às promessas de “bênção” financeira do Pastor Morris Cerullo para aqueles que comprassem a Bíblia de Estudo da Batalha Espiritual e Vitória Financeira, que era vendida por novecentos reais. Em nossa entrevista, Paulo fez questão de destacar esse momento como fundamental para a sua indignação e crítica dessa realidade.

“Num sábado, minha esposa e eu assistindo um canal de TV que passa vários programas evangélicos, nós assistimos um programa do Pastor Silas Malafaia onde ele vendia uma bíblia por novecentos reais. Aquilo ali fermentou o nosso coração e dissemos: nós temos que fazer alguma coisa.”³⁰

Parar com o show, de acordo com visão do Paulo e do MPEEB, era parar com o viés mercantilista dos meios evangélico neopentecostais. O MPEEB se fundamenta nesta crítica às campanhas e promessas que associavam as conquistas materiais e financeiras a dádivas de Deus.

³⁰ Transcrição da entrevista semiestruturada realizada com Paulo Siqueira, fundador do MPEEB

3.2.2 As lideranças religiosas como gerentes empresariais

A crítica referente às lideranças religiosas que se transformaram em gerentes empresariais e também como as igrejas institucionais se tornaram grandes negócios/empresas, é muito relevante nas falas dos sujeitos religiosos desinstitucionalizados. A crítica se refere às lideranças institucionais que se distanciaram de um modelo pastoral mais relacional/próximo, para uma visão profundamente hierárquica que se distancia dos participantes e cria uma fé artificial. Essa é uma crítica destacada pelo Livan Chiroma ao entrevistar uma participante da “Estação do Caminho” que é dissidente de uma igreja presbiteriana: “é que ela [a igreja institucional] retira do cotidiano a espiritualidade, além de criar diferenças hierárquicas entre as pessoas. Isso cria uma fé muito artificial.” (CHIROMA, 2014, p. 107)

A entrevistada designada por Reis de M.P, estabelece de modo claro que a motivação para sua desinstitucionalização religiosa fora a transformação da igreja em empresa e suas lideranças em gestores em detrimentos dos pastores.

M.P: esta igreja especificamente é uma igreja que eu amo, tenho um amor muito profundo por esta igreja, mas é uma igreja que se tornou profissional, muito profissional, muito organizada, muito arrumada, muito ajeitada, e a cobrança pela excelência é exaustiva.

M.P: No meu caso foi a igreja que se profissionalizou de mais, e foi tomando um caminho com o qual eu não concordo, de tudo muito perfeito, tudo muito... é uma igreja que faz uns musicais maravilhosos, umas coisas grandiosas, virou uma igreja de eventos, grandes eventos né, talvez tenha mudado um pouco de rumo, e aí digamos assim eu não estava mais alinhada com a visão da igreja.

(REIS, 2014, p.104)

A.C, outro interlocutor da pesquisa do Reis, também critica a transformação da postura dos pastores evangélicas neopentecostais. “eu conheço muito essa classe, na verdade são mercadores não pastores; (...) essa gente aí o negócio deles é dinheiro não tem envolvimento nenhum com as ovelhas.” (REIS, 2014, p. 99) Esse esfriamento das lideranças pastorais, em detrimentos desse processo de profissionalização da função é um ponto de incomodo que identificamos de forma recorrente nessas entrevistas e narrativas dos sujeitos religiosos que são objeto da nossa dissertação.

A pesquisa de Vanderlei Frari, que tem como objeto a investigação da desinstitucionalização dos desigrejados evangélicos de Londrina/PR, identificou o elemento das estratégias empresariais na condução da comunidade de fé, um elemento de descontentamento que impulsionou o crescimento destes sujeitos de fé.

o descontentamento com a institucionalização e a resistência às estratégias de cunho empresarial também constam desta classificação. Acusações, tais como, “as igrejas usam muita psicologia, pregações de autoajuda”, “são muito complicadas, cheia de movimentos, estratégias, etc.”, “o pessoal quer te formatar e há muitas regras, legalismo, fardo” indicam, não somente a consciência da autonomia do sujeito para administrar a própria fé, mas, também, opiniões formadas acerca da atuação das igrejas e de sua natureza. São referências diretas e indiretas às técnicas de gerenciamento de pessoas e à adoção de estratégias instrumentalizadas pelas ciências humanas, adotadas pelas igrejas para sua expansão. (FRARI, 2016, p. 90)

