PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

NATÁLIA FERNANDES MORORÓ

IGREJAS EVANGÉLICAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: CRITÉRIOS PARA A CLASSIFICAÇÃO DOS NOVOS PENTECOSTALISMOS

CAMPINAS

2025

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

NATÁLIA FERNANDES MORORÓ

IGREJAS EVANGÉLICAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: CRITÉRIOS PARA A CLASSIFICAÇÃO DOS NOVOS PENTECOSTALISMOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para defesa de mestrado.

Orientador: Prof. Dr. Breno Martins Campos

CAMPINAS
2025

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

undefinedi

Mororó, Natália Fernandes

IGREJAS EVANGÉLICAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO : CRITÉRIOS PARA A CLASSIFICAÇÃO DOS NOVOS PENTECOSTALISMOS / Natália Fernandes Mororó. - Campinas: PUC-Campinas, 2025.

176 f.

Orientador: Breno Martins Campos.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2025.

Inclui bibliografia.

1. Protestantismo avivado. 2. Igrejas evangélicas contemporâneas. 3. Cristianismo cool. I. Campos, Breno Martins. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. III. Título.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

NATÁLIA FERNANDES MORORÓ

IGREJAS EVANGÉLICAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: CRITÉRIOS PARA A CLASSIFICAÇÃO DOS NOVOS PENTECOSTALISMOS

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: **27 de janeiro de 2025**.

PROFA. DRA. MAGALI DO NASCIMENTO CUNHA (ISER)

PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA (PUC-CAMPINAS)

PROF. DR. BRENO MARTINS CAMPOS – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Em primeiro lugar, agradeço o fomento financeiro por meio da bolsa de mestrado, que foi um recurso essencial para a realização desta pesquisa.

Manifesto minha profunda gratidão ao professor Dr. Breno Martins Campos, que com a sua orientação atenta e generosa me acompanhou desde a graduação. Durante esses dois anos como orientador, ele dedicou o melhor de si em cada encontro, com paciência e generosidade, ensinando-me não apenas a lidar com a vida acadêmica, mas também a valorizar a pesquisa como prática de vocação. Espero, no futuro, ser capaz de replicar para outros pesquisadores as valiosas contribuições que recebi ao longo da minha formação.

Agradeço também às professoras e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPG-CR) da PUC-Campinas, que enriqueceram não apenas meu currículo, mas aspectos da vida, por meio das disciplinas ministradas. Sou igualmente grata ao corpo técnico do PPG-CR, especialmente à querida Marlei Costa, pelo acolhimento sincero e pela constante disponibilidade em me auxiliar. Aos colegas de turma, em especial Daniel Antônio e Ana Carolina Sales, expresso meu carinho e reconhecimento pelo companheirismo ao longo dessa trajetória.

Agradeço à professora Cristina Rocha, cuja produção acadêmica serviu como grande inspiração teórica para esta pesquisa, sou grata por sua disponibilidade em atender aos meus pedidos e proporcionar acesso a seus artigos sobre a *Hillsong Church*. Ao pesquisador Taylor Aguiar, pelo privilégio de dialogar sobre a Brasa *Church* e os fascinantes caminhos que os fenômenos religiosos nos reservam no futuro, deixo meu sincero agradecimento.

Ao Grupo de Pesquisa: Religião, Linguagem e Cultura (RELINC), manifesto minha gratidão por me acolher e contribuir com debates e reflexões que enriqueceram minha pesquisa. Agradeço especialmente aos professores Breno Campos, Ceci Baptista Mariani e Paulo Nogueira, que acompanharam o desenvolvimento deste trabalho, desde a qualificação até a finalização.

Por fim, dedico meus maiores agradecimentos àqueles que estão comigo diariamente e representam as bases da minha vida. Aos meus pais, Claudete e Edson, que, mesmo sem compreenderem plenamente a dimensão de uma pesquisa científica, sempre se mantiveram ao meu lado, com apoio e amor incondicional. Minha admiração por vocês é infinita, e espero que possam se orgulhar de sua única filha e do caminho que estou trilhando.

À minha psicoterapeuta, Camila Camilo, que esteve ao meu lado nos momentos de inquietude, incentivando-me e ajudando-me a persistir em meu sonho, mesmo quando tudo parecia trevas, sou profundamente grata. Aos amigos próximos — Maynara Ribeiro, José Vilela, Breno Luiz e Manuela Löwenthal —, obrigada por permanecerem ao meu lado, tolerando minhas ansiedades, meu verdadeiro eu com minhas chatices e ouvindo-me falar incessantemente sobre esta pesquisa.

Aos meus amigos fora da academia, que, mesmo não compreendendo a complexidade de uma dissertação, estão presentes literalmente todos os dias em minha vida, oferecendo apoio, alegria e companheirismo. Mariana, Luísa e Igor, obrigada por me lembrarem, com sua amizade, da importância de uma rede afetiva. Ainda que não saibamos o que o futuro nos reserva, espero que possamos continuar juntos, compartilhando conquistas, desafios e a beleza da vida.

"A globalização da fé, ao transformar a experiência religiosa, cria um paradoxo de inclusão e exclusão, onde se redefine quem pertence e quem é marginalizado".

(Inspirado em Cristina Rocha)

RESUMO

Esta pesquisa verifica as formas utilizadas em relação à classificação do protestantismo avivado no Brasil e suas modificações de acordo com o tempo. Dentro desta reflexão, são estudadas as mudanças culturais urbanas industriais, as classes sociais dos fiéis, o ascetismo dos evangélicos dentro e fora das instituições religiosas e a ênfase dos rituais protestantes (cultos). Discussões feitas por pesquisadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) afirmam que um dos maiores desafios do pentecostalismo foi o de atingir a classe média, devido à grande ascensão dos pentecostais nas chamadas periferias urbanas, enquanto a classe social dominante pertencente ao protestantismo era de denominações históricas. Portanto, o pentecostalismo e o neopentecostalismo estão associados, de certa forma, à classe econômica mais baixa da pirâmide social. Recentemente, tem-se observado a classe média migrando ou se convertendo a um protestantismo carismático e avivado, muitas vezes pentecostal (mas não exclusivamente), porém, com aspectos considerados *descolados*, diferente do que se via anteriormente nas igrejas evangélicas. Muitos brasileiros das classes médias se converteram ao cristianismo *cool*, empregado pela *Hillsong Church*, sendo referência para outras igrejas brasileiras, como o desenvolvimento da Brasa *Church* e a transformação estética na *Zion Church* e Lagoinha Global, e tipologizado na presente pesquisa como "*Churches*". A metodologia é bibliográfica, resgatando pesquisas já realizadas por estudiosos da área, bem como documental, pela utilização de fontes primárias, obtidas pela rede social oficial das instituições religiosas selecionadas, o *Instagram*. Em suma, há um elemento importante para a conversão da classe média e da juventude ao protestantismo avivado que precisa ser explorado, sendo ele a aposta em práticas de acolhimento e locais de reuniões sofisticadas e luxuosas. Além disso, as igrejas contemporâneas envolvem desde o *worship*, abusam da cultura de celebridades, até a iluminação agradável, sons profissionais e telões. O resultado desta pesquisa visa a analisar e aprofundar essas nuances não apontadas em estudos anteriores e, por fim apontar as inovações da *Hillsong Church*, Brasa *Church*, *Zion Church* e Lagoinha Global em uma nova classificação.

Palavras-chave: Protestantismo avivado; Igrejas evangélicas contemporâneas; Cristianismo *cool*; *Churches.*

ABSTRACT

This research verifies the forms used about the classification of revived Protestantism in Brazil and its modifications according to time. Within this reflection, the following are studied: industrial urban cultural changes, the social classes of the faithful, the asceticism of evangelicals inside and outside religious institutions, and the emphasis on Protestant rituals (cults). Discussions made by researchers from the Brazilian Center for Analysis and Planning (Cebrap) affirm that one of the greatest challenges of Pentecostalism was to reach the middle class, due to the great rise of Pentecostals in the so-called urban peripheries, while the dominant social class belonging to Protestantism was of historical denominations. Therefore, Pentecostalism and neo-Pentecostalism are associated, in a way, with the lowest economic class in the social pyramid. Recently, the middle class has been observed migrating or converting to a charismatic and revived Protestantism, often Pentecostal (not exclusively), but with aspects considered cool, different from what was previously seen in evangelical *Churches*. Many middle-class Brazilians converted to cool Christianity, employed by *Hillsong Church*, being a reference for Brazilian *Churches*, such as the development of Brasa *Church* and the aesthetic transformation in Zion *Church* and Lagoinha Global and typologized in this research as "*Churches*". The methodology is bibliographic, bringing together research already carried out by scholars in the area, as well as documentary, through the use of primary sources, obtained from the official social network of the selected religious institutions, Instagram. In short, there is an important element to the conversion of the middle class and youth to revived Protestantism that needs to be explored, and that is the staking of sophisticated and luxurious welcoming practices and meeting places. In addition, contemporary *Churches* involve everything from *worship*, and abusing celebrity culture, to pleasant lighting, professional sounds, and big screens. This research aims to analyze and deepen these nuances not pointed out in previous studies and, finally, point out the innovations between *Hillsong Church*, Brasa *Church*, Zion *Church*, and Lagoinha Global in a new classification.

Keywords: Protestant revival; Contemporary Evangelical *Churches*; Cool Christianity. *Churches*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Etapas do pentecostalismo no Brasil conforme Mariano. 46
Figura 2 - Religião Minoritária. 48
Figura 3 - Comparações gestuais e litúrgicas. 55
Figura 4 - Mapa Histórico do pentecostalismo. 77
Figura 5 - Teto do *Villagio* JK. 112
Figura 6 - Espaço *Villagio* JK. 112
Figura 7 - Fachada "Bem-Vindo a Casa" e voluntário com a placa "Venha como está". 122
Figura 8 - Interior do culto da Brasa *Church.* 133
Figura 9 - Itens da loja Brasa *Church Store.* 136
Figura 10 - Pregação *Zion Church* de 19 de jul. de 2023. 146
Figura 11 - Raphael Veiga fazendo embaixadinhas durante o culto da Zion Church. 148
Figura 12 - Perfil de Bruna Hamú (atriz e líder do ministério Vox da Zion). 149
Figura 13 - Ingressos Vira 25. 159
Figura 14 - Presença do pastor da Lagoinha Alphaville com jogadores da elite do futebol brasileiro e o jogador Murilo na Lagoinha Alphaville. 160
Figura 15 - Fotos com cantores e celebridades no perfil do pastor André Fernandes. 160

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Religiões de caráter universal. 26
Quadro 2 - Religiões com função de preservação do patrimônio étnico-cultural. 26
Quadro 3 - Pentecostalismo clássico e deuteropentecostalismo. 43
Quadro 4 - Diferenças teológicas do protestantismo e pentecostalismo. 53
Quadro 5 - Ramificações e classificações do pentecostalismo em Mendonça. 81
Quadro 6 - Primeiras tipologias pentecostais. 81
Quadro 7 - Comparativo das Tipologias. 105

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Assembleia de Deus
ADHONEP	Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno
AGA	Assemblies of God in Australia
BC	Brasa *Church*
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEBRAP	Centro Brasileiro de Análise e Planejamento
CCB	Congregação Cristã no Brasil
CCHN	Comitê Cristão de Homens de Negócio
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEPID	Centro de Estudos de Dinâmica Populacional
CNE	Cruzada Nacional de Evangelização
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
DM	Dunamis Movement
DT	Diante do Trono
ES-CLC	Eastern Suburbs Christian Life Center
EUA	Estados Unidos da América
FFLCH	Faculdade de Filosofia, Linguagem e Ciências Humanas
H-CLC	Hills Christian Life Center
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBL	Igreja Batista da Lagoinha
IEQ	Igreja Evangelho Quadrangular
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
JOCUM	Jovens Com Uma Missão
LED	Diodo Emissor de Luz
ONG	Organização Não Governamental
PUC	Pontifícia Universidade Católica
S-CLS	Sydney Christian Life Center
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 14

2 CENTRO BRASILEIRO DE ANÁLISE E PLANEJAMENTO: EQUIPE DE ESTUDOS DE RELIGIÃO 22

2.1 Cândido Procópio Ferreira de Camargo 26

2.2 Beatriz Muniz de Souza 33

2.3 Reginaldo Prandi e Antônio Flavio Pierucci 39

2.4 Ricardo Mariano 41

3 O DEBATE CLASSIFICATÓRIO DO PENTECOSTALISMO 48

3.1 Antônio G. Mendonça: pentecostalismo e "cura divina" 50

3.2 Leonildo Campos: "neopentecostalismo", ruptura ou continuidade? 67

3.3 Paul Freston: as "ondas" do pentecostalismo no Brasil 78

3.3.1 A primeira onda do pentecostalismo 88

3.3.2 A segunda onda do pentecostalismo 88

3.3.3 A terceira onda do pentecostalismo 89

4 "*CHURCHES*": AS INSTITUIÇÕES RELIGIÃO CRISTÃ DOS JOVENS E DA CLASSE MÉDIA E AS SUAS CONEXÕES COM O NORTE GLOBAL 90

4.1 Características principais que antecederam as "*Churches*" 94

4.1.1 Origem das "*Churches*" 102

4.2 *Hillsong Church* 105

4.2.1 *Hillsong Church* na capital paulista 109

4.2.2 Cultura de Celebridades 113

4.2.3 Classe média e o pentecostalismo: marcação de distinção social 118

4.2.4 Teologia, práticas e liturgia: discursos de inclusão 120

5 NA CRISTA DA ONDA: "*CHURCHES*" 130

5.1 Brasa *Church* 131

5.1.1 O discurso teológico na Brasa *Church*: transformação da cultura 138

5.2 Zion *Church* 141

5.2.1 Dons espirituais e a cultura de celebridades 144

5.2.2 Avivamento e transformação da sociedade 149

5.3 Lagoinha Global (Igreja Batista da Lagoinha) 152

5.3.1 A Teologia do Domínio na Igreja Batista da Lagoinha 156

5.3.2 Celebridades, Modernidade e Visibilidade 157

5.4 Aspectos em comum entre as "*Churches*" analisadas 161
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 163
REFERÊNCIAS 168

1 INTRODUÇÃO

A partir de dados coletados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), juntamente com estudos sobre religião no Brasil, tem-se observado a ascensão dos evangélicos no cenário nacional. No último censo demográfico, disponibilizado em 2010, foram verificadas 42.275.440 pessoas consideradas evangélicas, equivalentes a 22,2% da população brasileira. O aumento expressivo dessa categoria, de acordo com o relatório do Censo Demográfico (2012), foi o das denominações "pentecostais". Em outras palavras, dos 22,2% de evangélicos no país, estimados no ano de 2010, 60% desse total se autodeclararam pertencentes ao pentecostalismo.

Após a realização de uma pesquisa feita sobre o perfil evangélico pelo Instituto Datafolha, em 2016, foi apontado que a cada 100 pessoas evangélicas no Brasil, 34 se autodeclaram das igrejas Assembleias de Deus, oito pertencentes à Igreja Universal do Reino de Deus, seis à Congregação Cristã no Brasil, cinco à Igreja Evangelho Quadrangular e três à Igreja Pentecostal Deus é Amor (Datafolha, 2016). Todas as igrejas mencionadas contêm um elemento comum: a crença em dons espirituais enfatizados nas Escrituras (Bíblia), conforme o texto de Atos 2.

As denominações evangélicas pentecostais para serem mais bem compreendidas dentro do campo acadêmico necessitam de um exercício tipológico de classificação, uma vez que ao classificá-las é possível visualizar as diferenças e, consequentemente, as características semelhantes entre as denominações. Convém mencionar que, na maioria das análises tipológicas que serão expostas ao longo da dissertação, os critérios partem da observação atenta das ênfases ritualísticas, teológicas, dogmáticas e dos comportamentos dos fiéis dessas igrejas perante a sociedade.

Há diversos teóricos que se desdobraram acerca das nuances entre as diversas igrejas pentecostais, diferenciando-as das igrejas protestantes históricas ou tradicionais. A diferença principal entre o pentecostalismo e o protestantismo histórico está na teologia e na liturgia, conforme apontam Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho (1990). As primeiras igrejas protestantes brasileiras tradicionais (as históricas) são referenciadas como aquelas que não se inserem na cultura, distanciando-se do caráter místico (o qual é predominante entre os brasileiros e no catolicismo popular) e se tornam uma religião "estranha" devido a sua caracterização mais racionalista. Já o movimento do pentecostalismo no Brasil pode ser compreendido, ainda conforme os autores, como uma religiosidade de massas, essencialmente popular, na medida em que se aproxima do misticismo católico e se apropria de rituais com transes e êxtases não encontrados no protestantismo histórico.

Essa distinção é importante para a compreensão do movimento histórico que é o fenômeno pentecostal. É possível, por um sistema classificatório, visualizar em quais contextos históricos e sociais que os novos movimentos pentecostais e as suas denominações nasceram e ascenderam no cenário nacional. Nesse sentido, a classificação tipológica pode ser interpretada como um quadro de localização das denominações evangélicas, mencionando as distinções teológicas e litúrgicas entre elas.

Nas últimas décadas, o termo "neopentecostalismo" foi amplamente utilizado para descrever o movimento religioso que se distancia do pentecostalismo clássico por suas estratégias de marketing e a teologia da prosperidade. Entretanto, em uma entrevista recente, o sociólogo Ricardo Mariano, um dos principais responsáveis pela popularização do conceito, reconhece que o termo já não dá conta de abranger as complexidades e diversidades do campo religioso contemporâneo (Balloussier, 2024).

Uma das tipologias mais prestigiada também é a das chamadas “ondas”, formulada por Paul Freston que divide o pentecostalismo em três fases. O autor teve como objetivo e critério principal historicizar o nascimento das instituições, resgatando o contexto nacional que cada período de implantação das igrejas representa. Além disso, outras classificações foram propostas, como as de Antônio Gouvêa Mendonça, Carlos Rodrigues Brandão junto ao grupo do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

A dinâmica e o campo religioso brasileiros, com suas constantes transformações e reconfigurações, têm sido palco de fenômenos que desafiam as classificações tradicionais da Sociologia da Religião. O pentecostalismo, por exemplo, que historicamente no Brasil emergiu como um movimento emocional, conquistando espaços nas periferias urbanas e camadas sociais menos favorecidas, contemporaneamente, atinge as classes médias, para as quais se adaptou[1]. Esse cenário exige uma ampliação por parte do olhar acadêmico, uma vez que a complexidade do fenômeno religioso contemporâneo exige um esforço de análise que vá além da classificação do pentecostalismo. Elementos similares, como a valorização da experiência individual, o uso de música moderna e a estética "cool", são encontrados tanto no protestantismo histórico quanto no catolicismo carismático. Assim, esta pesquisa busca explorar os principais elementos presentes, propondo uma nova abordagem classificatória capaz de englobar as características compartilhadas pelas igrejas investigadas.

[1] Por classes sociais são inúmeras e variáveis as características que as distinguem umas das outras. Por exemplo, a “escolaridade, consumo e, principalmente, renda, produzem fortes efeitos sobre as identidades de classe. De uma maneira geral, a identidade de classe média está bastante associada à escolaridade superior, a um nível elevado de rendimentos (AB) e a práticas distintas de consumo” (Salata, 2015, p. 124).

O crescimento de instituições religiosas como *Hillsong Church*, Brasa *Church*, *Zion Church* e Lagoinha Global (anteriormente conhecida como Igreja Batista da Lagoinha[2]) é um exemplo dos elementos destacados acima. Essas igrejas, voltadas para um público jovem, urbano e de classe média, apresentam uma estética moderna, práticas litúrgicas inovadoras e estratégias de *marketing* alinhadas às demandas da sociedade contemporânea. A mudança da nomenclatura para Lagoinha Global, por exemplo, reflete não apenas uma reestruturação interna, mas também uma estratégia de internacionalização e expansão que acompanha a globalização do cristianismo contemporâneo. Isso ocorre com outras instituições, muitas vezes identificadas pelo termo *Church*, que se diferenciam das igrejas evangélicas "tradicionais" à medida que incorporam elementos de uma cultura do norte-global, com "novas" experiências religiosas, ao incorporar cultura pop, linguagem visual contemporânea e discursos de inclusão.

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos principais, sendo o primeiro capítulo concentrado nas análises e pesquisas formuladas pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap). As contribuições de Cândido Procópio de Camargo, líder do Cebrap em 1960, abriram espaço para a localização da primeira classificação do protestantismo, sendo ela formulada em dois eixos: protestantismo de imigração e protestantismo de conversão. A tradição do Cebrap e a equipe responsável por estudos da religião foi essencial nas primeiras análises das mudanças culturais urbanas industriais, que acabaram transformando o cenário religioso da época de 1960. As análises feitas por esse recorte teórico lançam luzes acerca da ascensão pentecostal no Brasil, utilizando metodologias das Ciências Sociais da Religião, ao reconfigurar ou redesenhar a sociedade e seus hábitos, conforme as religiosidades. De acordo com Breno Martins Campos (2009, p. 114),

> Que a religião tenha sido um objeto de singular importância para as ciências sociais, no processo e ato de sua imposição como ciência autônoma no quadro geral das ciências, ninguém duvida, nem o especialista nem o leigo interessado pelo assunto. Uma olhada ligeira para os clássicos serve para demonstrar que os pais das ciências sociais deram atenção especial à religião – não para fazer teologia ou espécie de especulação metafísica; ao contrário, para relacionar religião e sociedade, comportamento religioso e teoria social, enfim, tudo dentro de um esforço honesto de compreender a sociedade moderna e dar à tal compreensão caráter científico, desenvolvimento lógico e argumentação racional.

Portanto, ainda no mesmo capítulo, são pontuadas reflexões de como as funções sociais da religião estavam interligadas e como se alinhavam ao processo de adequação sob uma nova

[2] Ao longo da dissertação, foi utilizado o nome Igreja Batista da Lagoinha (IBL) para se referir aos conteúdos e informações anteriores à transição para Lagoinha Global. O termo Lagoinha Global foi empregado para tratar de informações e conteúdos estabelecidos após a liderança de André Valadão.

realidade do país. Considerado o pioneiro a tornar a religião como objeto de estudo e um dos fundadores da Sociologia da Religião no Brasil, Camargo ganhou prestígio e se tornou referência a partir dessa temática de estudos. O autor é responsável pela organização do livro *Católicos, Protestantes, Espíritas*, apresentando dados empíricos e a formação de um quadro conceitual de religião "coletados por uma equipe de pesquisadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento" (Souza; Martino, 2008, p. 8).

Beatriz Muniz de Souza contribuiu significativamente para a compreensão do *boom* pentecostal da década de 1960. Em seus estudos, identificou dois grandes movimentos pentecostais na Grande São Paulo: de um lado, igrejas históricas como a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e a Assembleia de Deus (AD), fundadas no início do século XX; de outro, as igrejas relacionadas ao reavivamento das tendas de lona, como a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), implantada nos anos 1950.

Essas igrejas se diferenciavam em aspectos litúrgicos e emocionais, com a IEQ sendo percebida como mais comedida, porém, participativa. Nos anos seguintes, o movimento das tendas deu origem a novas denominações, como a igreja O Brasil para Cristo e várias "igrejas menores", que introduziram algumas mudanças doutrinárias e levaram o pentecostalismo para além dos centros urbanos, alcançando cidades menores do interior do país. Ainda assim, o emocionalismo permaneceu uma marca distintiva das igrejas implantadas nesse período, como a Igreja de Cristo Jesus e a Igreja Viva Jesus.

É valido mencionar que, por avivamento, Prócoro Velasques (1990) afirma ser em sua origem técnicas e instrumentos que levaram as pessoas a terem uma experiência religiosa "que as conduzisse a um estado de êxtase religioso e a um relacionamento imediato com Deus" (p. 82). Os primeiros avivamentos ocorreram simultaneamente nos Estados Unidos e na Inglaterra. No contexto norte-americano, em 1734, Jonathan Edwards, pastor congregacional, converteu em seis meses, quase todo o povoado da pequena cidade de Northampton. De acordo com Velasques, foram cerca de 300 pessoas que começaram a manifestar interesse em uma religiosidade pessoal. Consequentemente, o avivamento se expandiu para outros locais da mesma região e logo depois para outros Estados norte-americanos. "A técnica usada era muito simples: pregação pelo pastor, seguida de reuniões de oração divididas por idade e, finalmente, entrevistas pessoais com o pastor" (Velasques, 1990, p. 83). Quanto aos sermões, tratava-se da justificação pela fé, interpretada por uma visão calvinista, que enfatizava a incapacidade humana de atingir uma satisfação da justiça divina, pois suas ênfases giravam em torno da soberania absoluta de Deus, o que gerava dúvidas nos conversos sobre sua salvação.

Há de se mencionar, ainda, que a teologia dos avivamentos obteve grandes transformações na medida em que se espalhava por todo o país. Em 1881, por exemplo, com o surgimento de seminários e novos trabalhos evangelísticos, os avivalistas mobilizaram acampamentos e pregavam ao redor do mundo teologias de caráter puritano, arminiano-avivalista – trata-se da era metodista dos reavivamentos.

> A teologia original dos avivamentos nos Estados Unidos centrava-se no medo da punição eterna, na soberania absoluta de Deus e na doutrina calvinista da eleição. Agora ela se volta para a capacidade livre do ser humano de aceitar ou rejeitar a salvação que Deus, através de Jesus Cristo e por obra do Espírito Santo, oferece a todas as pessoas. A função do pregador era convencer seus ouvintes de seus pecados, levá-los ao arrependimento e torná-los responsáveis pela aceitação ou rejeição da salvação. Para isso, era necessário que se criasse um clima altamente emocional, onde choros, desmaios e ataques histéricos eram habituais (Velasques, 1990, p. 85).

Contudo, não se pode afirmar que os avivamentos, ao longo de mais de dois séculos, tivessem uma única teologia. Ainda de acordo com o autor, "cada avivamento tinha sua própria teologia e cada momento histórico refletiu sobre o pensamento de um contexto específico" (Velasques, 1990, p. 88). No Brasil, os herdeiros do reavivamento tradicional norte-americano são os pentecostais, que mantiveram a ênfase no emocionalismo e a disposição de itinerância evangélica, como destaca Souza.

A bibliografia se ampliou principalmente nos escritos a partir de 1980, com autores dedicados aos estudos dos pentecostais e neopentecostais, como é o caso de Antônio Gouvêa Mendonça, Leonildo Silveira Campos e Paul Freston.

Esta pesquisa, portanto, passou por um processo de escolhas bibliográficas, selecionadas em reuniões semanais com o orientador, que tivessem o objeto bem demarcado: as classificações e a tipologia das igrejas evangélicas no Brasil. Articulada com a pesquisa do estado da arte, foram visitados sites e arquivos de estudos acadêmicos (entre eles: Portal de Periódicos da Capes, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Capes, Google Acadêmico e SciElo) que proporcionassem discussões mais recortadas sobre o tema. Consequentemente, nessa busca de materiais bibliográficos, encontrou-se um trabalho com o termo "pós-pentecostalismo", entretanto, não foi explorado na pesquisa devido à noção de "pós" sugerir, de acordo com Paulo D. Siepierski (1997), um rompimento do pentecostalismo.

Importante pontuar que não cabe na hipótese desta dissertação assegurar ou mesmo conferir se há um afastamento ou rompimento das denominações levantadas pelos pesquisadores mencionados com o movimento pentecostal. Pelo contrário, as discussões até aqui apontam para uma versatilidade do pentecostalismo de se reconfigurar conforme o

contexto social, econômico e histórico. Essa temática se encontra mais estruturada no segundo capítulo como um debate de continuidade ou ruptura do protestantismo com o pentecostalismo (que, como mencionado acima, estava crescendo a partir dos anos 1960), e do pentecostalismo histórico com movimentos pentecostais posteriores, feito especialmente por textos de Mendonça[3], que em seguida foi criticado por Freston.

O capítulo ainda conta com um debate quase que exclusivo sobre as classificações do pentecostalismo, que se estenderam para reflexões sociológicas fora do ambiente do Cebrap. A obra *Introdução ao Protestantismo*, escrita por Mendonça e Velasques Filho, trouxe apontamentos passíveis de críticas, principalmente, por retratar, segundo Freston (1993; 1999), de maneira indelicada a imagem e o público da Igreja Pentecostal Deus é Amor, além da falta de metodologias de campo que abarcassem os pentecostais de maneira sociológica. Não obstante, Mendonça foi quem classificou, num primeiro momento, o movimento pentecostal de 1960 como um arcabouço de "agências de cura divina" que obtinham uma "clientela flutuante", e não fiéis fixos. Em seus textos posteriores, que serão apontados nesse mesmo capítulo, reconheceu que utilizou a categoria "cura divina" na falta de uma "melhor" na época. Ainda assim, acaba por tentar redefinir o campo pentecostal, com contradições, ao aderir a mais de uma tipologia nos textos coletados, entre elas: "neopentecostais" (1997); "protestantismo de emoção" (2003); "sindicato de mágicos" (1997); e, em uma entrevista realizada em 2004, utiliza a tipologia das "ondas" (embora diga não ser adepto do uso do termo nessa mesma entrevista, reconhece que caiu no uso).

Outro referencial teórico nesse segundo capítulo é Leonildo Campos, ao revisar as tipologias que descrevessem melhor a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). O autor utiliza a tipologia "neopentecostal" em suas pesquisas, ressaltando que esse termo é o que retrata melhor a condição classificatória da IURD. Convém mencionar que Campos (1997) afirma que o neopentecostalismo não é de uma ruptura do pentecostalismo clássico e nem do protestantismo, trata-se, porém, de como a instituição religiosa utiliza e "moderniza" o sagrado, com a adição de métodos empresariais e de *marketing*. Ainda em sua compreensão, ressalta que igrejas como a IURD podem ser chamadas, além de neopentecostal, como uma igreja protestante domesticada com uma religiosidade mais fluida (Campos, 2011, p. 522).

Ao elaborar sua tipologia pentecostal em ondas, Freston sustenta seus argumentos em critérios históricos e contextuais de cada onda. Não somente propõe uma nova classificação,

[3] Mendonça (1998b) reforçava que "a adição de elementos da cultura e mensagens religiosas, distanciadas da índole inicial do movimento pentecostal, faz com que as novas igrejas dificilmente se encaixem no conceito de pentecostalismo".

mas também não se omitiu de discussões e debates acadêmicos sobre as tipologias já propostas por outros teóricos. O autor se posicionou contra a classificação proposta de Mendonça, evidenciando em suas contribuições que os membros da Igreja Pentecostal Deus é Amor são os mais são exigentes no que concerne à normatização e controle de comportamentos. Além disso, Freston conclui que o uso do termo "neopentecostalismo", primeiramente utilizado por Mariano e mais à frente por Campos, não se aplica de modo corretamente no Brasil. Isso porque as igrejas neopentecostais têm como referências o público de classe média nas igrejas norte-americanas, já no Brasil o público e as condições sociais dos membros da IURD se assemelham com, por exemplo, com os da AD.

O terceiro capítulo, por sua vez, examina o fenômeno das *Churches* e suas transformações teológicas e estéticas. Observadas essas transformações, foi apresentada a proposta de uma nova tipologia capaz de englobar as nuances apontadas mais acima, explorando a versatilidade do pentecostalismo em se reconfigurar conforme as estratégias de localização das implantações das denominações e seu público-alvo. Compreender essas mudanças é essencial para a Sociologia da Religião e as Ciências da Religião, pois elas revelam como a cultura de consumo molda novas formas de vivência religiosa. Este trabalho insere-se nesse campo, contribuindo para os debates sobre a tipologia das religiões no Brasil, ao investigar como essas novas igrejas se distanciam das classificações tradicionais.

> Quando se fala de movimentos cristãos fora do catolicismo no Brasil, uma espécie de confusão terminológica e conceitual instaura-se. Classificar é preciso: mas é sempre muito difícil. Classificar é equivocar-se sempre, ou melhor, é ser parcial no mínimo, pois um modelo de classificação exclui outros tantos da mesma maneira legítimos e competentes. Classificar religião é também sempre muito complicado, **mas há de se arriscar** (Campos, 2009, p. 117, grifos nossos).

Dessa maneira, a pesquisa parte das contribuições e lacuna teórica dos capítulos anteriores ao terceiro para propor uma nova tipologia capaz de abarcar a complexidade das igrejas contemporâneas no Brasil. As instituições investigadas apresentam elementos encontrados no protestantismo histórico, no pentecostalismo e até no catolicismo carismático, como o uso de música *worship*, discursos inclusivos e uma liturgia focada em mensagens de motivação.

Assim, o principal objetivo foi investigar como essas igrejas criam novas experiências religiosas que dialogam com as demandas da classe média e dos jovens urbanos. Especificamente, buscou-se no último e quarto capítulo:

1. Identificar os elementos comuns entre *Hillsong Church*, Brasa *Church*, Zion *Church* e Lagoinha Global.
2. Compreender o impacto da estética moderna e da nomenclatura internacional no crescimento dessas instituições nas classes médias.
3. Analisar como essas igrejas integram figuras públicas, como atletas e celebridades, em suas estratégias de expansão.
4. Investigar as relações entre teologia, estética e a cultura digital na formação de novas identidades religiosas.

Devido à necessidade de buscar aspectos que possam redesenhar a sociedade contemporânea, verificou-se como um fenômeno cada vez mais frequente nessas igrejas voltadas a um público jovem, o acolhimento que abarca a cultura de celebridades, entre eles, atletas, tornando-se um cristianismo *cool*, já definido pela antropóloga Cristina Rocha.

A dissertação pode ser considerada bibliográfica, uma vez que está "desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos" (Gil, 2002, p. 44), combinada com fontes primárias encontradas nos arquivos e bancos de dados que apresentam aspectos únicos e comum das instituições religiosas selecionadas. Um exemplo de banco de dados no mapeamento de dados digital relacionado com o tema da pesquisa são os noticiários, mídias sociais, redes sociais digitais (em especial, o *Instagram*) e sites institucionais, das quatro denominações selecionadas. A atenção especial dada ao *Instagram* como ferramenta de documento midiático central se deve a alta ênfase de comunicação e construção digital de identidade dessas igrejas.

Em suma, a pesquisa se enquadra, segundo o Documento de Área 44: Ciências da Religião e Teologia da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), na subárea "Ciências Empíricas da Religião", pois se destacam temas correlatos voltados para a Sociologia da Religião. Dessa forma, a pesquisa possibilitará a interdisciplinaridade entre métodos e teorias que permitem um diálogo científico com o fenômeno religioso, possibilitando uma maior compreensão e análise de igrejas que vêm ganhando protagonismo dentro da religiosidade protestante, que está presente na vida de milhões de brasileiros e agora atinge uma nova camada social com as inovações teológicas, litúrgicas e estéticas de seus cultos.

2 CENTRO BRASILEIRO DE ANÁLISE E PLANEJAMENTO: EQUIPE DE ESTUDOS DE RELIGIÃO

> "*Se a genealogia do Cebrap remonta aos 50 e o projeto de criar um instituto de pesquisa preexistiu ao AI-5, sua criação foi resultado direto da perseguição do regime autoritário e da resistência à repressão. O Cebrap formou, portanto, sua identidade tendo como alicerce central a vontade de seus membros de sobreviver academicamente no Brasil, mantendo vivo o pensamento crítico nas condições difíceis que se seguiram ao AI-5*".
> (Sorj, 2008, p. 76).

Este capítulo objetiva ilustrar como as contribuições do Cebrap nos estudos de religião foram primordiais para a compreensão do cenário religioso no Brasil. Posteriormente, objetiva-se aprofundar suas análises no que toca ao campo do protestantismo, lançando luz às discussões com maior discernimento sobre as classificações dos pentecostais que ganharam ascensão no país nas últimas décadas.

Os estudos acerca dos fenômenos religiosos e as mudanças sociais no Brasil foram realizados tardiamente dentro do ambiente acadêmico. De acordo com Beatriz Muniz de Souza e Luís Mauro Martino (2008) em *Sociologia da religião e mudança social*, parte dos estudos concretizados até 1970 eram exclusivos da temática histórica da Igreja Católica ou mesmo do protestantismo, feitos, em grande medida, por membros de suas próprias denominações[4].

Foi somente a partir de 1970 que as pesquisas foram formuladas para análise e reflexão de como as funções sociais da religião estavam interligadas e como se configuravam ao processo de adequação a uma nova realidade do país. Devido aos grandes índices de desigualdade social, ocorreu uma reconfiguração no cenário referente ao advento da industrialização no campo brasileiro, não somente social, mas também religioso. Nas palavras dos autores, "o rápido processo de mudança social, acompanhado de um movimento paralelo de aumento das diferenças sociais e dos índices de desigualdade, mostrava seus efeitos sobre os movimentos religiosos" (Souza; Martino, 2008, p. 8). Considerado pelos sociólogos o pioneiro a tornar a religião objeto de estudo e um dos fundadores da sociologia da religião no Brasil, Cândido Procópio Ferreira de Camargo ganhou prestígio e se tornou referência dessa temática. Isso se concretizou quando a obra *Católicos, protestantes, espíritas* (1973) foi publicada. O sociólogo da religião foi responsável pela organização do livro, constatando a formação de um quadro teórico de estudos de religião no campo brasileiro, com dados

[5] Convém destacar que reflexões acerca da religião se encontravam desde os clássicos da sociologia, sendo ela um instrumento sobre o "ópio do povo", a coerção social ou a ação social.

empíricos “coletados por uma equipe de pesquisadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento” (Souza; Martino, 2008, p. 8).

Neste capítulo, utilizam-se os estudos do Cebrap como fundamentação teórica, por meio de um resgate das pesquisas de seus membros, em especial, a da equipe de Camargo, que contou com a presença de Beatriz Muniz de Souza, Reginaldo Prandi, Antônio Flávio Pierucci e, mais recentemente, dentro dos Novos Estudos Cebrap, Ricardo Mariano. Esses eram responsáveis pelo campo da sociologia da religião. Reginaldo Prandi (2007, p. 3) discorre que

> O objetivo básico do Cebrap era realizar estudos sobre desenvolvimento econômico e social. Na época, esse era um interesse básico da sociologia: estudar o desenvolvimento, que fatores favoreciam ou dificultavam o desenvolvimento. Nossa tarefa era pesquisar se a cultura e a religião ajudavam ou atrapalhavam no desenvolvimento econômico e social. A equipe liderada por Cândido Procópio tinha como meta estudar essa questão.

Outrossim, essa equipe ficou responsável por estudar diversos movimentos religiosos na Modernidade, constatando como as funções sociais estabelecidas pelas religiões favoreciam ou dificultavam o desenvolvimento econômico e social. Foram apontados, entre eles, católicos, protestantes, espíritas, kardecistas e umbandistas, resultando na obra de prestígio apontada acima.

Assim, as primeiras análises empíricas e, consequentemente, seguidas de grandes reflexões acerca do fenômeno religioso, conforme a disponibilidade dos censos, foram realizadas pela equipe de Camargo.

> O interesse inicial da pesquisa estava inserido em um quadro mais amplo – compreender qual era a influência da religião nos processos de mudança social no país. Com esse propósito, o livro estabeleceu pela primeira vez uma tipologia das diversas manifestações religiosas no Brasil, atentando, sobretudo, às condições de sobrevivência da religião em uma sociedade em processo de modernização (Souza; Martino, 2008, p. 8).

Formado por um grupo de intelectuais que passaram pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo e a Universidade de São Paulo (USP), o Cebrap foi o responsável pelo agrupamento e ao, mesmo tempo, possibilitou uma saída para que os pesquisadores continuassem a atuar no campo de “produção” intelectual. Isso pois, com o golpe militar de 1964, “a universidade foi ameaçada de expurgo. Alguns professores foram desde logo demitidos, listas negras eram elaboradas” (Singer, 1987, p. 22). Entretanto, antes mesmo que se efetivasse a perseguição da universidade, um certo número de professores da USP se encontrava regularmente e se preparava para a criação de um núcleo independente de estudos.

Em torno de abril de 1969, ocorreram aposentadorias por decreto de diversos docentes das universidades públicas do país, com a ressalva específica que os proibiam, sob ameaça de punição, de lecionar em outras universidades, "era o banimento definitivo dos 'subversivos' da vida acadêmica" (Singer, 1987, p. 22). Camargo, professor de Filosofia e pesquisador sobre religião, era considerado um cidadão de respeito por todas as alas ideológicas; como não tinha atividades políticas em aberto, utilizou-se de sua condição de estima para apoiar a defesa das universidades. O docente, além de se posicionar contra o expurgo das universidades, assegurou, de certa forma, a presença dos aposentados e punidos pela ditadura militar em atividades intelectuais fora das universidades[5].

> Quando as aposentadorias ocorreram, passou-se dos planos à ação. Obtivemos o apoio da Fundação Ford e de um ponderável número de intelectuais (inclusive alguns empresários) e fundamos o Centro Brasileiro de Análises e Planejamento – Cebrap. Entre os professores que puderam continuar na universidade, vários afrontaram o considerável risco de se associar publicamente aos expurgados, entre os quais Juarez Brandão Lopes e Candido Procópio, que compuseram ao lado de Fernando Henrique Cardoso a primeira diretoria do Cebrap (Singer, 1987, p. 23).

Em 1972, de acordo com seus colegas de centro, Camargo contribuiu para a consolidação da colaboração entre os intelectuais resistentes e a hierarquia da Igreja. Um certo número de membros do Cebrap foi convidado a assessorar a Cúria em defesa dos direitos humanos e lutar por melhores condições para a classe trabalhadora. Já por volta dos anos de 1974 e 1975, o sociólogo da religião aceitou fazer parte da Comissão de Justiça e Paz de São Paulo e trouxe para a instituição de pesquisa "uma encomenda do cardeal Arns: compor um volume retratando de forma objetiva as condições da população pobre de São Paulo. Formou-se uma equipe, da qual Procópio participou, que trabalhou com inspiração e entusiasmo" (Singer, 1987, p. 24). Conforme apontam seus colegas de pesquisa, como Paul Singer, as contribuições e colaborações científicas de Camargo foram majoritariamente orais e não se encontram em seus escritos, e sim nos seus discípulos e sucessores.

Logo, grande parte das pesquisas realizadas e publicadas por Camargo refere-se à temática da sociedade e da industrialização, às mudanças no campo da vida religiosa no Brasil

[6] "Mudou muita coisa no Brasil, também. Menos o caráter, absolutamente íntegro, de Procópio, e a solidariedade que ele sempre prestou aos perseguidos. Fundamos o Cebrap. Juntamos alguns dos perseguidos com os que não se negavam a resistir. Numa reunião na Fundação Getúlio Vargas com Antônio Angarita e outros companheiros, creio que foi Roberto Gusmão — que também sempre foi solidário — quem propôs o nome de Procópio para presidente do Cebrap, pois ele não fora diretamente atingido pela "revolução" e gozava de prestígio e respeito em alguns círculos influentes, incluindo-se personalidades como Paulo Egydio Martins, José Mindlin e Severo Gomes, que seriam mobilizados para dar cobertura a uma instituição de pesquisa composta por "dissidentes" (Cardoso, 1987, p. 27).

e ao processo de modernização a partir de 1930 no país. Antes de se tornar o primeiro presidente do Cebrap, Camargo fez parte da direção do Centro de Estudos de Dinâmica Populacional (CEDIP). Essa participação ajudou, de certa forma, os estudos realizados pelo Cebrap no que se refere às pesquisas demográficas. Foi por meio dessas pesquisas que veio também a publicação da obra *São Paulo 1975: crescimento e pobreza* (1976).

> Em 1981, o Cebrap ainda detinha um grande poder intelectual e institucional, sendo referência em estudos internacionais, e o grupo de intelectuais que o compunha tinha grande importância nas ciências sociais brasileiras (Godoy; Carvalho, 2017, p. 476).

Reginaldo Prandi, sociólogo da religião, em uma entrevista fornecida à revista Último Andar, relata que o Cebrap, "criado em São Paulo no início dos anos 1970, tornou-se uma espécie de centro de resistência das ciências sociais" (Prandi, 2007, p. 3). O sociólogo chegou ao centro devido a sua participação como estagiário no projeto intitulado "Centro de Dinâmica Populacional", realizado pela Faculdade de Saúde Pública da USP. Conforme as expulsões e aposentadorias compulsórias ocorriam, no período do AI-5, Prandi, juntamente com os integrantes desse projeto, deslocou-se para o Cebrap. Inicialmente, continuou com a mesma pesquisa acerca de demografia; posteriormente, formado em Ciências Sociais, juntou-se ao departamento de Camargo, de Sociologia da religião. Em suas palavras:

> Trabalhei anos com Procópio Camargo, Beatriz Muniz de Souza, Melanie Berezowiski e outros que se juntaram logo ao grupo original, como Antônio Flávio Pierucci e Arthur Shaker Eide. […] O primeiro projeto sobre religião resultou num livro intitulado *Católicos, protestantes, espíritas*, publicado no começo da década de 1970. Fiquei responsável pela terceira parte do livro, que tratava dos kardecistas e umbandistas. E, então, comecei a estudar as religiões como minha primeira atribuição profissional. Em 1971, recém-formado, comecei como pesquisador contratado, tanto que minha dissertação de mestrado na USP, em 1974, foi um estudo sobre as mudanças nas mensagens católicas, intitulado "catolicismo e família: transformação de uma ideologia" (Prandi, 2013, p. 3-4).