Romeiro nos conta o relato do Fernando e Alice que participaram ativamente na Igreja do apóstolo Estevam Hernandes a Renascer em Cristo. “Alice fez um pouco de tudo: aconselhou, pregou, evangelizou, celebrou ceia, trabalhou como diaconisa, visitou etc. tinha facilidade para conseguir doações para a igreja” (ROMEIRO, 2005, p. 152). Fernando “também se envolveu com alguns departamentos (...) o de intercessão, o infantil e o coral da igreja” (ROMEIRO, 2005, p. 153). Quando o casal começou a perceber que a igreja estava saindo dos trilhos e manipulando as pessoas, sem se importar com a vida deles, decidiram sair.

Na Igreja da Graça, Romeiro conta a história do Junior que conheceu a igreja através de sua esposa em 1999, e participou ativamente da mesma durante dois anos. De acordo com o ensino ministrado na respectiva igreja, Junior esperava ser abençoado por Deus com prosperidade através das doações para as campanhas dos programas de TV e da fidelidade no dízimo. Os constantes apelos por ofertas ou o passo de fé, na linguagem neopentecostal, adicionado a um sério problema no trabalho, que Junior atrelou a sua crença na Teologia da Prosperidade, fizeram com que pouco a pouco ele se desligasse da igreja. Junior relatou sua experiência da seguinte forma:

Eu comecei a ver que a teologia da prosperidade não batia com a Palavra de Deus. Então comecei a deixar de ouvir o pastor da igreja, o que eles diziam, o que as suas publicações diziam e comecei a ouvir o que Jesus Falava. Comecei a confrontar o que a Bíblia dizia com a pregação deles, e decidi ficar com a Bíblia. Decidi ser fiel ao que Jesus falou. Comecei a ver que Jesus não pedia dinheiro, nem cobrava pelos milagres. Paulo em nenhum momento disse que, se déssemos dinheiro a Deus, ele agiria em nosso favor. Então aquilo pra mim foi o fim. Eu me senti enganado durante todo aquele tempo (ROMEIRO, 2005, p.150-151)

O grupo que denominamos como “Teólogos do Coaching” é, em nossa perspectiva, uma relevante expressão contemporânea deste processo de mutação das lideranças religiosas em gerentes empresariais. Eles são caracterizados como figuras impessoais e funcionais, não possuem rebanhos, mas sim seguidores. O mesmo se move por projetos personalistas e seu ministério é validado pela sua produtividade, desempenho e resultado. A produtividade passa a ser o grande ideal. Desta maneira as pessoas são deixadas de lado e a sua relação com a comunidade é apenas contratual, em que vence aquele que tem mais poder.

Considerações Finais

Através deste capítulo buscamos assimilar qual a crítica dos movimentos de desinstitucionalização evangélica que fundamentam o rompimento com as instituições religiosas hegemônicas. Observamos que as críticas das respectivas expressões de fé desinstitucionalizadas se fundamentam na aversão à mercantilização da fé propagada pelos afeitos à teologia da prosperidade e também na repulsa aos processos de profissionalização das estruturas eclesiais e suas lideranças.

Buscamos confirmar esta percepção através das “vozes” destes sujeitos religiosos nas diversas entrevistas que analisamos a partir das obras destacadas no segundo capítulo e do nosso estudo de caso com o MPEEB. Identificamos as frustrações e complexidades na relação religiosa destes sujeitos religiosos nos ambientes de mercantilização e de líderes religiosos que são mais gerentes do que pastores.

Estamos longe de esgotar esse tema, tendo a vista a complexidade e dinâmica fluida do objeto em questão. Contudo buscamos através deste nosso olhar agregar às pesquisas sobre essas expressões de fé específicas.