Antônio Pierucci, também sociólogo, integrou-se à equipe em março de 1971, com 26 anos. Fora entrevistado por Camargo, quando desempregado, para ser auxiliar de pesquisa na investigação sobre as *mudanças nas funções sociais do cristianismo no Brasil*. Suas primeiras contribuições científicas no centro tiveram apoio da Fundação Ford, responsável pelo fomento da pesquisa. Logo, esse foi, para Pierucci, "o estopim de sua descoberta da sociologia como vocação. Vocação profissional estimulada por Candido Procópio, pelo convívio com as primeiras gerações de pesquisadores do Cebrap" (Mariano, 2013, p. 8). Dessa forma, conhecido

como um sociólogo weberiano teve sua carreira iniciada por meio do Cebrap e sendo contemplado posteriormente pela FFLCH-USP.

2.1 Cândido Procópio Ferreira de Camargo

Camargo, Souza, Prandi e Pierucci foram primordiais nas investigações das religiões e suas mudanças em nível histórico-cultural, publicadas na obra *Católicos, protestantes, espíritas.* Encontram-se nela as primeiras classificações das religiões no Brasil, formuladas com base nos censos de 1940 e 1950, incluindo a necessidade de enfatizar suas análises para distinguir os "aspectos funcionais capazes de explicar o surto seletivo de desenvolvimento religioso no país" (Camargo, 1973, p. 20).

Camargo, dessa maneira, em um quadro sistemático, desenvolve a "Classificação funcional das principais instituições religiosas brasileiras", distinguindo-as como: (i) religiões de caráter universal e (ii) religiões com função de preservação do patrimônio étnico-cultural[6].

Quadro 1 - Religiões de caráter universal.

Religiões de caráter universal	Igreja Católica Apostólica Romana
	Igreja Católica Apostólica Brasileira
	Protestantes: Anglicana; Batista; Luterana; Metodista; Presbiteriana; Presbiteriana Independente
	Pentecostais: Assembleia de Deus; Congregação Cristã no Brasil; Igreja do Evangelho Quadrangular; Igreja pentecostal "Deus é amor".
	Adventistas
	Mórmon
	Espiritismo Kardecista
	Umbanda
	Teosofia

Fonte: Elaboração própria a partir de Camargo (1973, p. 22).

Quadro 2 - Religiões com função de preservação do patrimônio étnico-cultural.

Religiões com função de preservação do patrimônio étnico-cultural
▪ Judaísmo ▪ Igrejas ortodoxas ▪ Islamismo ▪ Budismo ▪ Seitas sincréticas, ligadas à colônia japonesa e seus descendentes ▪ Candomblé ▪ Xangô ▪ Religiões Indígenas

Fonte: Elaboração própria a partir de Camargo (1973, p. 22).

[7] O termo "Classificação funcional das principais instituições religiosas brasileiras" é desenvolvido pelo próprio sociólogo em seu quadro de classificação.

Camargo (1973) aponta que a classificação funcional das religiões é necessária para compreender e explicar o crescimento diferencial das formas religiosas e como as funcionalidades das igrejas atuam no processo de industrialização.

> Pode-se observar que o crescimento diferencial das religiões não parece estar pré-determinado por seu conteúdo cultural, mas pela funcionalidade das instituições face à situação social brasileira (Camargo, 1973, p. 23).

De acordo com os autores, no nível cultural ocorreram modificações significativas, sendo desenvolvida gradualmente uma forma profana de conhecimento (o científico), o que resultou, aos poucos, em uma ótica dessacralizada de mundo. Os indícios dessas mudanças sociais começam com a ampliação de universidades e organizações estudantis. Ao que se dirige à vida religiosa, Camargo (1973, p. 34) ressalta duas transições específicas e marcantes no período da industrialização:

> 1. Na área rural persistem as formas de catolicismo tradicional, pouco afetadas pelas incipientes transformações econômicas.
> 2. Na área urbana ocorre diminuição crescente das funções sociais do catolicismo e de sua capacidade para influenciar a conduta dos fiéis. Generaliza-se, sobretudo para as elites dirigentes, [uma] concepção profana da existência e se difundem valores leigos. A religião católica tende a se limitar a [um] ritualismo cujo significado serve quase exclusivamente para marcar os ritos de passagem.

Essa obra, em especial, já demonstrava um declínio, mesmo que moderado, dos membros do catolicismo. Por ora, dadas as curvaturas entre os anos de 1940, 1950 e 1960, protestantes, em especial, pentecostais, foram os que se beneficiaram de uma transição religiosa. O declínio do grupo católico, de acordo com o sociólogo, é observado em regiões mais urbanas e de desenvolvimento do país. Como mencionado acima, na década de 1930 as mudanças sociais e econômicas do país já começavam a se tornar visíveis, implicando nos costumes e, sobretudo, na religiosidade. Ainda de acordo com a obra, com o início da industrialização o percurso de migração para as cidades se intensificou, resultando em diversas separações, entre elas, a de classes sociais. Consequentemente, a sociedade se tornou mais competitiva sob o aspecto econômico, atingindo até as estruturas familiares e redefinindo seus papéis sociais.

Não obstante, a Igreja Católica, especificamente no Brasil, procurou impedir que as transformações sociais com relação à revolução industrial ocorressem no século XIX, em especial para manter os valores familiares. Ainda seguindo os argumentos de Camargo, as condutas do catolicismo eram de orientações conservadoras, procuravam “limitar as aspirações

de mudança quanto ao papel da mulher, organizar escolas para educar as elites econômicas, desencorajar movimentos operários reivindicatórios e pregar a harmonia das classes sociais" (Camargo, 1973, p. 34). Existia também um proselitismo ferrenho contra protestantes e espíritas. Todavia, embora as religiões denominadas "protestantes históricas" tivessem um número pequeno em comparação à ascensão do protestantismo, ocorreu-lhes a oportunidade de uma "alternativa", isto é, a transição religiosa para os membros da classe média.

O protestantismo, em seu início, era considerado uma religião "estranha" e minoritária pela tradição cultural brasileira (herdeira do colonialismo e catolicismo como religião institucionalizada). As autoridades do catolicismo aplicavam medidas que impediam a reprodução desses grupos no Brasil; por exemplo, proibiam a construção de locais designados aos cultos. Camargo (1973, p. 127) declara o protestantismo como "religião minoritária", uma vez que historicamente há uma compatibilidade solidificada "predominante entre catolicismo e tradições culturais do país". Por conseguinte, a primeira categoria ao classificar o protestantismo é denominada pelo sociólogo como "protestantismo de imigração". Isso porque se limitavam exclusivamente à população estrangeira, não se preocupando em conquistar adeptos entre brasileiros, tornando-se um grupo fechado em sua própria minoria étnico-cultural. O "protestantismo de conversão" também é visto pelo sociólogo como parte da ala de religião minoritária, na medida em que sustentou uma ética protestante que separasse seus adeptos de muitas esferas da sociedade global.

> Convém ainda lembrar que, ao contrário das religiões majoritárias, os grupos minoritários tendem a desenvolver de modo mais intenso a vivência de sentimentos religiosos, frequentemente exteriorizada em ativa colaboração nas práticas comunitárias organizadas pelas igrejas (Camargo, 1973, p. 128).

Além disso, os protestantes se baseavam em comportamentos e padrões da ética puritana, distanciando-se da conduta formulada pelo catolicismo nacional. Essas duas classificações do protestantismo – de imigração e de conversão – sugerem, sobretudo, um lançar luz quanto às funções sociais reformuladas e preenchidas por eles no país. As igrejas de imigração tinham como função a preservação da autoidentificação germânica de seus adeptos, enquanto as de conversão eram caracterizadas pela ética de seus membros, os quais inspiravam suas condutas.

> Adeptos desta religião davam apoio ou desenvolviam novos papéis modificadores da estrutura interna de importantes instituições, como a família e a escola. […] De maneira genérica, pode-se perceber que o quadro histórico no qual se desenvolvem as igrejas protestantes indica que suas funções se correlacionam com o processo de

> mudança social brasileiro. Colocando-se de início como religião minoritária e isolada, face ao predomínio católico, as denominações do protestantismo "histórico" também apresentam alguns traços característicos dos grupos sectários atualmente mais próprios dos momentos pentecostais (Camargo, 1973, p. 134-135).

A sociologia da religião dos pesquisadores do Cebrap revela que a religião protestante abre novas perspectivas de vida para determinadas camadas da população brasileira. Membros da classe média localizada na parte urbana "buscavam significado para a vida que não mais encontravam no catolicismo, entendido como distante de seus adeptos" (Camargo, 1973, p. 135). Buscando, dessa forma, novas orientações de renovação das condutas, as denominações protestantes ofereciam outra ótica de experiência e explicação com e do universo. Os presbiterianos, batistas e metodistas trouxeram no protestantismo versões sacrais de estar no mundo, por meio de que ocasionaram parte das conversões da população brasileira.

> Apoiados na mensagem bíblica e na pastoral protestante, missionários e pregadores começaram aos poucos a serem aceitos e conquistaram adeptos, atraídos pela nova versão cristã que envolvia experiência pessoal da salvação e escolha voluntária. Nessa perspectiva de redescoberta do cristianismo e visão cristocêntrica, os conversos passavam a entender o catolicismo como extremamente ritualista e santorial. Assim, o culto às imagens, a obediência ao Pontífice Romano, a mediação clerical e a limitada utilização das Escrituras constituíram objeto de continua crítica dos protestantes à religião dominante no Brasil (Camargo, 1973, p. 136-137).

A democratização interna da Igreja Protestante se consolidou em um fundamento central de missão ou sacerdócio de todos os crentes, e as possibilidades de participação dos leigos foram abertas, facilitando caminhos e acessos à hierarquia formal. Cobertos pela ética puritana, padrões de conduta característicos de seus fiéis foram desenvolvidos, os principais compromissos, como forma de um novo credo religioso, ainda estão presentes em diversas igrejas contemporâneas, além disso, a conduta dos conversos era sinônimo de respeitabilidade pela classe média urbana, tornando-se até mesmo um modo social ascendente. Camargo (1973) dá os seguintes exemplos:

a) honestidade nos negócios;
b) conduta austera e recato no trajar;
c) não ter vícios: não fumar nem beber;
d) não frequentar diversões profanas;
e) não participar de jogos de azar;
f) não ter relações extraconjugais.

Dessa forma, a religião protestante foi responsável por uma redefinição dos papéis sociais, fazendo com que o converso agisse conforme estabelecido por sua religião, buscando

uma constante orientação de conduta. A redefinição dos papéis se nota, especialmente, na família e em relação à mulher, a qual, em sua comunidade religiosa, conquista uma posição detenta de direitos e deveres, assim como os homens. Logo, a "exigência da leitura bíblica feita pela religião protestante trouxe, desde os primeiros trabalhos missionários, a preocupação em vencer o analfabetismo" (Camargo, 1973, p. 139), fazendo com que denominações presbiterianas, metodistas e posteriormente batistas associassem, de certa forma, a evangelização ao ensino.

Em 1930, tanto é evidente o processo de transformação social que "a paulatina aceitação de um estilo de religiosidade tão diverso do comum ao catolicismo começa a ter ímpeto" (Camargo, 1973, p. 114). A modernização e as transformações econômicas no país também privilegiaram, de certa maneira, o desenvolvimento dos meios de comunicação em massa, acarretando o desaparecimento dos padrões tradicionais que eram pregados pelo catolicismo, fazendo com que a Igreja tradicional reformulasse alguns aspectos da sua visão sobre a sociedade industrializada (Camargo, 1973). Além disso, o protestantismo ganhou visibilidade no Brasil a partir de denominações que adotavam como método o proselitismo, a nacionalização das igrejas e os recursos de comunicação de massa.

> De todo modo, o franco apoio do catolicismo ao processo de modernização deu oportunidade, sobretudo nos meios urbanos, ao desenvolvimento de grupos religiosos como o dos pentecostais, espíritas e umbandistas. Esses movimentos religiosos cumprem, para algumas camadas da população brasileira, significativas funções sociais e psicológicas. Assim, não somente correspondem a expectativas de uma visão sacralizada e mágica do mundo, como também orientam de modo seguro a conduta dos fiéis, a eles proporcionando apoio emocional (Camargo, 1973, p. 37).

Não obstante, chega-se à conclusão de que há uma certa experiência de salvação cujos protagonistas, na medida em que aceitam Cristo no batismo do Espírito Santo, recuperam alguma expressão de dignidade humana, alcançando papel decisivo e função ativa nas responsabilidades e orientações de condutas, até mesmo, posteriormente, quanto à situação política no Brasil[7].

[8] "Os países subdesenvolvidos do mundo contemporâneo, mormente o Brasil, parecem oferecer oportunidade há muitos séculos inexistente para a Igreja no Ocidente. O aparente esgotamento de concepções positivistas e não valorativas, os riscos da tecnocracia e a ênfase no economicismo redescobrem as potencialidades da visão humanista fundada em ideia religiosa sobre a natureza humana. Por outro lado, inspirados nessa mesma axiologia, os cristãos renovam os fundamentos de sua própria adesão à fé pela percepção do alcance e do impacto de sua fidelidade aos valores do Evangelho. A situação política do país, limitando ao extremo as possibilidades de manifestar perspectivas de interesse de várias categorias sociais e o aniquilamento de organizações sindicais e políticas, situa a Igreja como instituição privilegiada na responsabilidade de representar os valores da dignidade humana e projetar as esperanças dos que aspiram a uma renovação da sociedade" (Camargo, 1973, p. 38).

O protestantismo, em resumo, redesenhou e focalizou novas funções desempenhadas na vida social brasileira. É válido ponderar que não ocorreu uma grande transição de religião da população brasileira em relação ao que Camargo (1973) classifica como "protestantismo de imigração" (conhecido como luteranismo); pois havia, como citado acima, uma alta valorização das ideologias da cultura germânica/alemã junto à religião, preservando costumes de uma subcultura de seu país fundador[8].

Por outro lado, o protestantismo de conversão (metodistas e presbiterianos) começou a se expandir "à medida que cresce o número de pregadores brasileiros de tal forma a ultrapassar o dos missionários estrangeiros, tornando-se as igrejas cada vez menos dependentes das missões fundadoras e ganhando autonomia nacional" (Camargo, 1973, p. 112). Dessa forma, são caracterizados pelo pesquisador três tipos de protestantismo no Brasil:

1) protestantismo de imigração;
2) protestantismo de conversão;
3) protestantismo pentecostal.

O teórico define as primeiras características de protestantismo pentecostal como os que "disputam, por meio de agressivo proselitismo, a conversão de novos adeptos, recrutados nas classes sociais urbanas mais pobres, e suscetíveis de encontrarem na solução sacral resposta ideológica à condição de sua existência" (Camargo, 1973, p. 24). Devido às grandes implantações de igrejas pentecostais no Brasil e, sobretudo, à ascensão de fiéis a essa categoria, foram aprofundadas as discussões no que diz respeito a essa ala do protestantismo.

O fenômeno pentecostal vem sendo destaque, há algum tempo, de muitas pesquisas no âmbito das ciências da religião, afinal, as contribuições dos sociólogos da religião já vinham sendo debatidas pelos intelectuais mencionados acima. Não obstante, fica evidente a importância do Cebrap para a compreensão do fenômeno desde sua origem no Brasil até a contemporaneidade. A discussão dos pentecostais não se limita somente ao núcleo do Cebrap; entretanto, foram os pesquisadores desse centro que visualizaram, primeiramente, que a religiosidade não se esgotaria com a modernidade ou a racionalização. Além disso, Procópio, de acordo com seus companheiros de pesquisa Prandi e Pierucci (1996), demonstrava um juízo de valor indisfarçável sobre as religiões internalizadas (escolha consciente e racional dos

[9] Devido à alta taxa de imigrantes e colônias alemãs que se formaram no Espírito Santo (cerca de 2/3 da população teuto-capixabas), de 1847 a 1860, existia o domínio de uma grande comunidade luterana. Entretanto, já no século XX, imigrantes de diversos países vieram para a região do ES, criando colônias e uma distribuição mais diversificada tanto por religião quanto por etnias (Camargo, 1973, p. 109).

símbolos religiosos), considerando-as importantes para o fortalecimento da democracia brasileira.

Essas foram as primeiras análises de Camargo (1973) que giravam em torno de um declínio da "religião tradicional" ao se deparar com o crescimento de denominações religiosas como as pentecostais, espíritas e umbandistas. Essas mudanças religiosas, de acordo com o pesquisador, têm como nome a *internalização*. Por exemplo, o pentecostalismo é considerado uma religião internalizada, pois oferece "modalidades de orientação de vida para considerável parcela da população brasileira que se vê envolvida em intenso processo de mudança social" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 10). Ou seja, o pentecostalismo, assim como outras religiões, oferece sentido para setores que se modernizam na sociedade.

Para compreender melhor essa separação entre modalidades religiosas, é necessário entender que Camargo (1973), influenciado pelo método weberiano, estabeleceu tipos ideais de religião. São eles:

1) A religião tradicional: o catolicismo tradicional representa um comportamento religioso que é regido pelos costumes legitimados pela tradição.
2) A religião internalizada: pentecostais, umbandistas e espíritas representam conscientização religiosa e são considerados religiões de conversão.

Ao propor esses dois tipos ideais acerca da religiosidade brasileira, o autor deixa explícito que a religião vai além da crença, formando um complexo cultural variado. Exemplos como a conversão religiosa são enfatizados na experiência do que está fora do sagrado. A liberdade religiosa que proporciona a conversão, muitas das vezes, efetiva-se por meio de momentos econômicos frustrantes, crises existenciais ou processos medicinais ou científicos que falham.

No sentido sociológico, comprovado nos dados empíricos coletados pela equipe de Procópio, a religião está em eterna e constante mudança, inovação e ruptura. Dessa forma, é interessante não somente à sociologia da religião, como também às ciências da religião, por conta das conjunturas de mudanças culturais que influenciam e ocasionam, consequentemente, o contexto religioso. Por isso, "alguns dos colaboradores de Camargo tomaram para si, posteriormente, a tarefa de desenvolver e de aprofundar suas pesquisas" (Souza; Martino, 2008, p. 9), como é o caso da socióloga Souza, que foi a campo para refletir mais a fundo sobre os protestantes e pentecostais em São Paulo.

2.2 Beatriz Muniz de Souza

Em sua obra *A experiência da salvação* (1969), a socióloga e pesquisadora do Cebrap Beatriz Muniz de Souza, seguindo os passos do professor Camargo, observa e confirma diversas denominações pentecostais crescentes, especialmente nas áreas mais urbanas e com rápida mudança social. Grande parte de sua pesquisa se concentrou na cidade de São Paulo, na tentativa de compreender os movimentos religiosos e a adaptação da sociedade com a Modernidade. Souza, nesse sentido, chega à hipótese de que o pentecostalismo, além de ajudar na adaptação do sujeito moderno, também contribui para que ele se liberte da condição de anomia. Sendo assim, há uma nova configuração de valores e práticas religiosas construídas no cotidiano dos fiéis, na medida em que o rompimento com a religião tradicional (catolicismo) e as então conversões para o pentecostalismo, nos anos 1940 e 1950, observados pela autora, resultam em um *novo* sentido de vida no dia a dia da sociedade, que se torna mais sacralizada.

O pentecostalismo muito se assemelha às práticas dos anabatistas e menonitas: esses dois últimos afirmavam que para a devida compreensão da Escritura era necessário "o recebimento direto da inspiração do Espírito Santo, iluminando os fiéis" (Souza, 1969, p. 22). Não obstante, a criação de igrejas pentecostais e de tipo *holiness* está relacionada às igrejas de pregação de reavivamento nos estados de Nova Inglaterra, Tennessee e Carolina do Norte (EUA) e a dois grandes movimentos: *Kentucky Revival* e *Latter Rain Movement*.

> Pregando um tipo de cristianismo baseado na comunhão direta entre Deus e a alma humana, esse movimento e outros subsequentes provocaram extremo emocionalismo entre os participantes, que chegavam a ter reações físicas violentas, tanto de medo como de alegria. Tal comportamento emotivo ganhou maior impacto no início do século XIX, com o 'Kentucky Revival', que atraiu pregações de várias denominações, tendo influência na formação de alguns ramos iluministas do protestantismo. Em fins do século XIX surgiu, no Tennessee e na Carolina do Norte, o 'Latter Rain Movement'. Os seguidores do movimento, baseando-se em profecia de Joel (2:28-32), acreditavam que o fenômeno da glossolalia determina era nova do cristianismo, sendo o sinal que anuncia a segunda vinda de Cristo. Partindo de cisões oriundas do 'Latter Rain Movement', surgiram alguns ramos *holiness* e pentecostais, merecendo citação, entre estes últimos, os grupos que se instalaram posteriormente no Brasil: 'Assembleia de Deus' e 'Igreja do Evangelho Quadrangular' (Souza, 1969, p. 23-24).

A ênfase teológica central dos pentecostais é o batismo do ou no Espírito Santo. Entretanto, somente se concretiza o batismo com a expressão de dons carismáticos e a manifestação da glossolalia. No começo do século XX, diversos movimentos reavivalistas que praticavam as ênfases doutrinárias do pentecostalismo acrescentaram também a crença na cura divina e o fim do mundo. Com o espalhamento e sucesso do pentecostalismo nos Estados

Unidos e Canadá, ocorreram obras missionárias que instalaram o movimento no território brasileiro, especificamente a partir de 1910.

Souza (1969), em seu trabalho minucioso e rico, esclarece que ao estudar o campo do pentecostalismo no Brasil, seu critério de seleção foi atribuído pelas comunidades religiosas que mais alcançavam um alto *teor emotivo*. Convém destacar que, no fator arquitetônico e estético das igrejas, observa-se um hábito entre os pentecostais de colocarem "flores junto ao púlpito; quadros de cenas da história sagrada ou representando a Bíblia aberta na qual se leem trechos do Evangelho; inscrições de versículos bíblicos pintadas das paredes" (Souza, 1969, p. 28).

As primeiras igrejas pentecostais implantadas no Brasil, em ordem cronológica, foram a Congregação Cristã do Brasil (CCB), em 1909, e a Assembleia de Deus (AD), em 1910. Em seus primeiros anos de expansão pelo país foi notado que o público da CCB, embora em sua maioria proletários, era uma comunidade com uma expressão menor de fiéis negros comparada às outras. Com o passar do tempo, em seus principais templos, especificamente na cidade de São Paulo, seus frequentadores pertenciam à categoria "*white collar*" (Souza, 1969). Já com a AD, de acordo com os relatos de seus criadores e conforme destacado pela socióloga, ocorreu uma chamada divina para Belém do Pará[9], instalando-se a denominação em primeiro momento nas regiões Norte e Nordeste. Quanto a seus membros, eram majoritariamente considerados com pouca escolaridade e "vários informantes chegaram a declarar que se alfabetizaram com o único intuito de ler as Sagradas Escrituras" (Souza, 1969, p. 35).

Outras igrejas evangélicas pentecostais no país se concretizaram somente em 1951 com as mensagens de "reavivamento" e de "curas divinas" trazidas por pregadores missionários da Igreja Evangelho Quadrangular (IEQ) que tinha como lema uma união composta de fiéis cristãos a congregarem "o Evangelismo no mundo, e pregação do Evangelho Quadrangular do Reino: Jesus Salvador, Batizador, Médico e Rei que Voltará" (Souza, 1969, p. 36). Convém destacar que nesse período, juntamente com a IEQ e seus membros, em 1954, ocorreram

[9] "Achamos de interesse reproduzir, textualmente, como é relatada por um missionário norte-americano aqui radicado a implantação da Assembleia de Deus em nosso país: 'Cremos que o Espírito Santo chama certas pessoas para realizar determinados trabalhos missionários. A chamada divina é essencial para quem se lança ao trabalho no exterior e mesmo para os trabalhos missionários dentro do país. Como o Espírito Santo chamou Paulo e Barnabé em Antióquia para saírem ao trabalho missionário, assim hoje também Deus chama seus servos, embora nem sempre em profecia, como naquele caso. Em 1910 o Espírito Santo chamou dois jovens suecos, por nome Gunnar Vingren e Daniel Berger, em South Bend, Est. Indiana, EUA, por mensagem em línguas estranhas, proferidas por um irmão Uldin, em cuja casa estavam hospedados. Sendo repetida tantas vezes a palavra 'Pará-Pará-Pará', entenderam que para algum lugar por esse nome Deus os estava chamando. Verificaram então na biblioteca municipal que Pará era o nome dum estado no Norte do Brasil. Oraram a Deus. Sentiram que era o Brasil para onde Deus os chamara. O caminho abriu-se e em novembro de 1910 chegaram a Belém do Pará, onde iniciaram a obra das Assembleias de Deus no Brasil, obra conhecida de todos" (Souza, 1969, p. 31).

campanhas evangelísticas que ficaram conhecidas como a Cruzada Nacional de Evangelização[10]. Não obstante, nesse período, as pregações em tendas de lona foram primordiais para inúmeras conversões ao pentecostalismo.

> Começa, daí por diante, a ser procurada, de modo especial, pelos que desejam partilhar de comunidade religiosa que se paute por maior controle emocional do que habitualmente encontrado nas igrejas pentecostais. Provenientes muitas vezes de outras denominações protestantes, conforme indicam as entrevistas e a própria história da criação da igreja, essas pessoas encontram nos cultos 'a pregação simples, mas bem fundamentada teologicamente' e, por parte dos fiéis, 'a participação viva, mas sem exageros, como na verdadeira igreja cristã' (Souza, 1969, p. 38).

Um exemplo de uma nova implantação de igreja pentecostal nesse mesmo contexto é a criação da "O Brasil para Cristo", que se originou no ano de 1955, migrando da Assembleia de Deus com a implantação das novas ênfases da Cruzada Nacional de Evangelização. Seu criador, Manoel de Melo, tinha como objetivo inicial e geral anunciar que todos os membros poderiam ser desfrutadores das curas oferecidas por Deus e receber dons espirituais. Além disso, a igreja O Brasil para Cristo obtinha um traço nacionalista por seus interesses nos problemas sociais, econômicos e morais brasileiros.

> Propugnam os líderes, através dos sermões e artigos na revista da organização, o dever dos bons evangélicos de conhecer a situação interna do país, econômica, social e administrativamente. Podem, assim, trabalhar não somente nas igrejas e em atividades assistenciais, mas também contribuir, ainda que indiretamente, para a 'reforma moral' em todas as esferas da vida nacional (Souza, 1969, p. 42).

De acordo com a socióloga, as principais diferenças entre a primeira igreja pentecostal no Brasil – a Congregação Cristã do Brasil – e a igreja O Brasil para Cristo, são as suas condutas. Enquanto a CCB condena os fiéis de sua igreja a se candidatarem à vida política, O Brasil para Cristo apoia o lançamento de candidatos e promove novos nomes para as eleições de vereadores, deputados estaduais e federais.

Após a consolidação e abertura de templos das primeiras igrejas pentecostais no Brasil citadas acima, surgiram, a partir de outro movimento reavivalista, entre os anos de 1953 e 1955, novas congregações pentecostais, entretanto, pequenas. Chamadas de "igrejas menores" por Souza (1969, p. 47), suas principais bases marcavam uma "nova etapa de difusão do pentecostalismo […] realizadas por Harold Williams e Raymond Boatright", com as pregações

[10] "A 'Cruzada' realizava pregações em tendas de lona, sistema que até hoje mantém quando inicia a evangelização em novas área. O uso de tendas, explicou-nos um pastor, 'tem o sentido de atrair o povo. Seu formato lembra um circo e todos entram ali com mais liberdade'" (Souza, 1969, p. 37-38).

se expandindo para áreas periféricas e cidades menos desenvolvidas, passando, dessa forma, da capital do estado para cidades do interior.

As lideranças das igrejas menores eram anteriormente associadas a uma outra denominação protestante, não perdendo, dessa forma, o traço emocionalista da comunidade religiosa. Os rituais ainda se constituíam de orações coletivas em que muitos fiéis passavam a revelar os dons proféticos.

> Justificativa para as orações coletivas em voz alta, que chegam a 'atordoar por seu barulho', segundo nos explicou um representante da liderança, pois elas 'são necessárias para as pessoas de condição social inferior, que assim conseguem extravasar seus sentimentos e precisam de uma religião que não as intimide por seu formalismo' (Souza, 1969, p. 49).

Embora predominantes entre os núcleos pentecostais, as doutrinas e estatutos passaram, pela primeira vez, por algumas modelações. O fundador da Igreja de Cristo Jesus, por exemplo, criada em 1958, veio do presbiterianismo e se juntou à Cruzada Nacional de Evangelização em 1953. Desligando-se após seis anos da Cruzada, alegou em seus depoimentos, evidenciados na obra de Souza, que obteve apenas uma vez a oportunidade de pregar sobre o alerta a costumes mundanos e ressaltar a "necessidade de o crente cuidar de sua aparência e traje, para não ser confundido com as pessoas do mundo" (Souza, 1969, p. 49).

De acordo com a socióloga, a população da Igreja de Cristo Jesus pode ser considerada flutuante, pertencente à classe baixa e atraída por anúncios na porta da igreja acerca de orações executadas diariamente pelos enfermos, às 20h. Essas reuniões conseguiam atingir um emocionalismo mais motivado, com a presença dos obreiros incentivando os fiéis a pedirem bênçãos ao Espírito Santo, e impondo suas mãos pedindo curas em nome de Jesus.

Para a autora, fica evidente que o emocionalismo toma parte das igrejas pentecostais, sejam elas pequenas ou não. Embora as estratégias e doutrinas das comunidades religiosas mudem, o ponto de partida para inúmeras implantações de igrejas foi a Igreja O Brasil para Cristo, com a ênfase de pregação nos meios de comunicação de massa. As igrejas menores, como a Igreja Viva Jesus, também utilizavam, por meio de seus líderes, os mesmos recursos: rádio, praças públicas e cinemas. Convém destacar que nem sempre "os que se comovem com a mensagem pentecostal tornam-se membros da igreja cujo líder os converteu. Este continua a atrair inúmeras pessoas ao pentecostalismo, deixando que procurem, entretanto, a igreja de sua preferência" (Souza, 1969, p. 50-51); essas escolhidas são, na maioria das vezes, por causa do fácil acesso.

Toda a história do pentecostalismo se origina em torno do "avivamento", que conduziu a formação de inúmeras igrejas por meio de campanhas de evangelização na América do Sul, por influência do missionário norte-americano William Sheappard. É o caso dos missionários estrangeiros que, por rompimento com algum movimento pentecostal de que faziam parte anteriormente, seguem uma nova orientação doutrinária, resultando na Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo, Igreja do Avivamento Bíblico, Igreja Fonte de Água Viva e Igreja Evangélica do Espírito Santo. Apesar de suas formas de conversão serem variadas e distintas do padrão, predomina a característica mais fundamental do pentecostalismo no Brasil: alto teor de emotividade, proselitismo à conversão e busca de curas. As igrejas pentecostais menores, nas observações de Beatriz de Souza, são localizadas em garagens e salões, com um público restrito à classe baixa. Não predomina, portanto, um padrão uniforme de orientação nas implantações do pentecostalismo.

Entretanto, ao que se refere à doutrina e ao marco inicial pentecostal, pode-se afirmar que suas questões teológicas (mesmo em diversas denominações) originaram-se das campanhas de reavivamento ocorrido no século XVIII nos Estados Unidos da América.

> A posição doutrinária adotada pelos grupos pentecostais prende-se, no nível psicossocial, à dramaticidade da experiência da salvação, sendo frequente, durante as pregações, o enfático e emocional apelo à necessidade de que os pecadores se arrependam dos erros cometidos e se convertam, 'aceitando Jesus como único Salvador'. Poderá então ser alcançada a recompensa espiritual da santificação completa, marcada pelo 'batismo do Espírito Santo' (Souza, 1969, p. 53).

Nas mais diversas igrejas pentecostais são encontrados princípios cristãos que se referem especificamente ao protestantismo, como as práticas da Santa Ceia, a ressurreição e vida eterna dos justos e a salvação pela graça. Não obstante, também incluem o batismo no Espírito Santo, dons espirituais e crença na segunda vinda de Cristo[11].

O batismo no espírito santo, entre os pentecostais, é baseado na pregação do fundador do metodismo, John Wesley. De acordo com seu princípio teológico, o homem se converte somente após se regenerar e se arrepender de erros cometidos anteriormente. É necessário o batismo nas águas, representando um "novo nascimento", e após a sua conversão recebe a santificação completa, concretizando-se, assim, o batismo no Espírito Santo. Para simplificar, o batismo é a forma de demonstrar o arrependimento e a remissão dos pecados: é só dessa forma

[11] A característica doutrinária que resume os mais diversos líderes pentecostais se encontra neste trecho: "com respeito à salvação por meio da justificação pela fé, somos luteranos. Na forma do batismo pelas águas, somos batistas. Com respeito à santificação, somos metodistas. Em evangelismo atacante, somos como o Exército da Salvação. Porém, com respeito ao batismo com o Espírito Santo, somos pentecostais" (Souza, 1969, p. 54).

que podem receber o Espírito Santo, e é por meio desse recebimento que terão o poder de falar de Cristo ou então pronunciar glossolalia – uma manifestação em falar línguas estranhas, fundamentada na passagem de Atos 2[12].

No que se refere aos dons espirituais, os pentecostais são descritos por:

a. fé;
b. cura;
c. sabedoria;
d. profecia;
e. interpretação de línguas;
f. operação de maravilhas.

Conforme a pesquisa de campo com alguns líderes de igrejas pentecostais, Souza (1969) afirma que no marco do pentecostalismo, desde as suas primeiras implantações são, aparentemente, mais valorizadas as manifestações emocionais como as de "línguas" e "cura".

> Baseando-se nos capítulos 12 a 14 de Coríntios, alguns autores classificam os dons do Espírito Santo em três tipos: a) *os de revelação*: sabedoria, ciência e discernimento de espíritos; b) *os de poder*: fé, cura, operações de maravilhas ou de milagres; c) *os de expressão ou inspiração*: profecia, línguas e interpretações (Souza, 1969, p. 57).

Já os dons de poder se conferem na fé e nas realizações de curas exercidas pelo seu líder, conhecidas como "operação de milagre"; esse dom geralmente é utilizado em caso de enfermidades graves. Enquanto os dons de expressão ou inspiração são frequentes, a manifestação do dom de línguas tem o sentido de "transmitir mensagens especial a determinada

[12] Entre os pentecostais, o batismo no Espírito Santo é fundamentado em determinadas passagens bíblicas; vejamos a seguir como utilizam o batismo como uma posição de conversão e uma forma para se chegar à salvação: "O batismo no Espírito Santo é uma das promessas de Deus. 'E eis que sobre vós envio a promessa de meu Pai; ficai, porém, na cidade de Jerusalém, que do alto sejais revestidos de poder' (Lucas 24:49). E o que aconteceu em Jerusalém, no dia de Pentecoste, está escrito no livro dos Atos dos Apóstolos, capítulo dois, onde cento e vinte pessoas foram batizadas com o Espírito Santo. No versículo mencionado no Evangelho de Lucas 24:49, vimos também que o batismo no Espírito Santo é uma experiência que dá poder do alto. Este 'poder do alto' é mais do que entusiasmo ou energia. É uma autoridade e ousadia que os discípulos usaram para proclamar as boas novas do Evangelho. Leia o livro dos Atos dos Apóstolos e verá o que aconteceu a esses 'vasos fracos' depois de serem revestidos do poder do alto. O batismo no Espírito Santo é uma nova posição do Espírito em relação com o crente. Não há dúvida que o Espírito de Deus está com todos os crentes, como Ele esteve com os discípulos antes do dia de Pentecoste. Porém, Jesus disse que com esta experiência do batismo no Espírito Santo, que Ele entraria nos discípulos. 'O Espírito de verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece; mas vós o conheceis, porque habita convosco e estará em vós' (João 14:17). O batismo no Espírito Santo é uma experiência diferente e separada da salvação. Enquanto é verdade que todos os crentes têm a presença do Espírito consigo, não é verdade que todos os crentes são batizados com o Espírito Santo. Quando Paulo foi a Éfeso, encontrou doze discípulos e perguntou-lhes: 'Recebestes vós já o Espírito Santo quando crestes?' (Atos 19:2). A resposta foi não. 'Impondo-lhes as mãos Paulo, veio sobre eles o Espírito Santo; e falavam línguas e profetizavam' (Atos 19:6). A significação evidente desta passagem é que esses seguidores de Cristo ainda não ouviram nem receberam o batismo Santo" (Souza, 1969, p. 55).

pessoa que, segundo o relato de vários entrevistados, converte-se instantaneamente ou, se já é membro da igreja, emociona-se, procurando agir, desde então, segundo as advertências da mensagem transmitida" (Souza, 1969, p. 59). Há também o dom da interpretação das línguas, em que não necessariamente precisam falar em línguas também, apenas explicam a mensagem do Espírito Santo para edificações individuais. A profecia, juntamente incluída no dom de expressão ou inspiração, são mensagens proféticas de exortação, edificação e conselhos para o futuro, e é um dom manifestado frequentemente nas mulheres.

A categoria de dons de revelação não se resume a conhecimentos intelectuais, e sim um dom concedido ao homem para orientações espirituais por via da sabedoria e da ciência. Quem possui esses dons, de acordo com a crença, tem entendimento completo das escrituras, e eles geralmente são manifestados nos pastores que orientam doutrinária e moralmente a sua congregação. Outrossim, o dom também se expressa como percepção das influências espirituais dos congregantes, isto é, "os ministros recebem de Deus o dom para poder discernir os espíritos malignos que estão dentro das pessoas oprimidas. O ministro fica sabendo que tipo de espírito as pessoas normalmente têm e assim, se for preciso, pode expulsar o espírito do demônio" (Souza, 1969, p. 58). Esses dons de revelação são utilizados com maior frequência em rituais das implantações de igrejas pentecostais formadas a partir de 1970, como será visto mais à frente em Mariano.

2.3 Reginaldo Prandi e Antônio Flavio Pierucci

Reginaldo Prandi e Antônio Flávio Pierucci se interessaram ao longo de suas vidas acadêmicas pela expansividade de religiões internalizadas (conceito de Camargo), como o candomblé, a umbanda e o pentecostalismo. A discussão norteadora em seus trabalhos se dava em torno da pergunta "que importância têm as religiões na sociedade brasileira de hoje?" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 7). Suas propostas, ao trabalhar com a sociologia da religião, vieram a partir do legado de seu colega de pesquisa, líder do Cebrap, juntamente com seus interesses em estudos empíricos acerca das formações religiosas, principalmente no ambiente urbano (local de secularização e urbanização), para a compreensão das mudanças da sociedade brasileira. Ambos os sociólogos ingressaram como membros da equipe do Cebrap em 1971 e continuaram em diálogo, em especial para compartilhar conclusões e percepções a respeito do sentido que as religiões fornecem para os brasileiros.

Logo, o foco sociológico de suas análises, visivelmente na obra *A realidade social das religiões no brasil: religião, sociedade e política*, acolhe a noção de que as religiões

internalizadas regulamentam e "são capazes de constituir e de inculcar a influência moral […] sobre a conduta de vida de indivíduos e grupos em grande número" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 15). As religiões internalizadas não detêm sozinhas o mérito por conversões, muito se deve ao demérito da religião tradicional que abriu espaço ao secularismo e ao saber moderno. "Isto é, a ressacralização, visível à sociedade no crescimento das religiões mediúnicas e pentecostais, nada mais é que a consequência do colamento do catolicismo à secularização da sociedade" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 16). Conforme os autores, o sujeito que se converte a uma nova religião é um sujeito que é abandonado pela religião anterior. Entretanto, o homem converso, antes da vida religiosa, também foi "abandonado" pela ciência, psicanálise e demais explicações racionalistas. Nas palavras dos sociólogos, "a conversão religiosa nasce de uma experiência que está fora do sagrado" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 17):

> O indivíduo vai ao médico e este não o cura, leva uma vida pautada por tudo aquilo que acredita dele se esperar e de repente vê escorregar entre os dedos a segurança e a certeza de poder até mesmo prover-se materialmente e à sua família, persegue objetivos comezinhos e não os alcança, sofre perdas emocionais. […] A religião supre aquilo que o mundo profano não dá. O catolicismo há muito se recusa curar, preferindo entregar à ciência a competência de tratar dos males físicos e emocionais. É nesse momento, quando a medicina falha, a racionalidade econômica frustra, a certeza dos propósitos ruem, que as alternativas religiosas se mostram como respostas (Pierucci; Prandi, 1996, p. 17).

A crise, nesse sentido, leva à conversão do indivíduo na medida em que se recupera o sentido da vida, fazendo da religião um conjunto simbólico capaz de redefinir o mundo. Referenciando Camargo, os autores enfatizam que a religião entra na sociedade moderna à medida que as esferas econômicas, medicinais e científicas falham. Isto é, quando a sociedade moderna falha com o sujeito, "transmuta as carências de modo que estas só podem ser atendidas como questões postas para a religião desembaraçar" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 18-19). As soluções religiosas não tocam meramente a questão mágica, remetem também à justiça, fazendo que a religião se torne tolerável e a vida, menos injusta, ou mesmo, nas palavras do autor, menos "insuportável".

Essa alta densidade mágica que o pentecostalismo proporciona se opõe ao catolicismo ultramundano. Além disso, há a disputa por conversões, especificamente em igrejas como a Universal do Reino de Deus e Deus é Amor, chamadas pelos autores de "pentecostalismo de cura divina" e, posteriormente, "neopentecostais". Essas igrejas transformam cinemas em

templos, utilizam redes televisivas e criam um significado e relação com o dinheiro (incluem a teologia da prosperidade)[13].

Em suma, Pierucci e Prandi (1996, p. 104) se atêm à ideia de que "o sucesso da religião e a crise da sociedade são, assim, faces da mesma moeda, cuja medida é a própria crise da razão". Não é surpresa, pois, como já mencionado, que as igrejas pentecostais tenham ascendido na América Latina e, consequentemente, novos movimentos e rituais pentecostais tenham se fortificado. A religião, na sociedade moderna, é o principal reforço da busca por objetos desejados, sejam eles: esperança, saúde, melhor condição de vida, bênçãos etc. A religião, nesse ponto de vista, fornece a busca em um lugar no mundo onde o sujeito possa se sentir amado e experimentar o encantamento novamente. A experiência religiosa se torna, para os evangélicos pentecostais, um total resultado do esforço do homem na construção de um mundo que tenha significado.

2.4 Ricardo Mariano

Ricardo Mariano, sociólogo e professor na Faculdade de Filosofia, Linguagem e Ciências Humanas (FFLCH-USP), membro pesquisador do Novos Estudos Cebrap, afirma que o pentecostalismo vem crescendo em países em desenvolvimento, em destaque, nos da América Latina.

> No Brasil, a expansão não é recente nem episódica. Ocorre de modo constante já há meio século, o que permitiu que o pentecostalismo se tornasse o segundo maior grupo do país. Mas seu avanço não é expressivo apenas nos planos religioso e demográfico. Estende-se pelos campos midiático, político-partidário, assistencial, editorial e de produtos religiosos […]. Ao lado e por meio disso, o pentecostalismo vem conquistando crescente visibilidade pública, legitimidade e reconhecimento social e deitando e aprofundando raízes nos mais diversos estratos e áreas da sociedade brasileira (Mariano, 2004, p. 121).

Nos anos 2000, os evangélicos estavam distribuídos desigualmente pelas regiões do Brasil, de acordo com o sociólogo. O Nordeste, por exemplo, ainda representa uma resistência para a penetração dos protestantes históricos e pentecostais, logo, continuam no reduto do

[13] "Para as novas igrejas evangélicas, as religiões afro-brasileiras, a umbanda e as variantes do candomblé, tem sido não apenas um alvo de combate permanente, mas um celeiro farto para seu proselitismo. Programas e mais programas na televisão passam horas mostrando cenas de exorcismo de orixás, caboclos, pomba giras e outras entidades, todas eles identificadas pelo pentecostalismo de cura divina como formas do diabo, mostrando também esses programas longos testemunhos sobre conversos saídos das religiões afro-brasileiras, ou ainda vitoriosos testemunhos de como é possível até mesmo ficar rico quando se doa à igreja tudo que se tem, agora que o dinheiro não é mais visto como coisa do diabo" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 102).

catolicismo popular. Já o Norte, o Centro-Oeste e o Sudeste são as regiões em que o pentecostalismo mais se expande. Esse crescimento, analisado anualmente com base nos dados do IBGE, indica que as igrejas pentecostais souberam e sabem utilizar a seu benefício "os contextos socioeconômicos, cultural, político e religioso do último quarto de século no Brasil" (Mariano, 2004, p. 122). Isso devido não somente ao enfraquecimento da Igreja Católica e o aumento da liberdade religiosa, mas também ao advento da crise social e econômica, somada ao aumento do desemprego e às altas taxas de criminalidade e violência enquanto fatores que favorecem os pentecostais.

Mariano (2004) destaca que 74% dos pentecostais são membros da Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil e Igreja Universal do Reino de Deus, juntas. Um outro componente a ser destacado é que essas igrejas crescem majoritariamente no meio urbano e contam com uma participação majoritariamente feminina. Não obstante, essas igrejas se diferenciam entre si. É a partir dessa diferenciação que os pesquisadores trabalham com o critério de classificações, dividindo com base em suas periodizações, distinção teológica e a forma de comportamento que é imposta.

Mariano (2014; 2004), na tentativa (que obteve sucesso com o termo *neopentecostalismo*[14]) de classificá-las, justifica que as igrejas dos anos de 1910, 50 e 60 se distinguem na doutrina, liturgia e comportamento daquelas formadas em 1970. Dessa forma, em três passos, sistematiza e nomeia as implantações de igrejas pentecostais no Brasil como: (i) pentecostalismo clássico; (ii) deuteropentecostalismo; e (iii) neopentecostalismo.

A primeira classificação, pentecostalismo clássico, abriga as pioneiras em solo brasileiro: a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus (Souza, 1969). A CCB foi fundada em 1910 por missionários italianos em São Paulo, e a AD, em 1911 por suecos em Belém do Pará[15]. Ambas tiveram missionários europeus que se converteram ao pentecostalismo nos Estados Unidos. Considerados, em seus inícios, grupos minoritários, eram caracterizados pelo "anticatolicismo, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo. No plano teológico, enfatizaram o dom de línguas (glossolalia), seguindo a ênfase doutrinária primitiva dessa religião" (Mariano, 2004, p. 123). Ao se tratar de traços sectários, a CCB manteve, quase intactas, suas condições de organização e ênfases doutrinárias, enquanto a AD abriu portas, de

[14] Recentemente ocorreu um debate em colunas jornalísticas acerca do termo "neopentecostal". O autor do livro "Povo de Deus", Juliano Spyer, aponta que, no debate público, a categoria neopentecostal "quer dizer 'igreja bolsonarista' ou '*fast food* religioso', o que é errado" (Spyer, 2023). Na mesma data, Ricardo Mariano explicou em outra coluna o porquê e a necessidade do termo "neopentecostal". De acordo com o sociólogo, "o termo neopentecostal identifica e caracteriza a emergência e expansão de igrejas e suas inovações teológicas, litúrgicas, comportamentais e estéticas, que impactaram, de diversas formas, o pentecostalismo" (Mariano, 2023).
[15] As datas das igrejas pioneiras divergem entre Souza (1969) e Mariano (2014).

acordo com o sociólogo, nas últimas duas décadas, à adaptação de alguns comportamentos devido a mudanças ocorridas na sociedade brasileira.

> O pentecostalismo brasileiro nunca foi homogêneo. Desde o início, conteve diferenças internas. Congregação Cristã e Assembleia de Deus, as duas primeiras igrejas pentecostais fundadas no Brasil […] sempre apresentaram claras distinções eclesiásticas e doutrinárias que, com o passar do tempo, geraram formas e estratégias evangelísticas e de inserção social bem distintas (Mariano, 2014, p. 23).

A iniciativa de distinguir o pentecostalismo e dividi-lo a partir de um sistema de classificação teve como precursores os missionários da Cruzada Nacional de Evangelização, ligados à Igreja do Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953). Suas ênfases doutrinárias e inovações proselitistas ampliaram um evangelismo de massa, concentrando suas mensagens na cura divina por meio do rádio e tendas de lona. Formou-se, dessa maneira, uma grande concentração evangelística, em especial, na capital paulista, e expandiu-se o pentecostalismo. Foram fundadas, nesse período, a Brasil Para Cristo (São Paulo, 1955), Deus é Amor (São Paulo, 1962) e Casa da Benção (Minas Gerais, 1964). Logo, Mariano sistematiza a classificação do pentecostalismo da seguinte forma:

> Os quarenta anos que separam o início destas duas ondas – primeira e segunda – justificam o corte histórico-institucional proposto para distingui-las. Quanto à teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura. […] A segunda onda constitui, portanto, um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano. Mas, como desdobramento ocorrido no Brasil quatro décadas após a chegada das primeiras representantes do pentecostalismo clássico, apresenta distinções oriundas das inovações evangelísticas (como o uso de rádio, tendas, cinemas, teatros, estádios) e da ênfase na cura divina e, em menor medida, no exorcismo introduzidas pelos missionários da Cruzada. Justifica-se, assim, a divisão das duas primeiras ondas pentecostais pelo critério do corte histórico-institucional, mas não pela existência de diferenças teológicas significativas em ambas. Tendo em conta que a segunda onda mantém o núcleo teológico do pentecostalismo clássico, mas se estabelece quarenta anos depois e com distinções evangelísticas e ênfase doutrinárias próprias, optamos por nomeá-las de *deuteropentecostalismo* (Mariano, 2014, p. 31-32)[16].

Quadro 3 - Pentecostalismo clássico e deuteropentecostalismo.

Pentecostalismo clássico (1910 a 1950)	**Deuteropentecostalismo (1950 a 1960)**
Assembleia de Deus	Igreja Quadrangular do Evangelho
Congregação Cristã no Brasil	O Brasil para Cristo
	Igreja pentecostal Deus é amor

Fonte: Elaboração própria a partir de Mariano (2014).

[16] De acordo com Mariano (2014, p. 32), "o radical *dêutero* […] significa segundo ou segunda vez, sentido que o torna muito apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal. Temos, assim, primeiro o pentecostalismo clássico, seguido do deuteropentecostalismo".

O fator da comunicação em massa é importante para distinguir a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus da Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo e Deus é Amor, primeiramente pelo sectarismo das duas primeiras igrejas, que taxavam esse fator, de certa forma, de "mundana e diabólica". Nitidamente, de acordo com o autor, a ênfase na teologia no dom da cura divina "foi crucial para a aceleração do crescimento e diversificação institucional do pentecostalismo brasileiro" (Mariano, 2014, p. 30). Além disso, pode-se afirmar que a explosão do pentecostalismo no mundo se deu por meio da mensagem da cura.

O sociólogo Mariano (2014), juntamente com Souza (1969), comenta sobre diversos testemunhos e relatos de cura que podem ser encontrados no jornal *Mensageiro da Paz* (jornal das igrejas Assembleias de Deus no Brasil). Diante disto, "o núcleo doutrinário permanece inalterado em qualquer das ramificações pentecostais" (Souza, 1969, p. 103). Além disso, as constantes visitas à CCB de Jânio Quadros, que alegou frequentar a instituição "em gratidão por ter sido curado pelas orações de uma empregada sua que pertencia à igreja" (Freston, 1993, p. 80), são mais um relato de cura. Em resumo, não há diferença teológica diante da cura entre as igrejas evangélicas pentecostais, mas há apenas a concretização histórica de quase 40 anos da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil, que foi renovada com as chegadas de "inovações evangélicas". Nesse contexto, essa segunda leva de igrejas pentecostais é chamada, como visto acima, de acordo com o autor, de deuteropentecostalismo, ampliando as instituições pentecostais no Brasil e diversificando a maneira de enunciar seus credos.

> Os pentecostais têm o culto bastante centrado no apelo emocional, sobretudo no dom das línguas ou glossolalia, reprodução do episódio bíblico da manifestação do Espírito Santo aos apóstolos no dia de Pentecostes e no dom de cura […]. A partir dos anos 70, o pentecostalismo deu origem a diversas denominações constituídas já em solo brasileiro, com ênfase cada vez mais forte no dom da cura, e por isso denominadas de pentecostalismo de cura divina. Mais recentemente surgiram as igrejas agora chamadas de neopentecostais (MARIANO, 1995). De modo geral especializaram-se no uso da televisão, voltaram o culto para as massas, em grandes espaços, centrando-o enfaticamente nos exorcismos, e desenvolveram uma teologia que valoriza a prosperidade e reabilita eticamente o dinheiro e os ganhos materiais. […] Entre os pentecostais o mal é sempre visto como obra do demônio, adotando por isso as igrejas de formação mais recente o exercício recorrente da vexação e expulsão dos demônios (Pierucci; Prandi, 1995, p. 39).

Há uma nova denominação, a partir das novas implantações de igrejas no final dos anos de 1960, que também entrou para o critério de classificação dos pentecostais. Após denominar a segunda onda de deuteropentecostalismo, Mariano (2014) conclui sua terminologia com o *neopentecostalismo* – uma onda protestante de segmento pentecostal que sinaliza, constantemente, o enfrentamento e a luta contra o diabo na vida cotidiana dos fiéis, além da

valorização do mundo material. Em resumo, o neopentecostalismo gira em torno da libertação espiritual e, principalmente, da prosperidade financeira, diferenciando-se do pentecostalismo clássico e do deuteropentecostalismo.

O sociólogo da religião descreve que este movimento, no contexto brasileiro, concretizou-se a partir da década de 70 sucessivamente com as igrejas: Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Renascer em Cristo, Cristo Vive e, mais pronunciadamente, a Igreja Universal do Reino de Deus.

O que há em comum entre essas igrejas vai além do período de criação, baseando-se em uma mesma teologia, formulada pelo pastor Jesher Cardoso, um dos comandantes do Comitê Cristão de Homens de Negócio (CCHN), da Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno (Adhonep) e da Missão Shekinah[17], nascidos nos EUA.

Essa expressão – neopentecostalismo – utilizada por Mariano ganha visibilidade dentro de debates acadêmicos e fora deles. As igrejas neopentecostais são vistas como as que acolhem pessoas que se encontram em situações de subalternidade, vulnerabilidade social, falta de auxílio etc., e que acabam buscando uma saída a partir do divino, pois, além de se sentirem acolhidos, também exploram sua fé ou crença, restaurando o sentido para viver.

As características que norteiam esta terceira vertente se mostram, com bastante ênfase, na intensidade midiática e no seu apelo ao marketing, organizando-se como uma linha empresarial. As liturgias, por sua vez, funcionam como um verdadeiro pronto-socorro espiritual. Nas palavras do autor, essas igrejas são conhecidas por "rituais de cura e exorcismo, estruturam-se empresarialmente, adotam técnicas de marketing e retiram dinheiro dos fiéis ao colocar 'no mercado religioso serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento'" (Mariano, 2014, p. 35). Trabalham com uma ideia própria de libertação, enquanto os pentecostais clássicos privilegiam a oração em línguas. As três grandes visíveis diferenças do neopentecostalismo podem ser analisadas a partir da "(1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; (2) pregação enfática da teologia da prosperidade; (3) liberação dos estereotipados usos e costumes de santidade" (Mariano, 2014, p. 36).

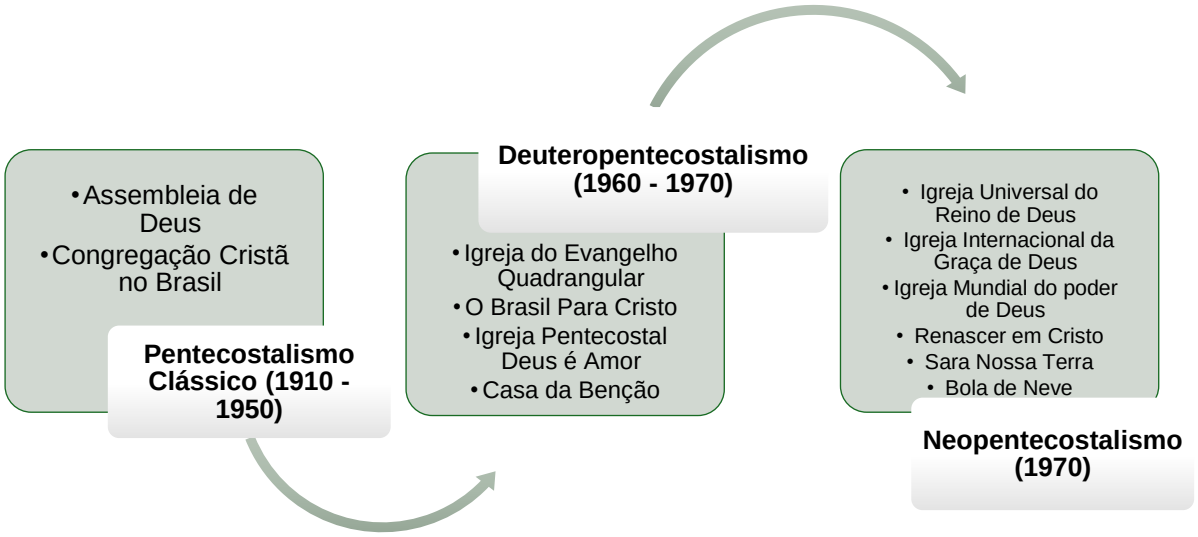
A expansão do neopentecostalismo no Brasil prosperou tão bem que a classe média baixa também se infiltrou, mesmo que minoritariamente, nessas igrejas. Antes, verificava-se no

[17] Estes três núcleos visam "agregar uma parcela específica dos membros da sua igreja e, porque não dizer também, de outras, a saber, os profissionais liberais, empresários e executivos. Há, portanto, um público comum entre as três entidades" (Saragoça, 2014, p. 40). Importante ressaltar que não são igrejas, mas pregam o evangelho e criam suas próprias teologias.

pentecostalismo clássico, assim como no deuteropentecostalismo (Mariano, 2014), que os fiéis pertenciam a classes pobres e não detinham muito capital. Entretanto, com as conversões da classe média baixa nos meios pentecostais, as ações das novas igrejas foram voltadas para a sociedade do consumo (doutrinas imediatistas)[18].

Como sistematização, o balanço de dados coletados pela equipe do Cebrap e as tentativas de classificação do protestantismo auxiliou Mariano (2014) a agrupar os pentecostais em três grandes grupos: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo.

Figura 1 - Etapas do pentecostalismo no Brasil conforme Mariano.



Fonte: Elaboração própria a partir de Mariano (2014).

O termo "neopentecostalismo" gera debates públicos e acadêmicos entre diversos autores. A tipologia utilizada por Mariano já foi alvo de críticas por acreditarem que

> pouca gente, exceto sociólogos e antropólogos especializados em religião, conhece o significado de "neopentecostal". Apesar disso, o termo tem aparecido em notícias sobre política e também em debates dentro do campo religioso. Ao usar essa categoria, jornalistas sugerem ter vocabulário sofisticado enquanto confundem e desinformam a sociedade (Spyer, 2023).

[18] A classe média mais escolarizada, por exemplo, resiste ao tradicional sectarismo, moralismo e ascetismo contracultural das agremiações pentecostais. As igrejas que reduziram e flexibilizaram, por princípio ou estratégia, suas exigências comportamentais, tais como Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra e Bola de Neve, conseguiram conquistar segmentos de classe média. Contudo, mantiveram-se relativamente pequenas. Não se tornaram igrejas de massa, nem parecem deter potencial para tanto (Mariano, 2008).

Outros sociólogos prestigiados no cenário brasileiro que não fazem parte da equipe do Cebrap, por muitos anos, não consideravam a tipologia neopentecostal adequada para as novas implantações de igrejas, como é o caso de Mendonça (1998). Gerando debates acadêmicos sobre as classificações do pentecostalismo, este autor não aprovou o termo neopentecostal de imediato e foi contra a divisão em ondas de Freston (1993).

3 O DEBATE CLASSIFICATÓRIO DO PENTECOSTALISMO

Como enunciado no capítulo anterior, Camargo (1973) procurou classificar o campo protestante histórico em pelo menos dois grupos: o Protestantismo de Imigração (luteranos) e o Protestantismo de Conversão (metodistas e presbiterianos). Ambos os grupos pertencem e se enquadram a uma categoria de tipo ideal, estabelecida pelo próprio autor, nomeada "Religião Minoritária"[19], diferentemente de "Religião Tradicional", vinculada ao catolicismo. No primeiro capítulo pode ser encontrado o desdobramento desses conceitos, como também as noções estabelecidas de religião internalizada.

Logo, existe, no protestantismo histórico, um quadro conceitual:

Figura 2 - Religião Minoritária.



Fonte: Elaboração própria a partir de Camargo (1973).

Os pentecostais, nesse tipo ideal de classificação estabelecida, encontram-se em outro quadro. As igrejas que creem nos dons espirituais são indicadas na posição de "religião internalizada", pelo fato de ser uma religião de conversão, assim como as religiões umbandas e kardecistas. Contudo, há um grande desafio ao classificá-las devido a suas inúmeras denominações, fazendo dos pentecostais os maiores evangélicos no campo brasileiro a pertencer à matriz protestante.

Esse capítulo investiga o debate acadêmico entre os teóricos que buscaram e ainda buscam discutir tipologias e classificações do pentecostalismo e todo o campo protestante. Serão resgatadas as contribuições formuladas por Antônio Gouvêa Mendonça (1990; 1997;

[19] As igrejas batistas e anglicanas são classificadas por Camargo (1973) como "Religiões de Caráter Universal", não especificando se fazem parte do protestantismo de imigração ou protestantismo de conversão. Mendonça (2005), reforça que os anglicanos e batistas obtêm uma certa "resistência" ao se considerarem protestantes, embora sejam oriundos da reforma.

1998ª; 1998b; 2003; 2004; 2005; 2007), Leonildo Silveira Campos (1997; 2007; 2011; 2005) e Paul Freston (1993; 1999), que atuam dentro da tradição sociológica em um exercício árduo de ajudar a compreender, organizar e, consequentemente, localizar os pentecostais no cenário brasileiro. Importante pontuar que os sociólogos destacados não fazem parte da equipe de pesquisa do Cebrap, todavia, são considerados pioneiros, após o grupo de Camargo, a lançarem luzes nas áreas de estudos de ciências sociais da religião.

Foi explorado, num primeiro momento, como Mendonça (conhecido por ser um dos vanguardistas na área de pesquisa em ciências da religião) se apropria dos estudos dentro da temática protestante, em especial o movimento pentecostal. Após adotar a metodologia do estado da arte, com as palavras-chave "pentecostalismo" e "classificação", foram encontradas, em síntese, as contribuições do intelectual que teve por objetivo examinar o rumo que as igrejas brasileiras tomam. Partindo de um exercício classificatório, o autor afirma, em suas obras, que se torna urgente revisitar e, em sequência, revisar os caminhos teológicos das instituições que têm como matriz o protestantismo.

Num segundo momento, o capítulo buscará lançar luzes acerca das presunções de Campos, que, em 1997, orientado por Mendonça, teve sua obra *Teatro, Templo e Mercado* considerada como uma das principais referências teóricas acerca do neopentecostalismo. Serão exploradas, dentro desse tópico, as reflexões do autor sobre as tipologias propostas por intelectuais da época. Não obstante, a maior concentração de contribuições de Campos se formula em como o pentecostalismo se manifesta na Igreja Universal do Reino de Deus. O autor, em suma, concorda com a tipologia empregada por Mariano (2014), ao ressaltar que o termo "neopentecostal" descreve bem a condição de igrejas que adotam a adição de elementos empresariais e de *marketing* em suas estruturas. A IURD, nessa perspectiva teórica, pode ser apontada e considerada como uma continuidade do pentecostalismo clássico e do protestantismo.

Por fim, o capítulo percorrerá as análises críticas construídas por Freston, encontradas na maior parte em sua obra *Protestantismo e política no Brasil* (1993). Essa que teve como propósito discutir a atuação das igrejas evangélicas pentecostais dentro dos cenários e espaços públicos brasileiros, em especial, a política nacional. Nesse mesmo trabalho, Freston formula uma tipologia pentecostal nomeada "as ondas", incluindo pelo menos seis igrejas: Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Quadrangular, Deus é Amor, Brasil para Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus. O resultado, portanto, envolve a revisão de suas análises para compreender o debate classificatório dos movimentos pentecostais e seus problemas de definição.

3.1 Antônio G. Mendonça: pentecostalismo e “cura divina”

Jacqueline Ziroldo e Carlos Caldas (2023) afirmam que o Brasil é o país com a segunda maior população de evangélicos, perdendo somente para os Estados Unidos. Entretanto, apontam ainda que há uma certa incompreensão e até mesmo preconceitos dirigidos aos cristãos não católicos, por parte de muitos acadêmicos, sendo eles historiadores, sociólogos e cientistas políticos. Essas limitações de compreensão se extrapolam até no senso comum com os estereótipos, em sua maioria negativos, sobre a população evangélica.

Tendo em vista todos esses fatores acima, é necessário o questionamento: “quem são eles? De onde vieram? Têm eles as mesmas práticas religiosas? Partilham de uma mesma teologia? Pertencem a uma mesma condição social? Têm uma mesma visão política? Ocupam os mesmos espaços sociais?” (Ziroldo; Caldas, 2023, p. 8). Embora a ascensão do campo evangélico no Brasil tenha se iniciado com a consolidação dos pentecostais, as “antigas” tradições protestantes também eram afortunadas em identidade, o que gerou nelas próprias (a partir do final do século XX) um “desconforto geral, uma sensação de que está tudo muito errado” (Ziroldo, 2023, p. 33). Não obstante, ao resgatar as contribuições de Mendonça, pode-se assegurar que o protestantismo do século XIX e suas denominações, chegando ao campo brasileiro, foram demonizados. Muito se explica pelo fato de o catolicismo popular manter diálogo com a cultura brasileira, enquanto o protestantismo, especificamente o de missão, veio com o objetivo de introduzir o destino manifesto, “que tinha como base a relação entre o evangelismo e a religião civil dos Estados Unidos” (Ziroldo, 2023, p. 37). Esse evangelismo, de acordo com Ziroldo, que parafraseia Mendonça, seria a implantação de um “estilo de vida americano”, causando repulsa aos brasileiros. “Aqui está uma explicação muito plausível para a repulsa à cultura brasileira: ela não estava coadunada à religião civil estadunidense que seria, segundo a ideologia em questão, a única cultura possível para o estabelecimento da fé protestante” (Ziroldo, 2023, p. 37).

A forma como o protestantismo se colocou no Brasil instaurou um protestantismo anticultural, e “a cultura brasileira, que continha o substrato da forma da religiosidade local, foi igualmente entendida como um inimigo a ser combatido em nome de Deus e da implantação de seu Reino” (Ziroldo, 2023, p. 41). Portanto, a noção do termo “evangélico” no Brasil já se vinculava como algo peculiar e negativo por tentar introduzir aspectos ideológicos e teológicos de outra nação. Além disso, “ser evangélico passou a ser o diferente, o estranho, o de fora. A identidade evangélica foi construída na negação das outras religiosidades, na negação da

cultura, no isolamento" (Ziroldo, 2023, p. 41). A disputa entre os evangélicos e os católicos era numérica e significativamente baixa; havia, nesse sentido, pouco pluralismo religioso.

Os protestantes eram vistos como "únicos" independentemente de sua denominação: "não se tratava de dizer se havia uma igreja batista ou presbiteriana em uma determinada cidade, mas dizer que lá havia uma igreja protestante" (Ziroldo, 2023, p. 43). No século XIX, a identidade construída das denominações missionárias protestantes se transformou em um "tipo puro" de protestantismo, não havendo distinções de denominações evangélicas por parte da população. Contudo, na visão de Magali Cunha (2022, p. 17), "o termo 'protestante' raramente foi utilizado no Brasil para identificar cristãos não católicos", sendo esse termo adotado, especificamente, no contexto acadêmico por pesquisadores da religião.

> Para os missionários estadunidenses que trouxeram a fé protestante para o Brasil, no século XIX, era importante adotar uma identificação que representasse a nova experiencia vivida no país e que demarcasse uma posição diferenciada do catolicismo oficial e hegemônico. Para isso, foi escolhida a expressão 'crente em nosso Senhor Jesus Cristo' ou, numa abreviação, 'crente'. Esse nome demarcava o processo de conversão, que era a pregação central da mensagem missionária: passava-se da incredulidade e desobediência a uma nova vida de crença e obediência. Os convertidos passavam, assim, a se auto identificar como 'crentes' (Cunha, 2022, p. 17-18).

Nesse sentido, são apontados questionamentos acerca de como os protestantes poderiam anunciar "uma nova fé em um país com uma religião já estruturada e hegemônica" (Ziroldo, 2023, p. 47). Formou-se uma regra ou, nas palavras de Ziroldo, "um *modus operandi* do protestantismo": ter uma identidade negativa, isto é, ser um grupo fechado à cultura. A designação "crente", vinculada aos protestantes, muitas vezes era carregada de "preconceitos e até de depreciação, entretanto, de dentro, era cheio de brio e de responsabilidade" (Cunha, 2022, p. 18). É importante ressaltar que muitas denominações tentaram romper com esse estereótipo e comportamento fechado e, consequentemente, obtiveram sucesso. Entretanto, é somente a partir do final do século XX e início do XXI que as visíveis mudanças de comportamentos da ala evangélica, muito por parte das implantações de igrejas pentecostais, começaram a se tornar nítidas. Cabe a pergunta: "como o protestantismo reage diante nas novas condições do campo evangélico?" (Ziroldo, 2023, p. 50).

Partindo da premissa de que, anteriormente, os estudos de religião giravam em torno da disputa, no campo cristão brasileiro, entre católicos e protestantes, atualmente pode ser considerado um desafio, devido à crescente implantação de denominações pentecostais. São inúmeras as denominações que se formaram e não se pode reduzi-las apenas a "protestantes", uma vez que a identidade evangélica se manifesta, historicamente, como "um grupo hermético,

isolado e alienado de sua cultura" (Ziroldo, 2023, p. 50). Por conseguinte, é um esforço necessário compreender quem são os evangélicos a partir do século XX e quais são seus comportamentos, teologias e posicionamentos na contemporaneidade.

Em *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*, Mendonça afirma a necessidade de buscar conceitos atuais e capazes de se referir ao protestantismo. Sua preocupação se estabelece a partir das variações numéricas apontadas, especificamente, nos censos dos anos de 1960 a 1990. De acordo com o autor, não há uma preocupação em geral que estabeleça as "distâncias e aproximações entre os diversos grupos que disputam o espaço religioso" (Mendonça, 2005, p. 49). É afirmado, ainda, que o conceito de protestantismo brasileiro é utilizado sem grandes cuidados pelos pesquisadores do campo, assim como o termo "evangélico".

Outrossim, Mendonça (2005, p. 50) afirma que o conceito evangélico se aplica "à parte dos cristãos não católicos e não se aplica de maneira adequada ao vasto grupo dos assim chamados pentecostais e neopentecostais". Nesse sentido, para atingir uma melhor compreensão desses termos e conceitos, é proposta pelo próprio autor uma divisão e revisão organizacional, na tentativa de estabelecer o que é um protestante e o que é ser protestante.

> Os protestantes propriamente ditos são os luteranos e calvinistas que se espalham pelo mundo em numerosa diversificação […]. Então, protestantes seriam aquelas igrejas que se originam da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas. […] São integrantes do protestantismo chamado tradicional ou histórico, tanto sob o ponto de vista teológico como eclesiológico (Mendonça, 2005, p. 50-51).

O modelo, ou mesmo "tipo ideal ou puro" do protestantismo histórico tradicional, na descrição do autor, aplica-se na disciplina da ética e da moral. O princípio protestante, baseado nos livros de Martim Lutero, é o de liberdade, não havendo qualquer mediação, pois a salvação é individual e pautada exclusivamente na leitura direta da Bíblia. O protestante, para Mendonça (2005, p. 51), "[...] é o homem que se sente liberto por Cristo, segue exclusivamente a Bíblia 'como única regra de fé e prática', cultiva uma ética racional de desempenho para contribuir para a glória de Deus e vive moralmente segundo os '10 mandamentos' e os padrões da moral burguesa vitoriana". Dessa forma, o protestante é o indivíduo que tem sua própria ética do trabalho, apropria-se da ideia de progresso e se reajusta ao modelo vitoriano burguês, para o qual "a preguiça, a ociosidade e a falta de objetividade na vida, assim como desregramentos sexuais e desorganização familiar, eram pecados graves" (Mendonça, 2005, p. 51).

Em suas outras inúmeras contribuições para o campo teórico do protestantismo no Brasil, Mendonça reforça as distinções teológicas que existem entre o protestantismo tradicional e o pentecostalismo. O autor se veste do argumento de que "o protestantismo tradicional resistiu à ameaça do sincretismo e manteve até certo ponto a pureza da mensagem missionária original" (Mendonça, 1997, p. 138), enquanto o pentecostalismo se apresenta como um arcabouço sincrético. Embora sua matriz teológica se origine do protestantismo tradicional na questão não clerical, sua base de mensagem missionária se assemelha à Era Metodista, constituindo, ainda, um campo sincrético com "traços históricos da Igreja cristã, elementos do catolicismo popular e dos cultos afro-brasileiros" (Mendonça, 1997, p. 138). De acordo com o autor, a principal ênfase do pentecostalismo está no plano terreno da vida diária e cotidiana, e sua prática religiosa está em torno da solução de diversos problemas existenciais. A crença que o mundo está em constante luta entre o Bem e o Mal faz com que se desenvolvam mecanismos individuais como os dons espirituais[20] para que atendam às necessidades dos fiéis e possam conduzi-los a caminhar na luta permanente do Bem[21].

Na perspectiva de Mendonça (1997), uma das maiores distinções teológicas entre os protestantes tradicionais e os pentecostais pode ser encontrada na noção de pecado. O quadro abaixo ilustra a concepção em cada campo:

Quadro 4 - Diferenças teológicas do protestantismo e pentecostalismo.

Protestantismo tradicional	Responsável pela preocupação com a imortalidade futura
Pentecostalismo	O Mal personificado e responsável pelos males individuais como doenças, vícios, crimes etc.

Fonte: Elaboração própria a partir de Mendonça (1997).

De acordo com o teórico, o pentecostalismo não é, em geral, portador da ética protestante tradicional, principalmente porque ele não atua em função da eternidade, mas da vida presente. Ceder ao pecado é abrir portas para os males imediatos, não estando em plano privilegiado o risco de uma eternidade infeliz. No protestantismo tradicional, ao contrário, a ética rigorosa e até o sofrimento presente são passaportes para eternidade feliz (Mendonça, 1997).

[20] "Os portadores do dom de língua são uma espécie de gnósticos, de iluminados […] são reconhecidos como portadores de um certo grau de superioridade espiritual sobre os demais fiéis. Eles são canais privilegiados de revelação" (Mendonça, 1997, p. 139).

[21] "Céu e inferno estão presentes no discurso pentecostal, mas a prática religiosa caminha pelos meandros complicados dos problemas do quotidiano. A fidelidade dos fiéis pentecostais às suas igrejas e aos cultos, na maioria diários, apoia-se na necessidade constante de orientação e solução de problemas à semelhança de um doente dependente de seu remédio" (Mendonça, 1997, p. 139).

Mendonça afirma que a ênfase dos pentecostais na solução de problemas cotidianos dos fiéis se assemelha muito ao catolicismo popular e a religiões, em geral, populares, dando espaço para o acolhimento da população brasileira de outra religiosidade que não o catolicismo. O teórico afirma que o pentecostalismo se nutre da matriz teológica protestante apenas nas ações de consciência e subjetividade, isto é, os dons espirituais não necessitam de objetos, símbolos e imagens, mas necessitam da linguagem. Outrossim, a prática religiosa pentecostal ilustra um pluralismo de poderes que faz lembrar um catolicismo santorial.

> Assim, a prática religiosa pentecostal constitui um meio caminho entre o protestantismo tradicional, subjetivo e racional, e o catolicismo popular, objetivo e milagreiro. Mas esse meio caminho está mais para este do que para aquele. Isto possibilita inserir o pentecostalismo e o catolicismo popular num plano mais ou menos simétrico sob o ponto de vista do observador das práticas religiosas populares porque, embora o pentecostalismo tenha vindo de outros lugares, principalmente dos Estados Unidos, a linguagem pentecostal apresenta traços bem próximos aos da cultura religiosa brasileira (Mendonça, 1997, p. 141).

Na convicção do autor, pentecostalismo e protestantismo são coisas distintas, "tanto na prática eclesial como nas ênfases e na ética. […] Diria mesmo que protestantes não são pentecostais e vice-versa" (Mendonça, 1997, p. 141). Para entender melhor e estabelecer uma distinção entre os pentecostais e os protestantes, é necessário revisar o "arcabouço doutrinário que configura uma visão do mundo e a prática religiosa decorrente" (Mendonça, 1997, p. 141) de ambos. Uma das diferenças encontradas é com relação à Bíblia e a sua maneira de interpretação literalista.

Os protestantes tradicionais a leem e interpretam como os sinais dos tempos (indício de fim dos tempos associado ao novo milênio), o que os faz "se alegrar" com o crescimento do mal e até mesmo das catástrofes, "porque tudo indica o cumprimento das Escrituras e a aproximação com o milênio" (Mendonça, 1997, p. 142). Dessa forma, a função da Bíblia no protestantismo tradicional é profética, como um registro do que ocorrerá na história.

Os pentecostais, ao lerem a Bíblia, interpretam-na a partir dos planos e problemas cotidianos, partindo da crença de que o que está escrito acontece no dia a dia, necessitando, portanto, de um grau de fé por parte do fiel para que se realize o enunciado. São visíveis, no pentecostalismo, "as influências das condições religiosas e sociais do Brasil na mensagem protestante original e, no sistema de crença propriamente dito, uma troca de escatologismo

protestante pela ênfase da prática religiosa tendo em vista o quotidiano" (Mendonça, 1997 p. 142)[22].

Outra questão, para Mendonça, se dirige ao ritual e suas ênfases. O pentecostalismo, por exemplo, se diferencia do protestantismo tradicional devido à inclusão de eficácia simbólica, sendo ela, um caminho entre o protestantismo tradicional e o catolicismo popular[23].

Figura 3 - Comparações gestuais e litúrgicas.

Catolicismo Popular	➡	Palavras, gestos e objetos (imagens, terços, medalhas, fitas e bandeiras)
Pentecostalismo	➡	Palavras e gestos (mãos erguidas, êxtases, danças)
Protestantismo Tradicional	➡	Discurso lógico-tradicional

Fonte: Mendonça (1997, p. 147).

Embora haja divergências ou tradições diferentes quanto à teologia, os missionários protestantes tradicionais e pentecostais de "diferentes denominações conseguiram se estabelecer no Brasil, constituindo um tipo de unanimidade em relação a suas práticas e ideias, que modelou uma forma de ser muito semelhante entre essas igrejas" (Cunha, 2022, p. 20). Dessa forma, ambos os grupos, no campo evangélico brasileiro, são identificados por meio de

> (1) uma leitura do texto sagrado cristão, a Bíblia, predominantemente literalista e descontextualizada; (2) ênfase na piedade pessoal na busca da salvação da alma (o que foi alterado a partir dos anos de 1980 com a teologia dos neopentecostais e sua pregação em da prosperidade material); (3) frequentes posturas de rejeição das manifestações culturais não religiosas; (4) um isolamento das demandas sociais (resultante da espiritualização das questões da existências individual e social) (Cunha, 2022, p. 20).

Ainda que ambos os grupos sejam identificados por meio desses apontamentos, os pentecostais são caracterizados devido à forma que conduziam e realizavam as suas reuniões

[22] Embora o protestantismo tradicional veja o culto pentecostal como uma "desordem", Mendonça (1997, p. 145), declara que há uma outra lógica no discurso dos pentecostais em seus cultos, que se diferencia da racionalidade do primeiro. "A eficácia do discurso pentecostal reside em dois fatores principais: primeiro, na ordem ou sequência dos trabalhos que busca o evento epifânico para a solução dos problemas, nunca comunitários, mas individuais; segundo, na repetição de discursos, compostos quase sempre de frases feitas e de interjeições, que assumem caráter de eficácia. O ritual, portanto, possui uma ordem ou sequência e um conteúdo comum de palavras e sentenças. Uma observação mais cuidadosa revela que o discurso pentecostal tem uma eficácia simbólica não encontrada no discurso do protestantismo tradicional. Vê-se, no pentecostalismo, ao lado da herança discursiva do protestantismo tradicional, dois traços de patrimônio cultural religioso brasileiro: a crença na eficácia simbólica das palavras quando ditas e repetidas numa certa ordem e o peso de uma liderança não letrada, inábil para manipular livremente a linguagem. Estes dois aspectos do pentecostalismo aproximam-no bastante do catolicismo popular".

[23] Não há, de acordo com Mendonça (1997, p. 147), no protestantismo tradicional, nenhuma eficácia simbólica.

religiosas, diferenciando-os dos protestantes tradicionais. De acordo com Mendonça (1997, p. 157), os cultos pentecostais são marcados pelas orações em voz alta, manifestações extáticas e a glossolalia, contanto "nunca deram ênfase a cura divina". Somente em 1950, com o surgimento da intensa migração campo-cidade e a inclusão urbana de uma "cultura da pobreza que vai medrar o movimento de cura divina" (Mendonça, 1997, p. 157). Para o teórico, é a IEQ que, "embora tipicamente pentecostal, inseriu nos seus fundamentos teológicos a chave do neopentecostalismo" (Mendonça, 1997, p. 158). A utilização de tendas de lona e o proselitismo ferrenho feito por essa instituição religiosa influenciaram o surgimento de várias igrejas. Sendo algumas delas: evangélicas pentecostais "O Brasil para Cristo", "Deus é Amor" e a "Igreja Universal do Reino de Deus".

Essas igrejas apontadas por Mendonça, mais tardiamente reconhecidas como "neopentecostais", são chamadas também de "pentecostais autônomas" e "agências de cura divina". O autor aponta que as instituições mencionadas contêm uma certa liderança capaz de "abrir um salão, colocar uma placa na porta com um nome chamativo qualquer, quase sempre sem nenhum sentido, instalar uma parafernália eletrônica de som e dar início a uma Igreja para a oferta dos bens de religião" (Mendonça, 1997, p. 159). Ainda na perspectiva do teórico, pessoas doentes de corpo e alma, desesperados por respostas, decepcionados com as condições sociais cotidianas e da desatenção de suas próprias igrejas, recorrem ao neopentecostalismo, engrossando, de certa forma, fileiras do que o ele denominará de "cristianismo distanciado de suas origens"[24].

> Vamos, portanto, dividir o campo evangélico em três grandes blocos: os evangélicos históricos ou tradicionais, aos quais temos reservado o conceito "protestante", e como estão agrupados acima, os pentecostais propriamente ditos, ou clássicos, e os neopentecostais (Mendonça, 2003, p. 154).

Mendonça (2003) reforça que no grupo dos neopentecostais clássicos estão as duas principais representantes do pentecostalismo no Brasil, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil. Ambas as instituições religiosas estão no intermediário, no meio de uma ponte entre o protestantismo tradicional e o neopentecostalismo. Elas se distinguem do protestantismo tradicional por enfatizar as repetições das experiencias extáticas do Espírito Santo e seus cultos

[24] Um apontamento de Mendonça (1997, p. 159) é que "a Igreja do Evangelho Quadrangular talvez tenha atendido às queixas do autor do livro citado e voltado ao equilíbrio dos seus quatro fundamentos", podendo colocá-la na classificação de uma pentecostal histórica, "mas a obra que ela iniciou no país continuou devastando o Evangelho e criando uma nova religião".

seguirem pelo sentido emocional, e ao mesmo tempo também se afastam do neopentecostalismo por se manterem um pouco mais distantes do sincretismo em seus cultos.

O autor ainda afirma que os protestantes, em geral, não enxergam como um extremo problemas os pentecostais clássicos, na medida em que eles não reafirmam outra doutrina que escape dos princípios da Reforma, "o dom do Espírito com seus sinais constitui somente uma ênfase sem consequências maiores no conjunto dos princípios protestantes" (Mendonça, 2003, p. 154). Entretanto, isso não se mantém com os neopentecostais pelo fato de suas crenças se aproximarem das práticas do catolicismo popular, juntamente com as das religiões afro-brasileiras, afastando-se de um "cristianismo puro". Além disso, a inclusão da teologia da prosperidade no neopentecostalismo é "vista como inversão dos ensinos cristãos quanto à questão da riqueza" (Mendonça, 2003, p. 154). Nesse sentido, o campo evangélico no Brasil tem uma cronologia bem definida, com três marcas diferentes, sendo o pentecostalismo (independentemente de suas variações) um fenômeno religioso formado pelo período republicano. Na perspectiva de Mendonça, os evangélicos se estruturam da seguinte forma:

1) Os protestantes tradicionais implantaram-se até o fim do Império.
2) Os pentecostais clássicos, nos anos 1910.
3) Os neopentecostais, nos anos 1950, com a explosão pentecostal.

Novamente, a fim de delimitar e bem definir cada bloco do que se reconhece como "evangélicos", Mendonça (2003, p. 154) qualifica o protestantismo tradicional como racional "sombreado aqui e ali por traços de piedade", enquanto o pentecostalismo seria um "protestantismo" de emoção e o neopentecostalismo, um "protestantismo" singularmente sincrético, distante da origem da reforma e com vertentes cristãs influenciadas pelo lastro mágico.

> A emoção e a magia, exatamente pelo aspecto não racional que contêm, estariam favorecendo o sensível crescimento desse bloco chamado pentecostal e neopentecostal […]. *Seria essa uma maneira atraente de visualizar o cristianismo não-católico no Brasil. Essa maneira de ver o campo religioso protestante, sob o ponto de vista teórico*, talvez contenha boa dose de rigor, mas *permite a perda das nuanças e variedades da dinâmica protestante diante dos contornos da história* (Mendonça, 2003, 154-155, grifos nossos).

Embora sejam os pentecostais identificados como evangélicos, há uma certa resistência por parte do teórico ao assumir o termo "protestante" em suas análises do pentecostalismo. Consequentemente, esta mesma preocupação se estende ao movimento posterior que o autor denominará de várias formas. Em diferentes momentos em seus escritos, como já foi enunciado, Mendonça nomeia igrejas como a Deus é Amor como "cura divina" e "sindicatos de mágicos".

Isto pois afirma que a verdadeira "face evangélica do protestantismo brasileiro é aquela que ainda conserva forte resistência a qualquer aproximação da Igreja Católica […] e que se contenta com a prática das virtudes evangélicas individuais tendo em vista a vida futura no céu" (Mendonça, 2003, p. 158)[25]. Neste sentido, em sua perspectiva, considera que a Igreja Pentecostal Deus é Amor é um movimento e não se adequa ao protestantismo, na medida em que a instituição se assemelha ao catolicismo popular (Mendonça, 1997). Importante pontuar que não há uma classificação exata e assegurada nos escritos do autor em relação ao protestantismo e ao pentecostalismo. Mendonça se desdobra e se apropria da noção de protestantismo puro, esse que não se abre para o mundo, ao contrário "tende a fechar-se […] vivendo uma moral interna suficiente para a conquista da felicidade futura e uma ética externa já empalidecida pelo choque com os valores de outra cultura" (Mendonça, 2003, p. 158).

Como pontuado no primeiro capítulo, Souza (1969) define, com a explosão industrial em São Paulo nos anos 1950 e o crescimento urbano, um novo cenário religioso. O pentecostalismo decolou com a presença das massas no campo urbano, abalando as estruturas das igrejas que se concentravam na parte rural. Na visão de Mendonça (2003, p. 158), houve um rompimento "com o intelectualismo que, de qualquer maneira, faz parte do discurso religioso protestante e, ao mesmo tempo, com o evangelicalismo autossuficiente e individualista". As tendas de lona iniciadas primeiramente pela Cruzada Nacional de Evangelização não tinham nenhum compromisso institucional; além de vender e comprar bens religiosos, "eram uma religião massiva, pré-conceitual, adaptável às massas não preparadas para religiões letradas e dogmáticas, conceituadas e éticas" (Mendonça, 2003, p. 158).

> O pentecostalismo assume formas diversificadas do tradicional, mostrando faceta maniqueísta e correndo paralelo ao catolicismo popular e santorial católico quando funciona em torno da aquisição de bens simbólicos na base de troca. Esse pentecostalismo posterior, que recebeu o nome de neopentecostalismo, ao assumir um sincretismo mágico, deixou para trás o gueto cultural do protestantismo tradicional e contabilizou os dados da cultura brasileira para crescer de maneira extraordinária nas três últimas décadas (Mendonça, 2003, p. 158).

[25] "O pentecostalismo clássico apresenta sinais de intenso crescimento, o mesmo ocorrendo com os cultos afro-brasileiros, agora socialmente reconhecidos. Mas, os grupos 'pentecostais' emergentes, chamados neopentecostais, pentecostais autônomos ou pentecostais de cura divina, são os maiores responsáveis pela desordenação do campo religioso. Esses grupos, de grande crescimento, ultrapassando alguns as fronteiras nacionais, é que representam hoje o grande desafio para o pesquisador da religião. Com traços cristãos tradicionais, principalmente da eclesiologia protestante, distanciam-se, entretanto, dele em questões essenciais ao apresentar um gradiente de crenças e práticas que vai do misticismo à magia. O sistema de exclusão social provocado pelo neoliberalismo favoreceu o crescimento desses grupos. Mas, a insegurança atual da classe média e, quem sabe, outros fatores ainda não visualizados, está favorecendo o surgimento de outros grupos com características místicas, que se alinham sensivelmente aos grupos pentecostais" (Mendonça, 1998b, p. 306).

Um dos aspectos importantes para o autor acerca das igrejas protestantes tradicionais é a presença irreconhecível do culto gospel. O protestantismo se assemelha a um culto formal e racional, e as igrejas formadas a partir do pentecostalismo seguem um certo "pessimismo romântico e passional" (Mendonça, 2003, p. 159), com a presença do chamado "louvorzão". Nesse sentido, há uma "crise teológica e eclesiológica dos anos 50 e 60" (Mendonça, 2007, p. 30). Apesar de alguns estudiosos do pentecostalismo o entenderem como um protestantismo em direção popular, Mendonça (2007) pontua que há mais ruptura do que continuidade protestante. A revelação da Escritura pela glossolalia e a repetição do ocorrido em Pentecoste são fenômenos "completamente estranhos ao protestantismo, que se firmou na exclusividade da Palavra inspirada e na unicidade histórica do Pentecoste" (Mendonça, 2007, p. 32). O ritual do culto pentecostal é considerado, portanto, mais descontraído do que o do protestantismo tradicional.