CONCLUSÃO

A instituição se caracteriza pela duração, pela estabilidade e pela regra de jogo que estabelece entre os seus membros. Por causa destas características, a instituição corre o risco de perder o ritmo da história, de bastar-se a si mesma, de olvidar-se de sua funcionalidade, de gerar passividade, monotonia, mecanização e alienação. (BOFF, 1981, p.84)

As mudanças que perpassam o cenário religioso brasileiro não são pequenas quando observamos a sua configuração nos últimos anos. A desinstitucionalização religiosa já é uma realidade que faz parte do panorama da sociedade evangélica brasileira contemporânea. Cenário que podemos identificar de forma quantitativa a partir dos dados censitários sobre os *evangélicos não determinados* que em 2000 contabilizaram apenas 1% da população, e em 2010 saltaram para 4,8%, (cerca de 9 milhões), ultrapassando os “Evangélicos de missão”. Além disso, o grupo dos *sem religião* alcançou a marca de 15 milhões de pessoas em 2010 (IBGE, 2010).

Mas sobretudo, quando analisamos esses dados de forma qualitativa, percebemos que os grupos que identificamos como expressões de fé desinstitucionalizadas são sujeitos religiosos que ressignificaram de tal maneira a sua não pertença e espiritualidade,

que muitos se sentem melhor na atualidade, do que quando pertenciam a uma igreja evangélica tradicional. Sinalizando que a pertença a uma instituição religiosa não lhes é uma condição fundamental para a vivência e experiência da fé evangélica.

Em seu primeiro capítulo nossa pesquisa respondeu quais os fatores específicos do processo de reconfiguração religiosa evangélica brasileira. Nesta direção identificamos no horizonte de pluralidade religiosa do Brasil uma tendência a individualização, subjetivação e bricolagem das crenças. Inicialmente, percebemos as expressões de desinstitucionalização da fé nas categorias *evangélicos não determinados* e *sem religião* do Censo (2010). As respectivas categorias censitárias, através do seu relevante crescimento quantitativo, nos apontam para o avanço deste “novo jeito de ser evangélico” no Brasil, um jeito em que as experiências religiosas deixam de ser regidas pelas estruturas sólidas e reguladoras e trilham um caminho fluido e caracterizado pela mobilidade/movimento.

Contudo é preciso esclarecer que o processo de desinstitucionalização não significa a perda da relevância da prática de fé, mas a constatação de que a dinâmica contemporânea é marcada pela busca da construção de sistemas de sentido descolados das tradições institucionais. Ou seja, o cenário de desinstitucionalização da fé evangélica no Brasil nos revela que a crença e a prática são mais significativas que o pertencimento formal ou institucional (RIBEIRO, 2020, p. 188).

Assim sendo, ao identificarmos que o cenário evangélico brasileiro experimenta este processo de reconfiguração e compreendermos seus fatores tentamos responder quais as expressões de fé contemporâneas do cenário evangélico brasileiro que se conectavam com esse processo de reconfiguração religiosa e desinstitucionalização?

Verificamos essas expressões de fé desinstitucionalizadas em diversas faces. Pela pesquisa de Allan Nilton Reis (2014) compreendemos os ex-alunos(as) de teologia evangélica que entraram em crise com a instituição e desistiram (em alguns casos) do pastorado e também da pertença numa comunidade de fé evangélica. Estes sujeitos religiosos são caracterizados pela dinâmica da mobilidade/movimento anunciada por Hervieu-Léger (2015) e se encontram como peregrinos do sentido. Nesta mesma direção estão as Igrejas Orgânicas apresentadas pelo trabalho de Livan Chiroma (2014). Abrangemos, através do caso do movimento “Caminho da Graça” do pastor Caio Fábio D’Araújo Filho outra possível expressão de fé desinstitucionalizada. Esse novo tipo de igreja, a orgânica, pretende ser o oposto das igrejas denominacionais, ele tenta ser uma forma de pertencer mais transitória e customizada. E é um movimento ligado ao

descontentamento dos cristãos evangélicos ao universo evangélico neopentecostalizado. Identificamos o “Caminho da Graça” como uma antítese à igreja evangélica tradicional que fora influenciada pela teologia da prosperidade neopentecostal.