Ao tratar do neopentecostalismo, o teórico destaca que a questão é mais emblemática, devido à doutrina teológica e à forma como os cultos se afastam ainda mais do protestantismo tradicional, assim como os elementos presentes no pentecostalismo clássico são praticamente abandonados. No movimento neopentecostal, ele encontra um "discurso sacerdotal institucionalizado e intermediador de milagres e benesses, cuja obtenção constitui desafio à fé e à liberalidade do fiel" (Mendonça, 2007, p. 32)[26]. Dessa forma, não entram no movimento neopentecostal nenhuma ética nem dogmas a serem seguidos; ele pode ser resumido, nas palavras do autor, como uma religião individualista que tem efeitos imediatos, como a felicidade pessoal imanente.

> O neopentecostalismo, portanto, é uma ruptura em relação ao pentecostalismo e ao protestantismo. É uma nova versão do cristianismo, uma versão de contingência. […] Não possuindo nem estimulando grandes princípios gerais dogmáticos, nem ética, [uma] vez que está à mercê das contingências dos desejos humanos individuais, o neopentecostalismo alinha-se à pós-modernidade (Mendonça, 2007, p. 33).

Logo, para o autor é preciso traçar linhas que tragam as distinções entre igrejas pentecostais com o movimento de cura divina (também chamado de neopentecostal ou pentecostalismo autônomo). As principais marcas do movimento de cura divina são:

[26] "Abertamente maniqueísta, o neopentecostalismo biparte o sagrado em entidades do bem e do mal e atribui todas as tribulações humanas à presença de demônios maléficos. Em razão disso, o ritual acaba tendo como centro o exorcismo, que, como um transe momentâneo e prático, faz o indivíduo 'transitar' do domínio do mal para o domínio do bem, da vida infeliz para a vida feliz" (Mendonça, 2007, p. 32).

> 1) Características empresariais de prestação de serviços ou de oferta de bens de religião mediante recompensa pecuniária, com modernos sistemas de administração e 'marketing'. Algumas já são multinacionais;
> 2) Distanciamento da Bíblia, usada esporadicamente sem nenhum rigor hermenêutico ou exegético, não estando afastado o uso mágico;
> 3) Inexistência de comunidade. Seus frequentadores são clientes e a relação entre a 'empresa' e o 'cliente' é na base do *do ut des*;
> 4) Como não há comunidade de adoração e louvor, o 'culto' tem características de ajuntamento de interessados na obtenção imediata dos favores do sagrado;
> 5) Intenso ambiente de magia. Os mágicos de plantão estão a serviço da 'empresa mágica', que traça normas gerais de prática, mas outorga certa margem de liberdade às características de cada um (Mendonça, 1997, p. 165, grifos do autor).

Nesse sentido, para o autor, os neopentecostais são empresas de cura divina que se configuram como um sindicato de mágicos. "São estruturas empresariais de maior ou menor amplitude e, sob a liderança de uma espécie de sacerdote mágico, mágicos credenciados agem nos limites de certa individualidade" (Mendonça, 1997, p. 166). Entre o pentecostalismo clássico e a passagem para as agências de cura divina, é mencionado que há uma ruptura essencial entre um e outro. "Basta citar a ausência da doutrina básica do pentecostalismo moderno, que é o batismo com o Espírito Santo" (Mendonça, 1997, p. 166).

A inquietação do autor com as classificações já vinha sendo mencionada na obra *Introdução ao protestantismo no Brasil*, ao relatar que a presença do pentecostalismo no Brasil entre 1910 e 1950 foi considerada discreta.

No cenário nacional, entre 1910 e 1911 foram formadas duas igrejas pentecostais: a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil. Entretanto, foi somente a partir de 1950, pronunciadamente na primeira metade da década de 1970, que os pentecostais começaram a ascender no território nacional.

Contudo, o teórico realça a dificuldade de fazer um levantamento completo das então igrejas, isso pois "muitas […] são verdadeiras empresas particulares e estão registradas em nome de indivíduos, o que dificulta a identificação" (Mendonça, 1990, p. 46). A principal questão teórica de Mendonça se fomenta em torno da seguinte problemática: "são realmente pentecostais todas as igrejas alternativas geralmente chamadas 'pentecostais'? Ou a maioria não passa de agências de cura divina, nem sequer sendo igrejas no sentido estrito do termo?" (Mendonça, 1990, p. 46).

É necessário percorrer sobre o conceito de igreja para o autor. Uma igreja se restringe a uma comunidade local, regional ou mesmo nacional, com estabilidade (mesmo que mínima) e liderança burocrática estabelecida a partir das doutrinas.

> Poucos grupos pentecostais se enquadram nesse conceito. A maioria dos grupos, geralmente pequenos, são empreendimento locais e de liderança individual, sem

> estabilidade e sem doutrina definida. São designados '*pentecostais*' por exclusão em relação às Igrejas históricas, e pela *prática da cura divina*. O título mais adequado para esses grupos seria o de '*agências de cura divina*', já que além da ausência das características de igreja não possuem corpo de fiéis fixo, mas uma *população flutuante* à qual prestam serviço religioso mediante contribuição por parte do beneficiado. A relação benefício/remuneração se aproxima bastante do princípio do 'dar para receber' (Mendonça, 1990, p. 46, grifos nossos).

Dessa forma, para o autor é necessário compreender adequadamente e diferenciar o que é o pentecostalismo e agências de cura divina. Partindo da visão teológica, é mencionado que o movimento pentecostal se origina do "movimento de santidade" norte-americano, sendo ligado, portanto, ao conceito wesleyano (no qual se remete à perfeição cristã ou à segunda obra da graça). Entretanto, o pastor Seymour, baseado nos Atos 2.3, declarou, em uma igreja de Los Angeles, que existia uma terceira bênção depois da santificação: o batismo do Espírito Santo. Por conseguinte, Seymour começou a promover reuniões em residências da cidade e, em 6 de abril de 1906, "um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas. Iniciava-se, assim, pelo menos formalmente, o movimento pentecostal" (Mendonça, 1990, p. 47).

> Numa das reuniões de Seymour, em Los Angeles, estava presente o pastor de uma Igreja batista de Chicago, W. H. Durham, que também falou em línguas. Para Durham, no entanto, a justificação já era o início da santificação, sendo, portanto, o batismo do Espírito Santo a "segunda benção". Essa é a concepção moderna do pentecostalismo (Mendonça, 1990, p. 47).

O pentecostalismo no Brasil tem suas origens diretamente no movimento de Los Angeles, uma vez que Daniel Berg, membro da igreja de Durham, veio ao Brasil e fundou, junto com Gunnar Vingren, as Assembleias de Deus, em 1911, em Belém do Pará.

Além disso, o imigrante Luigi Francescon, pertencente à Igreja Presbiteriana Italiana de Chicago, também frequentava reuniões organizadas por Durham (local onde recebeu o dom de línguas em 1907). Segundo o próprio italiano, ele recebeu uma revelação e embarcou para a América do Sul com o intuito de divulgar a nova mensagem. Foi no Paraná e em São Paulo, entre italianos, que se fundou a Congregação Cristã do Brasil[27], declara Mendonça.

Aimee Semple McPherson, frequentadora da igreja Metodista canadense, converteu-se em 1907 ao pentecostalismo após ouvir a pregação de Robert Semple, missionário pentecostal de Chicago. No ano seguinte, Aimee obteve uma vivência de cura divina realizada também pelo pastor W. H. Durham, que influenciou Berg e Francescon. Após um trabalho missionário na

[27] Mendonça utiliza, nesse texto publicado em 1990, a expressão "Congregação Cristã *do* Brasil". Será respeitado, dessa forma, a escrita do autor, que, posteriormente, comenta a mudança da nomenclatura para "Congregação Cristã *no* Brasil".

China, fundou em Los Angeles a Igreja do Evangelho Quadrangular, chegando a iniciar suas atividades no Brasil em 1953 com Harold Williams e Raymond Boatright. Ambos pregavam as curas divinas em tendas de lona, naquilo que ficou inicialmente conhecido como Cruzada Nacional de Evangelização.

Nesse sentido, o teórico explora um esquema de pentecostalismo chegado ao Brasil, concluindo que partem da mesma essência de Chicago. Os fundadores das três principais vertentes do pentecostalismo, antes membros das igrejas batista, presbiteriana e metodista "conservam resíduos teológicos e eclesiológicos das origens históricas" (Mendonça, 1990, p. 48). A Assembleia de Deus é, dessa forma, oriunda de uma teologia arminiano-wesleyana e sua eclesiologia batista; a Congregação Cristã no Brasil é desenvolvida pela teologia e eclesiologia presbiterianas, enquanto a Igreja do Evangelho Quadrangular é formada por uma teologia arminiano-wesleyana e uma eclesiologia metodista.

No que concerne às agências de cura divina, o autor afirma que um grupo ou líder carismático não tem como objetivo principal constituir uma igreja, e sim um movimento. Munido pela teoria de Émile Durkheim, o autor aponta que não há igreja mágica, porém, os grupos de cura divina se servem de práticas da magia. O ponto principal de Mendonça paira sobre esses grupos que utilizam discursos similares da fé cristã, entretanto, em suas práticas são "irreconhecíveis" no cristianismo (Mendonça, 1990, p. 54).

> A maior agência brasileira de cura divina é a Igreja Pentecostal Deus é amor, de David Miranda, que tem numerosas similares em grandes e pequenas salas espalhadas nas áreas deterioradas ou nas periferias pobres dos grandes centros urbanos. Seu público é a massa desesperada em busca dos bens mínimos de sobrevivência como saúde e emprego. É a religião da aflição, em palavras de Peter Fry. Atrai gente de todas as religiões e não exige das pessoas nenhum compromisso a não ser a contraparte das graças recebidas. Na cura divina o milagre é fim, e não percurso, como nas igrejas pentecostais (Mendonça, 1990, p. 54).

De acordo com Mendonça (1990), embora haja a palavra "igreja", a Deus é amor é apenas um movimento de agência de cura divina. "Sua população é flutuante, e a relação fiel/liderança/sagrado ainda é contratual e descompromissada" (Mendonça, 1990, p. 54-55). Ele afirma ainda que esse movimento atrai trabalhadores da periferia e pobres, devido ao proselitismo da cura, sendo elas emprego, saúde e problemas existenciais. Dessa forma, ele conclui que tanto o pentecostalismo quanto o movimento de cura divina efetuam um papel social que promove uma sensação de alívio dos conflitos que giram em torno, sobretudo, das classes baixas em centros urbanos.

Em *Sociologia da Religião no Brasil* (Mendonça, 1998a), pontua-se mais uma vez que o pentecostalismo pode ser compreendido como movimento e não igreja. Longe de fazer um gradiente seita/igreja nessa obra, Mendonça menciona o movimento pentecostal como repleto de características sectárias.

Por movimento sectário, na perspectiva do autor, entende-se aquele que é "promovido pelos sem-poder na instituição religiosa que acusam seus dirigentes de serem desviantes das origens […]. Apostasiaram e tornaram a instituição impura. Esses movimentos […] são […] uma dinâmica de reforma institucional em que os que não têm poder possam tê-lo" (Mendonça, 1998a, p. 75). Conceituados de "sem-poderes", membros desse movimento (sectário) fundam uma nova instituição cheia de desvios teológicos que desfrutavam anteriormente.

> O pentecostalismo, assim caracterizado como movimento, como dinâmica que desencadeia transformação nas igrejas, em si mesmo não é uma igreja, uma vez que esta contém em si um elemento de fixidez, de resistência a mudanças, de conservadorismo. A própria teologia cristã define o Espírito Santo como movimento criador e regenerador. Portanto, ainda nos arriscando a permanecer em teologia, a ideia de igreja institucional é incompatível com o movimento do Espírito (Mendonça, 1998a, p. 75-76).

Novamente, a preocupação do intelectual é que não se pode igualar os pentecostais aos protestantes. Embora haja sim uma matriz protestante no pentecostalismo, há também uma ruptura fundamental em respeito à revelação e à autoridade[28]. No que tange à revelação, o pentecostalismo tem como crença principal a descida frequente do Espírito, distribuindo dons como manifestações emocionalistas e glossolalia. Enquanto isso, no protestantismo, o Espírito Santo teria descido para as pessoas reunidas no Pentecoste, constituindo um fato histórico único.

Outro fator analisado pelo autor é que pesquisadores com base e referência em Hollenweger não distinguem o pentecostalismo do protestantismo, pois entendem o movimento pentecostal como uma continuidade do protestantismo, entretanto "com a adição do conceito de santificação wesleyano no processo conversão/santificação" (Mendonça, 1998a, p. 80). Já o autor os distingue por considerar uma ruptura nas questões fundamentais propostas na Reforma, como a autoridade e a revelação.

Logo, sob a análise e caracterização de Mendonça, o pentecostalismo é um movimento "cuja institucionalização o descaracteriza, toda a sua dinâmica se transfere para as suas

[28] "Sob o ponto de vista sociológico, podemos aqui arriscar uma conceituação do pentecostalismo como um movimento histórico dentro das igrejas cristãs em busca de uma alternativa religiosa que desloque o centro e o poder das mãos dos letrados […] para as mãos dos que ficaram tradicionalmente à margem dos centros de decisão, que são os leigos" (Mendonça, 1998a, p. 80).

derivações, o que torna difícil qualquer conceituação e classificação" (Mendonça, 1998a, p. 80). Com isso, questões pertinentes acerca das conceituações e classificações propostas por diversos teóricos são levantadas pelo sociólogo. A principal é se as tentativas de classificar os pentecostais, já propostas por inúmeros teóricos, ajudaram ou não a compreender o fenômeno (Mendonça, 1998a, p. 80-81). De acordo com o teórico, mesmo se referindo ao pentecostalismo como movimento, não se pode colocar em uma mesma caixa classificatória os "neopentecostais", uma vez que seus dogmas e suas práticas também se distinguem na tradição histórica pentecostal.

> Qual a relação entre a teoria e a prática destas igrejas com a tradição pentecostal de leitura da Bíblia, da santificação e distribuição de dons sinalizados pelo batismo com o Espírito Santo, assim como da ética correspondente? Se a relação é pouco distinta ou se simplesmente não existe, é adequado usar, com referências a elas, termos como neopentecostalismo ou pentecostais autônomas? (Mendonça, 1998a, p. 81)[29].

Ao pensar o pentecostalismo histórico ou clássico, Mendonça afirma que eram enfatizados os dons e a santificação, mas nunca a cura divina, como ocorre com os movimentos neopentecostais (nesse texto, em específico, o autor adota a nomenclatura "neopentecostal", mas também é adepto de nomenclaturas como "igrejas autônomas" ou "de cura divina").

Ao trazer Júlio Rosa, um historiador do movimento no Brasil, para a discussão, Mendonça (1998a) resgata suas principais pautas acerca da Igreja do Evangelho Quadrangular e os pastores pertencentes à denominação, esses que distorceram a mensagem da então igreja no campo nacional, substituindo-a pela ênfase quase exclusiva ao exorcismo e às curas divinas.

> Talvez possamos avançar na hipótese de que o movimento pentecostal, pelas suas características dinâmicas de mobilização de carentes e marginalizados, cresça em momentos e lugares onde as condições sociais lhe são propícias, mas [em] que a sua continuidade, dependente da rotinização e institucionalização, se transforma em mecanismo de estagnação. Assim, num dado momento, as igrejas pentecostais já não são novidades e passam a exercer pouca atração simbólica para mobilizar as massas. Surgem então, novas lideranças e movimentos que não hesitam em lançar mão, conscientemente ou não, de elementos da cultura profana e religiosa com força suficiente para apoiar novas mensagem religiosas que vão ao encontro dos desejos e necessidades individuais e sociais do momento. Daí o sucesso delas (Mendonça, 1998a, p. 82-83).

Na perspectiva do autor, não é somente na ênfase na cura divina e no exorcismo que o movimento neopentecostal se diferencia do pentecostal. Os elementos presentes da cultura se

[29] Mendonça, em *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, como já exposto neste capítulo, conceitua as igrejas que nasceram após as pentecostais históricas como "cura divina". Nas palavras do autor, ele utiliza esse termo pela "falta de outro melhor que caracterizasse a ênfase cúltica e a prática dessas igrejas", mas não duvida que, atualmente, "esse conceito deva ser posto em questão à semelhança dos demais" (Mendonça, 1998a, p. 81).

distanciam ainda mais do movimento pentecostal histórico. Todos esses aspectos fazem com que "as novas igrejas dificilmente se encaixem no conceito de pentecostalismo" (Mendonça, 1998a, p. 83).

O objetivo principal do teórico é encontrar novos critérios para classificar, assegurando-se de que qualquer tentativa de classificação exige como ponto inicial um critério único de segurança. Esse exercício proposto por Mendonça, segundo ele, não está sendo feito pelos teóricos que investigam o pentecostalismo.

Há de se mencionar os diversos críticos que não concordam com as conclusões e posicionamentos de Mendonça, como é o caso de Cecilia Mariz (1998, p. 87-88, grifos nossos), que em um Seminário de pentecostalismo em debate, realizado na PUC de São Paulo, no ano de 1996, indagou:

> De fato, como salientou o prof. Mendonça, algumas dessas igrejas estão misturando cultura profana com a tradição pentecostal, ou mais, importando para esta tradição elementos da cultura sagrada de outras tradições. [...] mas que igreja ou religião não importa elementos de outras tradições sagradas e profanas? [...] Voltando às novas igrejas pentecostais, a mistura com outras tradições não retirou a prática pentecostal daquelas igrejas. Daí, no sentido sociológico do termo, importar elementos externos não retira dessas igrejas os elementos que as colocaram na categoria 'pentecostal' [...] Para o prof. Mendonça, as igrejas de Cura Divina se distinguiriam das pentecostais por não enfatizarem a santificação, os dons, a ética e a Bíblia. No entanto, não é isso que observo nos discursos dos fiéis que tenho entrevistado e nem em pesquisas recentes como a do 'Novo Nascimento'. De fato, pesquisas revelam que os fiéis da Igreja Universal, por exemplo, leem menos a Bíblia e que há menos dons de línguas, mas isso não significa que não haja dons de línguas lá, nem que os neguem ou que não se valorize a Bíblia. *Além do mais, isso não é verdade para a Igreja Deus é Amor ou outras igrejas tidas também como de Cura Divina. Em muitas dessas, também se fala em santificação e em algumas, se adotam regras rígidas de comportamento. [...] Não é justo dizer que nessas igrejas não há ética*.

Como se trata de um debate, a resposta de Mendonça se fundamentou a partir de sua recusa ou da não aceitação de colocar os movimentos modernos oriundos do pentecostalismo como pentecostais. "Porque já não mantêm as ênfases do pentecostalismo original. Do ponto de vista do próprio pentecostalismo, esses novos movimentos não são pentecostais, porque não enfatizam o Espírito Santo e acrescentam, como necessidade, o exorcismo e o êxtase" (Mendonça, 1998a, p. 117). Com isso, como o objetivo de concluir suas análises, o autor trata de revisitar e comentar as tipologias e as classificações que, em sua concepção, não o satisfazem, como exemplo, a das "ondas" de Freston.

> Eu não posso concordar com Freston, porque só posso usar o termo ondas, na classificação do pentecostalismo, a partir da história, cronologia, porque simplesmente eu acho que onda é metáfora, ela não tem conteúdo científico. Ela não dá rigor nenhum porque se eu assumo a questão das três ondas, verificarei que em

> cada uma delas, e até na última, há diferenças substanciais. Eu parto desse ponto. Só posso pensar na onda do mar, ela vai e volta, ela flui e reflui, mas continua sendo água. Portanto, para aceitar o critério de onda ou metáfora da onda, eu teria que admitir que o pentecostalismo surge e arrefece ou desaparece e surge sempre do mesmo modo (Mendonça, 1998a, p. 118).

Já em entrevista realizada em 2004 e publicada na revista *Espaço do Instituto São Paulo de Estudos Superiores*, o entrevistador Adailton Augusto (professor de ciências da religião) questiona o professor da pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo, Mendonça: "Onde encontra-se o senhor nas posições sugeridas por Franscisco Cartaxo Rolim, Paul Freston e Ricardo Mariano ao classificar o protestantismo no Brasil?" (Augusto; Mendonça, 2004, p. 251).

A resposta de Mendonça não surpreende seus leitores, uma vez que afirma que os três intelectuais acima não fazem "nenhum esforço para distinguir protestantismo histórico de pentecostalismo" (Augusto; Mendonça, 2004, p. 251). Segundo o entrevistado, há um esforço de sua parte em realizar essa distinção. De forma sintética, há uma ruptura entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo. O protestantismo histórico causa dificuldades para se ajustar à sociedade devido a seus dogmas e éticas provenientes da rigidez de padrões da moral vitoriana; já os pentecostais acompanham os padrões oscilantes da sociedade.

Suas oposições ao pensamento de Rolim viriam em torno da utilização do termo "protestantismo popular", pois o protestantismo não se ajusta às massas e não pertence mentalmente ao proletário[30].

Enquanto ressalva a Freston e a Mariano, Mendonça se opõe a eles por não aceitarem a ruptura entre protestantismo e pentecostalismo e classificarem, dessa forma, os pentecostais em ondas.

> Acho que esse conceito não passa de metáfora quando aplicado à história dos pentecostais no Brasil, porque não é suficiente para distinguir entre si os três momentos dessa história. [O conceito de] onda se aplicaria se os três momentos fossem semelhantes, o que não ocorreu. Na década de 50, tivemos o movimento de cura divina; nos anos, 70 o avivamento carismático no interior das Igrejas históricas e, por último, o movimento centrado na teologia da prosperidade caracterizado em vários pontos pelo sincretismo. Nesse momento, o chamado neopentecostalismo está muito distante do protestantismo histórico (Augusto; Mendonça, 2004, p. 252).

[30] "Paul Tillich afirmou isso num de seus célebres ensaios. O protestantismo é uma religião, uma ética extremamente individual e não aceita a pobreza como categoria, mas como estado decorrente do pecado. Rolim, ao trabalhar religião sob o ponto de vista de classe social, não percebeu isso. Discuti isso com ele mais de uma vez" (Augusto; Mendonça, 2004, p. 251-252).

Na classificação de Freston, há três ondas pentecostais, sendo a terceira nomeada posteriormente por Mariano de neopentecostalismo. Mendonça enfatiza que esta é uma religiosidade pós-moderna, que "não estabelece sistemas dogmáticos e nem mesmo uma ética que lhe dê um perfil identitário. A construção de uma ética exige tempo e não se ajusta à temporalidade pós-moderna" (Augusto; Mendonça, 2004, p. 254). Para Mendonça, o neopentecostalismo cresce e dura por se alimentar de padrões da pós-modernidade, como o imediatismo de trocas de bens simbólicos.

Mendonça, por fim, reconhece que as terminologias e classificações de Freston foram vastamente adotadas, embora não seja adepto a essa classificação. Dessa forma, propõe-lhe um novo conceito:

a) O protestantismo de invasão (presença de huguenotes franceses no Rio de Janeiro e de reformados holandeses entre os séculos XVI e XVII);
b) Em seguida, viriam os protestantes de pré-onda ou mesmo de onda primordial (luteranos, metodistas, congregacionais, presbiterianos e batistas);
c) Posteriormente, os pentecostais de primeira, segunda e terceira onda.

De acordo com o autor, não adepto a esse esquema classificatório, esse seria um critério histórico, diferente do que propôs em sua obra *Introdução ao protestantismo no Brasil* (1990), na qual nomeou o movimento pentecostal como pentecostalismo clássico e, posteriormente os implantados a partir de 1960, de agências de cura divina. O autor procurou aperfeiçoar a escatologia e teologia das ramificações familiares protestantes presentes ou não nos movimentos pentecostais.

3.2 Leonildo Campos: "neopentecostalismo", ruptura ou continuidade?

Leonildo Campos, diferentemente de Mendonça, não propõe formular uma tipologia do pentecostalismo. Seu interesse está voltado a reflexões de um novo perfil do sagrado sobre o cenário religioso no Brasil, partindo especialmente dos estudos sobre a IURD, uma das maiores igrejas pentecostais no âmbito nacional. Encontra-se no prefácio de sua obra *Teatro, templo e mercado* a afirmação de que sua contribuição, "ao mesmo tempo que toma como paradigma a Igreja Universal do Reino Deus […], apresenta propostas significativas para o enriquecimento dos estudos no campo religioso e das ciências da religião no Brasil" (Campos, 1997, p. 11). Partindo dessa premissa, seus estudos são primordiais para compreender a dimensão que o neopentecostalismo tomou a partir dos anos 1970, trazendo uma semelhança com a pós-modernidade na medida em que há uma libertação dos dogmas religiosos e das tradições.

> O protestantismo histórico, ao mesmo tempo que fornece os parâmetros eclesiásticos para o neopentecostalismo, reage contra ele, não com a flexibilidade de pensamento, mas com a rigidez da doutrina como último bastião das instituições. O protestantismo histórico está perdendo a batalha para as novas formas de cristianismo por duas vias: por evasão direta para as novas igrejas ou por perda simbólica no interior dos seus próprios templos (Campos, 1997, p. 11).

Os protestantes históricos sempre mantiveram uma resistência ao proselitismo pentecostal, chamando-os de "invasores". No ano de 1919, por exemplo, "o jornal presbiteriano independente *O Estandarte* publicou uma série de artigos intitulados 'Invasões pentecostais'" (Campos, 2011, p. 514)[31]. Apesar disso, o pentecostalismo no Brasil logo se encontrou junto aos elementos de piedade e utopia, não tão percebidos pelo protestantismo histórico. A verdade é que, de acordo com o teórico, o pentecostalismo pode ser definido como um movimento dinâmico, com mentalidade e liderança não tão rígidas, e que levou uma vantagem grandiosa sobre o protestantismo histórico.

> Todo movimento religioso é um processo social dinâmico e, uma vez instaurado, não mais cessa de se transformar, abandonando em sua trajetória as antigas características e assimilando outras novas, tidas agora como necessárias para a sua expansão e sobrevivência. Ora, isso tem acontecido no Brasil com o pentecostalismo e, em menor grau, com o próprio protestantismo histórico (Campos, 2011, p. 516).

O pentecostalismo norte-americano, especificamente o de Los Angeles, com seus missionários pentecostais, foi o que chegou ao Brasil e em várias partes do mundo mais pronunciadamente. É importante pontuar que o pentecostalismo formado nos EUA surgiu em meio às agitações do final do século XIX com a intervenção de eventos como o *camp meeting*[32]. Nesse período, marcavam-se os traumas derivados da Guerra Civil: "tensões raciais; crise prolongada do mundo da agricultura do sul do país; mobilidade populacional em direção às cidades do norte em processo de industrialização; chegada de milhões de imigrantes brancos" (Campos, 2005, p. 105). Os processos de industrialização e urbanização fizeram que a América

[31] "Os presbiterianos, entre outros, olhavam para os pentecostais com um ar de desprezo. Para eles, protestantes de elite, os pentecostais eram os 'fanáticos' praticantes de uma 'religiosidade inferior'. Algum tempo depois, na medida em que o pentecostalismo multiplicava o número de seus adeptos, essa atitude foi passando do desinteresse para uma competição raivosa. Foi nesse período que a polêmica se instalou, multiplicando-se nos jornais evangélicos o número de artigos antipentecostais. A reação maior ocorreu nos anos 60, com o estabelecimento do pentecostalismo com ênfase na cura divina" (Campos, 2011, p. 523).

[32] A busca crescente pela "santificação" foi estimulada "pela formação de instituições como a *National Holiness Association* (1867), que abriu caminhos para eventos como o *camp meeting*, centros de reavivamento religioso, montados em região rural, para onde as pessoas eram convidadas por pregadores como Alfred Cookman […] a 'receber o batismo com o Espírito Santo' […]. Nesses encontros eram comuns experiências extáticas, que depois se tornariam parte integrante da identidade pentecostal" (Campos, 2005, p. 106).

do Norte, em um rápido período, esvaziasse a zona rural e preenchesse as pequenas vilas e cidades, "lócus de um intenso reavivamento espiritual do *camp meeting*. No entanto, a explosão de movimentos voltados ao ideal de santificação oferecia às pessoas traumatizadas por uma guerra civil terrível, pela falta de um norte seguro […] algumas ilhas de certezas" (Campos, 2005, p. 105). Nesse sentido, as comunidades emocionais e reavivalistas eram um local de regras seguras para a vida cotidiana dos norte-americanos. Posteriormente, essas comunidades e movimentos seguiram o modelo da "era pentecostal" implantado por William Seymour em 1906 na rua Azusa.

> Com isso, a religião cristã tornava-se prática, colada aos problemas da vida cotidiana, aos quais procurava apresentar soluções espirituais. O pentecostalismo herdaria esses e outros traços culturais norte-americanos. Por isso, o período de industrialização, mobilidade populacional, urbanização e aumento do mal-estar de imigrantes e o sofrimento concreto dos pobres tornou quase necessário que o pentecostalismo viesse beber no poço da tradição reavivalista (Campos, 2005, p. 106).

Em síntese, há semelhanças de contexto entre os EUA e o Brasil com a implantação do pentecostalismo. Ao pregar e abordar mensagens sobre o corpo, a alma e as necessidades humanas como ênfases centrais, o pentecostalismo prevaleceu na América Latina. Acolheu, nesse continente, diversos latino-americanos que assistiam ao fim da sociedade rural e experimentavam o dilema do desemprego e a falta de perspectiva de vida. A visão de "uma vida comunitária e de um sentido de irmandade" (Campos, 2011, p. 517) proposta pelos pentecostais se configurou como uma rede de acolhimento para os mais desamparados e aflitos.

> Dessa forma, a crença na segunda vinda e no "fim do mundo" foi muito bem aceita por uma população em situação de anomia e desorganização social. O rompimento do mundo rural comprovava que "um" mundo realmente estava no fim. O "falar em línguas" também teve para aquelas pessoas uma importante função sociológica e psicológica, pois ofereceu ao adorador a oportunidade de ser possuído por uma força maior, recebendo daí uma nova identidade. A glossolalia supera as divisões da linguagem humana, na medida em que capacita os adoradores a se unirem a um sagrado transcendental. Também a crença na comunhão direta com o sagrado, sem a mediação da religião institucional, possui antigas e fortes raízes na cultura brasileira e no catolicismo popular (Campos, 2011, p. 517-518).

Por outro lado, ao se preocuparem com o bem-estar dos seus fiéis sem que estes precisem "esperar pela morte e céu para a concretização das esperanças", fazem a associação da "doença" e "mal-estar" com a figura centralizada do diabo, e da então "mensagem uma teodiceia apropriada para tempos de sofrimentos e incertezas" (Campos, 2011, p. 519)[33].

[33] "Além disso, o "diabo" sempre foi encarado pelo imaginário social brasileiro como o causador de todas as coisas ruins que atacam os seres humanos, animais ou objetos. Daí a importância que se deu ao exorcismo, uma maneira

Conquanto, foi resgatado a partir do pensamento de Mariano (2014), que o neopentecostalismo seria uma reconfiguração da teologia pentecostal. Importante pontuar que, Campos (1997), revisa a terminologia "neopentecostal" antes de assumi-la em seu trabalho[34]. O teórico questiona se sua nomenclatura realmente é a mais adequada para compreender e, posteriormente, evidenciar até que ponto a IURD e igrejas semelhantes se distanciam dos pentecostais clássicos (AD e CCB). É necessário ter em mente que, "a expansão do pentecostalismo, a sua penetração em culturas diferentes […], fez com que novas características fossem incorporadas, outras enfraquecidas, reinterpretadas ou ressignificadas dentro de novos moldes, e algumas delas parecem estar sendo cada vez menos usadas" (Campos, 2011, p. 517).

Revisando e analisando as classificações que circulavam no mundo acadêmico, Campos (1997) discorda da tipologia formulada por Freston denominada como: as "três ondas do pentecostalismo" (que é mais contextualizada no próximo tópico). Isso pois, para o autor, as igrejas de "segunda onda" as quais Freston situa (Igreja Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Deus é Amor baseada nos movimentos de cura divina), já haviam transmitido elementos e características pontuadas como centrais na "terceira onda"[35].

> A periodização e classificação da expansão pentecostal no continente na metáfora das 'três ondas' colocam em primeiro lugar, o 'pentecostalismo clássico', fruto de uma '*primeira onda*' de expansão, o qual foi lentamente fluindo em direção ao 'neopentecostalismo' ou ao 'pentecostalismo autônomo', considerado por Freston

de se delimitar campos e forças aparentemente misturadas, que impedem a saúde, sucesso e prosperidade" (Campos, 2011, p. 519). Ainda segundo Campos, o neopentecostalismo utiliza do imaginário brasileiro para assegurar rituais enfatizados, como é o caso do exorcismo.

[34] "Nos três decênios após a Segunda Guerra Mundial há uma nova explosão pentecostal no Brasil, que acontece após a primeira safra de igrejas ('primeira onda', de Paul Freston) surgiram algumas igrejas de transição entre o 'pentecostalismo clássico' e o 'neopentecostalismo', Citamos algumas delas: Cruzada Nacional de Evangelização, depois Igreja do Evangelho Quadrangular, 1953, em São Paulo, com ênfase na cura divina, milagres e prodígios; Igreja Pentecostal 'O Brasil para Cristo' (1956), em São Paulo, fundada pelo missionário Manoel de Melo; Igreja Pentecostal 'Deus é Amor' (1962), em São Paulo, fundada pelo também missionário […]. Esses novos integrantes da família se destacaram tanto que exigiu de seus analistas o emprego de termos como 'neopentecostais' ou 'pentecostalismo autônomo'. Continua, no entanto, a discussão para melhor defini-lo. Seria 'neopentecostalismo' o melhor termo? O que há de novo que nega o velho e com ele rompe? O que há de velho no que pretende ser novo? De qualquer maneira surge nesse período histórico, considerado por Paul Freston como 'pentecostalismo de terceira onda', ao lado das grandes corporações religioso-pentecostais, pequenas denominações, membros 'avulsos', que atuam dentro de um mosaico fragmentado, mas com muita penetração na periferia das cidades brasileiras. Muitas vezes são pequenas igrejas, empreendimentos isolados, que mesmo sem formar denominações maiores oferecem novos moldes para a ação e script dos atores religiosos" (Campos, 2008, p. 2).

[35] "As tipologias empregadas para a classificação do fenômeno religioso no Brasil, principalmente o pentecostal, tomam por base a data da chegada de seus pregadores ao país ou a de fundação do movimento. Portanto, são critérios históricos e de antiguidade, o que fica bem claro na tipologia de Paul Freston, que usa uma analogia física – 'ondas' – para se referir ao início, expansão e reversão desses movimentos religiosos no decorrer do tempo. A dificuldade do modelo está na difícil separação entre as igrejas e movimentos de 'segunda onda' dos de 'terceira onda'. Pois, além da Igreja Evangelho Quadrangular (Cruzada Nacional de Evangelização), as igrejas fundadas por Manoel de Melo, Igreja Pentecostal Deus é Amor, já trazem em si muitas das características desenvolvidas posteriormente pelas igrejas de 'terceira onda', principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus" (Campos, 1997, p. 51).

> como pentecostalismo de '*terceira onda*', que resultou, entre nós, na fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (1977) [e] da Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Entre ambos os extremos desse gradiente, Freston propôs um estágio intermediário, no qual se situam os 'movimentos de cura divina' e outros não menos dinâmicos, integrantes de uma '*segunda onda*', cuja origem e expansão se deram entre os anos 50 e 70, enquanto o país experimentava intensas transformações políticas, o aprofundamento do processo de urbanização, industrialização e a deterioração das condições de vida do operário e da classe média urbana brasileira. O problema desse conjunto de imagens está justamente na mistura de tipos que resulta em características que se cruzam no interior de cada um dos conjuntos classificatórios (Campos, 1997, p. 17-18, grifos do autor).

Novamente, sob a perspectiva de Mariano, são apontadas transformações teológicas, estéticas, axiológicas e sociais no pentecostalismo que se torna, portanto, "neo", o que se aproxima da ideia de Campos (1997). Ambos os teóricos visualizam características peculiares no estilo de vida religioso e o "surgimento de um comportamento ético menos rigoroso do que daquelas formas anteriores de pentecostalismo" (Campos, 1997, p. 18). O neopentecostalismo, para Campos, produz importantes mudanças nos principais eixos do protestantismo em sua escatologia e soteriologia, as quais foram sistematizadas pelos líderes da Reforma: Lutero e Calvino. Além disso, tem apontados mudanças importantes na eclesiologia e teologia do próprio pentecostalismo clássico[36].

> *Eclesiologicamente* esvaziou-se aquela ideia de que o pentecostalismo em sua versão tradicional criava pequenas comunidades, redes de apoio mútuo, empregadas com sucesso no combate à anomia. Hoje adotam a figura do auditório, de um 'supermercado', dos megatemplos, onde produtos religiosos ou seus ingredientes são oferecidos para que cada um se sirva como quiser, uma espécie de self-service religioso. Esse pentecostalismo padronizou o ritual, centralizou o poder eclesiástico, fez dos pastores autoridades indiscutíveis, eliminou formas de governo de estilo representativo ou congregacional, colocando-se tudo nas mãos de uma liderança carismática (no sentido weberiano da palavra). *Liturgicamente* fez-se do serviço religioso uma fonte de alegria, descompressão psicológica, lugar da música e da dança, um tempo destinado a recarregar a consciência de otimismo, esperanças e utopias, deixando-se para fora do templo as misérias do mundo. *Teologicamente*. Nessa mutação, doutrinas importantes para o protestantismo histórico têm sido desconsideradas. O princípio da 'sola scriptura' foi enfraquecido pela adoção da revelação individual, pelo uso da Bíblia como um objeto mágico-terapêutico. As doutrinas da 'sola gratia' e 'sola fide' são limitadas pela ideia do esforço e sacrifício pessoal e pelo uso do sentimento para a confirmação da salvação e revelação de Deus. O princípio do 'sacerdócio universal' foi mantido, porém, a centralização na figura do líder carismático como intermediário nas relações entre o sagrado e profano, praticamente fez da participação individual algo meramente decorativo e perdido no meio da massificação do culto pentecostal. A *oração* se tornou o espaço de uma difícil negociação entre o homem e Deus. A divindade é praticamente colocada contra a parede pelo adorador. A monetarização do sacrifício substituiu o sacrifício católico

[36] "O 'neopentecostalismo' dos anos oitenta se adaptou com mais sucesso pois colocou em primeiro lugar a saúde do corpo, a prosperidade e a solução dos problemas psíquicos, considerando-os um resultado imediato da busca do verdadeiro sagrado. Essa centralização no presente fez com que ficassem para trás as preocupações escatológicas e até mesmo experiências de transe como o batismo com o Espírito Santo atestado pela glossolalia" (Campos, 2011, p. 518).

> pela figura do dízimo – o mais alto sacrifício que pode alguém fazer numa economia monetizada. A 'teologia da prosperidade', mola mestra desse novo tipo de pentecostalismo, fez desaparecer as preocupações escatológicas com o fim do mundo, segunda vinda e destino da alma. O *templo*, lugar sacralizado onde o ritual se desenvolve, é o 'lugar da bênção', o 'endereço da felicidade', o espaço em que se energizam fotografias de enfermos, roupas dos ausentes e sabonete para ser usado em banhos 'purificadores' (contra os maus espíritos). Desse lugar irradia um 'poder vibratório'. Um pastor da IURD afirmou na TV que em seu templo até as 'poltronas estão energizadas', assim como a 'pedra do Sinai' e o 'manto sagrado' consagrado num dos túmulos de Cristo (Campos, 2011, p. 521-522, grifos nossos).

Além disso, os neopentecostais se afastam do modelo de administração eclesiástica do pentecostalismo clássico, que contém bispos, missionários e apóstolos. No neopentecostalismo, por exemplo, encontram-se líderes carismáticos que governam a igreja e têm sua imagem centralizada e ao mesmo tempo reflete em decisões autoritárias.

> Essa forma de exercício do poder eclesiástico, comum em vários tipos de pentecostalismos, gerou entre os iurdianos um jeito de ser muito pouco crítico em relação às autoridades que os governam. O fiel da Igreja Universal, com facilidade, vê, identifica e aceita como seus inimigos as entidades apostadas por seus líderes. No caso da IURD, esses inimigos são o catolicismo, kardecismo, religiões afro-brasileiras, demais protestantes e pentecostais, assim como a mídia em geral. A identidade desse movimento é construída por meio de um processo de oposição-continuidade a uma situação até então hegemônica no campo religioso e cultural. Daí a ambiguidade, pois, enquanto o neopentecostalismo iurdiano na prática reforça o arcaico, a retórica da Igreja alardeia que está promovendo uma "profunda ruptura" com o passado (Campos, 1997, p. 19).

Nesse sentido, para o autor, o neopentecostalismo, em especial, o da IURD, não deixa de estar comprometido com a continuidade das expressões religiosas praticadas no continente, "às quais se adicionaram alguns elementos novos, entre eles a lógica e a estratégia do mercado" (Campos, 1997, p. 19). Outrossim, pressupõe que o pentecostalismo, em toda a América Latina, por ter lutado e resistido contra as práticas de uma cultura pré-colombiana com raízes africanas e católicas, assimilou-se, de certo modo, a essas práticas e posturas no seu processo de acomodação.

> Mas, com o aparecimento no cenário de novas formas de ser pentecostal, [coloca-se] a questão ainda não-solucionada: entre os novos e velhos pentecostais há rupturas ou continuidades? Que papel o sincretismo e o hibridismo jogam no surgimento do neopentecostalismo? Estamos diante do ressurgimento de uma síntese que reúne protestantismo, catolicismo e religiões afro-indígenas? Nesse sentido, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por exemplo, com a linguagem de promessas e de uso de dinheiro para 'amarrar' a divindade em um contrato útil ao ser humano, seria uma continuidade em relação ao universo mágico da religiosidade popular brasileira? Ela marca um processo de ruptura ou de continuidade com a religiosidade popular de origem católica? A sua luta contra outros cultos afros, católicos e espíritas, como […] a famosa 'sessão de descarrego', não seria mais uma continuidade com rupturas do que uma ruptura sem continuidades? (Campos, 2008, p. 4).

Assim como Mendonça (1997) assimila o pentecostalismo como um movimento popular com aproximações ao catolicismo, descartando, em suas conclusões, o pertencimento do pentecostalismo ao protestantismo, Campos (1997) conclui o contrário. Baseado em Jean-Pierre Bastian, o autor defende que essas novas formas de religiosidade poderiam facilmente ser chamadas de "protestantismo domesticado", pois há mais projetos sociais e políticos do que uma reforma ou transformação completa. Embora haja algumas transformações, incluindo a concepção da ética "protestante", o resultado se dá como uma religiosidade mais fluída.

> O neopentecostalismo abandonou as exigências comportamentais rigorosas dos seus congêneres da fase anterior e adotou um estilo mais leve, deixando a cada indivíduo o ônus de equilibrar seus desejos com um mínimo de disciplina. O resultado é uma religiosidade mais fruída, embora se mantenham os principais tabus, especialmente os ligados à sexualidade. Na liturgia, o corpo liberado ludicamente baila no culto. Adota-se na vida cotidiana um hedonismo prático, uma espécie de "autogestão" moral. Todas essas mudanças no pentecostalismo apontam para um fortalecimento da suspeita de J. P. Bastian (1990) de que está ocorrendo na América Latina uma "domesticação do protestantismo", por meio de uma "aculturação […] aos valores e práticas da cultura católica popular". O resultado é uma prática religiosa que se expressa muito mais em termos de continuidade do que de ruptura com uma cultura popular carregada de traços pré-colombianos. O pentecostalismo mudou para melhor se acomodar numa cultura também em rápida transformação. O sucesso da fórmula encontrada pelos neopentecostais é uma prova da eficácia dessa acomodação (Campos, 2011, p. 522-523).

Diversos autores associaram por um bom tempo os neopentecostais como "sindicatos de mágicos", negando-os como intuições religiosas. Sob esse aspecto, fundamentaram-se a partir da teoria de Durkheim em relação à magia, essa que é compreendida pelo sociólogo como uma inversão dos "rituais da religião, […] estabelecendo assim oposição entre mágicos e sacerdotes. Por isso, mágicos não formam igrejas, no máximo associações" (Campos, 1997, p. 41). Campos, porém, assegura que os ritos ocorridos no neopentecostalismo dão continuidade ao protestantismo, e que a IURD pode ser considerada uma igreja. Essa mistura, por exemplo, "entre práticas cristãs e mágicas já ocorreu entre as populações camponesas da Europa, […] no século IV, e mesmo depois da Reforma protestante do século XVI" (Campos, 1997, p. 42)[37].

Todas essas pontuações fazem do campo teórico sociológico que tem como objeto de estudo o pentecostalismo um espaço de disputa das conceituações e tipologias empregadas. São

[37] "A coexistência no protestantismo pentecostal entre 'magia' e 'religião' levou José Bittencourt […] a considerar o pentecostalismo 'autônomo' uma forma de protestantismo sincrético. Antônio Mendonça […] também chama a atenção para as dificuldades em se separar magia e religião nos grupos pentecostais praticantes da cura divina. Mendonça considera tais agrupamentos 'igrejas mágicas', mantendo inclusive as aspas ao se referir a elas como 'igrejas', atitude esta que levou Ricardo Mariano (1995) a sugerir que tal posição de Mendonça fosse resultante de uma vinculação muito forte com o protestantismo histórico" (Campos, 1997, p. 45).

inúmeras as nomenclaturas designadas a esse objeto. Termos como "neopentecostalismo", "pentecostalismo autônomo", "agências de cura divina" e "evangélicos carismáticos" são adotados pela mídia, que acrescenta "outros conceitos e termos que, eivados de preconceitos, espalham ainda mais confusão ao discurso do senso comum" (Campos, 1997, p. 49)[38]. Nesse sentido, o autor pontua a importância de seguir um critério histórico dos pentecostais, que "são todos aqueles que, vindos de classes sociais mais baixas, aderiram aos grupos religiosos, que fizeram dessa experiência mística seu caráter distintivo" e específico (Campos, 1997, p. 49). Nos Estados Unidos, o termo "neopentecostalismo" é atribuído a pessoas com mentalidade pentecostal com a adição de uma "renovação espiritual" (enfatizando ritos como o exorcismo, a cura divina, os dons espirituais e a continuidade da revelação divina – essa última sendo revelada por líderes carismáticos) e a uma teologia da prosperidade. O surgimento de novas igrejas com essas características do neopentecostalismo ganhou força na América Latina nos anos de 1970[39].

> Ao modelo tricotomista de Freston, podemos contrapor os modelos dualistas de tipologias propostas por Mendonça […] e pelo grupo articulado ao redor do CEDI, no sentido de que o "pentecostalismo clássico" é colocado em oposição a uma situação nova, que, para Mendonça, parece ser um "pentecostalismo de cura divina" e, para o grupo do CEDI, segundo Bittencourt […] um "pentecostalismo autônomo". Freston e Mariano discutem tais classificações e ambos observam que Mendonça considera as novas igrejas, oriundas desse novo momento de expansão pentecostal, meras "agências de cura divina", incapazes de gerar comunidades, dada a existência de uma massa portadora de interesses utilitários (Campos, 1997, p. 51)[40].

Diante das diversas definições de pentecostalismo, o autor considera "neopentecostal" a tipologia ideal para se referir à IURD. Outro debate importante para Campos é a discussão sobre a continuidade e ruptura protestante com o movimento pentecostal.

---

[38] "Num texto mais recente, Mendonça […] escreve que o 'pentecostalismo de cura divina' mal 'resiste à análise mais rigorosa quanto à sua identidade cristã'. Que características chamaram a atenção de Mendonça? Entre outras, ele cita: 'pelas características empresariais de prestação de serviço' religioso 'mediante recompensa pecuniária', 'distanciamento da Bíblia', 'inexistência de comunidade' e uma prática de 'culto' com características de 'ajuntamento de interessados na obtenção imediata dos favores do sagrado" (Campos, 1997, p. 51).

[39] "No Brasil, o subcampo religioso pentecostal pode ser classificado de várias maneiras, dependendo do critério adotado pelo analista. Assim, encontramos referências a um 'pentecostalismo clássico', cujos representantes principais são a Igreja Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil; um pentecostalismo de 'segunda onda', para Paul Freston […], 'de cura divina' para Mendonça […], formado pelas igrejas O Brasil para Cristo, Deus é Amor e Evangelho Quadrangular. No extremo da escala, encontramos a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Sara a Nossa Terra, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Nacional Palavra da Fé e outras, todas consideradas, no modelo de Freston, pentecostalismo de 'terceira onda', 'pentecostalismo autônomo', pelo grupo CEDI, ou 'neopentecostalismo', segundo Mendonça […] e Mariano" (Campos, 1997, p. 51).

[40] A expressão "pentecostalismo autônomo" proposta pelo grupo CEDI também gera algumas inquietações na academia. Campos (1997), questiona que a expressão "autônomo", no universo pentecostal, significa exatamente o que?

Mais acima, foi mencionado que o pentecostalismo nasceu de movimentos de santificação. “Esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para as rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou” (Campos, 2005, p. 106). Não obstante, John Wesley, iniciador do movimento metodista, destacou-se ao pregar a primeira e segunda benção, desenvolvendo “métodos práticos” para atingir, após a conversão, o aperfeiçoamento espiritual. Seus seguidores, dessa forma, foram denominados como metodistas devido ao *método* proposto, que resgata ao mesmo tempo uma tradição mística católica e um pietismo protestante alemão. “Assim, o pentecostalismo pode ser visto com o olhar da continuidade, pois nos EUA seguiu por picadas abertas por outros movimentos cristãos que os antecederam: o pietismo alemão, o reavivalismo anglo-saxão e os movimentos de santidade” (Campos, 2005, p. 110).

A explicação para o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo crescer tanto, algo que não ocorre com o protestantismo histórico, é a capacidade de oferecer certezas. “Tanto que, um século depois, todas as partes do mundo, entre protestantes e católicos, o estilo pentecostal na prática religiosa continua atraindo milhões de pessoas” (Campos, 2005, p. 107). No Brasil, os censos realizados pelo IBGE ilustram bem essa afirmação. No último divulgado, em 2010, foram verificadas cerca de 42.275.440 pessoas consideradas evangélicas, equivalente a 22,2% da população brasileira. O aumento expressivo, de acordo com o relatório do IBGE (2012), foi das denominações “pentecostais”, equivalente a 25.370.484 pessoas (13,3% da população nacional). Nos anos 2000, este grupo já se consolidava com cerca de 10,4%, e em 2010 representava em torno de 15,4% da população evangélica no Brasil.

Campos (2005), em suas pesquisas, já havia verificado que as duas maiores denominações pentecostais brasileiras eram a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, consideradas pentecostais clássicas. A terceira igreja pentecostal com maior número de fiéis é a IURD, no entanto, trata-se “de um dos ramos pentecostais mais novos, sincréticos, dinâmicos e visíveis no espaço social (mídia e política)”, conhecido e classificado pelo autor como neopentecostal (Campos, 2005, p. 113). Desse modo, a IURD é considerada uma das igrejas que mais se adapta ao contexto da globalização e da pós-modernidade[41], e as igrejas que

[41] “A recusa em se analisar o tema e as principais ênfases pentecostalistas tem jogado mais lenha à fogueira na qual o protestantismo poderá ser carbonizado. A necessidade das massas por produtos religiosos, diferentes daqueles tradicionalmente oferecidos pelas igrejas históricas, a incapacidade destas em se renovar e ouvir o clamor dos pobres e excluídos resulta no esvaziamento de sua membresia e na perda de seus respectivos lugares numa sociedade […]. Muito se tem escrito sobre as causas do sucesso do pentecostalismo e do sentimento de derrota que tomou conta do protestantismo histórico. Uma dessas causas ficou evidente na descrição da IURD e de outros grupos, igrejas e denominações pentecostais. Pudemos perceber a capacidade deles de se identificarem com o

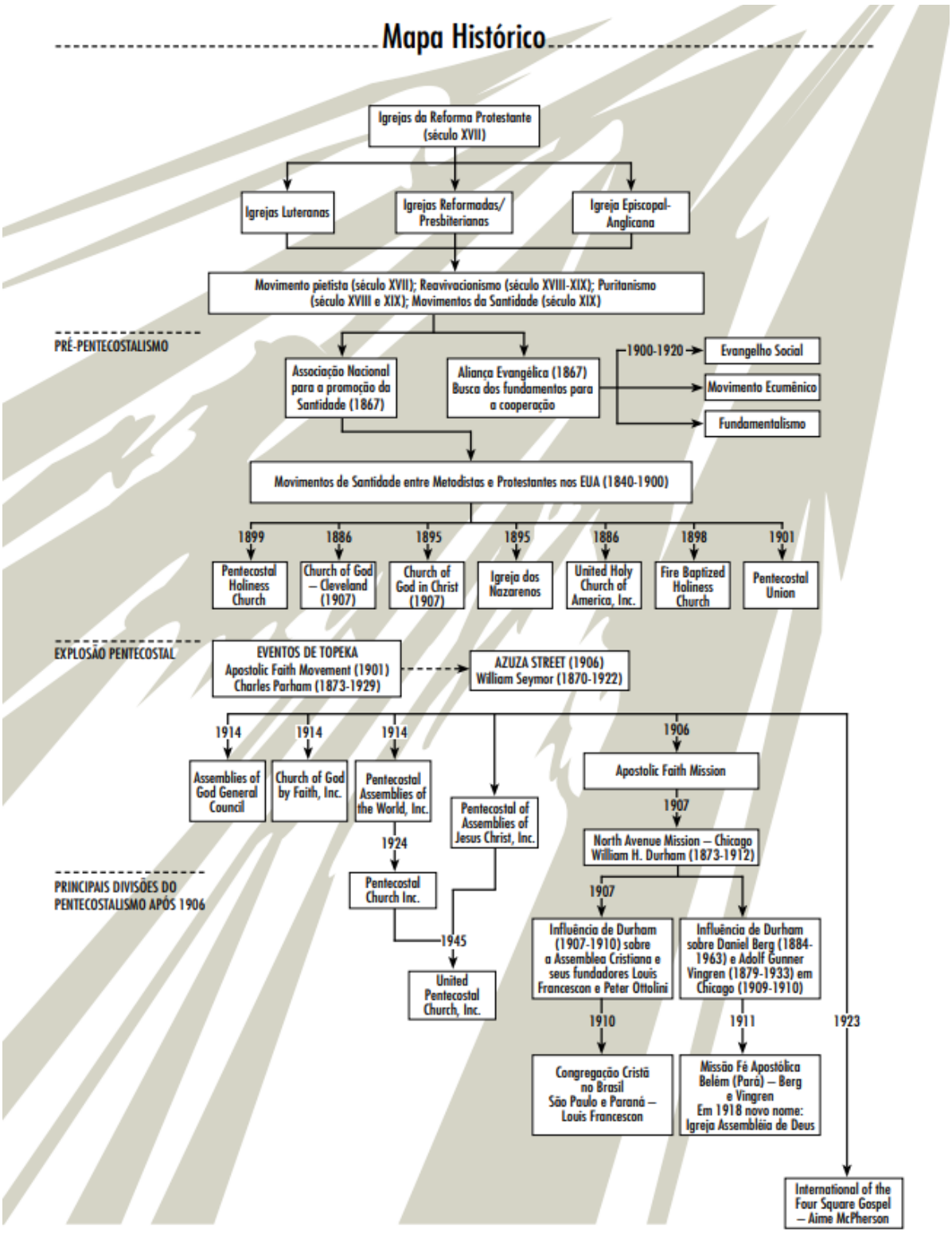
se assemelham ao seu estilo ganharam espaços consideráveis na religiosidade de matriz protestante[42].

Como sistematização, é levantado o mapa histórico do protestantismo proposto por Campos (2005) para melhor compreender o cenário e os movimentos do pentecostalismo chegado ao Brasil:

imaginário popular, com a religiosidade mágica, milagreira, festiva, criativa, impregnada de emoções e permeada por uma lógica que escapa à racionalidade letrada, vindas junto com uma cultura estrangeira e capitalista" (Campos, 2011, p. 524-525).

[42] "Como fica a identidade protestante dentro desse cenário que está crescentemente se tornando hegemônico por parte do pentecostalismo (novo ou tradicional)? Parece-nos que a preservação de uma identidade construída há tempos é cada vez mais difícil. Por outro lado, forças voltadas para a preservação dessas igrejas protestantes e tradicionais se pentecostalizam cada vez mais, reproduzindo no interior delas novas formas de ser protestante ou evangélico que fariam corar de vergonha os seus pioneiros. Com isso, o cenário se torna confuso, assim como as identidades religiosas nele ancoradas. Estaríamos vivendo o que Paul Tillich chamou de 'o fim da era protestante'?" (Campos, 2008, p. 6). Muitos visualizam o pentecostalismo como uma separação do protestantismo. O teórico, indo contra essa interpretação, ressalta que a junção, ou mesmo "a possível fusão entre ambos os polos geraria uma religiosidade nova na história do protestantismo, causaria uma reformulação ampla imaginário social latino-americano" (Campos, 2011, p. 527). Nesse sentido, para o autor, o protestantismo vem se pentecostalizando cada vez mais, torna-se um protestantismo revigorado e acessível a camadas populares, diferentemente do histórico.

Figura 4 - Mapa Histórico do pentecostalismo.



Fonte: Campos (2005, p. 114).

3.3 Paul Freston: as "ondas" do pentecostalismo no Brasil

O pentecostalismo se destaca em todo o mundo por suas adaptações culturais e aos contextos locais, o que gera debates internos e externos sobre o pertencimento dos pentecostais à Reforma e aos protestantes históricos. Entretanto, foi exposto como o próprio pentecostalismo se reconfigura no cenário brasileiro, a partir de uma ótica tipológica proposta por Freston (1993), que redesenha o campo pentecostal e revisa as classificações já propostas por outros teóricos.

O autor, com o escopo de verificar a atuação dos protestantes em locais públicos, retoma as discussões anteriormente levantadas por Mendonça e Velasques Filho (1990), em *Introdução ao protestantismo*, concluindo que a obra é "bastante negativa". Parte de sua crítica se encontra nos argumentos "equivocados" de Mendonça e Velasques sobre a presença dos protestantes, considerada por eles como insignificante em determinadas áreas do mundo, apontando, como um dos exemplos, o envolvimento com o esporte.

Freston, não concordando com as conclusões dos teóricos acima, argumenta o oposto. Busca, nesse sentido, evidenciar exemplos capazes de afirmar que cada vez mais os protestantes estão em torno de ambientes públicos, além de criarem seus próprios movimentos dentro desses espaços, como é o caso dos Atletas de Cristo[43].

> O mais recente livro de folego sobre o protestantismo brasileiro é de Mendonça e Velasques. *Bastante negativo, o livro repete os velhos juízos* enquanto a dinâmica histórica vai deixando-os para trás. Velasques fala da "presença virtualmente insignificante dos protestantes no mundo… dos esportes" […], *ignorando a existência dos Atletas de Cristo que reúnem integrantes da seleção de futebol, campeões de surf, corredores automobilísticos etc*. O capítulo sobre a conversão tem o título "'Sim' a Deus e 'não' à vida". À luz de relatos de conversão, *tal enfoque é por demais elitista*. […] Mendonça chega a afirmar que o pentecostalismo "cresce principalmente à custa do protestantismo" histórico […]; afirmação matematicamente improvável, dadas as grandezas envolvidas, mesmo que não existissem estudos como de Rolim […] para indicar o contrário. […] Enfim, a análise essencialista de Mendonça e Velasques caricatura seu objeto e esteriliza a história. Opera com uma camisa-de-força que ignora a grande flexibilidade sociológica […] protestante, da qual a notória recuperação do simbólico na Igreja Universal do Reino de Deus é apenas o exemplo mais recente (Freston, 1993, p. 17, grifos nossos).

[43] "A maior visibilidade protestante na política ocorre no contexto de uma entrada em várias esferas sociais antes negligenciadas. O exemplo mais conhecido, o da televisão, merecerá tratamento à parte, devido ao vínculo íntimo com a política. Outros exemplos são os atletas, a classe empresarial e executiva, a polícia, os criminosos e os ciganos. Está se formando um protestantismo de massas, o qual vai assumindo funções da religiosidade popular: igrejas em lugar de terreiros nas favelas, pentecostais com o dom da cura em vez de rezadores e curandeiros" (Rolim, 1989; Burdick, 1990 apud Freston, 1993, p. 22).

Suas reações ao livro não se limitam somente às afirmações mencionadas. Freston ainda declara que as metodologias utilizadas pelos autores são consideradas inadequadas, visto que Mendonça e Velasques não fazem esforços para análises globalizantes, como entrevistas e trabalhos de campo, por exemplo.

Os autores, ao tratarem da temática da conversão ao pentecostalismo, não se aprofundam em como o movimento pentecostal se tornou "atraente" para a população. Além disso, de acordo com Freston (1993), a obra sobre o protestantismo no Brasil contém apenas dois capítulos dedicados aos estudos dos pentecostais no território brasileiro, em uma somatória total de onze capítulos. Nesses dois capítulos sobre os pentecostais, quando estes são mencionados, Mendonça e Velasques Filho utilizam uma visão filosófica e não histórica e com reflexão sociológica.

Há interpretações que afirmam as contestações de métodos feitas por Freston (1993) a Mendonça (1990). Uma delas pode ser encontrada em uma coletânea em homenagem ao próprio Mendonça: *Protestante, pentecostais e ecumênicos*, organizada por Campos. Essa obra reúne cerca de seis manuscritos elaborados por Mendonça. O pró-reitor acadêmico da Universidade Metodista de São Paulo Jaci Correia Maraschin discorre no prefácio da produção que Mendonça procurou "avançar por novos caminhos […] tais como os da filosofia e da arte" (Maraschin, 1997, p. 7) Nesse sentido, Mendonça é caracterizado como essencialista, pois ignora a "flexibilidade sociológica do cristianismo protestante" (Freston, 1993, p. 21); é considerado, portanto, um teórico polêmico no que tange aos estudos macro sobre o protestantismo, sob a perspectiva de Freston.

Pesquisas como as de Francisco Rolim, que expõem direções mais concretas acerca do pentecostalismo, agradam o teórico na medida em que apresentam dados empíricos e com recortes históricos das igrejas pentecostais consideradas grandes naquele contexto.

Além desses apontamentos, pode-se afirmar que "o campo protestante brasileiro não só cresce rapidamente, mas se fragmenta cada vez mais em centenas de grupos autônomos ou 'denominacionais'" (Freston, 1993, p. 35), o que resulta, consequentemente, em implantações de igrejas tanto em morros cariocas quanto em subúrbios paulistas.

> O mundo protestante, então, contém uma imensa diversidade organizacional, teológica, litúrgica e política. Qualquer dissidente pode fundar uma igreja nova *sem sair do mundo evangélico*. […] Outro resultado dessa fluidez institucional é que as tipologias poder ser construídas sobre uma variedade maior de critérios do que as tipologias católicas. […] No caso protestante, pode haver cortes *institucionais*, os quais, por sua vez, podem optar entre um leque de critérios: (i) os tipos ideais *de igreja-denominação-seita*; (ii) o modo de transplante para o Brasil; (iii) a antiguidade no contexto brasileiro; (iv) critérios teológicos como o posicionamento frente aos

> "dons do Espírito Santo"; (v) uma árvore genealógica de "famílias eclesiásticas"; (vi) origem social dos fiéis; e (vii) raio (local, regional ou nacional) de ação (Freston, 1993, p. 36, grifos do autor).

Essa "flexibilidade sociológica do cristianismo protestante" não deve ser ignorada devido à capacidade do pentecostalismo de alcançar as massas e "criar vertentes apropriadas para os que estão […] ascendendo socialmente" (Freston, 1993, p. 36). No caso brasileiro, especificamente, é necessária a realização de uma tipologia que possa auxiliar nos estudos do protestantismo, com a finalidade de obter uma compreensão mais ampla sobre os modos de implantação das novas igrejas pentecostais, essas que nasceram e se separaram de uma variável protestante histórica.

As tipologias já desenvolvidas, conforme Freston, não abarcam os pentecostais de forma igualitária; além disso, os teóricos que classificam as diversas denominações não se preocupam em organizar um campo de localização das grandes igrejas que entram no espaço público e passam a fazer parte dele.

Desse modo, são constatadas limitações nas tipologias formuladas por Mendonça, Brandão e o grupo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). Conforme Freston, as classificações propostas pelos teóricos acima "discriminam" os pentecostais e os dividem como "clássicos" (Mendonça, 1990; CEDI apud Freston, 1993) ou "autônomos", ou mesmo os colocam como "igrejas de mediação" e "agências de cura divina" – "pequenas seitas".

Há uma divergência entre as classificações de Mendonça e do CEDI, a última, por exemplo, chama de "pentecostalismo autônomo" o que é proposto pelo primeiro como "agências de cura divina". De acordo com Mendonça (1990), as agências de cura divina se expressam como um local de clientela flutuante que não exige compromisso dos membros que as frequentam.

A classificação proposta por Mendonça, segundo as conclusões de Freston, divide-se de acordo com os ramos familiares e se estrutura como uma árvore genealógica protestante:

Quadro 5 - Ramificações e classificações do pentecostalismo em Mendonça.

1. Anglicanos (Henrique VIII e Isabel I, da Inglaterra)	**2. Luteranos (Lutero)**	**3. Reformados (Calvino)**	**4. Paralelos à Reforma (anabatistas)**	**5. Pentecostais (movimento historicamente difuso)**
1.1 Anglicanos propriamente ditos (ingleses e seus descendentes)	2.1 Luteranos ligados à Alemanha (IECLB – alemães e seus descendentes)	3.1 Presbiterianos (missões norte-americanas – brasileiros)	4.1 Batistas (missões do sul dos Estados Unidos – brasileiros)	5.1 Propriamente ditos ou clássicos (Assembleia de Deus; Congregação Cristã; Evangelho Quadrangular; O Brasil para Cristo)
1.2 Episcopais (de origem norte-americana – brasileiros e japoneses e seus descendentes)	2.2 Luteranos ligados aos Estados Unidos (Sínodo de Missouri – alemães e seus descendentes – IELB)	3.2 Congregacionais (missões inglesas, norte-americanas e outras – brasileiros)	4.2 Menonitas (missões norte-americanas, alemãs etc. – principalmente descentes de alemães	5.2 Cura divina (Deus é amor; numerosas outras)
1.3 Metodistas (de origem do sul dos EUA – brasileiros)		3.3 Reformados europeus – igrejas coloniais (holandeses, húngaros, franceses etc.		

Fonte: Elaboração própria a partir da perspectiva de Freston (1993) sobre Mendonça.

Quadro 6 - Primeiras tipologias pentecostais.

CEDI	Mendonça	Brandão
Pentecostalismo clássico	Pentecostalismo clássico	Igrejas de Mediação
Pentecostalismo autônomo	Cura Divina	Pequenas seitas

Fonte: Freston (1993, p. 39).

As críticas e divergências de classificação entre Freston (1993) e Mendonça (1990) continuam no que se refere ao conceito de "cura divina". Conforme aponta Freston, a Igreja Deus é Amor é considerada uma das igrejas mais exigentes no campo pentecostal, ao contrário do que Mendonça pontua em *Introdução ao protestantismo*.

> O conceito de 'cura divina' […] é de hipertrofia da cura (às custas da doutrinação) e clientela flutuante. […] O modelo de 'clientela' tem utilidade limitada. Somente uma 'empresa' religiosa pequena pode se viabilizar economicamente enquanto depende de clientela flutuante. Após certo nível, uma comunidade sólida de adeptos é essencial. Não rende muito pensar […] em termos de clientela, como não rende pensar a Igreja Católica nesses termos, embora ambas ofereçam serviços para pessoas que as procuram de forma descompromissada. Aliás, o oferecimento de serviços (inclusive por pagamento) não é característico somente das diminutas seitas de clientela, mas

> também das grandes igrejas que se pretendem universais ou territoriais. O que nos parece "cura divina" é apenas estágio inicial de acumulação, a ser superado, nos casos bem-sucedidos, pela formação de uma comunidade estável com doutrinação ampla (Freston, 1993, p. 38-39).

Uma das inquietações do autor ainda sobre Mendonça, acrescentando-se a classificação de Brandão, é o fato de que tanto os conceitos "cura divina" quanto "pequenas seitas" estão distantes de seus próprios critérios de aplicação nas tipologias formuladas. Isso pois, de acordo com Freston, a Igreja Pentecostal Deus é Amor contava, na década de 1990, com entidades espalhadas em cerca de 17 países. Essas tipologias, apresentadas no quadro acima, portanto, "não distinguem internamente o campo pentecostal de forma satisfatória e desconhecem as 'comunidades' carismáticas, as quais, embora sem o peso que têm na América Central […], já possuem certa força eclesiástica e política" (Freston, 1993, p. 39).

Outrossim, o protestantismo, sendo considerado a religião da palavra, tem como método de sobrevivência se dividir em "igrejas monoclassistas". Desde os anos 1950, "a segmentação interna do pentecostalismo aumenta rapidamente, sobretudo por iniciativa brasileira" (Freston, 1993, p. 40). Existem infinidades de protestantes que se reproduzem em um modelo pluralista favorável a esses grupos, seja pelo contexto social (rápida urbanização, carências socioeconômicas), jurídico (facilidade legal para registrar uma igreja) ou cultural (enfraquecimento institucional católico) (Freston, 1993).

Logo, embora existam igrejas pentecostais "históricas" – nomeadas como de primeira onda – que se firmaram fortemente no mercado há mais de 100 anos, como é o caso da Assembleia de Deus, existem as dimensões culturais que permitem o surgimento de novos grupos pentecostais, alterando o quadro tipológico. Um exemplo de alteração recente, conforme apontado em Freston (1993; 1999), entre as grandes igrejas pentecostais é o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, formada a partir dos anos 1970.

Para o autor, é fundamental um corte histórico-institucional que traga "à tona as atualizações culturais do protestantismo popular na sociedade brasileira" (Freston, 1993, p. 40). Nesse sentido, o teórico não concorda com as tipologias já estruturadas por diversos pesquisadores da área pelo fato de que, no campo protestante, "permanece um enigma e seus milhões de habitantes são desprezados por um enfoque elitista" (Freston, 1993, p. 41).

Freston se propõe, dessa forma, a revisar e formular uma tipologia que abarque as "*grandes igrejas pentecostais enquanto instituições em evolução dinâmica*" (Freston, 1993, p. 64, grifos do autor). Há um mito, de acordo com o autor, ao se pensar o pentecostalismo como

algo único e sem transformações, pois este só pode ser compreendido conforme sua grande variedade de formas.

Freston seleciona seis igrejas pentecostais que trouxeram “uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (Freston, 1993, p. 66). São elas: Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Igreja Pentecostal Deus é Amor e Igreja Universal do Reino de Deus. O critério principal de sua tipologia é colocar uma ordem no campo pentecostal, ressaltando “a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu” (Freston, 1993, p. 66). Conforme o autor:

> O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido com a história de *três ondas* de implantações de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de *saída* do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) […] [e] o contexto é fundamentalmente *carioca* (Freston, 1993, p. 66, grifos do autor).

O fato de Freston dividir o pentecostalismo em “ondas” vem da influência de David Martin, que fragmenta o campo protestante em três ondas: calvinista, metodista e pentecostal.

O pentecostalismo se expandiu em todo o mundo, não somente no Brasil, entretanto, o movimento é dividido em ondas no contexto nacional, pois há momentos indicados e precisos de sua explosão. Por exemplo, a primeira onda representa a origem do movimento e a expansão mundial do pentecostalismo. Já a segunda onda, por volta dos anos 1950, começou devido à urbanização e à formação de uma sociedade de massas, que possibilitou “um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes” (Freston, 1993, p. 66) de igrejas como a CCB e a AB. Abriu-se espaço para os métodos modernos de evangelização – como a comunicação em massa –, e a Igreja Quadrangular pode ser considerada o estopim na concretização da segunda onda. Consequentemente, com a modernização em áreas como a comunicação e o contexto urbano que já atingia por volta de dois terços da população, instaurou-se a terceira onda pentecostal, permeada, nos anos de 1980, por altas taxas de violência e um momento econômico delicado; a grande pioneira dessa onda é a IURD.

> O conceito de ondas enfatiza a versatilidade do pentecostalismo em teologia, liturgia e ética. Embora os grupos mais antigos possam evoluir e evoluam ao longo do tempo, os mais novos são mais livres para inovar, tanto pela adaptação às mudanças recentes na sociedade e na cultura como pela maior ousadia em aprofundar a tradição religiosa do país na procura de uma comunicação mais eficiente. Esta última prática pode ser considerada positivamente como 'contextualização' ou negativamente como 'sincretismo' (uma acusação protestante comum contra a Igreja Universal do Reino de Deus); de qualquer forma, o sucesso da Igreja Universal tem muito a ver com a sua capacidade de construir pontes eficazes ligando-a tanto ao que há de mais tradicional e religioso quanto ao que há de mais moderno e secular na cultura brasileira (Freston, 1999, p. 148, tradução nossa[44]).

As diversas segmentações do pentecostalismo vêm representando um desafio para as tipologias. De acordo com Freston (1999), os critérios exigidos pelo protestantismo nas diversas formulações tipológicas têm de ser levados em consideração, principalmente os fatores institucionais. Isso significa que é necessário pontuar as formas como as denominações se transplantaram, nasceram, seu tempo de existência, as suas distinções teológicas e as origens sociais dos fundantes e membros das instituições. O autor afirma que ainda existem lacunas para a compreensão *macro* do pentecostalismo, dando exemplos acerca da investigação sobre a ocupação e localização do pentecostalismo na vida social. Menciona, ainda, que a falta de se recorrer à história do pentecostalismo pode levar a considerar como novas características o que antes já havia no ambiente pentecostal. Há propostas existentes nas classificações do pentecostalismo que colocam quase, ou totalmente, uma ruptura com o "pentecostalismo clássico", e que são nomeadas de "pentecostalismo autônomo", "agências de cura divina" ou "neopentecostalismo". Freston traz indagações acerca dessas propostas tipológicas e afirma que podem ser consideradas problemáticas.

> Talvez a tipologia mais sofisticada do protestantismo latino-americano seja a de D'Epinay (1975) para a Argentina e o Chile, com base no tipo sociológico do país de origem […] e modo de transplante para a América Latina (por meio de missionários ou imigrantes […]). A interessante tipologia que resulta dessas alterações estruturais e históricas variáveis é, no entanto, de utilidade limitada para nós. Por um lado, existe o problema da classificação das igrejas fundadas no Brasil, muito mais numerosas do que no Sul de 25 anos atrás. D'Epinay mantém como variável histórica o modo de transplante do grupo do qual a nova igreja se separou […]). Onde, por exemplo, deveríamos classificar a Igreja Universal do Reino de Deus, um cisma de 1977 da Nova Vida, igreja que se separou das Assembleias de Deus em 1960, que por sua vez começou com um grupo dissidente batista em 1911? Contudo, a limitação da tipologia

[44] Original: "*The concept of waves emphasizes Pentecostalism's versatility in theology, liturgy, and ethics. Although older groups can and evolve over time, newer ones are freer to innovate, both by adaptation to recent changes in Society and culture and by greater boldness in delving into the country's religious tradition in a Search for more efficient communication. The latter practice can be regarded positively as 'contextualization' or negatively as '*sincretismo*' (a common Protestant accusation Against the Universal Church of the Kingdom of God); in any case, the Universal Church's success has a lot to do with its capacity to build effective bridges linking it both to what is most traditional and religious and to what is most modern and secular in Brazilian culture*" (Freston, 1999, p. 148).

> de D'Epinay é que ela coloca todas as igrejas pentecostais em uma única categoria (Freston, 1999, p. 148, tradução nossa[45].

No exercício de revisitar as definições já formuladas por sociólogos brasileiros, o autor encontra contribuições de teóricos que tentaram "matizar" o mundo pentecostal. Entre eles, cita Bittencourt, que utiliza como critérios de sua classificação o país de origem e a data de nascimento das denominações. "Ele distingue entre 'pentecostalismo clássico' (de origem missionária americana), 'pentecostalismo autônomo' (denominações dissidentes, e/ou aquelas formadas em torno de líderes fortes) e 'carismáticos' (cismas pentecostais das igrejas históricas)" (Freston, 1999, p. 149, tradução nossa[46]). Ao analisar a tipologia proposta de Bittencourt, Freston olha a dificuldade dessa classificação, visto que, das duas principais igrejas pentecostais inseridas como "pentecostalismo clássico", uma é, na verdade, de origem sueca e não americana (Assembleia de Deus), e a outra é fundada por imigrantes italianos (Congregação Cristã no Brasil). Já como "pentecostalismo autônomo", ele coloca a Igreja Quadrangular, que é "a única igreja pentecostal do Brasil de origem verdadeiramente americana" (Freston, 1999, p. 149, tradução nossa[47]).

Outro problema tipológico encontrado pelo autor é novamente a definição de Mendonça a respeito dos pentecostais. Mendonça é acusado por Freston de ser muito inclinado para o protestantismo histórico (Freston, 1999) e dividir o pentecostalismo em duas vertentes: "pentecostais clássicos" (Assembleias de Deus, Congregação Cristã no Brasil, incluindo também a Igreja Quadrangular nesse sistema classificatório) e "cura divina" (Deus é amor e inúmeras outras). Para Freston (1999; 1993), é totalmente inapropriada essa categoria que Mendonça reduz por "cura divina", a qual conteria uma "clientela flutuante". De acordo com o autor, é equivocado classificar tanto a Deus é Amor, quanto a Igreja Universal nesse esquema.

---

[45] Original: "*Perhaps the most sophisticated typology of Latin American Protestantism is D'Epinay's (1975) for Argentina and Chile, based on sociological type in the country of origin […] and mode of transplant to Latin America (through missionaries or immigrants, to immigrants or to the whole population). The interesting typology which results from these structural and historical variables is, however of limited use to us. For one thing, there is the problem of the classification of Churches founded in Brazil, much more numerous than in the Southern Cone of 25 years ago. D'Epinay retains as the historical variable the mode of transplant of the group from which the new church separated […]. But, with successive schisms, the original heritage becomes very diluted. Where, for example, should we classify the Universal Church of the Kingdom of God, a 1977 schism of the New Life Church, which itself separated from the Assemblies of God in 1960, with in turn began with a Baptist splinter group in 1911? However, the most severe limitation of D'Epinay's typology is that it places all the Pentecostal Churches in a single category*" (Freston, 1999, p. 148).

[46] Original: "*He distinguishes between 'classical Pentecostalism' (of American missionary origin), 'autonomous Pentecostalism' (Dissident denominations… and/or those formed around strong leaders) and 'charismatics' (pentecostalizing schisms from the historical Churches)*" (Freston, 1999, p. 149).

[47] Original: "*In the list of 'autonomous Pentecostal Churches' we fund the Four-Square, the only large Pentecostal Church in Brazil of truly American origin*" (Freston, 1999, p. 149).

Ambas, segundo ele, são comunidades sólidas que mantêm um sistema de disciplina como qualquer outra igreja pentecostal no Brasil.

As igrejas mais recentes em toda a América Latina estão sendo conceituadas como neopentecostais. "Mas há uma variação importante no uso. No Brasil, 'neopentecostal' refere-se principalmente a igrejas como a Igreja Universal, que tem um apelo basicamente de classe baixa" (Freston, 1999, p. 150, tradução nossa). Mas, na literatura argentina, por exemplo, tem-se usado a classificação para uma aceitação maior de membros das classes médias e até mesmo para o estabelecimento protestante. Contudo, "na América Central (e no México), 'neopentecostal' refere-se a igrejas carismáticas de classe média e de elite" (Freston, 1999, p. 150, tradução nossa). Embora existam semelhanças metodológicas e teológicas, o teórico afirma que são fenômenos sociais muito diferentes[48].

> A literatura centro-americana faz uma clara distinção sociológica entre o neopentecostalismo e o pentecostalismo tradicional: os primeiros são moradores urbanos privilegiados; os últimos são comerciantes, camponeses e artesãos de pequenas cidades […]. Para o Brasil, precisamos fazer uma distinção clara entre a classe baixa e as novas igrejas pentecostais, como a Igreja Universal, e as igrejas carismáticas de classe média, como a Renascer em Cristo (Freston, 1999, p. 150, tradução nossa[49]).

É útil e necessário, no Brasil, pontuar as distinções entre pentecostais e carismáticos. Conforme bem coloca Freston, os carismáticos dão menos ênfase à glossolalia como sinal do batismo no Espírito Santo e não se juntam às denominações clássicas do pentecostalismo. Existem lacunas que separam as afinidades culturais (devido à desigualdade social) entre os pentecostais e carismáticos, como é o caso do "fundador da igreja mais '*fashion'* de São Paulo, a Renascer em Cristo, que anteriormente foi gerente de marketing da Xerox" (Freston, 1999, p. 151, tradução nossa[50]). Tendo isso em vista, é importante ter em mente que são os carismáticos que trouxeram os fenômenos pentecostais a setores da classe média.

> Às vezes, o rótulo "neopentecostal" é aplicado tanto às novas (e mesmo não tão novas) igrejas populares como às novas igrejas de classe média. Marino (1995) usa o termo para discutir não apenas as igrejas carismáticas de classe média mencionadas acima, mas também fenômenos sociologicamente diversos de classe baixa com a Igreja

[48] "Serviços coreografados influenciados pela televisão, uso extensivo dos meios de comunicação, ênfase na saúde e na riqueza, aceitação dos benefícios materiais da modernidade em vez da rejeição ascética" (Freston, 1999, p. 150, tradução nossa).

[49] Original: "*The Central American literature makes a clear sociological distinction between neo-Pentecostalism and traditional Pentecostalism: the former are privileged city-dwellers; […] For Brazil, we need to make a clear distinction between the newer lower-class Pentecostal Churches, such as the Universal Church, and the Middle-class charismatic Churches such as* Renascer em Cristo *and the* comunidades evangélicas" (Freston, 1999, p. 150).

[50] Original: "*The founder of the most 'fashionable' church in São Paulo,* Renascer em Cristo*, was previously marketing manager of Xerox*" (Freston, 1999, p. 151).

> Universal. Para Mariano, a justificativa para classificar todos esses grupos como pertencentes a um tipo de pentecostalismo (neopentecostal) é que eles rompem com a tradição pentecostal na ética (menos renúncia legalista) e na estética (aparência mais moderna, adoração de uma gama de estilos musicais). Em vez do apoliticismo e do sectarismo que proibiam a participação política e a procura de educação e riqueza, o neopentecostalismo é caracterizado menos por um estilo de vida peculiar do que por uma ênfase no sucesso e na felicidade mundana, e em uma visão de mundo que vê o exorcismo como chave (Freston, 1999, p. 151, tradução nossa[51]).

Ao resgatar Ari Pedro Oro, na tentativa de compreender o tipo ideal do neopentecostalismo no contexto brasileiro, Freston acaba não concordando com a utilização do termo. Oro define as igrejas neopentecostais como aquelas que têm líderes com grande carisma e, principalmente, pelo "isolacionismo" em relação ao resto dos pentecostais e do mundo cristão em geral. As características de Oro, conforme a leitura de Freston, do neopentecostalismo são: demonização das religiões afro-brasileiras; criação de clientela em vez de comunidades estáveis; ênfase na teologia da prosperidade; uso intensivo de tecnologia; rituais de cura e exorcismo; estrutura empresarial; envolvimento com a política; e expansão transnacional.

Segundo Freston (1999), não se trata de negar a relevância das mudanças do pentecostalismo apontadas por Oro e Mariano, mas sim de relativizar a utilidade da categoria "neopentecostal". Isso pois, o público da Assembleia de Deus (pentecostalismo conhecido como clássico), muito se assemelha ao da IURD. Ambas as igrejas contêm, majoritariamente, membros da classe baixa. Entretanto, "o isolacionismo do mundo protestante parece variar consideravelmente dentro do pentecostalismo mais antigo e mais recente: certamente, a IURD tem se esforçado nos últimos anos para se apresentar como uma parte legítima do campo evangélico" (Freston, 1999, p. 152, tradução nossa[52]). A questão da demonização de cultos afro-brasileiros é muito mais uma questão de grau, pois há igrejas pentecostais mais antigas que também lhes atribuem uma influência demoníaca.

O pentecostalismo brasileiro, de acordo com o autor, é totalmente segmentado, o que é funcional para sua expansão, flexibilidade social, oferta e concorrência. A segmentação do protestantismo no Brasil começou com as transplantações denominacionais estrangeiras de

---

[51] Original: "*Sometimes, the label 'neo-pentecostal' is applied both to new (and even not-so new) popular Churches and new middle-class ones. Mariano (1995) uses the term to discuss not only the Middle-class charismatic Churches mentioned above, but also such sociologically diverse lower-class phenomena as the Universal Church. For Mariano, the justification for classifying all these groups as belonging to one type of pentecostalis (neo-pentecostal) is that they break with the pentecostal tradition in ethics (less legalistic renunciation) and aesthetics (more modern appearance, adoption of a range of musical styles). Instead of the apocalypticism and sectarianism which prohibited political participation and the Search for education and wealth, neo-pentecostalism is characterized less by a peculiar lifestyle than by an emphasis on worldly success and happiness, and on a worldview which sees exorcism as key*" (Freston, 1999, p. 151).

[52] Original: "*Isolationism from the Protestant world seems to vary considerably within both older and newer Pentecostalism; certainly, the UC has tried hard in recent years to present itself as a legitimate part of the evangelical field*" (Freston, 1999, p. 152).

ações missionárias e de imigrantes. Com o tempo, as diversas denominações passaram a refletir e adotar diferentes ênfases doutrinárias dentro da mesma tradição religiosa, o protestantismo. "Como religião da palavra e não do rito, o protestantismo é especialmente propenso a se dividir em unidades socialmente homogêneas" (Freston, 1999, p. 147, tradução nossa[53]). É por esse motivo, com modelos e diferenciações culturais, na medida em que o pentecostalismo se "atualiza" perante seu contexto, que se provocam ondas. A ideia de ondas defendida por Freston (1993; 1999) enfatiza uma mobilidade ou flexibilidade do pentecostalismo, além do fato de cada igreja carregar formas e marcas próprias da época em que nasceu.

Em síntese, não se pode deixar de pontuar que o pentecostalismo "partilha da tendência doutrinária básica do protestantismo para o cisma: rejeitando a unidade institucional centrada no papado, estabelece a Bíblia como única unidade teórica de conhecimento autorizado" (Freston, 1999, p. 147, tradução nossa[54]). Pode-se depreender, portanto, que a melhor maneira classificatória da história das principais igrejas pentecostais brasileiras se dá em termos de três ondas de criação institucional.

3.3.1 A primeira onda do pentecostalismo

Considerados os missionários pioneiros da Assembleia de Deus no Brasil, Gunner Vingren e Daniel Berger não escolheram Belém do Pará racionalmente para o início das atividades da AD. Ocorreu, em termos pentecostais, uma "profecia". Berger e Vingren, "orando com um profeta pentecostal sueco", souberam "que deveriam ir a um lugar chamado Pará. Não sabendo onde ficava 'Pará', localizaram-no em atlas da biblioteca pública" (Freston, 1993, p. 70). Essa primeira onda corresponde à origem do movimento pentecostal no Brasil e na América Latina, na medida em que está relacionada com o renascimento de Los Angeles e a expansão do pentecostalismo internacionalmente por missionários imigrantes nos EUA.

3.3.2 A segunda onda do pentecostalismo

Na década de 1950, a urbanização e a sociedade de massa, especialmente em São Paulo, haviam facilitado novas formas de pregação do pentecostalismo. Diferente da primeira, a

[53] Original: "*In addition, as a religion of the word Rather than of the rite, Protestantism is especially prone to divine into socially homogeneous units*" (Freston, 1999, p. 147).
[54] Original: *Pentecostalism shares Protestantism's basic doctrinal tendency to schism: rejecting institutional Unity centered on the papacy, it establishes the Bible as the sole theoretical source of authoritative knowledge*" (Freston, 1999, p. 147).

segunda onda do pentecostalismo começa com a chegada da Igreja Quadrangular, que importou um novo modelo e métodos da Califórnia (berço dos meios de comunicação em massa). Ocorreu uma evangelização por meio das tendas de circo com o objetivo de levar a mensagem para fora das igrejas institucionalizadas. As principais ênfases eram na cura divina, havia "um relaxamento dos tabus comportamentais e uma maior adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo" (Freston, 1999, p. 148, tradução nossa). A Quadrangular logo foi superada pela igreja nacional e inovadora do pentecostalismo, O Brasil para Cristo, essa que levou a mensagem pentecostal a espaços considerados seculares, como cinemas e estádios de futebol, fazendo o primeiro uso do rádio como proselitismo e até uma aparição, mesmo que de curta duração, em televisão. Após essa explosão pentecostal da Igreja do Evangelho Quadrangular e O Brasil para Cristo, surgiram novas denominações, como a Igreja Pentecostal Deus é Amor.

3.3.3 A terceira onda do pentecostalismo

Após o regime militar, passando por um período de modernização autoritária, a população urbana estava sentindo os efeitos do declínio do milagre econômico. É, então, no Rio de Janeiro, por volta de 1977, com um contexto urbano de violência e estagnação econômica, que a Igreja Universal do Reino de Deus nasce. As igrejas semelhantes à IURD são consideradas "aptas facilmente à cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética yuppie" (Freston, 1993, p. 95). A ênfase da IURD transfere-se para a cura, associada ao exorcismo e à libertação, e sua teologia principal é a da prosperidade.

4 "*CHURCHES*": AS INSTITUIÇÕES RELIGIÃO CRISTÃ DOS JOVENS E DA CLASSE MÉDIA E AS SUAS CONEXÕES COM O NORTE GLOBAL

No capítulo anterior, foi apontado que, no cenário brasileiro, as igrejas evangélicas que utilizam elementos como tecnologias midiáticas, estratégias de marketing por meio de rádios e televisões, e uma estruturação semelhante à "empresarial" são classificadas como "neopentecostais", "terceira onda do pentecostalismo", "agências de cura divina" ou "pentecostais autônomas".

Pesquisadores dedicados à análise da temática de religião, mediação e midiatização a partir da década de 1970 expandiram os estudos para além da simples classificação das denominações. As contribuições de autores como Luís Mauro Sá Martino (2017) e Magali do Nascimento Cunha (2004; 2008) são essenciais para compreender como o modo de vida religioso passou por mudanças significativas nesse período, destacando a importância das mídias sociais e tecnologias para a "sobrevivência" das práticas religiosas.