Vanderlei Frari (2016) destaca outro exemplo concreto desta expressão de fé desinstitucionalizada, ao falar sobre os “desigrejados” evangélicos de Londrina/PR. Ele analisou a cultura gospel local como um elemento responsável pelo advento do sujeito religioso “desigrejado”, seja pavimentando caminhos transdenominacionais e transculturais, seja instigando resistências.

Por último, destacamos o MPEEB como outra expressão evangélica de fé desinstitucionalizada. O grupo se pauta pelo protesto à mercantilização da fé realizada por intermédio da teologia da prosperidade e carrega uma mensagem crítica e pretensiosamente “reformista”. O grupo carrega também a característica do religioso peregrino e em movimento, estabelecido pela metáfora de Daniele Hervieu-Léger. Nas palavras do seu líder Paulo Siqueira o: “movimento não exige inscrição ou matrícula, apenas a coragem e a vontade de ver a Igreja de Cristo liberta do misticismo exacerbado e das teologias esdrúxulas como a da prosperidade.”³¹ Por intermédio destas diversas expressões de fé citadas acima, percebemos impulsos desinstitucionalizantes que nos permitem conectar os mesmos como elementos concretos da reconfiguração evangélica no Brasil.

Em nosso último capítulo, nossa contribuição se deu na tentativa de compreender qual a crítica dos movimentos de desinstitucionalização evangélica que fundamentam o rompimento com as instituições religiosas hegemônicas. Através das “vozes” destes sujeitos religiosos nas diversas entrevistas que analisamos, observamos que esta crítica se fundamenta na aversão à mercantilização da fé, disseminada pela teologia da prosperidade e na repulsa às lideranças mais gerenciais/empresariais do que pastorais. O eixo central da crítica perpassa ao processo hegemônico de neopentecostalização das igrejas evangélicas.

A pergunta que norteou todo o rumo da nossa pesquisa era de que forma os “evangélicos não determinados” e “sem religião” são uma expressão do processo contemporâneo de desinstitucionalização que marca o processo de reconfiguração religiosa no Brasil? Desta maneira, nossa percepção é que estes novos evangélicos se distinguem das formas tradicionais de expressar a fé pela rejeição ao fator instituição,

³¹ Disponível em: <<http://pedrasclamam.wordpress.com/retrospectiva-do-evangelho-puro-e-simples/>>

bricolagem e desregulação das crenças, relativização das fronteiras, religiosidade/espiritualidade fluida e individualismo.

Nossa pesquisa pretende somar às análises deste respectivo fenômeno e acreditamos que a partir dos dados do próximo Censo Demográfico (que fora adiado para o ano de 2021), poderemos conferir se esta tendência da desinstitucionalização da fé evangélica se estabelece como uma marca constante do processo de reconfiguração da religião no Brasil.

Finalmente, acreditamos que a nossa pesquisa possibilita às futuras pesquisas sobre as expressões de fé desinstitucionalizadas um panorama geral das mais relevantes pesquisas acadêmicas a respeito da nossa temática. Tendo em vista a dinâmica fluida do nosso objeto de pesquisa, fica em aberto para as pesquisas posteriores a possibilidade de identificar, a partir de novos motivadores, como a reconfiguração evangélica se manifestará. Um elemento que acreditamos ser relevante para as futuras pesquisas é a atual convergência de diversos setores evangélicos e lideranças evangélicas aos discursos políticos fascistas e antidemocráticos.

Se a mercantilização da fé, dos movimentos neopentecostais/teologia da prosperidade, foi identificada como um relevante motivador para a emergência e crescimento das expressões de fé fora dos certames eclesiais até o nosso tempo. Nos cabe futuramente refletir como estes atuais arranjos políticos do espectro evangélico reformado/fundamentalista com discursos antidemocráticos, homofóbicos e fascistas influenciará em novos movimentos de desinstitucionalização dos evangélicos no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ALTMANN, Walter. *Censo IBGE 2010 e Religião*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, out./dez. 2012
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da super modernidade*. Campinas. SP: Papirus. 2003
- BARRERA, Rivera Paulo “*Pluralismo religioso e secularização: pentecostais na periferia de São Bernardo do Campo no Brasil*” REVER, março de 2012, pp 50-76
- BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social em la modernidade periférica*. Fondo de Cultura Económica Carretera Picacho-Ajusto. México. 1997.
- BENJAMIM, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985
- BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2004
- BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder: Ensaio de Eclesiologia militante*. Petrópolis. Editora Vozes 3. Edição. 1982
- BRUNET, Tiago. *Dinheiro é emocional: Saúde emocional para ter paz e prosperidade financeira*. Momentum Editora. 2014
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *O Brasil religioso que emerge do censo 2010: consolidações, tendências e perplexidades*. In: “Religiões em movimento: o censo de 2010”. Faustino Teixeira e Renata Menezes (orgs.), Petrópolis: Vozes, 2012
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Os “sem religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo religioso e trânsito entre Religiões institucionalizadas*. Estudos de Religião, v. 31, n. 3 • 55-70 • set.-dez. 2017
- CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. 30ª edição. Palas Athena. 2014. p. 250.