Por exemplo, em *Mídia, religião e sociedade*: das palavras às redes sociais, Martino (2017) disserta que, no mundo contemporâneo, as experiências religiosas não se limitam a um local específico, elas estão acontecendo para além das igrejas ou das denominações. O autor vê na contemporaneidade uma "dissolução" – referência a Bourdieu e Pierucci – do religioso, como algo que não signifique o fim, e sim o espalhamento da vida religiosa. Essa noção de dissolução é importante para compreender algumas religiões tradicionais que "observam com preocupação uma queda no número de fiéis, e outras religiosidades aparecem, às vezes de maneira muito diferente do que se entende por 'religião'" (Martino, 2017, p. 11).

É importante pontuar que, nas Ciências Sociais, a religião é compreendida como uma prática social que define e redefine comportamentos, dogmas e os modos de interação com a sociedade. Trabalhar com a categoria sociológica analítica nas Ciências da Religião exige a observação atenta do campo religioso, que é dinâmico e versátil. Não é novidade no campo acadêmico e até fora dele que, ao tratar da temática dos evangélicos no Brasil, é preciso analisar as instituições e suas práticas a partir de classificações que comportem e insiram as doutrinas, as formas de viver a religião, o comportamento, o público e suas ênfases. Contudo, quando se busca, por meio de pesquisas bibliográficas, sobre as classificações que contemplem e insiram todos os crentes, relatando o que há de diferenciado e similar numa diversidade de denominações protestantes espalhadas pelo país, conclui-se que há uma crise de definição.

A nomenclatura "terceira onda pentecostal" ou a que muitos pesquisadores da área utilizam ("neopentecostal") referem-se a igrejas pentecostais surgidas no final dos anos de 1970

e que, como explorado no segundo capítulo, foram úteis para categorizar os fenômenos do final do século XX. Todavia, é necessário ter em mente que essas nomenclaturas não conseguem mais dar conta da realidade dinâmica do campo religioso evangélico no Brasil, especialmente, com o surgimento de novas igrejas que se afastam de um modelo, e não inserem práticas e crenças que fazem parte de rituais centralizados no pentecostalismo clássico e no neopentecostalismo. Com isso, tem-se como urgência desenvolver um estudo de caráter tipológico que mencione o surgimento de uma nova gama de denominações, que nasceram ou se fortificaram após a explosão do "neopentecostalismo".

Por trabalho tipológico entende-se uma categoria analítica, que não necessariamente reflete todas as instituições religiosas. Ao recorrer ao método de Max Weber (2004) do "tipo ideal", como caminho epistemológico para a compreensão e construção parcial da realidade, serão selecionadas as principais características do objeto estudado – igrejas evangélicas contemporâneas –, analisando-as de forma ampla, de tal modo que possibilite formar uma classificação tipológica. Como resultado, espera-se que esta pesquisa seja pertinente e de interesse não somente acadêmico, mas também social, dada a escassez de estudos sobre as novas denominações evangélicas que vêm ganhando um protagonismo no cenário brasileiro. Logo, criar uma nomenclatura/tipologia tem como finalidade principal localizar e orientar o fenômeno religioso atual.

No decorrer do capítulo, serão apontadas instituições que não se enquadram nas molduras estabelecidas do termo "neopentecostalismo", exigindo por parte da/o pesquisadora/o da religião uma revisão de suas práticas e os conceitos fundamentais para melhor analisá-las, e consequentemente propor uma nova tipologia que vise a preencher lacunas que ainda não foram respondidas. Assim, analisar o método weberiano ajudará na descrição da realidade que vem ocorrendo no universo religioso[55].

O surgimento e implantação de igrejas como a *Hillsong Church*, Brasa *Church*, *Zion Church* e até mesmo a Lagoinha Global, no Brasil, são exemplos de fenômenos religiosos recentes que ainda não foram suficientemente categorizados. Ao analisar essas igrejas, pode-se afirmar que existe uma nova abordagem teológica, litúrgica e de organização eclesiástica que não encontra espaço adequado nas tipologias "tradicionais".

[55] "Queremos sublinhar desde logo a necessidade de que os quadros de pensamento que aqui tratamos 'ideais', em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do dever ser, do "exemplar". Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, consequentemente, 'objetivamente possíveis', e que parecem adequadas ao nosso saber monológico" (Weber, 2004, p. 107).

Em pesquisas desenvolvidas fora do campo brasileiro, intelectuais já apresentam algumas transformações do cristianismo não católico condizentes com suas formas de adoração e estruturação de igrejas, que estão ganhando protagonismo no México e Estados Unidos – situação semelhante ao que ocorre no Brasil atual. Carlos Samuel Ibarra e Edson Fernando Gomes, por exemplo, se estendem em analisar um "cristianismo pós-denominacional" como algo que "manifesta mudanças consideráveis em seus estilos de adoração e na estrutura de sua congregação, transformando não apenas a maneira como o cristianismo é vivenciado, mas também a maneira como seus adeptos se relacionam com suas crenças e com o mundo ao seu redor" (Ibarra; Gomes, 2022, p. 179, tradução nossa)[56]. De acordo com os autores, esse cristianismo pós-denominacional não se define como um movimento, e sim como tendência de incentivo aos grupos religiosos a demonstrarem uma abertura teológica para outras formas de entender e chegar à salvação.

> Essa postura lhes permite maior liberdade não apenas na interação com outras pessoas e outras congregações, mas também maior espaço de manobra em relação aos processos de modernização na adoração, no louvor e no evangelismo. Na prática, as igrejas pós-denominacionais são formadas inteiramente por pessoas que buscam (*buscadores*) que faziam parte de grupos evangélicos, pentecostais, neopentecostais ou não denominacionais, que estavam insatisfeitos com a oferta de salvação e a dinâmica interna dessas congregações (Ibarra; Gomes, 2022, p. 179, tradução nossa[57]).

As igrejas analisadas pelos autores podem ser definidas como "igrejas desconstruídas", por serem descritas como anti-institucionais: rompem com as fronteiras eclesiais e teológicas mais tradicionais, dão ênfase para jovens na liderança e criam um ambiente que não se assemelha com a de uma tradicional. Contudo, não se objetiva adotar a nomenclatura caracterizada como "pós-denominacional" nesta pesquisa, pois, assim como a categorização de "pós-pentecostalismo", o prefixo *pós* sugere um rompimento e afastamento completo com o movimento pioneiro (seja ele protestante ou pentecostal) o que não reflete adequadamente a realidade das igrejas a serem analisadas.

---

[56] Original: "*cristianismo postdenominacional aquel que manifiesta cambios considerables en sus estilos de culto y en la estructura organizativa de su congregación, lo que transforma no sólo la manera de experimentar el cristianismo, sino también el modo en que sus adeptos se relacionan con sus creencias y con el mundo que los rodea*" (Ibarra; Gomes, 2022, p. 179).

[57] Original: "*Esta postura les permite una mayor libertad no sólo al momento de interactuar con otras personas y otras congregaciones, sino también un mayor campo de maniobra en relación con procesos de modernización en el culto, la alabanza y la evangelización. En la práctica, las iglesias postdenominacionales se componen enteramente de buscadores (seekers) que solían formar parte de grupos evangélicos, pentecostales, neopentecostales o grupos no-denominacionales, quienes no quedaron satisfechos con la oferta de salvación y las dinámicas internas de dichas congregaciones*" (Ibarra; Gomes, 2022, p. 179).

Durante a análise das instituições brasileiras, que serão descritas posteriormente, observa-se que elas ainda carregam alguns vestígios encontradas em instituições consideradas tradicionais (mesmo não sendo tão frequente), como é o caso da glossolalia, cura e períodos de avivamento, não rompendo totalmente com seus precedentes históricos. Além disso, uma outra justificativa para não aderir a essa classificação é que, novamente, na categoria sociológica analítica sobre o campo religioso, é preciso estar atento que, assim como toda religião, o campo evangélico precisa ser visualizado como dinâmico e não como um fenômeno inato de transformações ou isolado de seu contexto social.

Não aderir a essa categorização não significa que as características apontadas pelos autores estejam ausentes nas instituições evangélicas contemporâneas no Brasil. Termos como "cristianismo descolado", "cool" e "indefinido"[58] utilizados por outros autores podem, de fato, auxiliar na compreensão de importantes elementos presentes nessas igrejas contemporâneas. Um exemplo disso é a análise de Rocha (2016; 2017; 2020; 2021a; 2021b; 2024), que é responsável pelos termos cristianismo "cool" e "descolado". A autora destaca que muitas igrejas contemporâneas brasileiras se inspiraram no estilo de culto, infraestrutura e estética de construção da *Hillsong Church*, pois "agora operam em grandes armazéns construídos propositalmente, que se assemelham a locais de shows: tem uma grande plataforma em que os pastores podem se movimentar livremente, paredes escuras, telões e iluminação de palco profissional" (Rocha, 2024, p. 131, tradução nossa[59]).

Com base nesses apontamentos, a tentativa de incluir as igrejas contemporâneas em uma tipologia que consiga comportar as instituições que se assemelham às igrejas do Norte Global, e que revele as principais diferenças em relação ao "neopentecostalismo", sugere a adoção do termo "*Churches*" como melhor definição de nomenclatura. Pois, a partir do ponto de vista antropológico, ao observar o campo religioso evangélico atual, é possível identificar inúmeras igrejas – não restritas apenas a denominações pentecostais – que passaram a incluir ou até mesmo alterar seus logotipos para aderirem à palavra "*Church*".

Dessa forma, acredita-se que a tipologia "*Churches*" reflete adequadamente o fenômeno religioso contemporâneo, no qual o uso do idioma inglês para substituir a palavra "igreja" tem

[58] Há um grupo na perspectiva de Alexandre Brasil Fonseca (2019) intitulado como "indefinido". Nesse grupo "encontramos todo um conjunto de entidades e igrejas caracterizadas por discursos exclusivistas, com ênfase em milenarismo que prega a separação e a divisão – fenômenos religiosos difíceis de explicar e definir e aos quais nos referimos com termos como 'pós-pentecostalismo', 'pseudopentecostalismo' e 'isopentecostalismo'" (Fonseca, 2019, p. 90).

[59] Original: "*They now operate from large purposely built warehouses that resemble concert venues: they have a large platform where pastors can move freely, dark walls, large screens, and professional stage lighting*" (Rocha, 2024, p. 131).

ganhado destaque. O idioma inglês (dos EUA e da Austrália, por exemplo) nas igrejas brasileiras se manifesta inclusive nas práticas rituais das instituições – um exemplo é o fato de que o louvor e a adoração como estilo de culto já são frequentemente chamados "*worship*"[60] pelos fiéis. Esse fenômeno reflete tanto a globalização quanto a busca por conexão com a juventude urbana. Além disso, a adoção de uma nomenclatura em inglês respeita, de certa forma, o público-alvo dessas igrejas e sua estratégia de diferenciação e modernização. A tipologia "*Churches*" capta, assim, a identidade das instituições contemporâneas que almejam

4.1 Características principais que antecederam as "*Churches*"

No primeiro capítulo, foi apontado que os estudos empíricos acerca do crescimento protestante no Brasil se iniciaram com as pesquisas do Cebrap. Desde então, consta-se que dentro do protestantismo há uma grande ascensão das igrejas pentecostais ou evangélicas carismáticas devido às modificações sociais e culturais que a modernidade trouxe, incluindo a divisão entre as classes sociais. Nessa chave, discussões feitas por Mariano, por exemplo, afirmam que um dos maiores desafios do pentecostalismo se dirigia em atingir a classe média, dada a grande ascensão de igrejas pentecostais nas chamadas periferias urbanas. Desse modo, tanto o pentecostalismo clássico quanto o neopentecostalismo são associados, de certa forma, à classe mais desprovida da pirâmide econômico-social.

Todavia, após 50 anos, tem-se visto a classe média migrando e se convertendo ao pentecostalismo, entretanto, um pentecostalismo diferente dos que já foram classificados como "clássico" e "neopentecostal" (ou de primeira, segunda e terceira ondas pentecostais). Uma das justificativas para a expansão do pentecostalismo para outras classes sociais seria a inclusão de elementos do *marketing* religioso e a midiatização da religião.

Convém mencionar que elementos como "marketing religioso", "tecnologia", "mediação" e "midiatização" já eram enfatizados em diversos estudos acadêmicos sobre o fenômeno na época de 1980, então, não é um elemento exclusivamente novo das novas igrejas

[60] "Existe um processo participativo imbricado nas maneiras como as pessoas enxergam e como os corpos reagem à presença de certos materiais na adoração. A potência da estética da adoração *worship* só é viabilizada porque as mediações materiais que a constituem também instituem um 'modo de ver' [...] que produz sensibilidades específicas de bem-estar, conforto, entrega, excelência e serviço, entre outros aspectos vinculados aos sentidos corporais. A disposição das luzes no ambiente de culto é sugestiva disso, pois os membros e frequentadores se referem frequentemente à importância delas na produção de uma certa invisibilidade positiva dos corpos no interior do templo. O foco das luzes no altar e a escuridão que toma conta dos espaços onde está disposto o público causa o efeito desejado de que as pessoas possam chorar, cantar, orar, gritar ou fazer qualquer outro gesto pessoal de adoração sem que sejam notadas facilmente por quem está ao redor. As luzes e a sua disposição são vistas conscientemente como mediadoras estratégicas que facilitam o bem-estar na adoração" (Aguiar, 2020, p. 49).

implantadas. Por exemplo, após serem primeiramente incluídos em denominações norte-americanas, os aspectos midiáticos e elementos de comunicação chegaram à América Latina a partir da década de 80, e um dos primeiros estudos no Brasil que destaca essa temática da "mídia" se encontra em Beatriz Muniz de Souza, socióloga que investigou a presença do pentecostalismo na cidade de São Paulo. A autora destacou a presença de laços com a comunidade juntamente com um proselitismo evangélico em publicações impressas e em programas de rádio. Naqueles anos, acompanhou como algumas denominações se expandiram para fora do ambiente "igreja", atuando como proprietárias de editoras jornalísticas e de livros. "Era o início de uma relação institucional e econômica que se tornaria mais e mais complexa com o tempo" (Martino, 2017, p. 14). Segundo Martino, há outro pesquisador que se tornou referência nesses estudos, Hugo Assmann, com o livro *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*, que pontuou os efeitos do televangelismo e os novos modos de viver a religião na sociedade. Importante lembrar que, na década de 1980, houve denominações que se tornaram destaque por fazer da televisão um elemento central na atividade religiosa.

> Denominações neopentecostais ramificaram-se consideravelmente, procurando espaço e, muitas vezes, criar uma mensagem específica para determinados grupos sociais. Ao mesmo tempo, o final dos anos 1990 trouxe uma nova forma de religiosidade midiática católica: programas de TV, emissoras, como a Canção Nova, a Rede Vida e a TV Aparecida, dedicadas exclusivamente à programação religiosa, o fenômeno dos "padres cantores", bem como de formas novas de transmissão televisiva e on-line de seus práticas, é parte visível disso. Finalmente em algumas igrejas neopentecostais, como a Renascer em Cristo e a Bola de Neve *Church*, foi possível igualmente observar mudanças no sentido de trabalhar lógicas específicas de vinculação com o entretenimento e com a cultura midiática contemporânea (Martino, 2017, p. 19).

Já na área da comunicação, Magali do Nascimento Cunha, em *Vinho novo em odres velhos*, afirma que a busca pela inserção na modernidade e o novo modo de vida religiosa com a utilização das mídias abriram portas para a construção de artistas da música *gospel* e um mercado religioso para além da televisão. Em outras palavras, a autora afirma que a cultura cristã se modificou com a popularização da música *gospel* (entretanto, não é somente a música que faz parte dessa cultura). Esse aspecto da vida religiosa se consolidou no Brasil, a partir dos anos de 1990, diretamente com a Igreja Renascer em Cristo e a ênfase destinada para a construção de produtos com o termo "gospel", sendo "Gospel Records, a Revista Gospel, a TV GOSPEL (UHF-53), o curso pré-vestibular Gospel, [...] e o portal da internet IGospel" (Cunha, 2004, p. 116).

Ao resgatar as origens do termo "gospel", Cunha aponta que suas raízes são encontradas em eventos paraeclesiásticos, em especial, no "Movimento de Jesus", no final da década de

1960, nos Estados Unidos, e que influenciou uma camada da juventude brasileira em 1980. O Movimento de Jesus foi fruto de um evangelismo realizado para atingir a juventude, e se estendeu para algumas cidades com "iniciativas até então inovadoras como um *nightclub* e um café aberto 24 horas para a juventude" (Cunha, 2004, p. 126). Esse movimento chegou até a comunidade *hippie* da época, em que muitos se batizaram e se converteram, contudo, não queriam se abster de alguns hábitos de seu estilo de vida. Hábitos esses que entendiam como compatíveis a vida cristã, como a "busca de paz, amor, realidade e vida, a rejeição do consumismo capitalista, da hipocrisia religiosa e da cultura norte-americana" (Cunha, 2004, p. 126). A conversão para o cristianismo não católico de jovens desse movimento corroborou para algumas consequências do campo religioso:

> (1) Igrejas tradicionais adotaram estilos mais informais nos cultos para incluir os novos convertidos e passaram a admitir até mesmo no seu *staff* pessoas provenientes do movimento *hippie*; (2) novas igrejas e denominações cristãs surgiram, adequadas ao estilo *hippie* mais descontraído na aparência e na forma de cultuar; (3) o uso de diferentes formas de comunicação pelos *hippies* cristãos, como os jornais alternativos (meio comum daquele movimento) e as artes (teatro, pintura, desenho, caricatura), com fins conversionistas; (4) o surgimento da *Jesus Music* (Música de Jesus), uma combinação de rock e gospel que se tornou a base do movimento de avivamento da juventude, cuja teologia assumia bases pietistas com ênfase conversionista (Cunha, 2004, p. 127).

Todas essas consequências resultaram na realização de festivais como o "Jesus Rock" e na formação de grupos missionários ligados ao Movimento de Jesus para enunciar a fé cristã. Cunha (2004) aponta que muitos missionários chegaram ao Brasil e implantaram uma forma de evangelizar nas ruas, praias, praças e demais locais com maior facilidade de adaptação ao movimento *hippie*. As características essenciais que foram introduzidas e se tornaram um pioneirismo desse movimento no cenário nacional são as seguintes: "apresentações teatrais, músicas, abordagens pessoais, versões das músicas originais no inglês eram preparadas em português e a guitarra e a bateria – instrumento base para os gêneros que esses grupos privilegiavam [...] – passaram a ser utilizadas" (Cunha, 2004, p. 128). Havia grupos como "A Organização Palavra da Vida" que não utilizavam dos elementos hippies na aparência e vestimenta, entretanto, utilizavam da música como uma estratégia para campanhas evangelísticas e em atividades de retiros. Outros grupos brasileiros seguiram essa linha e começaram a gravar discos como é o caso de "Jovens da Verdade" e "Mocidade para Cristo", posteriormente, outros grupos musicais de jovens brasileiros foram surgindo e começaram a gravar músicas não necessariamente para se cantar nas congregações, e sim para serem ouvidas exteriormente (fora do ambiente religioso).

Segundo a perspectiva de Cunha, a atuação da juventude no universo evangélico se intensificou devido aos esforços e incentivos de grupos e conjuntos paraeclesiásticos, que se inspiravam no modelo estadunidense de modernidade. Embora a pregação das primeiras organizações paraeclesiásticas ao chegarem ao Brasil não se diferenciasse tanto da pregação já estabelecida na época dos anos 50, "os líderes dessas organizações eram apresentados e vistos como cristãos-modelo, [...] o vestir, o corte do cabelo, a postura do corpo, eram baseados no padrão estadunidense" (Cunha, 2004, p. 125). Tudo se intensificou a partir de 1970 com a presença de aparelhos de som e instrumentos eletrônicos, juntamente com "os gêneros musicais da moda adaptados à religiosidade e a aparência *clean* dos novos líderes traziam um novo formato para o jeito de ser jovem nas igrejas evangélicas" (Cunha, 2004, p. 132)[61]. Essa modernização atingiu as igrejas e as formas do culto, considerando que "a sacralização de instrumentos musicais antes profanos, como as guitarras e a bateria, a cessão da pregação aos jovens modernos e a plena adoração de outros veículos de comunicação para a pregação da palavra, como o desenho e o drama, são marcas desse período" (Cunha, 2004, 134).

O que houve, portanto, foi uma adaptação à "cultura" – produções fonográficas – que estava sendo impulsionada politicamente naquela época. Nesse sentido, o "Movimento de Jesus" e a "revolução" musical do período de 1970 foram essenciais para a origem do movimento *gospel* (que explodiu nos anos de 1990 por meio de bandas de rock evangélicas).

Em 1990, muitas bandas evangélicas cresceram para fora do ambiente confessional e adotaram novas linhas de desenvolvimento na música evangélica. As novas bandas não se limitaram ao uso somente do rock, e é por esse e outros motivos que Cunha (2004) nomeia esse período como "explosão gospel". Os desenvolvimentos das músicas foram alterados, as bandas incluíram estilos de apresentações vinculadas aos espetáculos e programas evangélicos (que faziam parte da mídia, do mercado e do entretenimento). Além do mais, contaram com a "elaboração de letras mais 'irreverentes' (com o uso de linguagem mais coloquial) e exploração de temas mais relacionados ao cotidiano da juventude" (Cunha, 2004, p. 137). Contudo, o conteúdo religioso manteve-se preservado, como, por exemplo, a centralidade da mensagem evangélica com ênfase conversionista e de negação do mundo.

Ao resgatar a menção mais acima sobre a popularização, no Brasil, do termo *gospel*, cujo pioneirismo está associado à Igreja Renascer, também é importante pontuar que não foram

[61] "A abertura das lideranças eclesiásticas a esse novo padrão modernizado representava uma alteração radical em relação às posturas repressivas dessa mesma liderança nas décadas anteriores. O que parece ocorrer é, na verdade, não uma simples concessão para garantir a juventude dentro das igrejas, mas seguir a corrente do próprio movimento sociocultural que o Brasil experimentava" (Cunha, 2004, p. 132).

somente os produtos religiosos chamados pela palavra *gospel* que impulsionaram o sucesso daquela denominação. Um dos aspectos que mais ganhou a visibilidade do público evangélico pentecostal era a diferença na forma de conduzir o culto, tendo um tempo mais longo "dedicado à parte musical nas programações da igreja. Amplo espaço era concebido aos frequentadores que buscavam expressão religiosa por meio da música" (Cunha, 2004, p. 141). O casal fundador, Estevan e Sônia, passou a organizar e dividir diversos jovens da denominação em bandas para que eles se apresentassem nos cultos, apontando os gêneros musicais que podiam intermediar com letras religiosas: reggae, rap, jazz, samba, pagode e funk.

> Aqui reside a novidade da proposta da Renascer em Cristo – ela abriu espaço litúrgico para a popularização de gêneros musicais até então rejeitados pelos demais segmentos evangélicos. O sucesso da proposta atraiu aos cultos da Renascer muitos jovens frequentadores de outras igrejas evangélicas e suas famílias (Cunha, 2004, p. 141).

Esse novo formato de condução e um alto estímulo da música no culto estava alinhado com os projetos de empreendimentos financeiros de Estevam Hernandes, os quais foram inúmeros: canal de televisão, rádio, imprensa, marcas de roupas, cartão de crédito intitulado como "Gospel Card" e outros serviços religiosos midiáticos. Dessa maneira, já se observava a mudança de perfil de parcela da população evangélica. Cunha (2004) resgatou, por meio de um site da Gospel Records, que os dados do último censo – referindo-se ao ano de 2000 – apontavam para o desaparecimento "do clichê evangélico conservador, isolado nas periferias das grandes cidades, avultando agora pessoas modernas, que vestem roupas da moda, frequentam shoppings e divertem-se e consomem música" (RENASCER em Cristo – Gospel Music apud Cunha, 2004, p. 143).

Na perspectiva da autora, o movimento gospel não se reduz a um movimento musical. Ele tem sim uma grande concentração na música, mas é e faz parte de um movimento cultural religioso, com um novo modo de ser evangélico, que resulta em práticas religiosas e no comportamento dos fiéis. Sendo assim, muitos pesquisadores consideram a Renascer e outras instituições da época com práticas similares como neopentecostais.

As igrejas neopentecostais foram as primeiras e fundamentais para expandir e intensificar em diversas denominações o uso da mídia, em que pese o fato de toda religião não se desligar do contexto histórico e social em que está inserida. Em uma discussão mais contemporânea, Martino (2017) ressalta a necessidade de as religiões adaptarem seus conteúdos (transmissão da mensagem principal) em um novo formato para contemplar as expectativas dos membros da comunidade. Isso porque, em um cenário da era digital e tecnológica, são

transformadas as formas de vivenciar a experiência religiosa. “Não faltam, por exemplo, aplicativos religiosos para smartphones e tablets que permitem [...] ao fiel encontrar rapidamente seus versículos favoritos da Bíblia” (Martino, 2017, p. 23). Além disso, com o acesso à internet, o corpo social pode se deparar com inúmeras redes sociais que fazem frequentemente o uso de conteúdos religiosos, e muitas das vezes se inspiram e utilizam de um linguajar corriqueiro da mídia leiga. Portanto, há uma experiência religiosa que é mediada pelo ambiente da mídia, conforme Martino, “esse parece ser o centro do processo de midiatização da religião” (2017, p. 23).

A midiatização pode ser compreendida, em um primeiro momento, como uma articulação entre o ambiente midiático com os processos sociais (vida social). Por processos sociais, o autor compreende as pessoas que interagem entre si. Logo, no ambiente midiático, há a interação do ser com a presença de diversas mídias, sendo elas: televisão, smartphones, computadores e celulares, que estão inseridas no cotidiano. Assim como os processos sociais têm seus nichos e públicos diversos, cada aparelho eletrônico ou aplicativo de smartphone contém suas características e logísticas próprias, cada um com seu estilo e sua linguagem.

Limitando-a ao contexto religioso, a midiatização é uma peculiaridade de várias igrejas e denominações religiosas em que as “práticas e modos de vivência da religião são alterados, repensados no contexto de uma sociedade na qual várias atividades cotidianas, de relacionamentos familiares a questões profissionais, acontecem no ambiente digital” (Martino, 2017, p. 24). Para Martino, a mídia em diversas denominações religiosas brasileiras é mais do que uma aliada na divulgação de suas mensagens, mas quase sua razão de existir.

Contudo, não se pode confundir “midiatização com mediação”. Por exemplo, a transmissão de um culto religioso pela televisão, que não sofre nenhum tipo de alteração em sua liturgia e práticas rituais, é considerada uma “mediação” da religião. Já um culto religioso que é planejado, segue roteiros e estilos semelhantes a um programa de televisão ou mesmo quando líderes religiosos se apropriam de figuras midiáticas, “seja no modo de vestir, seja na maneira de lidar com o público, seja em preparação específica para conduzir celebrações e cultos [...] para transmissão via TV ou internet”, estão na lógica da midiatização (Martino, 2017, p. 26).

Ao fazer um levantamento da midiatização da religião no contexto brasileiro, são encontradas como pioneiras a Igreja Internacional da Graça e a IURD. Há um relato, resgatado de Martino (2017), encontrado no site oficial da Igreja da Graça, em que o pastor R.R. Soares comenta que, quando criança, em uma visita a uma cidade ao redor da sua, viu pela primeira vez um aparelho de televisão em uma loja. “Ao perceber que uma multidão estava parada em

frente ao estabelecimento, completamente fascinada pelo que via por meio daquela tela, ele fez uma oração: 'ninguém está usando esta nova invenção para falar do Senhor, meu Deus. Dê-me os meios e a oportunidade, e eu estarei naquela tela falando do Seu amor'" (Martino, 2017, p. 29). A partir dessa premissa e do sucesso que R.R. Soares obteve diante dos programas de televisão, pesquisadores afirmam que a midiatização da religião se concretizou a partir da terceira onda do pentecostalismo no Brasil (ou neopentecostalismo), espalhando-se para outras igrejas evangélicas, fundadas, sobretudo, a partir de 1990 e "adotaram de modo sem precedentes a linguagem da mídia em suas práticas [...], como as Igrejas Renascer em Cristo e Bola de Neve" (Martino, 2017, p. 29).

Ao se deparar com igrejas como a Renascer, existem numerosos estudos sobre o seu estilo e a lógica midiática incorporada pelo casal Estevam e Sônia Hernandes. O espaço religioso dessa instituição se tornou cada vez mais midiático, quando envolveu e atraiu a presença e, consequentemente, a conversão de figuras, como atletas de futebol. Outra instituição formada e constituída por aspectos midiáticos é a Bola de Neve *Church*, que aposta em um público mais jovem, "utilizando um discurso próximo dos códigos e modelos de mídia, empregando, a exemplo de outras denominações, *merchandising* e uma ampla esfera de produtos à venda com o logotipo da igreja" (Martino, 2017, p. 29). Convém mencionar que a midiatização da religião ultrapassa o uso das mídias, sua atenção é também distribuída para práticas contemporâneas com questões ligadas ao consumo, afetividade, estética e até sexualidade.

> Instituições religiosas mais inseridas no processo de midiatização tendem a ser mais abertas em relação a determinados aspectos da vida cotidiana dos fiéis – conforme a denominação, por exemplo, é permitido o uso de piercings e tatuagens, a escuta de música religiosa em estilo popular, os cuidados estéticos com o corpo e com a aparência – desde que articulados com temáticas religiosas (Martino, 2017, p. 37).

Todos os aspectos apontados levam à afirmação de que a midiatização do campo religioso altera suas dinâmicas internas e externas. Ao buscar os índices do IBGE, Martino alega que algumas denominações mais articuladas com esse processo atingem um número maior de fiéis[62]. Com a midiatização da religião se estimula uma "visibilidade pública" que

[62] "Religiões altamente midiatizadas parecem alcançar, em alguns momentos, maior destaque do que outras denominações em virtude de maior divulgação de sua mensagem e chegar a um número potencialmente maior de adeptos. Note-se, por exemplo, que quase todas as denominações religiosas brasileiras que apresentaram uma taxa expressiva de crescimento entre os anos 1980 e 2000 foram as que mais se articularam com a lógica dos meios de comunicação – note-se, a respeito, a Renascer em Cristo, a Igreja da Graça, a Bola de Neve *Church*, a Igreja Mundial do Poder de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus – esta última sendo a igreja evangélica que teve crescimento mais rápido desde sua fundação, em 1977" (Martino, 2017, p. 32).

interfere em assuntos extra religiosos, expandindo-se para outros campos da sociedade, como a política.

De acordo com Mariano (2014), mudou o estereótipo ou imagem que se tinha de um crente. As igrejas neopentecostais promoveram essa ruptura, indo além da estética, adotando a cultura gospel, enfatizada por Cunha (2004). Entretanto, convém destacar que o neopentecostalismo é conhecido por utilizar e crescer apelando à televisão e ao rádio, concentrando-se em três grandes especificidades: a) guerra espiritual do Bem *versus* Mal; b) ênfase exacerbada na teologia da prosperidade; e c) liberação dos estereótipos "crentes"/usufruir da cultura gospel. Dessa forma, o pentecostalismo no Brasil, no decorrer da história, conforme uma síntese de pesquisas bibliográficas, pode ser configurado da seguinte forma:

1. Pentecostalismo clássico; Primeira onda pentecostal (1910-1950): Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil.
2. Pentecostalismo autônomo; Cura Divina; Deuteropentecostalismo; Segunda onda pentecostal (1950-1970): Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é amor.
3. Neopentecostalismo; Sindicato de mágicos; Terceira onda pentecostal (1970): Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Internacional da Graça e Mundial do Poder de Deus.

Mariano já observava que as igrejas neopentecostais não atendiam apenas a uma classe social, assim como outras igrejas pentecostais que ascenderam socialmente conforme o passar das gerações. As igrejas protestantes (das históricas até as pentecostais tradicionais) que adotaram uma flexibilidade quanto aos regimentos e utilizaram o aspecto da midiatização possibilitaram a sua chegada às classes médias. Pode-se afirmar que o movimento gospel impulsionou inúmeras mudanças no cenário religioso cristão como um todo, incluindo parte da Renovação Carismática do catolicismo (há padres que se tornaram fenômenos da indústria fonográfica, como é o caso do Padre Marcelo Rossi)[63].

Embora constatada em alguns estudos a proximidade com a classe média, há uma escassez de pesquisas, de acordo com a antropóloga Cristina Rocha (2016), que tratem do fato

[63] "Os evangélicos passam, portanto, por um processo de dessectarização, de liberalização de costumes e pela modernidade, ao se integrarem a distintas esferas da vida social e à cultura urbana, caracterizadas pelo predomínio das novas tecnologias de comunicação e do audiovisual [...]. Já os católico-romanos, que não basearam sua cultura na ética restritiva de costumes nem na ruptura com a sociedade e suas formas culturais, experimentam com a nova forma cultural cristã ideais de modernização e popularização da experiência religiosa. Isso se reflete, por exemplo, nas práticas dos padres cantores que dançam rock e promovem aeróbica litúrgica" (Cunha, 2008, p. 66).

das conversões de jovens da classe média para o ambiente cristão não católico estarem em alta, além de não haver pesquisas que apontem quais são essas instituições e suas características principais, justamente as que atraem esse público no século XXI.

4.1.1 Origem das "*Churches*"

Assim como a igrejas neopentecostais se diferenciam das pentecostais clássicas, sendo uma dessas diferenças a glossolalia não tão frequente (isso não significa a inexistência dela), por exemplo, na IURD, se comparada com as igrejas Assembleias de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, as *Churches* também já não comportam as ênfases ritualísticas desenvolvidas pelo neopentecostalismo.

A IURD se encontra como a marcadora de um "tipo ideal" sobre o conceito de igreja neopentecostal, que destaca em seus cultos a prática da libertação (mais conhecida como exorcismo) e o forte apelo na teologia da prosperidade como suas principais ênfases. Ao analisar as *Churches*, essas ênfases não são mais encontradas ou, em alguns casos, quase que nunca mencionadas. Uma hipótese para o afastamento dessas práticas é que, nos últimos anos, especialmente, a partir dos anos 2010, conforme a perspectiva de Rocha (2016; 2024), tem-se observado muitos jovens brasileiros, de classe média, convertendo-se para um cristianismo não católico e pentecostal. Em entrevistas com alguns desses jovens, em seu trabalho de campo, a autora relata que há um elemento crucial para a conversão ocorrer: nas igrejas evangélicas contemporâneas, há uma eliminação de práticas rituais como a batalha espiritual e dos "valores conservadores"[64]. Isso faz com que essas instituições religiosas se diferenciem das múltiplas igrejas evangélicas brasileiras.

Por igrejas evangélicas contemporâneas, nesta dissertação, optou-se pela definição "*Churches*" e se verificaram, a partir de categorias analíticas, as principais características que as destacam no cenário religioso, sendo elas: forma de adoração, localização geográfica, estrutura e infraestrutura, midiatização e apelo às redes sociais. Além da forma de acolhimento antes do culto, que se diferencia das práticas em outras igrejas mais antigas, há uma forte presença e ênfase na música durante as reuniões. Apostam também na estética e cultura de celebridades, tendo uma mudança de público-alvo, que se sente pertencente, e existe uma "reconfiguração" da teologia e discursos.

[64] Ao longo deste capítulo foi explorado como as instituições religiosas pesquisadas se relacionam com os valores conservadores.

Essas categorias auxiliaram na busca de aspectos que redesenham a sociedade contemporânea, tendo como um fenômeno religioso cada vez mais frequente igrejas voltadas a um público jovem e que abarcam mais a fundo a cultura de celebridades[65], fazem uso extenso das redes sociais digitais e promovem eventos e reuniões com elementos considerados, anteriormente, seculares ("do mundo"). Como resultado, conferiu-se à *Hillsong Church* a identidade de "igreja mãe", como inspiração para diversas instituições protestantes que vêm se baseando em seu estilo de adoração e infraestrutura religiosa. Isso porque seu estilo de culto é considerado diferenciado, envolvendo, desde bandas ao vivo compostas por celebridades da música gospel, até iluminações agradáveis, sonorizações profissionais e telões. Quanto à liturgia e teologia, pode-se considerar que se alimentam de mensagens positivas do amor de Deus, afastando-se de uma pregação baseada no pecado, inferno e condenação.

O recorte das instituições selecionadas se deu pela aproximação com a *Hillsong Church*, no que se refere à inovação estética, ao discurso de pertencimento e autonomia, e à infraestrutura. Igrejas como Brasa *Church*, *Zion Church* e a Lagoinha Global se destacam no Brasil pela similitudes inspiradas em igrejas do Norte Global e que vêm atraindo uma gama de jovens de classe média que antes não se sentiam "representados" ou "bem-vindos" em outras igrejas evangélicas[66], além de crescerem em um contexto globalizado com forte influência da cultura pop e da música cristã contemporânea.

As transformações ocorridas nas "*Churches*" passam pela estética e vão até a liturgia, uma vez que seus fundos são pintados com cores escuras, com muitas músicas, fumaça e luzes. Quanto às pregações nas reuniões ou cultos, o sermão contém menos tempo se comparado ao das igrejas tradicionais, isso abre espaços para que o ministério musical tenha mais tempo e os fiéis possam se conectar com Deus por meio da execução de louvores e adorações.

É importante ter em mente que as "*Churches*" como tipologia não se limitam como exclusividade ou reflexo de uma realidade única de igrejas pentecostais. A proposta tipológica é compreender e localizar igrejas que se estruturam com novos discursos e novas práticas, além de possibilitar uma análise do campo protestante de maneira macro, visto que esse fenômeno se tornou um êxito até em igrejas históricas. A inclusão da Lagoinha Global nessa tipologia seria um exemplo de como as denominações consideradas históricas ou reformadas também se abriram para o processo de midiatização e adotaram novas formas de evangelização e pregação.

---

[65] A utilização dos termos "Hipster Faith" e "Cool" também circula no universo jornalístico. Como é o caso da reportagem feita por Jiménez (2014) no *El País*.

[66] Conforme Santos (2023), essas igrejas tendem a focar mais em uma teologia que enfatiza o empoderamento, a transformação pessoal e o crescimento espiritual, muitas vezes por meio de mensagens motivacionais e encorajadoras.

Contudo, convém mencionar que a logística das mudanças internas e externas no campo protestante começa com o pentecostalismo e suas inovações evangelísticas, além do uso da midiatização mais recorrente pelo neopentecostalismo. O que se vê atualmente, na literatura especializada em pesquisar tais instituições, são características como o *worship*, a cultura de celebridades, a infraestrutura, as novas ênfases ritualísticas e a marcação de distinção social, que se configuram numa categoria sociológica diferente do que se via anteriormente em outras igrejas.

Vale lembrar que a cultura gospel se fortificou no neopentecostalismo e foi impulsionada pelo Movimento de Jesus (movimentos de avivamento, consequentemente, têm como corriqueiro se reunirem em conferências evangelísticas com o objetivo de ajuntamento de jovens). Quanto às *Churches*, cresceram pelo fator externo – apoio de celebridades, marcas de moda e modos de vida que não se distinguem dos do "mundo". Há um enfoque das *Churches* em uma experiência mais "comunitária", tendo como padrão as reuniões preparadas para serem acessíveis, acolhedores e culturalmente relevantes. Embora a cultura gospel pareça ser "mais liberal" (no sentido ético-moral), ainda há códigos de identidade marcantes como "crentes". Em outras palavras, Rocha (2020) defende que as reuniões que ocorrem dentro do cristianismo "descolado" – ou *cool* – têm origens distintas do *Jesus People*, pois suas ênfases são a busca de atrair os que não têm igreja no século XXI.

As *Churches* absorvem, de fato, as características do cristianismo *cool*, que têm várias referências ao neopentecostalismo por intensificar o uso do *marketing* como proselitismo e chamada para as reuniões da igreja, por exemplo. Por isso, não se trata de uma ruptura pentecostal, e sim uma continuidade de implantação de igrejas com infraestruturas inovadoras de modernização. As novas ênfases e a liturgia dessas igrejas, em resumo, parecem uma estratégia para, em linguagem religiosa, resgatar pessoas para Cristo e transformar a cultura em uma "Cultura do Reino", consolidando-se, em primeiro momento, na ideia de "igrejas que buscam", por isso as adaptações em seus cultos e templos e a aderência do secular para atrair pessoas que, em geral, não frequentam a igreja.

Quadro 7 - Comparativo das Tipologias.

Aspectos	Pentecostais Clássicos	Neopentecostais (etc.)	*Churches*
Ênfase Litúrgica	Batismo no Espírito Santo	Batalha Espiritual	Adoração positiva, foco em gratidão e amor
Teologia Principal	Santificação e cura espiritual	Prosperidade e combate ao diabo	Transformação pessoal e da sociedade e empoderamento
Práticas Religiosas	Cultos com ênfase no Espírito Santo, êxtase emocional e glossolalia	Sacrifícios financeiros e exorcismos	Culto "*worship*" e discursos coach.
Perfil dos Frequentadores	Diversos, mas iniciou-se nas classes mais populares	Classe popular e classe média-baixa	Classe média e juventude urbana
Cultura Musical	Hinos tradicionais e gospel (atualmente)	Música gospel tradicional	Música contemporânea – *worship* e produção midiática
Uso da Mídia	Menos ênfase em mídias	Uso intensivo de TV e rádio	Uso intensivo de redes sociais e mídias digitais
Estrutura Organizacional	Descentralizada, com autonomia local	Centralizada, controle rígido	Descentralizada, mas com forte identidade global (cosmopolitismo)
Influência Global	Presença global	Presença forte em países em desenvolvimento	Presença global com forte apelo cultural (*Hillsong* especialmente)

Fonte: Elaboração própria a partir de Rocha (2024); Aguiar (2020); Abreu (2023) e Barros (2010).

4.2 *Hillsong Church*

Conforme mapeamento dos estudos disponíveis de pesquisadores que tiveram como seu objeto principal a instituição religiosa *Hillsong Church*, sabe-se que o responsável pela sua fundação foi o casal Brian Houston e Roberta Bobbie, no distrito de *Baulkham Hills*, subúrbio localizado no noroeste de Sidney (Austrália), no ano de 1983. Sua bagagem teológica e doutrinária vem de uma longa filiação às *Assemblies of God in Australia* (AGA), até meados dos anos de 2018, quando veio a se tornar uma igreja autônoma.

Importante destacar que a AGA obteve profundas mudanças com a chegada do movimento *Latter Rain* e sua grande repercussão em todo país. Por exemplo, as práticas pentecostais de adoração acabaram por incluir músicas e danças consideradas contemporâneas nos anos 1950. Posteriormente, de acordo com Douglas Santos (2023), a década de 1960 foi marcada por um aumento "dramático" de pentecostais na Austrália, impulsionando um declínio de frequentadores em outras igrejas cristãs no país. As novas práticas incluídas nos cultos pentecostais acabaram por descaracterizar "o tradicionalismo pelo qual a AGA pautava reuniões e cultos das igrejas filiadas" (Santos, 2023, p. 33). Em outras palavras, essas novas práticas no pentecostalismo australiano se fortificaram pela chegada de pastores influenciados

pelo *Latter Rain* e que, em 1970, ganharam destaque na "cúpula diretiva da AGA", como é o caso de William Francis Frank Houston[67].

Pai de Brian Houston, mais conhecido como Frank Houston, teve uma jornada de fé evangélica e transitou, nesse período, por algumas igrejas antes de conhecer a *Assembly of God New Zealand* de *Lower Hutt*, em 1959.

> Líder da igreja local por quase duas décadas, na cidade neozelandesa teve seus primeiros contatos com a renovação carismática do movimento Latter Rain, que muito contribuiria para o desenvolvimento de um ministério cada vez mais voltado à cura sobrenatural e aos dons espirituais – o que pesou para o rápido crescimento de sua congregação. Eleito superintendente nacional da denominação em 1966 – posição que ocupou por onze anos –, sua influência como líder pentecostal rompeu os limites geográficos da Nova Zelândia. Convidado com frequência para conferências pentecostais independentes na Australia, Frank foi indubitavelmente um dos pastores neozelandeses a exercer 'influência sobre o pentecostalismo australiano' (Santos, 2023, p. 33).

Ao se mudar com sua família para a Austrália, em 1977, Frank enfrentava uma grande oposição da AGA por adotar as crenças e inovações do movimento *Latter Rain*. Apesar desse enfrentamento, o pastor fundou o *Eastern Suburbs Christian Life Centre* (ES-CLC), que, mais à frente, foi responsável pela origem da *Hillsong*. O nascimento da ES-CLS impulsionou importantes transformações estruturais e organizacionais na AGA em que estava filiada.

Em 1978, a congregação de Frank foi renomeada como *Sydney Christian Life Centre* (S-CLS) e ele contava com a ajuda de sua esposa Hazel e seu filho Brian Houston. "Ali encontraram uma igreja inovadora para os padrões da época que, em alguns aspectos, replicar-se-ia na *Hillsong* anos mais tarde" (Santos, 2023, p. 36). O filho, Brian, conheceu Roberta Bobbie Lee ainda em Nova Zelândia com quem se casou em 1977. Um ano depois de seu pai, Frank, estabilizar-se na Austrália, o casal também se mudou para Sydney e, consequentemente, começou a desempenhar trabalhos ministeriais na S-CLS. Assim como Frank, Brian e Bobbie tentaram a implantação de igrejas na costa central e sudoeste da Austrália, entretanto, foram tentativas frustradas.