CAMPOS, Idauro. *Desigrejados – Teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico*. São Gonçalo: Editora Contextualizar, 2014.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “*Evangélicos de missão*” em declínio no Brasil – Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

Censo demográfico de 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, Diretoria de Pesquisas, 2010.

CHIROMA, Livan. *Igrejas Orgânicas – Mobilidades e reconfiguração religiosa: o caso do “Caminho da Graça”* – Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2014. 138f.

FRANCO, Clarissa de. *Pluralidade religiosa no mundo*. in: *Dicionário do pluralismo religioso* / Claudio de Oliveira Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Pansiewicz (Orgs.) São Paulo: Recriar, 2020. 312 p.

FRARI, Vanderlei. *A Cultura Gospel e a desinstitucionalização do sujeito religioso: investigação com o “desigrejados” evangélicos de Londrina*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Londrina. Londrina 2016, 139 f.

GERMANO, Mariana Simões. *Análise da contribuição do coaching na vida profissional do indivíduo*. 2017. 110p. Dissertação (Mestrado em Administração) – Escola de Gestão e Direito da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo/SP

GERHARDT, Tatiana Engel. SILVA, Denise Tolfo (Orgs.). *Métodos de pesquisa*. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GIL, Antônio. Carlos. *Método e técnicas de pesquisa social*. 6ª. ed. São Paulo: Atlas S.A, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008

HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião*. Editora Ideias e Letras, 2009.

JUNIOR, Gedeon J. L. *Oferecendo a esperança do reino de Deus às pessoas secularizadas e decepcionadas com a igreja*. Revista Práxis Evangélica. N. 12, 2007. Londrina: Editora FTSA

LAKATOS, Eva Maria. MARCONI, Marina de Andrade *Fundamentos de metodologia científica* - 5. ed. - São Paulo: Atlas 2003.

LOPES, José Rogério. *Censo 2010 e as Religiões: Reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro*. In: Caderno IHU. Ano 11 – nº 182 – 2013. São Leopoldo/RS

LOWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo. Boitempo, 2014

MARIANO, Ricardo. *Mudanças no campo religioso brasileiro no CENSO de 2010*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo. Edições Loyola. 1999

MARIANO, Ricardo. *Usos e limites da teoria da escolha racional da religião*. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, V. 20, n. 2

MONTERO, Paula. *Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil*. In: Novos Estudos, nº 74. março. 2006. P. 47-65

NOVAES, Regina. *Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos*. Notas preliminares. Revista Estudos Avançados. Ano 18, Nº 52. 2004.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *As Religiões no CENSO 2010: Uma Reflexão*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 99-107, jul./dez. 2013

REIS, Allan Nilton dos. *“Não entrei em crise com Deus” A Desinstitucionalização da Religião na Ótica de Ex-alunos(as) de Teologia Evangélica*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Faculdade

de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014. 205 p.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Pluralidade religiosa brasileira*. in: *Dicionário do pluralismo religioso* / Claudio de Oliveira Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Pansiewicz (Orgs.) São Paulo: Recriar, 2020. 312 p.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Princípio Pluralista*. in: *Dicionário do pluralismo religioso* / Claudio de Oliveira Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Pansiewicz (Orgs.) São Paulo: Recriar, 2020. 312 p.