Somente em agosto de 1983, na cidade de *Baulkham Hills*, que o casal fundou com sucesso o *Hills Christian Life Centre* (H-CLC). A escolha da localização se deu por um

[67] "As Assembleias de Deus na Austrália foram formadas em 1937 e têm experimentado um crescimento consistente. Adotou um novo nome de Igrejas Cristãs Australianas em 2007 e consiste em mais de 1.100 igrejas com mais de 385.000 constituintes, tornando-se o maior movimento pentecostal da Austrália. [...] Em 1997, o pastor Brian Houston foi eleito o novo presidente nacional das Assembleias de Deus na Austrália e, sob sua liderança, o movimento continuou a crescer e expandir sua influência no século 21. Foi renomeado para Igrejas Cristãs Australianas em abril de 2007. O pastor Wayne Alcorn foi eleito o novo presidente nacional pela Conferência Nacional em abril de 2009. Hoje, o ACC representa mais de 1.100 igrejas e mais de 385.000 crentes em toda a Austrália" (Who [...], [2024], tradução nossa).

questionamento de Brian sobre aquela região em que o ambiente era bastante conhecido por meio da mídia, devido à figura de Tony Packard – vendedor considerado famoso de carros *Holden*. Dessa forma, Brian pensou: "se as pessoas vêm aqui em grande número para comprar um carro, por que não viriam até aqui para frequentar uma igreja?" (Houston, 2016, p. 54 apud Santos, 2023, p. 37). Esse pensamento estratégico permeia até os dias de hoje a instituição, levando em consideração que tanto o local da igreja quanto o contexto da região importam.

> Acolhendo cerca de 45 pessoas na reunião inaugural, o salão da escola pública de Baulkham Hills logo ficou pequeno. No final da década de sua abertura, a igreja liderada por Brian e Bobbie já contava com 7.000 pessoas [...]. Muitas delas eram oriundas de outras igrejas, arrebatadas principalmente pelas inovações estéticas e litúrgicas da nova comunidade. A penha de "roubadora de ovelhas", distintamente empregada até o presente, logo veio à tona, fazendo com que a denominação se dedicasse cada vez mais a construir uma política de boa vizinhança com as congregações evangélicas do entorno. Não obstante, sua inserção na TV nos anos 1980, ainda que fora do horário nobre, ajudou-a a crescer e a se consolidar como opção atraente num concorrido mercado religioso. Com isso, a jovem filial do H-CLC superou o número de participantes de sua igreja mãe, o S-CLC, embora a comunidade liderada por Houston pai também gozasse de crescimento considerável quando comparada a outras igrejas do país (Santos, 2023, p. 37-38).

De acordo com Santos (2017), a H-CLC, também fruto do pentecostalismo da AGA, teve como iniciativa desenvolver pequenos grupos de conexão, termo mais conhecido como "células", e aos poucos construíram departamentos "estruturais" da denominação. Em 1986, por exemplo, a primeira conferência da igreja foi organizada, reunindo cerca de 150 participantes. "Hoje chamada *Hillsong* Conference, seus objetivos são apresentados como a 'defesa da igreja local', espécie de treinamento ministerial para inspirar 'líderes e crentes a fazerem a diferença em sua esfera de influência para a causa do reino'" (Santos, 2023, p. 38). À medida que a marca "*Hillsong*" começou a se expandir, muito por causa de sua música, os eventos como a conferência tomaram dimensões internacionais, reunindo pessoas de diversos países anualmente. Em 2016, na 30ª edição da conferência, a presença de brasileiros não passou despercebida no evento que reuniu mais de 31 mil pessoas. Além de tudo, as conferências organizadas pela *Hillsong* se tornaram um sucesso financeiro, "em 2018 [...], da receita total de $103.429.295,00, em dólares americanos, $8.839.564,00 provieram de suas conferências (cerca de 8,5%)" (Santos, 2023, p. 38). Nesses eventos, além dos ingressos vendidos, são totalizadas as vendas de CDs, DVDs e livros com a logo da denominação.

A *Hillsong* é considerada pelos pesquisadores e fiéis da instituição uma igreja moderna e contemporânea. "Após anos de crescimento, e com uma frequência de mais de 35 mil pessoas nos cultos de finais de semana, a igreja continua se expandindo, tendo uma influência e um

impacto dinâmico não só na Austrália, mas em várias outras nações" (Santos, 2017, p. 13). Convém mencionar que o que impulsiona o crescimento da *Hillsong* (contemporaneidade e música) já vinha sendo valorizado na igreja de Frank Houston, a S-CLC. Contudo, um dos objetivos principais de Brian era que em sua denominação estivessem os melhores músicos de toda a Austrália.

> Desde o início os Houston contaram com nomes de peso do ramo musical secular australiano, fomentando [...] relação e exploração simbólicas de celebridades. Trevor King, músico de Andy Gibb – dos irmãos Gibb, que formaram o multipremiado grupo Bee Gees –, Davis Moyes, guitarrista da Air Supply, e George McArdle, da Little River Band, constam entre os que se declaram convertidos na instituição (Santos, 2023, p. 40).

Ainda intitulado como H-CLC, o primeiro álbum musical da denominação a ser um sucesso internacional de vendas foi *People Just Like Us*, que foi traduzido para diversos idiomas e adaptados a vários, tendo o maior destaque a canção *Shout to the Lord*. No Brasil, o primeiro grupo a traduzir as canções de alcance mundial foi o Diante do Trono, em 2000.

> Sendo "*Hillsong*" a alcunha estampada nos álbuns comercializados pela instituição, sugestivamente escolhida para fazer referência às canções oriundas da igreja do distrito suburbano de Hills, em Sydney, não demorou para que o selo se tonasse mais conhecido internacionalmente do que a própria denominação que lhe dera origem. "Logo as pessoas se acostumaram a falar sobre 'aquela igreja *Hillsong*', e o nome *Hillsong* realmente se tornou famoso em todo mundo", diria Brian [...]. "os líderes da equipe de louvor da igreja, Geoff Bullock e Darlene Zschech, tornaram-se mais conhecidos no exterior do que seu próprio pastor sênior" [...] Isso bastou para que Brian, numa eficiente estratégia de marketing, resolvesse alterar oficialmente o nome da igreja de Hills Christian Life Centre para *Hillsong Church*, em 1999 (Santos, 2023, p. 41).

O sucesso da *Hillsong* passou a se expandir e, em 2015, com a canção *Oceans* do grupo *Hillsong United*, "permaneceu na lista de Hot Christian Songs da Billboard por um recorde de 50 semanas consecutivas – mais do que qualquer outro single cristão" (Santos, 2023, p. 42). Pode-se afirmar, de acordo com Santos (2023), que a música articulada a *Hillsong* fez crescer a instituição em toda a Austrália. Em 1997, havia apenas uma única congregação, expandindo-se, em 2017, para 28. Logo, tornou-se a maior igreja pentecostal australiana, sendo o dobro maior que a segunda colocada, conforme os relatórios da igreja em 2018. A filial no Brasil, localizada em São Paulo, foi fundada em 2016, quando a *Hillsong* já tinha instalado igrejas em 13 países, sendo a Argentina a primeira nação latino-americana a recebê-la.

4.2.1 *Hillsong Church* na capital paulista

Conforme aponta Cristina Rocha (2016), em maio de 2015, por meio de uma publicação no Facebook do perfil oficial da *Hillsong*, foram anunciadas e, posteriormente, inundadas de comentários, as primeiras informações sobre uma reunião da instituição no território brasileiro. Essa primeira reunião estava marcada para ser realizada em uma casa de shows "nos Jardins, um bairro de classe média alta de São Paulo" (Rocha, 2016, p. 163). Os comentários e questionamentos viriam por parte do público com frequentes dúvidas acerca do evento ser pago ou não, e se era necessário reservar os lugares. De acordo com a autora, o público quase confundiu a reunião da igreja como um show da banda.

> Ocorrida em maio de 2015, a primeira 'Noites de Interesses' formou filas [...]. Falando em inglês, com tradução simultânea para o português, Mendez apresentou a um público majoritariamente jovem a razão da escolha de abrir a igreja na cidade: 'estamos vindo para São Paulo para alcançar aqueles que ainda não conhecem a Jesus. [...] Por que São Paulo e não Rio? Porque nós amamos cidades grandes, e a colheita nessas cidade pode ser gigantesca'. Discorrendo sobre as estratégias e a visão inclusiva da denominação acrescentou: o que a gente vai fazer aqui em São Paulo, por enquanto, é construir times... fazer reuniões para que este pessoal se encontre e aprenda a culta e DNA da nossa igreja [...] cultos de domingo só no ano que vem (Santos, 2023, p. 49).

Houve ocasiões em que as reuniões nomeadas como "Noites de Interesse" se repetiram, no mínimo, três vezes durante o período de um ano, até que, em maio de 2016, quando Brian Houston, o pastor sênior da *Hillsong Church*, compareceu em São Paulo, as filas do então Áudio Clube, "onde seria o evento [...], começaram a se formar três horas antes da hora marcada. Muitos haviam viajado de diversas partes do país para o evento. Naquela noite duas mil pessoas conseguiram entrar e três mil ficaram para fora" (Rocha, 2016, p. 164). Chris Mendez, responsável por implantar a *Hillsong* na Argentina, também estava à frente como o pastor organizador da *Hillsong* no Brasil e, consequentemente, foi responsável por anunciar que a instituição vinha sendo preparada para chegar, em definitivo, ao Brasil. Entretanto, com o posicionamento de outras concorrências religiosas, o pastor precisou iniciar uma "estratégia" de boas vizinhanças com o círculo evangélico brasileiro[68].

[68] "A igreja poderia arrebanhar fiéis ligados a outras congregações, sobretudo àquelas mais afeitas à igreja australiana e à sua ênfase em música e orientação aos jovens. Assim, classificados pela Hillsong como oportunidades de 'compartilhar aquilo que está no nosso coração com pastores de São Paulo', os encontros com personalidades concorrentes locais, como Teófilo Hayashi (Igreja-Monte Sião/Movimento Dunamis), Rinaldi Digilio (vereador pela cidade, da Igreja Quadrangular), bispo Gê (Renascer em Cristo), entre outros, não demoraram a acontecer" (Santos, 2023, p. 49).

> Não estamos vindo para São Paulo achando que a igreja seja uma resposta para alguma coisa. A resposta é Jesus. Uma igreja como a *Hillsong*, que é muito conhecida – muitos de vocês estão aqui porque conhecem nosso grupo de louvor – empolga as pessoas. Mas se você está plantado em outra igreja, por favor, não deixe sua igreja porque a *Hillsong* está vindo para São Paulo. A melhor coisa que você pode fazer para o Reino de Deus é continuar plantado. A Palavra diz: "Aqueles que estão plantados na casa de Deus irão florescer". Não estamos vindo para construir uma igreja que vai tirar cristãos de outras igrejas; estamos vindo para construir uma igreja onde o perdido passa a ser salvo em uma cidade com milhões de habitantes (Rocha, 2016, p. 164).

A instalação da *Hillsong* no cenário nacional veio oficialmente a ocorrer em 2016, mas seu sucesso entre os evangélicos brasileiros já vinha de anos anteriores. Santos (2023) e Rocha (2024) afirmam que a notoriedade dessa instituição perpassa a "cultura de celebridade" e destacam que ela é uma "marca" que influencia diversas igrejas brasileiras com logotipos distintos. Por exemplo, "a filial da Igreja Batista da Lagoinha em Niterói, cidade fluminense, chamou a atenção por adotar como logotipo arte visual bastante similar à da igreja australiana: letras garrafais brancas, de uma mesma fonte textual preenchida pela cor preta" (Santos, 2023, p. 47). Rocha (2016) questiona e investiga como uma igreja australiana pode fazer tanto sucesso no maior país pentecostal do mundo? A conclusão a que se chega é que a "marca" *Hillsong* é construída no imaginário não somente brasileiro, mas quase em todo mundo, como eficiente, bem-sucedida, diferente das outras inúmeras e competente. Em seus estudos de campo com fiéis da instituição, a autora declara que, para os brasileiros, frequentar a *Hillsong* é estar em um pentecostalismo mais emocionante, divertido e algo que pertence ao global e, "mais ainda, é uma oportunidade de frequentar uma igreja frequentada por celebridades estrangeiras" (Rocha, 2016, p. 165).

Convém destacar que a missão principal da instituição, conforme seus líderes ponderam, é a de "trazer pessoas para dentro da igreja, pois [...] a partir daí elas se converterão e se transformarão ao serem 'trabalhadas' pelo Espírito Santo" (Rocha, 2016, p. 167). Para isso, a *Hillsong* utiliza como sua maior aliada, depois da música, a estratégia de um culto que tenha uma linguagem secular ou híbrida, além de encontros semanais em salões com atmosferas escuras que tenham telões, muitas luzes e câmeras.

> Assim, ela é uma igreja "descolada" [...]. Os pastores têm tatuagens, falam informalmente e, como a congregação, se vestem à moda hipster (jeans rasgado, camisetas compridas cortadas na manga, jaquetas de couro, colares e botas) Muitas vezes, música secular é tocada no saguão da igreja, onde há um café e uma loja vendendo os últimos livros do pastor sênior e sua esposa e de outros pastores estrangeiros famosos [...], camisetas com dizeres cristãos, e outras lembrancinhas (cadernos, canetas, bolsas, etc.). Também organiza encontros e festas em bares e pubs para os jovens da congregação e para novatos se inteirarem da igreja (Rocha, 2016, p. 167).

Ao reunir um compilado de entrevistas e observações com fiéis da *Hillsong*, Rocha afirma que a instituição tem uma grande influência no imaginário brasileiro, pois muitas instituições estão "copiando" seu estilo de ser, de falar e de agir, indo além de "uniformizar" o logotipo. Esse fato é constatado, de acordo com a autora, ao visitar a Lagoinha de Belo Horizonte, que "pintou as paredes da igreja de negro e instalou luzes de cada de show para se assemelhar à *Hillsong*. A Brasa *Church*, de Porto Alegre, é administrada e frequentada por jovens que se vestem e tocam músicas de louvor semelhantes às músicas da *Hillsong*" (Rocha, 2016, p. 172). Num esforço para compreender o porquê de igrejas brasileiras estarem "copiando" aquela instituição, fica nítido a partir dos dados coletados por Rocha que a "igreja legal e moderna" atrai uma geração dos sem religiões ou os que não se sentem incluídos nas demais igrejas pentecostais, especificamente, o público de classe média.

Como já apontado, uma estratégia de implantação da *Hillsong Church* pelo mundo é verificar atentamente onde será o local a serem realizados os cultos. Em 2017, a instituição deixou o Áudio Club e concentrou suas reuniões no *Villaggio* JK, zona sul de São Paulo, na Vila Olimpia. A área, de acordo com Santos (2023), chamou a atenção da liderança no Brasil por ser uma localidade desprovida de outras igrejas evangélicas, além de ficar perto de estações de trem e de fácil acesso à marginal Pinheiros. O bairro é considerado um dos centros financeiros da cidade e seus moradores são de classe média e classe alta.

> Em noites diferentes dos domingos, Villaggio JK hospeda bandas, bem como funções privadas para corporações multinacionais, bancos e escolas exclusivas. A arquitetura do local reflete seu público exigente: possui um telhado retrátil sobre a área de estar do teatro; um jardim no último piso; corredores, quartos e móveis bem planejados; e uma elegante fachada preta inteligente. [...] Esta escolha de local – um local de música alugado em uma área de luxo – é semelhante às igrejas *Hillsong* em outras cidades globais (Rocha, 2021b, p. 250, tradução nossa[69]).

[69] Original: *On nights other than Sundays, Villagio JK hosts bands as well as private functions for multinational corporations, banks, and exclusive schools. The venue's architecture reflects its discerning audience: it boasts a retractable roof over the theatre seating area; a rooftop garden; well-designed hallways, rooms and furniture; and a smart black façade. [...] This site choice – a hired music venue in an upmarket area – is similar to Hillsong Churches in other global cities (Rocha, 2021b, p. 250)*.

Figura 5 - Teto do *Villagio* JK.



Fonte: Página Oficial da *Hillsong* – plataforma Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=450707447636810&set=pb.100080926742895.-2207520000&type=3&locale=pt_BR. Acesso em: 25/09/2024.

Figura 6 - Espaço *Villagio* JK.



Fonte: Site oficial da casa de eventos. Disponível em: https://www.villaggiojk.com.br/. Acesso em: 25/09/2024.

Os apontamentos de Santos (2023) levam a crer que não é somente o local em que está inserida no Brasil que leva ao seu sucesso, a igreja também aderiu às “práticas de boas-vindas”, em que se oferecem balas, pirulitos e, quando em dias mais quentes, limonadas ou soda gaseificada. Nas palavras do autor, “mais do que mero agrado, é como se as gentilezas tangenciassem o acolhimento divino confessado e pregado pela instituição. Neste vaso, no próprio paladar daqueles que a frequentam. Tudo para fazer com que a ‘experiência *Hillsong*’

seja a melhor possível" (Santos, 2023, p. 147). No Brasil, assim como em todas as *Hillsong*, o tema da igreja é "Bem-vindo à Casa", fazendo com que todos se sintam na casa do Senhor.

Em síntese, a *Hillsong Church* no cenário brasileiro precisou, de acordo com Rocha (2024), organizar-se mais robustamente. A "demora" para inaugurar a filial em São Paulo ocorreu devido aos treinamentos intensivos dos pastores, com o objetivo de reproduzir com excelência o jeito *Hillsong* de serviço religioso. Ao mesmo tempo, precisavam incluir um estilo mais conservador no país, dados os inúmeros históricos autoritários das igrejas pentecostais brasileiras. Por exemplo, ainda de acordo com Rocha, a instituição trabalha na chave do acolhimento, típico de "seeker *Churches*" (igrejas buscadoras), para alcançar os não religiosos. Ao invés de ter um forte apelo proselitista aos que não são "salvos", seu primeiro objetivo é ganhar mais do que atenção, e sim o respeito daqueles que buscam uma vida religiosa. Porém, no Brasil, conforme a pesquisadora, essa atitude não é tão encontrada nas igrejas pentecostais, pois é comum entre elas que exista uma "conversão" e um comportamento adequado por parte do fiel para pertencer à instituição.

Um casal de pastores da *Hillsong* em São Paulo discorreu sobre o assunto com Rocha, em seu trabalho de campo, sobre as práticas e termos que os voluntários da igreja devem usar naquele ambiente. "Os cultos devem ser chamados de 'reuniões'. Em vez de dizer na porta da igreja 'Que a paz do Senhor esteja com você', eles devem dizer 'Bem-vindo à igreja'. Eles também não devem usar o termo 'converter' porque pode causar um 'desconforto nas pessoas, pois exclui aqueles que não o fizeram" (Rocha, 2024, p. 171, tradução nossa[70]). Convém mencionar que para os pastores brasileiros o uso da linguagem secular no cotidiano da igreja não é algo que seja um problema para a instituição, diferentemente de outras igrejas que se preocupam com as músicas e roupas que seus fiéis ouvem e utilizam.

4.2.2 Cultura de Celebridades

A *Hillsong Church* aposta em um cristianismo dirigido a uma juventude secular, gerando "tendências" e se transformando, consequentemente, em um "fenômeno religioso global" (Rocha, 2021b, p. 246), impulsionado pela cultura de celebridades.

[70] Original: "*Services (cultos) should be called 'meetings' (reuniões). Rather than saying at the church door, 'May the peace of the Lord be with you', they should say, 'Welcome to church', They also should not use the term 'to convert' because it may cause 'discomfort' in people since it excludes those who have not done so*" (Rocha, 2024, p. 171).

> Sabemos que os brasileiros se preocupam em se inteirar e copiar as novas tendências norte-americanas. Após Justin Bieber e outras celebridades começarem a participar dos cultos da igreja em Nova York e Los Angeles, celebridades brasileiras também começaram a fazer o mesmo e postar suas experiencias para seus fãs em tempo real nas mídias sociais (Rocha, 2016, p. 173).

A citação acima mostra como as chamadas celebridades acabam sendo condutoras e "embaixadoras" na divulgação da marca *Hillsong*, entretanto, é importante mencionar que não são somente celebridades "seculares" que se tornam influenciadores.

Após um escândalo envolvendo um pastor da *Hillsong* em *New York*, "a mídia secular enviou repórteres para entender por que celebridades e jovens descolados estavam indo para a *Hillsong*. A igreja não seria apenas para velhos e suburbanos?" (Rocha, 2024, p. 24, tradução nossa[71]). Feitas as diversas análises, os portais de notícias começaram a soltar notas de como os pastores dessa instituição religiosa se vestiam e se portavam, e, posteriormente, concluíram que eles estavam se tornando influenciadores. Isso vai ao encontro das afirmações de um jovem brasileiro, entrevistado por Rocha (2024), argumentando que em outras igrejas estão adotando estratégias da *Hillsong*, e no caso brasileiro não é diferente. Segundo o jovem, "se você frequenta certas igrejas aqui no Brasil, as pessoas se vestem como australianas. Suas calças são tão baixas... eles usam um colar longo, uma camiseta longa ou uma camisa larga de flanela [...] como se estivéssemos numa igreja na Austrália. A tendência é ser igual a eles" (Rocha, 2024, p. 25, tradução nossa[72]).

Essa "tendência" tem origem no Movimento de Jesus, e seus membros eram conhecidos como *Jesus People*, que embora não se ouça muito nos noticiários, depois do final de 1970, mantém seu legado ainda em pé. Por exemplo, na medida em que o número dos "sem religiões" cresce, as igrejas pentecostais ou carismáticas tendem a se envolver mais profundamente com a juventude e as culturas urbanas, na tentativa de se tornarem relevantes para esses jovens. Contudo, para Rocha (2021a), não são somente as megaigrejas que tendem a fazer esse esforço, há uma colaboração entre as celebridades e o setor da moda, que ajuda a tornar o cristianismo mais atraente para os jovens, sobretudo, de classe média, ao não rejeitarem as culturas jovens. Há celebridades, por exemplo, que incluem elementos de "espiritualidade em seus produtos", aumentando suas vendas e oportunidades de evangelização. Uma das celebridades que tem feito isso com êxito é Kanye West, mais recentemente, chamado apenas de Ye: ele cria músicas

---

[71] Original: "*Hot on their heels, the secular media sent reporters to understand why celebrities and cool youngsters were going to Hillsong. Wasn't church something just for the old and suburban?*" (Rocha, 2024, p. 24).
[72] Original: "*If you go to certain Churches here in Brazil, people dress like Australians. Teir trousers are this low . . . they wear a long necklace, a long T-shirt, or a loose fannel shirt. Sometimes they put on that hat, as if we were in a church in Australia. Te trend is to be just like them*" (Rocha, 2024, p. 25).

inspiradas em um evangelismo, realiza shows com uma atmosfera religiosa, envolvendo corais, e desenvolve roupas de grife que ajudam a expandir um cristianismo "cool"[73].

> Pode-se dizer que esse tipo de cristianismo tem suas origens distantes no Jesus People da década de 1960, mas se consolidou no século XXI como uma forma de alcançar os que não têm igreja em um monte de diminuição da participação na igreja. Para tornar o cristianismo relevante para as novas gerações, as igrejas "descoladas" se apropriam de elementos da juventude secular e das culturas populares, seja no estilo de vestir, na decoração do corpo, no design gráfico da moda, na estética da mídia social, na música pop, na cultura das celebridades e nos métodos da indústria do entretenimento (Rocha, 2021a, p. 3, tradução nossa[74]).

Marcas de luxo como *Luis Vuitton*, *Gucci* e *Fendi* são peças nos guarda-roupas de muitos pastores considerados famosos, eles adotaram o estilo de coleções mais despojadas – streetwear –, comum entre muitos participantes de fora da instituição. Ao aderir a esse estilo, os pastores criam modos de vínculos e pertencimento com parte de uma comunidade, que está afastada do cristianismo. Em outras palavras, esse envolvimento com a cultura dos jovens, que adere à moda, celebridades e uma forma de "buscar" novos congregantes, é caracterizado por Rocha (2016; 2020; 2024) como Cristianismo *Cool* ou descolado.

> Celebridades seculares estão criando músicas e roupas de gripes de inspiração cristã que ajudam a disseminar o Cristianismo Cool. Por exemplo, Kanye West apresentou seus "serviços de domingo" no Festival Coachella em 2019. Lá, além de cantar suas músicas junto com seu coral gospel, ele lançou uma nova linha de streetwear chamada "Yeezy Sunday Service". Esta mercadoria foi vendida em uma tenda pop-up chamada literalmente "Roupas da Igreja". Entre outros itens, havia moletons estampados com as palavras "Espírito Santo" e meias com as palavras "Meias da Igreja" e "Jesus Caminha". Mais tarde naquele mesmo ano, West lançou seu aguardado álbum Jesus Is King e uma linha homônima de streetwear. Logo depois, celebridades seculares, como James Corden, apresentaram West e seu coral em seus programas de TV. Os cristãos também divulgaram o álbum nas redes sociais. No Coachella e no lançamento de seu novo álbum, espetáculo, moda, culturas juvenis de celebridades, cristianismo e capitalismo se entrelaçaram em um conjunto poderoso, criando uma experiência estética e sensorial particular do cristianismo que pode ser consumida, apreciada e usada. É importante ressaltar que esta experiência estética molda a forma como esses atores se compreendem e gera um sentimento de pertencimento a uma comunidade de fãs e consumidores do Cool Christianity (Rocha, 2024, p. 27, tradução nossa[75]).

---

[73] "As megaigrejas, as celebridades cristãs e os designers de moda adotaram um estilo popular de roupas e acessórios chamado 'streetwear' – camisetas, moletons, blusas de moletom, jaquetas bomber, jeans rasgados, bonés de beisebol e tênis. Com origens nas culturas de surfe e skate da Califórnia, nos anos 1970 e 1980, e no estilo hip-hop de Nova York, o streetwear é um estilo de moda que se tornou popular em todo mundo" (Rocha, 2024, p. 4, tradução nossa).

[74] Original: "*It could be said that this type of Christianity has its distant origins in the 1960s' Jesus People but consolidated in the 21st century as a way to reach the unchurched at a time of dwindling church participation. In order to make Christianity relevant to new generations, 'Cool' Churches appropriate elements of secular youth and popular cultures, be it dress style, body decoration, trendy graphic design, social media aesthetics, pop music, celebrity culture, and the methods of the entertainment industry*" (Rocha, 2021a, p. 3).

[75] Original: "*Similarly, secular celebrities are creating Christian-inspired songs, concerts, and designer clothes that help disseminate Cool Christianity. For instance, Kanye West presented his 'Sunday Services' at the Coachella Festival in 2019. Tere, in addition to singing his Christian songs along with his gospel choir, he launched a new*

Convém indagar: como a *Hillsong Church* cresce com esse processo de cristianismo cool e cultura de celebridades? Ainda na perspectiva de Rocha, essa instituição religiosa é a pioneira nesse complexo que envolve moda, celebridade e megaigrejas, pois ela desenvolve sua própria linha de streetwear e diversos acessórios que são vendidos dentro da igreja, em suas conferências e nos shows da banda. Nomeada como "Team Box da *Hillsong*", a igreja vende uma caixa de assinatura contendo roupas de sua marca, CDs, adesivos, livros de pastores famosos etc. Nesse sentido, essa caixa "tem como objetivo 'inspirar' os consumidores a se conectarem e sentirem a presença de Deus em suas vidas, bem como a iniciarem conversas sobre Ele" (Rocha, 2024, p. 28, tradução nossa[76]). Dessa maneira, o cantor Kanye West, as marcas de designers cristãos e a *Hillsong* criam produtos capazes de gerar um laço emocional entre o mundo e o cristianismo.

Existem outros aspectos que ajudam a disseminar a cultura de celebridades dentro da instituição religiosa. De acordo com um noticiário da BBC News em Washington, "a *Hillsong* aparece no caminho dos jovens e descolados. [...] Lota arenas, os cultos na igreja enchem o Hammerstein Ballroom, em Manhattan, e seus pastores aparecem na quadra de jogos da NBA" (Honderich, 2019). Além do fato de atletas, como é o caso de David Luiz (jogador de futebol), divulgar sua conversão (batizado na *Hillsong* de Londres) por meio de "fotos e comentários de suas atividades na igreja regularmente nas mídias sociais para seus fãs no Brasil" (Rocha, 2016, p. 173)[77]. A atriz e modelo Bruna Marquezine, por meio de suas redes sociais, também frequenta a *Hillsong Church*, geralmente, em suas viagens aos Estados Unidos (Brandalise, 2018).

Santos (2023) compreende que há um apelo da instituição religiosa entre as celebridades do mundo artístico também. "Somente em suas filiais norte-americanas, a igreja chegou a

---

line of streetwear called 'Yeezy Sunday Service'. Tis merchandise was sold in a pop-up tent called literally 'Church Clothes'. Among other items, there were sweatshirts emblazoned with the words 'Holy Spirit' and socks with the words "Church Socks" and 'Jesus Walks'. Later that same year, West released his highly anticipated album Jesus Is King and 'dropped' an eponymous line of streetwear. Soon afer, secular celebrities, such as James Corden, hosted West and his choir on their TV shows. Christians also disseminated the album on social media. At Coachella and at the launch of his new album, spectacle, fashion, celebrity youth cultures, Christianity, and capitalism were tangled in a powerful assemblage, creating a particular aesthetic, sensorial experience of Christianity that can be consumed, enjoyed, and worn. Importantly, this aesthetic experience shapes how these actors understand themselves and generates a sense of belonging to a community of fans and consumers of Cool Christianity" (Rocha, 2024, p. 27).

[76] Original: "*The Team Box is supposed to 'inspire' consumers to connect with and feel the presence of God in their lives, as well as start conversations about Him*" (Rocha, 2024, p. 28).

[77] "Outras celebridades locais, as amigas Bruna Marquezine (uma atriz de novela da rede Globo ex-namorada do jogador de futebol Neymar) e Stephannie Oliveira (modelo e filha do ex-jogador de futebol Bebeto) também visitaram a Hillsong quando foram a Los Angeles. Durante o culto elas postaram vídeos e fotos no Instagram para seus fãs" (Rocha, 2023, p. 173).

congregar várias personalidades conhecidas do *showbiz*: Chris Pratt, Katherine Schwarzenegger, Vanessa Hudgens, Hailee Steinfeld, Kourtney Kardashian, Ana Sophia Robb, Selena Gomez, Nick Jonas, Jay-Z, Lil Wayne" (Santos, 2023p. 139). Essa proximidade e identificação da *Hillsong* com figuras do ramo artístico e entretenimento criam expectativas de "pertencimento" aos frequentadores não-celebridades. Importante mencionar que, em seu trabalho de campo, o mesmo autor se intrigou ao esperar pelo início do culto da *Hillsong Church* em São Paulo, no "foyer", a ouvir músicas eletrônicas seculares.

> Artistas do gênero, como *Tourist*, *Droeloe* e *San Holo*, dificilmente prepararam o culto de qualquer outra igreja evangélica – ao menos na paisagem religiosa brasileira. Tidas como "música do mundo" por outros segmentos do evangelismo conservador, as faixas musicais reproduzidas nos momentos que antecedem os cultos contribuíram para o "estranhamento antropológico". O mesmo quanto ao evento de homens que participei em 2019. Na *playlist*, o rock de Lenny Kravitz, *Rush*, *AC/DC*, *Survivor* e *Bon Jovi* agitaram os intervalos das atividades litúrgicas. E, por toda a casa, atividades e equipamentos lúdicos fizeram a diversão dos inscritos, como máquinas *pinball*, martelo de força, videogames, mesa de sinuca, touro mecânico, entre outros (Santos, 2023, p. 139).

Na perspectiva de Rocha (2016; 2024), essas estratégias de divulgação do cristianismo e a presença de celebridades misturada com esferas do entretenimento, contribui para uma chamada "teologia da prosperidade" que não se trata de riqueza material (conhecida na América Latina como prosperidade com fins financeiros) e sim de experimentar o mundo das celebridades e se sentir pertencente a ele ou, no mínimo, próximo dele. Contudo, essa "experiência" que leva à sensação de pertencimento ao mundo das celebridades pode levar a abusos de tarefas encarregadas pelos jovens chamados "voluntários" da instituição[78]. Assim, como qualquer marca que para ascender precisa de algo que seja "espetacular", a *Hillsong* consegue criar um lugar que reúne pessoas que possam se sentir pertencentes ao cristianismo e à cultura de celebridades.

[78] "A forte relação afetiva do cristianismo *cool* entre a cultura das celebridades e a vida cotidiana na igreja pode levar a abusos, como vimos em particular em Nova York e em outro campus da Hillsong nos EUA, onde o capitalismo de consumo e essa cultura das celebridades estão muito mais avançados do que propriamente na Austrália. Lá [em NY], o cortejo de celebridades seculares da megaigreja – que estavam sentados em áreas VIP durante os cultos; compartilhou uma "sala verde" com o pastor principal [da época] Carl Lentz e sua comitiva; e bebiam e jantavam usando os cartões de crédito corporativos de Lentz em restaurantes e clubes chamativos, onde paparazzi tiravam fotos deles para revistas seculares – para atrair jovens à megaigreja [...]. No desejo de se aproximarem dos pastores e servirem na igreja, os jovens membros da congregação oferecem o seu tempo e foram convidados a servir longas horas na igreja e fora dela, como motoristas, babás e faxineiros dos pastores (Rocha, 2024, p. 38, tradução nossa).

4.2.3 Classe média e o pentecostalismo: marcação de distinção social

Já ficou evidenciado que moda e celebridade fazem parte do sucesso da *Hillsong*, as formas sensoriais de exclusivismo e eficiência também estão presentes na atração da classe média para a instituição. A estética da *Hillsong* se assemelha com o cotidiano de jovens da classe média, o que implica em dois sentimentos: o de marcação de distinção social e o de pertencimento.

Por marcação de distinção social, há pesquisadores do movimento evangélico, especificamente, o pentecostal na América Latina, que associam as estéticas e práticas de diversas igrejas à pobreza (Rocha, 2024). Os pesquisadores se baseiam, por exemplo, na sociologia de Bourdieu sobre "habitus" e distinção, ao afirmarem que os ritos pentecostais encontrados no Sul Global, como exorcismo, glossolalia, cura, testemunho, dança, profecia, dentre outros, causam um certo "desdém" da parte da classe média. Além disso, Rocha (2024, p. 43, tradução nossa[79]) afirma que "os pentecostais de classe média [...], com experiência de ensino superior, estão perfeitamente conscientes das conotações de classe do típico código de vestimenta pentecostal e tendem a modificá-lo, senão a abandoná-lo totalmente".

Tendo como base alguns depoimentos levantados pela antropóloga Rocha (2024, p. 43, tradução nossa[80]), dos quais se pode concluir que a classe média brasileira se sente "envergonhada" pelas práticas extáticas e pela estética do pentecostalismo, em contrapartida, encontra-se um esforço por parte dos pertencentes a essa mesma classe de afirmar que se "veem como brancos, ocidentais, educados e racionais, em oposição aos pobres, que consideram negros, atrasados, sem instrução e supersticiosos". Sendo assim, parte da classe média elogia o estilo *Hillsong* de se fazer igreja; é o que afirma Juliana, entrevistada pela autora, sobre eles serem "humanos na forma como falam, e não ficam girando" (Rocha, 2024, p. 46, tradução nossa[81]).

A conclusão acima também pode ser encontrada em Santos (2023), a partir de um questionário de sua pesquisa de campo, sobre a *Hillsong* provocar sentimentos de distinção social e pertencimento. Além de a instituição estar localizada em um bairro nobre na zona sul de São Paulo, de 55 pessoas ligadas à igreja, 43 estavam cursando ou já concluíram o ensino

---

[79] Original: "*Pentecostals in the professional middle classes, some of them second or third generation Protestants with experience of higher education, are acutely aware of the class connotations of the typical Pentecostal dress code and tend to modify, if not wholly abandon it*" (Rocha, 2024, p. 43).
[80] Original: "*Middle-class Brazilians see themselves as white, Western, educated, and rational as opposed to the poor whom they regard as Black, backward, uneducated, and superstitious*" (Rocha, 2024, p. 43).
[81] Original: "*When I saw Hillsong, I saw that they're human in the way they talk, they don't go whirling*" (Rocha, 2024, p. 46).

superior (um total de 78,18%). “Entre as 47 que afirmam trabalhar (85,45%), profissões ligadas ao ramo empresarial, engenharias, recursos humanos e direito predominam. Em outras palavras, a indicação da predominância de segmentos de classe média entre seus adeptos se confirmou em campo” (Santos, 2023, p. 85). As escolhas pela instituição, de forma geral, se encontram na similaridade dos modos de vida dos fiéis, de seus comportamentos e pela sensação de autonomia, liberdade individual e uma emulação com a cultura de celebridades.

Contudo, a escolha de frequentar a *Hillsong Church* não se explica somente de forma racional, há um impulsionamento pelo afeto, que, nesse cenário, pode ser interpretado por promover sensações de pertencimento, como apontou um jovem brasileiro sobre estar, finalmente, se conectando com pessoas como ele na *Hillsong*: “Eu estava me conectando com pessoas que eram como eu, elas se vestiam e falavam de uma forma diferente [dos pentecostais]. Havia apenas pessoas lindas e magras lá. Nada de pastores gordos e suados; nenhuma mulher cabeluda cantando. Você pode ser crente e ser normal” (Rocha, 2024, p. 46, tradução nossa).

Na visão de frequentadores da *Hillsong*, a forma “ideal” de pentecostalismo não é ficar gritando, girando e exorcizando o diabo. O pentecostalismo, na visão dos diversos entrevistados pelos pesquisadores acima, pode ser “sensato”. Há depoimentos recolhidos por Rocha (2024) que expressam altos termos depreciativos a identidade de pentecostais, sendo alguns deles “pobres” e “ignorantes”. Existe, ainda de acordo com a antropóloga, uma *aversão* da classe média com os cristãos não católicos de classes mais baixas, seguida da justificativa de que “as igrejas brasileiras se concentram ‘mais no julgamento do que na graça, mais no diabo do que em Jesus, mais no reteté do que na Palavra de Deus’. Esses binarismos (de inferioridade/superioridade) demonstram como [...] esses diferentes estilos tratam na verdade de distinção de classe e raça” (Rocha, 2024, p. 44, tradução nossa[82]).

Partindo do ponto de vista sociológico, a ideia do “Belo” *versus* “Feio” (como posições de superioridade e inferioridade) presente nas falas dos brasileiros de classe média, referindo-se à estética e às práticas de instituições evangélicas tradicionais, aproxima-se do que Bourdieu (2007) caracteriza como “distinção social”. O sociólogo afirma que, partindo de três conceitos, (a) capital (simbólico, social, econômico e cultural), (b) *habitus* e (c) campo, pode-se diferenciar e classificar os gostos e, consequentemente, hábitos, costumes, rotina das classes sociais. Na tentativa de aplicar as características colocadas pelos frequentadores da *Hillsong* em um sistema de classificação, a fim de analisar o público-alvo da instituição, conclui-se que há uma marcação de distinção social daqueles que estão de dentro para os que estão de fora.

[82] Original: “*These binaries (of inferiority/superiority) demonstrated how, for Juliana (and so many others), these different styles were in fact about class and race distinction*” (Rocha, 2024, p. 44).

Nesse sentido, "os gostos (ou seja, as preferências manifestadas) são a afirmação prática de uma diferença inevitável. [...] Sem dúvida, os gostos são, antes de tudo, aversão, feita de horror ou de intolerância visceral ('dá ânsia de vomitar'), aos outros gostos, aos gostos dos outros" (Bourdieu, 2007, p. 56)[83].

Por exemplo, o capital cultural de igrejas como a *Hillsong* passa por um "acúmulo de conhecimento" de seus voluntários, como questões musicais e as técnicas de composição herdadas da família, e o capital escolar. Os membros utilizam de seu capital para expressar por meio da estética do culto (uso de design, uso intensivo de mídias digitais, inovações midiáticas e musicais) uma sofisticação que diferencie sua igreja das demais igrejas pentecostais tradicionais. Nesse sentido, igrejas que lidam com maior facilidade com tecnologias, produções musicais e símbolos estéticos minimalistas e contemporâneos atraem um público que está dotado do mesmo capital cultural.

Por *habitus*, Bourdieu (2007, p. 162) entende que envolve a prática, gosto e estilo de vida associado à classe social do indivíduo, sendo ele capaz de construir um "mundo social representado, ou seja, o espaço dos estilos de vida", em que a identidade social pode ser definida e afirmada na diferença, e na divisão das classes sociais. Nas igrejas em que o público seja majoritariamente de classe média, o *habitus* pode se manifestar por meio de um discurso, comportamento dos fiéis e os estilos de vida dentro e fora da instituição, gerando a estrutura de "gosto". Logo, de forma resumida, campo pode ser identificado como grupos sociais que tenham *habitus* particulares em comum, com gostos semelhantes e que marcam o espaço social por meio de suas formas simbólicas, resultando na distinção entre outras classes.

Em síntese, conforme Santos (2023), pelo público dessa instituição ser formado, majoritariamente, por fiéis de classe média, as inseguranças nem sempre se dão pela ordem financeira. As mensagens direcionadas aos fiéis da *Hillsong* passam por dilemas sentimentais, existenciais e familiares, a partir de uma teologia de empoderamento e autonomia.

4.2.4 Teologia, práticas e liturgia: discursos de inclusão

O crescente apelo de novas formas de vivenciar a religiosidade, especialmente entre os jovens, tem desafiado as estruturas e práticas das igrejas tradicionais. Em um cenário de pluralismo religioso e mudanças culturais, instituições como a *Hillsong Church* se apresentam

[83] "As tomadas de posição, objetiva e subjetivamente, estéticas – por exemplo, a cosmética corporal, o vestuário ou a decoração de uma casa – constituem outras tantas oportunidades de experimentar ou afirmar a posição ocupada no espaço social como lugar a assegurar ou distanciamento a manter" (Bourdieu, 2007, p. 57).

como alternativas inovadoras, buscando conectar-se a um público que, frequentemente, demonstra desinteresse com modelos religiosos conservadores e sua ênfase em regras e comportamentos normativos.

> ‘Nós apenas queremos fazer uma igreja de um jeito empolgante, e acredito que nosso estilo tem um apelo maior entre jovens’, afirma o pastor. ‘Eu percebo que eles estão enjoados de religião do jeito tradicional, cheio de regras’ (Batista, 2017).

O discurso acima, feito pelo pastor Chris Mendez, evidencia que a *Hillsong Church* não se prende a discursos sobre normas e normalidades. Em sua pesquisa de campo, Santos (2023) demonstra que há uma certa referência negativa por parte dos pastores dessa instituições com as igrejas tradicionais, que enfatizam, por meio de seus dogmas, costumes e comportamentos, um estilo de vida “correto”. Um exemplo dessa reação negativa é a fala do próprio pastor Mendez, ao afirmar em uma reunião: “se teu pastor não joga *PlayStation* com você, ore pela conversão dele” (Santos, 2023, p. 110). Essa fala, certamente, sugere uma crítica às igrejas que não aceitam ou não aderem ao uso de aparelhos eletrônicos e consideram quem os utiliza como “mundanos”. Contudo, a fala também mostra um esforço por parte da *Hillsong* de desenvolver relações materiais de socialização com os que a visitam, tendo como finalidade mantê-los na igreja[84].

Conforme o levantamento bibliográfico, durante esta pesquisa, visualiza-se que a instituição aposta em estratégias como política do acolhimento, inclusão e discurso de boas-vindas. Em todas as filiais espalhadas pelo mundo, seu lema é uniforme, utilizando as frases: “Bem-vindo à casa” e “venha como está”, pois ela se apresenta como uma casa que acolhe a todos, sem distinções[85]. No *site* oficial da instituição encontra-se a seguinte frase: “Somos uma igreja jovem em espírito e acolhedora, onde todas as pessoas são bem-vindas sem importar seu estilo de vida. Amamos esta cidade, a Deus e às pessoas. Queremos ser as mãos e os pés de Jesus para que muitos possam encontrar a Deus, vida, propósito e esperança, criando um ambiente no qual qualquer pessoa possa se sentir em casa” (Hillsong, [2024a]).

---

[84] Esse discurso proferido pelo pastor pode ser genericamente aproximado com o discurso desconstruído e cool. Convém mencionar que esse esforço de inclusão e boas-vindas não se reflete no discurso religioso. Porque as pautas morais presentes nas reuniões assumem um caráter mais conservador, levando-o até comentários de cunho político. “‘Estamos preocupados depois dos resultados das primárias do último domingo’, disse Mendez numa Noite DNA, comentando as eleições presidenciais argentinas que apontaram o favoritismo de Alberto Fernandéz contra o conservador Mauricio Macri. ‘[Em 2018], a Argentina orou pelo Brasil. Agora, faça o contrário’. [Além disso, em Montevidéu,] o pedido por intercessão se fundamentou, entre outras coisas, no fato de se tratar da ‘primeira cidade do continente a oficializar o casamento gay’” (Santos, 2023, p. 113).

[85] A instituição pode até se definir como quem não distingue seus visitantes, entretanto, como explorado mais acima, há uma marcação de distinção social por parte de seu público, que sugere uma classificação de divisão entre eles e membros de outras igrejas, sendo os membros da Hillsong considerados “normais”, “legais”, “bonitos” etc.

Não obstante, entrevistados da classe média por Santos (2023) resumem suas adesões/conversões à *Hillsong* por ser uma "igreja muito acolhedora" se comparada com outras igrejas evangélicas no Brasil. Um jovem relatou ao autor que "na Assembleia [de Deus] ninguém estava preocupado com minha pessoa, mas se soubessem que eu estava fazendo algo errado vinham com cinco pedras na mão para me julgar. Aqui não, isso não acontece" (Santos, 2023, p. 104). Além disso, a ênfase na política de boas-vindas pode ser encontrada além das reuniões, estando presente e se estendendo nos livros dos pastores da *Hillsong* e, principalmente, nas músicas das bandas.