RIBEIRO, Flavio Augusto Senra. *Crise e emancipação no horizonte das espiritualidades não religiosas*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 654-657, jul./set. 2014

RIBEIRO, Jorge Claudio. *Sem-religião no Brasil: Dois estranhos sob o guarda-chuva*. Cadernos IHU. Ano 11 – nº 198 – 2013. São Leopoldo/RS

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a Graça: Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo. Mundo Cristão 2005

SANTOS, Douglas Alessandro Souza. *Os desigrejados: um caso de reconfiguração religiosa entre os evangélicos brasileiros no contexto da modernidade radicalizada*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras (*Campus Araraquara*). 180 f. / 2018.

SELLTIZ, Claire *et al.* *Métodos de pesquisa nas relações sociais*. São Paulo: Herder, 1967

SOUZA, Sandra Duarte de. *Trânsito Religioso*. in: *Dicionário do pluralismo religioso* / Claudio de Oliveira Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Pansiewicz (Orgs.) São Paulo: Recriar, 2020. 312 p.

STEIL, Carlos Alberto. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out., 2001.

SUNG, Jung Mo. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo. Paulus. 2018

SUNG, Jung Mo. *A Graça de Deus e a loucura do mundo*. São Paulo. Editora Reflexão. 2015

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). *Religiões em Movimento: O Censo de 2010* – Petrópolis, RJ / Vozes. 2013

TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis/RJ, Vozes, 2003.

TRIVIÑOS, A.N.S. *Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

VILLASENOR, Rafael Lopez. *Crise institucional: os sem religião de religiosidade própria*. Revista Nures no. 17, janeiro / abril 2011

VILLASENOR, Rafael Lopez. *As práticas religiosas dos “sem religião” nas comunidades virtuais*. Cadernos IHU. Ano 11 – nº 45 – 2013. São Leopoldo/RS.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo. Companhia das Letras. 2004

Sites acessados:

- <http://pedrasclamam.wordpress.com/about/>
- <http://estrangeira.wordpress.com/>
- <https://vejasp.abril.com.br/cidades/tiago-brunet-coaching>
- <https://epocanegocios.globo.com/Empresa/noticia/2019/09/millennials-ja-sao-maioria-da-populacao-do-pais-e-70-da-forca-de-trabalho.html>
- https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/05/economia/1491401697_499027.html
- <https://epocanegocios.globo.com/Vida/noticia/2019/03/existe-uma-solucao-para-o-burnout-da-geracao-millennial.html>

ANEXOS

ANEXO 1 - Roteiro entrevista semiestruturada

Para o desenvolvimento da entrevista realizado o seguinte roteiro com vinte perguntas subdivididas em três etapas de aprofundamento:

1. A criação e motivação do movimento:

1. Qual a sua relação com o movimento evangélico tradicional?
2. O que motivou a criação do MPEEB?
3. Quais as motivações e discursos do MPEEB?
4. O movimento é organizado, existe uma relação hierárquica?
5. Qual a diversidade do grupo nos aspectos raciais, econômicos e de gênero?
6. Essa diversidade é uma preocupação do MPEEB?
7. O MPEEB pretende ser um movimento reformador da igreja evangélica?

2. O discurso e ações do movimento:

8. Quais são as críticas que o MPEEB possui para com o movimento evangélico tradicional?
9. Quais as ações e discursos que o movimento realiza e sustenta?
10. Qual a importância das redes sociais na expansão e divulgação destes discursos?
11. O movimento é pela ética evangélica, contudo qual o conceito de ética que vocês defendem?
12. Qual a o sentido da frase: O \$HOW TEM QUE PARAR?
13. O que significa para o MPEEB voltar ao evangelho puro e simples?
14. De acordo com essas ações e discursos qual a categoria que se enquadra no MPEEB?

3. A continuidade do movimento:

15. Qual a relevância do MPEEB no cenário evangélico brasileiro?
16. Qual a importância das redes sociais na expansão e divulgação dos discursos e ações do MPEEB?
17. Como o movimento se sustenta atualmente, tanto no aspecto vivencial e organizacional?
18. Que tipos de encontros e eventos são realizados pelo MPEEB?
19. Qual o motivo destes encontros?

20. Qual o alcance geográfico e numérico do movimento?