Figura 7 - Fachada "Bem-Vindo a Casa" e voluntário com a placa "Venha como está".



Fonte: Página oficial do Facebook da *Hillsong* São Paulo. Disponível em: https://www.facebook.com/hillsongsaopaulo/photos_by?locale=pt_BR. Acesso em: 25/09/2024.

Contudo, convém mencionar que a instituição (global) já se envolveu em diversas polêmicas, sendo uma delas o afastamento de homossexuais da igreja[86].

> Em 2015, por exemplo, a denominação causou controvérsia ao afastar um casal assumidamente homossexual da liderança do coral da filial de Nova Iorque. A reação negativa forçou Brian Houston a publicar nota explicativa, em várias línguas, na qual afirmara que "a igreja *Hillsong* recebe TODAS [sic] as pessoas, mas não concorda com todos os estilos de vida". Três anos depois, foi a vez de uma ex-voluntária da igreja de Boston acusar seus líderes de discriminação pelo fato de ser bissexual. Dentre vários outros casos, conhecidos na mídia, os imbróglios demandaram a problematização do ideal de inclusão propagado pela instituição (Santos, 2023, p. 111).

[86] "Em sua pesquisa em Sydney, Marion Maddox escrevera que: [A] Hillsong demanda heterossexualidade compulsória; inclinações lésbicas foram 'tratadas' nos Ministérios da Misericórdia alinhados com [a] Hillsong; e a Hillsong recebe regularmente palestrantes convidados do movimento internacional 'ex-gay', como o ex-transexual Sy Rogers. O ex-pastor da Assembleia de Deus Anthony Venn-Brown, cujo ministério incluía o Hills Christian Life Center (como a Hillsong era então conhecida), foi removido do ministério quando se assumiu gay. Sua autobiografia descreve suas lutas malsucedidas em uma igreja que considera a homossexualidade como um pecado a se arrepender ou uma doença a ser curada" (Maddox, 2013b apud Santos, 2023, p. 111-112).

Pelas pesquisas especializadas, utilizadas como fonte nesta dissertação, encontram-se vários pontos acerca da submissão feminina, papéis de gênero e reprovação de alguns comportamentos como sexo antes e fora do casamento, concentrando-se numa "postura firmemente conservadora", conforme Santos (2023). Ainda de acordo com o autor, em diálogo com Matthew Wade, a *Hillsong College* (na Austrália) instrui por meio do manual do aluno que se abstenham de "pornografia, adultério, [...] desencoraja os alunos a namorarem enquanto frequentam a faculdade [...], os alunos [que] desejam entrar em um relacionamento [precisam] [...] completar o primeiro semestre e o consentimento deve ser obtido das autoridades da Igreja" (Santos, 2023, p. 112). Ademais, encontram-se nesse manual orientações sobre os términos de relacionamentos – os alunos devem, no mínimo, esperar um período de três meses para entrar em outro.

Após inúmeros relatos das posições teológicas e morais, define-se que a *Hillsong* se assemelha, em forma de síntese, com a maioria das igrejas evangélicas, devido às suas crenças de cunho conservador. O destaque na estratégia de acolhimento revela mais um mecanismo de diferenciação e um forte domínio na midiatização dos conteúdos religiosos, quando comparada com as outras. Em outras palavras, inclui inovações proselitistas e evangelistas, com alta concentração em aparelhos eletrônicos, mídias digitais, redes sociais, cultura de celebridades e no próprio consumismo. Esses aspectos puderam ser evidenciados em reuniões semanais por Rocha (2017) e Santos (2023), que observaram, frequentemente, nas falas da instituição sobre a pregação não ser voltada para rótulos e estilos de vida. A intenção maior das mensagens transmitidas pelos pastores é a de que "as pessoas comecem a vir à igreja, [e] o Espírito Santo fará seu trabalho e transformará a vida delas" (Rocha, 2017, p. 137, tradução nossa[87]).

Quanto à liturgia da *Hillsong Church*, de acordo com Miranda Klaver (2018), é altamente padronizada e roteirizada. Como uniformização, que as reuniões da instituição comecem com cerca de quatro músicas, em seguida, vem a palavra de boas-vindas; mais outra música; oferta; comunicados de futuros eventos da igreja; outra música; sermão; chamada para o altar e encerramento com música. Santos (2023) define o "fenômeno *Hillsong*" como uma tendência individualista que tem em sua base um discurso teológico de uma religiosidade móvel, moldável e individual, formando um "sociabilidade religiosa", sendo sua "receita litúrgica 'música, mensagem emocional e apelo', acompanhada por jogos de luz" (Santos, 2023, p. 50).

[87] Original: "*They believe that once people start coming to church the Holy Spirit will do its work and transform people's lives*" (Rocha, 2017, p. 137).

Deve-se destacar que a *Hillsong* é fruto das inovações impulsionadas pelo movimento *Latter Rain* e nasceu na gênese da "teologia da prosperidade", tratada pela própria instituição como "poder de Deus", "sobretudo como ferramenta de enriquecimento e bem-estar neste mundo" (Santos, 2023, p. 65)[88]. Conforme o autor, o pentecostalismo australiano, a partir de 1980, estava enfraquecido na ênfase da cura divina e assistiu a um *boom* de igrejas que manifestavam a busca de prosperidade material, sendo a *Hillsong* uma das principais a enfatizar a prosperidade. Todavia, as igrejas australianas que utilizam dessa teologia estavam no radar da imprensa e passaram a ser criticadas por "manipulação".

> A denominação liderada pelos Houston sentiu fortemente o peso das críticas [...]. Alvo de censuras constantes, a *Hillsong* foi tema de uma série de reportagens depreciativas. [...] Esse tipo de pressão externa fez com que os Houston repensassem as estratégias da denominação. E isso a ponto de Brian declarar publicamente estar arrependido pela publicação de *You Need More Money* [...]. Foi assim que, na igreja, a teologia da prosperidade começou a mudar a roupagem com que era propagada, cedendo lugar cada vez mais amplo à noção de empoderamento divino (Santos, 2023, p. 71).

Mudada a estratégia da instituição, o discurso teológico da *Hillsong* adotou uma visão de "florescimento humano". Os líderes da denominação, de acordo com Santos, começaram a se dedicar em uma sistematização dos princípios bíblicos:

> 1) ao alcance de uma vida integralmente abençoada; 2) à construção de relacionamentos saudáveis, em diversas esferas sociais; 3) ao florescimento de uma vida próspera e produtiva, em diversos âmbitos; 4) à tomada de decisões sábias; e 5) à criação e manutenção de hábitos cultivadores de boa saúde física e bem-estar emocional (Santos, 2023, p. 72).

Assim, deu-se a passagem de prosperidade financeira para a ênfase no florescimento humano em Deus. Em outras palavras, a *Hillsong* começou a se desdobrar na ideia "de que a vida em Cristo é uma vida florescente em todas as dimensões, particularmente na capacidade para influenciar outros pelo bem do reino de Deus" (Santos, 2023, p. 73). Brian Houston com esse novo enfoque teológico demonstrou que os valores principais da igreja se davam por meio da autonomia e do florescimento. A noção de florescer está atrelada a uma narrativa da vontade de Deus sobre os indivíduos, para que eles alcancem sucesso/poder em todas as áreas da vida

[88] "O livro *You Need More Money* (1999), de Brian Houston, é emblemático nesse sentido. A teologia da prosperidade está presente nele de capa a capa. É o que constatam excertos como 'temos que ficar confortáveis com riqueza e romper a servidão, a culpa e a condenação do pensamento empobrecido' [...]. Ou ainda, 'a pobreza definitivamente não é vontade de Deus para Seu povo. Na verdade, todas as Suas promessas falam de bênção e prosperidade' [...]. Como sintetiza o autor, comentando uma das canções de seu staff musical, o crente deve se apegar às bênçãos divinas por meio de uma 'confissão poderosa da promessa de Deus' [...]. Em suma, deve fazer do poder divino um meio para prosperar" (Santos, 2023, p. 65).

humana (carreira, relacionamento, saúde, espiritual etc.) e, consequentemente, influenciem gerações futuras.

Como sinônimo de poder, Santos (2023) define a teologia da *Hillsong* como a de empoderamento, pois, ao analisar as letras das músicas antes da mudança de discurso teológico, a palavra *poder* estava direcionada aos dons espirituais (enfatizados pelo pentecostalismo). Constatada a alteração teológica, "a ênfase pentecostal distinta no batismo do Espírito Santo diminuiu" (Santos, 2023) e se ancorou na ideia de empoderamento individual.

> O número total de músicas a abordar o tema do 'empoderamento sobrenatural' mais que dobrou. Em muito ligado à compreensão do poder divino como meio para melhores condições de existência individual, o tema da 'presença de Deus no sofrimento e/ou provação' também cresceu [...]. Essa mudança de discurso também se fez sentir na queda do número de músicas ligadas ao tema 'prosperidade'. [...] De fato as músicas revelaram uma significativa 'mudança na ênfase teológica' da igreja [...] guiada pelo mote do empoderamento (Santos, 2023, p. 77).

Isso não significa que as crenças e as práticas do pentecostalismo (glossolalia e batismo no Espírito Santo) são inexistentes atualmente na instituição. Na página oficial da *Hillsong*, especificamente na parte de declaração de crenças, são encontradas as seguintes ênfases:

> **Cremos** que a Bíblia é a Palavra de Deus. É preciso, autoritário e aplicável às nossas vidas cotidianas.
> **Cremos** em um Deus eterno que é o Criador de todas as coisas. Ele existe em três Pessoas: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Ele é totalmente amoroso e completamente santo.
> **Acreditamos** que o pecado separou cada um de nós de Deus e de Seu propósito para nossas vidas.
> **Cremos** que o Senhor Jesus Cristo como Deus e homem é o único que pode nos reconciliar com Deus. Ele viveu uma vida exemplar e sem pecado, morreu na cruz em nosso lugar e ressuscitou para provar Sua vitória e nos capacitar para a vida.
> **Acreditamos** que, para receber o perdão e o "novo nascimento", devemos nos arrepender de nossos pecados, crer no Senhor Jesus Cristo e nos submeter à Sua vontade para nossas vidas.
> **Acreditamos** que, para viver a vida santa e frutífera que Deus pretende para nós, precisamos ser batizados na água e cheios do poder do Espírito Santo. O Espírito Santo nos capacita a usar dons espirituais, incluindo falar em línguas.
> **Acreditamos** no poder e no significado da Igreja e na necessidade de os crentes se reunirem regularmente para comunhão, oração e "partir o pão".
> **Acreditamos** que Deus nos equipou individualmente para que possamos alcançar com sucesso Seu propósito para nossas vidas, que é adorar a Deus, cumprir nosso papel na Igreja e servir a comunidade em que vivemos.
> **Acreditamos** que Deus quer nos curar e transformar para que possamos viver vidas saudáveis e abençoadas para ajudar os outros de forma mais eficaz.
> **Cremos** que nosso destino eterno do Céu ou do inferno é determinado por nossa resposta ao Senhor Jesus Cristo.
> **Cremos** que o Senhor Jesus Cristo está voltando como prometeu (Hilsong, [2024b]).

Segundo uma pessoa entrevistada por Rocha (2024) e membro da *Hillsong*, as práticas rituais da instituição são diferentes das de diversas igrejas pentecostais brasileiras:

> Ela acrescentou que não era o 'estilo dela' [o das outras igrejas] e que "na *Hillsong* eles falam em línguas, mas nunca perdem o controle". Kohrsen [...] também descobriu que os pentecostais argentinos de classe média rejeitavam fortes explosões emocionais e que as igrejas de classe média transferiam práticas extáticas como a glossolalia para a esfera privada, uma estratégia semelhante à da *Hillsong*, onde a glossolalia nunca é exibida na plataforma [reuniões públicas e redes sociais] (Rocha, 2024, p. 44, tradução e acréscimos nossos)[89].

Ainda não há ou, ao menos, não foram encontrados trabalhos e pesquisas que tratassem, exclusivamente, dos dons do Espírito Santo e das práticas pentecostais encontradas na *Hillsong*. Contudo, há uma boa quantidade de materiais que pode ser recolhida no site oficial da igreja sobre suas ênfases nos dons do Espírito Santo. Por exemplo, em um devocional feito em novembro de 2022, durante 21 dias, um dia foi dedicado, exclusivamente, à temática "Deus semeia dons e habilidades em nós".

> *Existem tipos diferentes de dons espirituais, mas o mesmo Espírito é a fonte de todos eles. Existem tipos diferentes de serviço, mas o Senhor a quem servimos é o mesmo. Deus trabalha de maneiras diferentes, mas é o mesmo Deus que opera em todos nós. A cada um de nós é concedida a manifestação do Espírito para o benefício de todos. A um o Espírito dá a capacidade de oferecer conselhos sábios, a outro o mesmo Espírito dá uma mensagem de conhecimento especial. A um o mesmo Espírito dá grande fé, a outro o único Espírito concede o dom de cura. A um ele dá o poder de realizar milagres, a outro, a capacidade de profetizar. A outro ele dá a capacidade de discernir se uma mensagem é do Espírito de Deus ou de outro espírito. A outro, ainda, dá a capacidade de falar em diferentes línguas, enquanto a um outro dá a capacidade de interpretar o que está sendo dito. Tudo isso é distribuído pelo mesmo e único Espírito, que concede o que deseja a cada um*
> 1 Coríntios 12:4-11 (NTV) (Mole, 2022).

Nesse sentido, de acordo com os pastores da *Hillsong Church*, o Espírito Santo, por meio de Deus, dá dons a cada pessoa para que ela possa abençoar as outras e transformar a vida dessas pessoas de dentro para fora. Na perspectiva da instituição, Deus derrama o Espírito sobre as pessoas para que elas possam viver o sobrenatural e, assim, receberem poder e propósito. Em palavras mais explicitas, Raphael Galante, pastor da *Hillsong* em São Paulo, declarou, em maio de 2024: *"Quando Deus derrama do Seu Espírito sobre nós, vivemos o sobrenatural. Há uma transformação sobre as nossas vidas de dentro para fora que nos dá poder e propósito.*

---

[89] Original: "*She added that it was not "her style" and that "at Hillsong they speak in tongues, but they never lose control." […] also found that Pentecostal middle-class Argentinians rejected strong emotional outbursts and that middle-class Churches moved ecstatic practices such as glossolalia to the private sphere, a similar strategy to Hillsong's where glossolalia is never displayed on the platform*" (Rocha, 2024).

Ele nos dá dons para abençoar aos outros e está disposto a nos dar aquilo que pedimos" (Galante, 2024).

São ao menos duas reconfigurações do cenário evangélico impulsionadas pela *Hillsong*: "1) [...] articulação do tema teológico do empoderamento; 2) reorientação do dispositivo de autoridade regulatória de crenças e comportamentos", que se transformarão com o agir do Espírito Santo, sem que haja alguma repressão ou dogmatismo da instituição (Rocha, 2016, p. 180).

> De todo modo, a constatação foi a de que a igreja converte essa sua compreensão em estratégias bem definidas. Opta por evitar ao máximo abordar temas morais e comportamentos em reuniões públicas. É raro escutar, nos cultos, exortações como 'isso é errado', 'é proibido', 'não faça isso, não faça aqui', 'é pecado'. Advertências morais, quando mencionadas, fazem-se ouvir por meio de eufemismos: [...] 'na vontade de Deus' [...] 'faça aquilo que Deus te chamou para fazer'. Termos como 'inferno' e 'condenação eterna', típicos do léxico pentecostal mais tradicional, não foram citados durante a pesquisa de campo (Santos, 2023, p. 118).

De acordo com Rocha (2020), não é somente a aproximação com a cultura de celebridades e da juventude urbana que atrai os jovens para a *Hillsong*. Há um fator adicional que influencia a classe média na decisão de permanecer na denominação. Tanto Santos (2023) quanto Rocha (2020) constataram em seus trabalhos que o discurso litúrgico e as práticas rituais encontradas nessa igreja se distanciam do que é comum em igrejas pentecostais clássicas e neopentecostais. O uso da Bíblia nas reuniões, por exemplo, é por meio de aparelhos eletrônicos. Justifica-se, de acordo com Santos, que a instituição não gosta da ideia de ser vinculada com os estereótipos tradicionais de crente, os quais andam com a Bíblia debaixo do braço. Na perspectiva de Rocha (2020), os fiéis da *Hillsong* não veem com bons olhos as igrejas tradicionais que se concentram fortemente na ênfase do dízimo, na batalha e guerra espiritual e nos valores conservadores em relação a gênero e código de vestimenta[90].

As principais características de diferenciação da *Hillsong* em face das inúmeras igrejas pentecostais, neopentecostais e carismáticas no geral é o fato de ela ser uma igreja acolhedora e amigável a quem procura. "A *Hillsong* se concentra muito menos na batalha espiritual e nos valores conservadores, e mais em atrair as pessoas para a igreja por meio de cultos informais, divertidos e empolgantes" (Rocha, 2020, p. 219, tradução nossa[91]). Segundo a autora, a

[90] "Cercados por uma sociedade esmagadoramente católica e hostil, os seguidores dessas denominações [pentecostais] se distanciaram da cultura e da religião popular brasileira adotando ascetismo, sectarismo e valores conservadores e negando práticas mundanas como jogar futebol, participar do carnaval e de outras festividades populares e católicas" (Rocha, 2020, p. 221, tradução e acréscimos nosso).

[91] Original: "*Hillsong focuses Much less on the spiritual battle and conservative values, and more on attracting people to church through informal, fun and exciting services*" (Rocha, 2020, p. 219).

instituição busca valorizar as práticas de inclusão e aceitação das pessoas, na esperança de as atrair para a igreja, para que, assim, o Espírito Santo as mude e elas se convertam.

> A igreja *Hillsong* pode ser considera uma igreja do Novo Paradigma [...] ou uma igreja *seeker sensitive* [...]. Esse estilo de cristianismo evangélico evoluiu globalmente desde a década de 1960 e essas igrejas 'adaptaram seus programas e serviços para atrair pessoas que não frequentam a igreja' [...]. Essas igrejas fazem isso criando uma atmosfera informal, usando linguagem e tecnologia temporárias e se concentrando na experiência religiosa. As igrejas que buscam se inspiram em modelos seculares de negócios e entretenimento, usam princípios de marketing, branding e métodos inovadores. [...] Elas 'estão na vanguarda do movimento pentecostal: abraçam a realidade do Espírito Santo, mas empacotam a religião de uma forma que faz sentido para adolescentes e jovens adultos culturalmente sincronizados, bem como para pessoas com mobilidade ascendente que não cresceram na tradição pentecostal'. Via de regra, seus cultos são divertidos (com bandas ao vivo, iluminação e som profissionais, telões) e se concentram na vida cotidiana das pessoas (com mensagens atuais sobre questões práticas). Além disso, eles se concentram em mensagens positivas do amor de Deus e não no pecado, no inferno ou na condenação (Rocha, 2020, p. 222, tradução nossa[92]).

Ainda na perspectiva da antropóloga, a mensagem passada pela denominação é sobre Deus ser um pai que ama a todos incondicionalmente, um pai que conhece e se preocupa com seu filhos e que pode ser acessível e próximo de todos, além de ser um amigo no qual se pode confiar e conversar sobre suas vidas. Em seu trabalho de campo, foram distribuídos questionários aos membros da *Hillsong*, nos quais havia diversas respostas sobre eles se sentirem mais acolhidos. Além de destacarem que na *Hillsong* não é necessário fazer um "contrato" com Deus para alguém se sentir protegido ou abençoado, o que é comum em igrejas que apelam para a teologia da prosperidade.

> Os brasileiros de classe média, que não têm necessidades urgentes de ganhos materiais, aceitam bem essa ênfase no amor e na inclusão em vez de no dinheiro. Eles se sentem constrangidos com as estratégias de dinheiro pesadas das igrejas brasileiras e com os escândalos na mídia, e acreditam que isso mancha o pentecostalismo e impede as pessoas de se converterem. [...] [Um] jovem brasileiro [...] disse que seu pai era pastor e estava insatisfeito com a ênfase na batalha espiritual em sua igreja: em alguns domingos, nem mencionamos Jesus na igreja" Falávamos mais sobre o diabo do que sobre Jesus. Isso sempre me incomodou quando jovem. Havia uma sessão para expulsar demônios. Eu não conseguia acreditar que todo mundo estava

[92] Original: "*Hillsong church can be considered a New Paradigm church [...] or seeker-friendly church [...]. This style of evangelical Christianity has evolved globally since the 1960s and these church 'tailor their programs and services to attract people who are not church attenders' [...] These Churches do sob y creating na informal atmosphere, using contemporary language and technology, and focusing on religious experience, Seeker Churches borrow from secular models of business and entertainment, use marketing and branding principles, and innovative methods. [...] Theus 'are at cutting edge of the Pentecostal movement: they embrace the reality of the Holy Spirit but package religions in a way that makes sense to culturally attuned teens and young adults, as well as upwardly mobile people who did not in the Pentecostal tradition'. As a rule, their services are entertaining (featuring a live band, professional lighting and sound, large screens), and focus on people's everyday lives (with topical messages on practical concerns). Moreover, they focus on positive messages of God's love rather than one in, hell or damnation*" (Rocha, 2020, p. 222).

> possuído. Na Bíblia, o Espírito Santo proporciona conexão, um relacionamento com Deus. [...] Comecei a achar nossa igreja muito superficial [...] e comecei a perceber que muito do que acontece nas igrejas no Brasil é influenciado pela Igreja Universal do Reino de Deus. Eu via meu pai tomando decisões para encher a igreja em vez de encher as pessoas (Rocha, 2020, p. 224-225, tradução e acréscimos nossos[93]).

Nesse sentido, a classe média enche de elogios a *Hillsong* por promover a inclusão (ao menos na sua roupagem), mas, sobretudo, o foco no amor de Deus. Rocha (2020), ao citar J. Köhrsen, afirma que características e práticas como explosões emocionais, evangelho da prosperidade e exorcismos são consideradas ignorantes e inadequadas para a classe média. Em síntese, quando as pessoas da classe média se aproximam de igrejas como a *Hillsong* se sentem confortáveis por promoverem serviços religiosos mais "sofisticados" e pertencentes a uma igreja evangélica que acolhe seu comportamento e não as fazem se sentirem "erradas"[94]. A autora afirma que o cenário protestante e pentecostal brasileiro está passando por um processo de "*Hillsong*uização", em que muitas igrejas estão se inspirando em seu "modelo". Essa semelhança e a adaptação de um estilo mais "sofisticado" de igrejas que se inspiraram nela estão ganhando um protagonismo entre o público mais jovem, urbano e de classe média. Em síntese, serão discutidas e exploradas no capítulo seguinte três instituições religiosas que se estruturam de alguma maneira no modo *Hillsong*, sendo uma com um vínculo mais formalizado e outras que adotaram algumas de suas características (algumas mais e outras menos) como uma tendência a ser seguida.

---

[93] Original: "*Middle-class Brazilians, who do not have pressing needs for material gains, welcome this emphasis on love and inclusitity Rather than Money. They feed embarrassed by Brazilian Churches' heavy-handed Money strategies and the scandals in the media, and believe that they taint Pentecostalism and deter people from converting. [...] Another Brazilian Young man [...] He told that his Father was a pastor and he was unhappy with his emphasis in spiritual battle at is church: Some Sundays we didn't mention Jesus in the Church at all! We talked more about the Devil than Jesus. This Always bothered me as young man. There was this session to expel demons. I couldn't believe that everybody was possessed. In the Bible the Holy Spirit provides connection, a relationship with God. [...] And I started noticing that much of what happes in Churches in Brazil is influenced by Universal Church of the Kingdom of God. I saw my Father making decisions to fill op the church Rather than filling up people*" (Rocha, 2020, p. 224-225).

[94] Uma entrevistada de Rocha disse que em igrejas brasileiras "você aprende mais o que não deve fazer como cristão: não pode beber; não pode pecar; não pode sair com seus amigos; não pode ir a esquina com seus amigos que bebem e fumam; não pode dançar; não pode ouvir música; há muitos 'você não pode'. [Por exemplo, na Assembleia de Deus] eu era ruim só porque tinha cortado meu cabelo! Como cristã, havia muitas coisas que não podia fazer porque meu pastor dizia, não era Deus, era meu pastor! E, na Hillsong, você pode fazer de tudo, mas precisa saber o que é bom para você e o que é. [Senti] que, pela primeira vez, comecei a ser tratada como adulta" (Rocha, 2020, p. 228-229, tradução nossa).

5 NA CRISTA DA ONDA: "*CHURCHES*"

Neste capítulo final, tem-se como escopo dar continuidade à análise das influências transnacionais no panorama religioso brasileiro contemporâneo, especialmente entre igrejas evangélicas que se afastam de práticas neopentecostais e pentecostais tradicionais. A popularidade e o modelo de adoração da *Hillsong* têm influenciado profundamente algumas igrejas brasileiras, que adotaram elementos estéticos e litúrgicos inspirados nessa *megachurch* australiana, redefinindo o perfil do culto e do público evangélico no país.

Igrejas como a Brasa *Church*, *Zion Church* e a Lagoinha Global, embora independentes e sem vínculo formal com a *Hillsong*, incorporaram práticas marcadas pela influência do Norte Global. Elementos como o uso do inglês, o apelo ao estilo de vida autêntico e a atmosfera de adoração performática são características centrais dessas igrejas, que buscam conectar-se com uma espiritualidade moderna e globalizada, atraindo principalmente os jovens e a classe média.

Para classificar essas instituições, conclui-se no capítulo anterior que a tipologia "*Churches*" se mostra mais adequada, pois, em sua maioria, minimizam elementos do neopentecostalismo, como a teologia da prosperidade e os rituais de exorcismo (rituais menos atrativos para o público jovem de classe média). Essa tipologia permite visualizar e incluir movimentos que não se limitam a denominações exclusivamente pentecostais. O estilo de adoração com forte apelo ao carismático – a ênfase em experiências emocionais e espirituais, o uso da música *worship* e uma atmosfera de acolhimento e espontaneidade –, vem sendo adotado por diversas denominações cristãs.

> À medida que a *Hillsong* se tornou famosa nas últimas duas décadas, as igrejas brasileiras começaram a adotar algumas de suas características. Alguns se juntaram à *Hillsong* Network and Family e, assim, receberam recursos e enviaram pastores para treinar no *Hillsong* College em Sydney. Outros copiaram o que viram na Internet — desde seu logotipo até as características externas da igreja Seeker (serviços performáticos, semelhantes a baladas e atividades voltadas para os jovens). Em todos eles, o uso da língua inglesa foi fundamental em sua transformação. Tanto o desejo de imitar tendências da moda do Norte Global quanto o uso de expressões inglesas mostram como esses traços estão associados à modernidade e ao poder que eles detêm em países do Sul Global (Rocha, 2024, p. 185, tradução nossa[95]).

[95] "*As Hillsong became famous in the last two decades, Brazilian Churches started adopting some of its features. A few joined the Hillsong Network and Family and thus received resources and sent pastors to train at Hillsong College in Sydney. Other copied from what they saw on the Internet – from its logo to outward Seeker church features (performative, clubbing-like services and youth-oriented activities). In all of them, the use of the English language was key in their makeover. Both the desire to mimic fashion trends from the Global North and the use of English expressions show how these traits are associated with modernity and the power they hold in countries in the Global South*" (Rocha, 2024, p. 185).

Esse estilo de igreja tem um forte apelo na moda streetwear, cultos envolventes e uma liturgia centrada no "amor positivo de Deus", oferecendo um ambiente acolhedor, em que os frequentadores se sintam à vontade para expressar sua autenticidade e individualidade. Nesse sentido, delimitou-se, aqui, a analisar a Brasa *Church*, a *Zion Church* e a Lagoinha Global, como exemplos de igrejas que se enquadram na tipologia "*Churches*", aproximando-se de uma estética globalizada, voltada para o culto da experiência emocional e do carismatismo.

5.1 Brasa *Church*

No exercício de imaginar uma igreja evangélica brasileira cerca de cinco ou seis décadas atrás, Taylor Aguiar e Artur Lopes (2022) destacam que estariam presentes senhoras vestidas modestamente e de maneira recatada, com cabelos longos e sentadas em bancos de madeira e, do outro lado da igreja, haveria a ala de assentos destinados aos homens que, provavelmente, estariam usando ternos e gravatas, com seus cabelos curtos e uma Bíblia embaixo do braço.

> Seria impensável a um cristão levantar-se em meio ao culto, erguer as mãos aos céus e cantar, emocionado e em tom de voz alto, uma música executada em ritmo frenético, ao estilo de rock ou de música eletrônica, acompanhado por instrumentos como guitarra, bateria e contrabaixo, ao invés do solitário piano de notas suaves. Ou, ainda, que o ambiente estivesse tomado pela escuridão e pelas luzes de festa. Um agravo poderia ser acrescentado: se o fiel, entusiasmado em seu momento de conexão com Deus, vestisse roupas de última moda juvenil, possuísse tatuagens em seu corpo e mantivesse uma longa barba, dificilmente seria visto como um membro daquela congregação (Aguiar; Lopes, 2022, p. 193).

Segundo os autores, a Brasa *Church* (BC) vivenciou momentos similares como os descritos acima, na medida em que conservava a tradição e costumes com muita rigidez, se comparada aos dias de hoje. Denominada, primeiramente, como Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre, em 1910, a BC tem um histórico de transformações e reconfigurações de suas ênfases, cultos e adorações. Há de mencionar que a instituição era consolidada como uma batista tradicional há mais de 70 anos, e que, em 1986, viveu uma experiência sobrenatural, resultando no seu processo de renovação. Essa experiência ocorreu durante um momento de louvor, quando “um grupo de jovens foi batizado com o Espírito Santo, [e começou] a falar e a cantar em línguas espirituais” (Aguiar; Lopes, 2022, p. 194), recebendo, assim, a manifestação do poder Espírito Santo. Com isso, a instituição tornou-se uma batista autônoma, não fazendo mais parte da Convenção Batista Brasileira.

> Na ocasião, um membro da igreja tirava fotografias aleatórias do culto. Ao serem reveladas, as imagens mostraram algo que foi entendido pela comunidade religiosa como sendo chamas, línguas ou brasas de fogo cobrindo algumas pessoas. Na narrativa bíblica do segundo capítulo de Atos dos Apóstolos, um fenômeno semelhante teria ocorrido durante o Pentecostes. Após esse acontecimento, e impulsionada pela chegada do pastor Getúlio Jessé Rodrigues Guimarães, em 1988, a igreja se dissociou da Convenção Batista Brasileira (CBB) e passou a ser um ministério evangélico independente, adotando o nome de Ministério Brasa. Com o crescimento dos anos seguintes e a nova orientação teológico-doutrinária, a Brasa se expandiu pelo sul do Brasil (Aguiar; Lopes, 2022, p. 194).

Após o fenômeno destacado, veio a surgir um novo ministério que seguiu por um rumo renovado carismático e "abandonou" os traços rituais mais tradicionais, encontrados, majoritariamente, nas igrejas batistas. "Um dos pontos de transformação que mais recebeu atenção dos renovadores foi a música, que se transformava no carro-chefe da adoração, ao tempo que sofria modificações substanciais em sua constituição" (Aguiar, 2020, p. 107). Por exemplo, substituíram as melodias e hinos já consagrados no protestantismo por composições de autorias próprias, acompanhadas por instrumentos musicais que eram raros de se encontrar em uma igreja, como a bateria, a guitarra e o teclado. Essas incorporações musicais não foram tão aceitas no começo por uma parcela da instituição. Com a chegada do pastor Jessé, a igreja passou por um processo de polarização, havendo uma ala da juventude (que tinha o apoio do pastor) a favor de uma renovação espiritual em contraste com outra ala mais conservadora que, posteriormente, saiu da Brasa para outras denominações em sua grande maioria batistas[96]. Essas transformações feitas no momento de adoração em que a juventude participou "só se efetivaram com a cumplicidade de certos pastores [...] que pensam 'à frente do seu tempo'" (Aguiar, 2020, p. 120). A implantação de novos modos de adoração e a crença nos avivamentos espirituais fizeram com que a inovação fosse o "DNA" da Brasa.

Contemporaneamente, nos últimos 10 anos, Mauricio Martins é o pastor idealizador da Brasa *Church* e vem sendo um dos grandes responsáveis por implantar cultos conhecidos como "*worship*" na igreja. Em sua tese de doutorado, o pesquisador Aguiar entrevistou Mauricio, que discorreu como "Deus o teria levado a conhecer em solo estadunidense igrejas que adotavam a tendência *worship*, como a *Bethel Church*, na Califórnia, e a *Hillsong Church*, em Nova *York*" (Aguiar, 2020, p. 122). Ainda de acordo com o autor, esse contato com os ministérios do norte global possibilitou com que o pastor tivesse uma incrível experiência (revelação divina) e se deteve a fazer um trabalho como feito no exterior.

[96] De acordo com o trabalho de campo de Aguiar (2020), antigos líderes da igreja constatavam que havia um contraste entre a adoração mais avivada e barulhenta dos jovens, com o silêncio dos opositores.

> Essa tendência, denominada *worship* – traduzida do inglês, literalmente "adoração" –, pode ser caracterizada por uma confluência de aspectos que constituem uma ambientação de culto própria. Para além de uma tendência musical, o *worship* se constitui como uma forma de organização e experiência do culto, disposta por elementos materiais que lhe conferem distinção em relação a outras formas ritualísticas (Aguiar; Lopes, 2022, p. 145).

Convém mencionar sobre o *worship* ter uma configuração própria que envolve cortinas pretas, um templo pintado de cores escuras e pretas, telões, lâmpadas de led, e até fumaças. Todas essas materialidades têm como função produzir um ambiente que estimule e impulsione as pessoas a louvarem a Deus. Quanto à dimensão ritual, a *worship* aposta na adoração que conta com músicas de letras repetitivas, que envolvem estilos musicais como pop, soul e folk. Essa "musicalidade é propícia a que todos participem da vocalização, e não apenas a banda ou os músicos cujo exercício ministerial na igreja é o louvor" (2022, p. 195). Dada a influência da *Hillsong* e da *Bethel*, grande parte das canções mediadas durante os cultos da BC são de repertórios do Norte Global.

Figura 8 - Interior do culto da Brasa *Church.*



Fonte: Publicação em modo público do Instagram da Brasa *Church*. Disponível em: https://www.instagram.com/brasachurch/. Acesso em: 18/10/2024.

Há poucos materiais disponíveis sobre a Brasa *Church*. A pesquisa mais completa encontrada é de Aguiar (2020), entretanto, os cultos monitorados pelo pesquisador ocorriam no bairro da Azenha, entre a zona sul e zona central de Porto Alegre. Tratava-se de uma localização urbana, com baixa densidade populacional e com muitos pequenos comércios. Ao redor do local estava localizado o Estádio Olímpico Monumental, do Grêmio *Foot-Ball* Porto Alegrense,

que passou por trâmites burocráticos[97], deixando a região em situação econômica não muito favorável.

Atualmente, a BC, que aceita e lida abertamente com as transformações dos novos tempos e se adapta ao público de evangelização, realiza seus cultos no Teatro do *Bourbon Country*, instalado dentro do *Bourbon Shopping Country*. O local proporciona uma variedade de realizações eventuais, como festas, espetáculos, formaturas, gravação de DVD, palestras que atendem cerca de 1.100 pessoas, set de filmagens, desfiles de moda e shows seculares (Teatro [...], [2024]). Desde sua inauguração em 2007, o local realizou aparições como as de Rita Lee, Disney Live, Bruno e Marrone, Cyndi Lauper, Ney Mato Grosso, Lulu Santos e centenas de outros sucessos nacionais e internacionais. De acordo com o site oficial do Teatro, suas acomodações se inspiram nas grandes casas de espetáculos do exterior, proporcionando conforto e uma série de serviços para o funcionamento de qualquer evento, sendo alguns deles: bares, gerador com energia compatível com o Teatro, recepção etc.

Importante pontuar que o pastor Mauricio discorreu em entrevista com Aguiar (2020) que em sua experiência nos Estados Unidos percebeu elementos importantes a serem introduzidos no Brasil, e tinha como objetivo e propostas futuras modernizar ainda mais a BC. A ideia principal de Mauricio seria de assimilar a igreja, de alguma forma, com áreas de conforto encontradas em locais seculares, como shopping e teatro.

> A questão de ter um ambiente mais de teatro do que aquelas igrejas todas iluminadas vem daí. Os caras já fazem isso há muitos anos, coisa de mais de dez anos que eles já estão fazendo isso, talvez quinze anos, vinte anos que os caras já estão fazendo isso. E foi inspirado nesse modelo. Fui eu que comecei, eu e a Janine, minha mulher. A gente fundou esse trabalho dentro da igreja batista, que é a Brasa, que tem mais de cem anos. [...] Isso foi final de 2013 e início de 2014. [...] E aí começou a crescer. As músicas, a iluminação eram um pouco mais elétricas e frenéticas, então atraiu [sic] muitos jovens, só que desse movimento nasceram muitos outros movimentos nas outras igrejas. Se tu botar na internet tu vai ver [sic], no Rio Grande do Sul não tinha nenhuma. Nós começamos. Agora no Rio Grande do Sul o que mais tem é igreja com esse mesmo modelo. Então a gente acabou abrindo as portas, muita gente lotava os nossos cultos porque eles vinham olhar o que a gente estava fazendo e depois voltavam para as igrejas deles pra fazer igual. E hoje todo mundo faz, hoje no Brasil inteiro é muito parecido com o que a gente faz (Pr. Mauricio apud Aguiar, 2020, p. 126).

Logo, existe um esforço constante por parte da BC, desde 2013, de inovar, seguindo moldes norte-americanos[98]. Nessa mesma entrevista coletada por Aguiar (2020), o pastor

[97] "O Estádio Olímpico Monumental, pertencente ao Grêmio *Foot-Ball* Porto Alegrense, está desativado desde 2013, aguardando a resolução de trâmites burocráticos para ser demolido e dar lugar a um novo condomínio de edifícios residenciais" (Aguiar, 2020, p. 24).

[98] De acordo com Lucas, um dos líderes da Brasa *Church*, ressalta Aguiar, a igreja tem mantido um intercâmbio com a *Hillsong*, por meio da instituição *Hillsong College*. Nos últimos anos, ao menos oito jovens da Brasa teriam

idealizador declara a importância de ser excelente em todos os serviços religiosos oferecidos, e planejar a igreja de acordo com o contexto atual. Sendo assim, ele continua a pontuar que as pessoas, especialmente a juventude, estão acostumadas a ir ao shopping, encontrando um bom banheiro, um ar-condicionado bom, uma boa poltrona e uma boa imagem de cinema. Todos esses aspectos levam a admiração pelo conforto, e essa é a preocupação da Brasa, que busca ter um bom som, um bom clima e uma boa poltrona. Esse exemplo conferido pelo pastor, pode ser aplicado à instituição contemporaneamente, uma vez que está localizada em um teatro de excelência dentro de um *shopping* center[99]. Ao lado dessa busca por conforto e excelência nos serviços religioso, a BC tem ampliado seu alcance entre o público jovem, não apenas pela estética de seus cultos, mas incluindo também estratégias de marketing que contemplam o lançamento de uma linha de roupas no estilo "*streetwear*" e a venda de cafés expressos em suas reuniões e eventos. Esses produtos, estampados com o logotipo da igreja, como camisetas, bonés e copos de café, têm se tornado símbolos de pertencimento para os frequentadores, associando a identidade da igreja à cultura urbana contemporânea. A apropriação dessa estética, que mescla elementos religiosos e tendências da moda, reflete uma adaptação da Brasa às expectativas culturais de seu público-alvo, especialmente jovens de classe média e alta, acostumados a consumir marcas que transcendem o espaço litúrgico.

Outra característica a ser analisada é que, assim como a *Hillsong* implantada no Brasil, que aposta no oferecimento de limonadas, balas e pirulitos (como uma recepção e acolhimento por meio do paladar), a BC também cria suas sensações de pertencimento, contudo, apostando no olfato. Mauricio comenta que, por meio de borrifadas, liberadas por uma "bisnaguinha", nos lugares de adoração, opera-se um "marketing olfativo" (uma boa aromatização no ambiente). Sendo assim, "através da mediação material do aroma, são criadas sensações de pertença e envolvimento corporal com o ambiente de adoração. De alguma maneira, o cheiro deve remeter diretamente à igreja, fazendo com que quem o sinta se identifique: 'isso aqui é da igreja!'" (Aguiar, 2020, p. 139)[100].

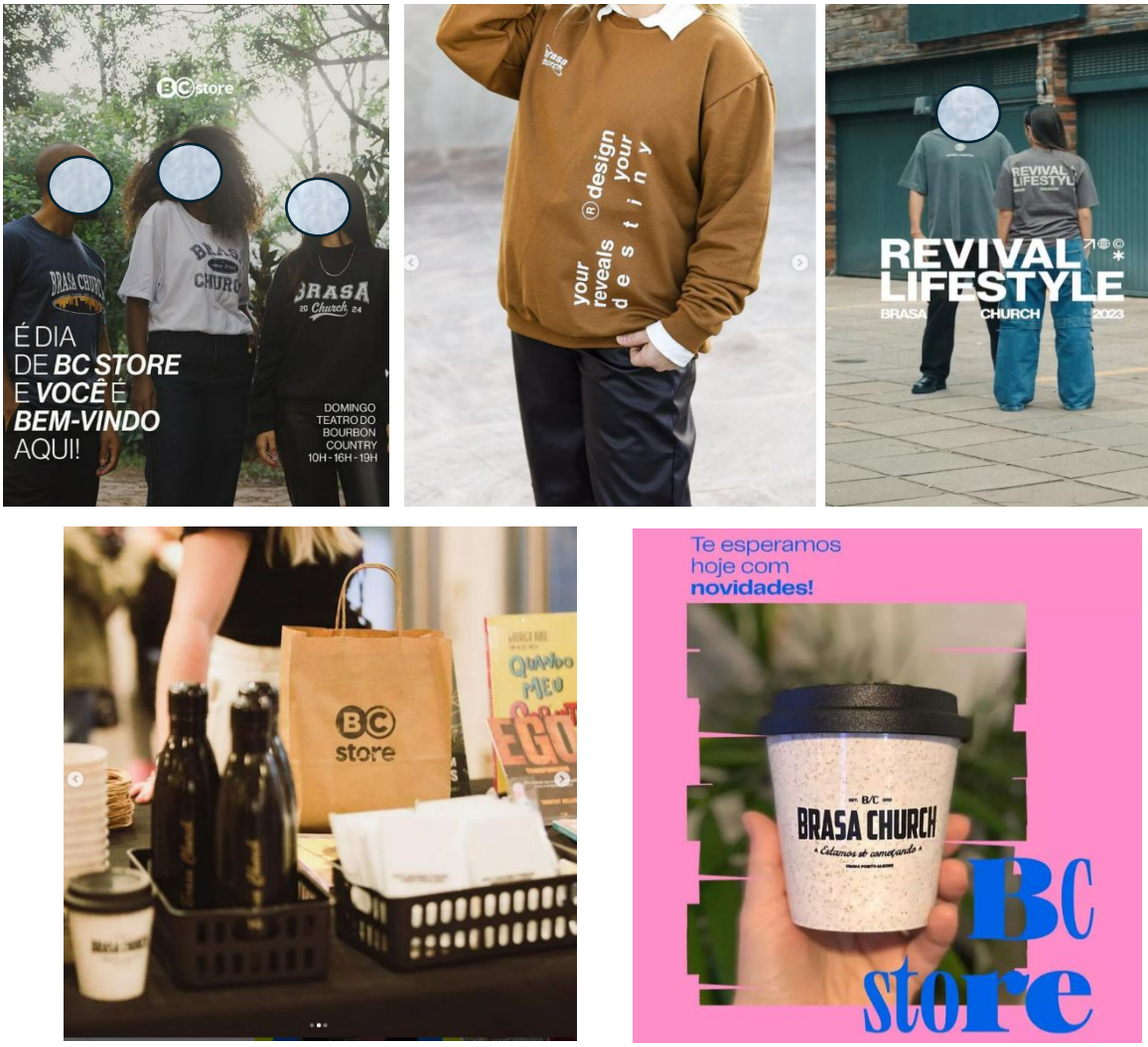
---

estudado/estariam estudando no país, como fruto de uma parceria com a *Hillsong Leadership Network*, uma rede de formação de líderes supradenominacional.

[99] "Quanto à produção do conforto, Mauricio faz uma comparação entre a igreja e o shopping, acrópole do consumo em grandes centros urbanos. Se no shopping há 'bom banheiro' e 'bom ar-condicionado', na igreja não deve ser diferente. As pessoas não devem se sentir menos à vontade na igreja do que no shopping. A demanda constatada pelo pastor tem como justificativa uma adaptação à 'cultura de hoje', 'acostumada com mais conforto'. Tendo em vista que as pessoas prezam pelo conforto, a igreja deve 'ter um bom som, um bom clima, uma boa poltrona', elementos inseridos e aperfeiçoados na estética do culto de acordo com um certo processo de 'evolução' quanto à excelência da experiência de adoração" (Aguiar, 2020, p. 137).

[100] "'E nos Estados Unidos os caras evoluem, lá os caras têm na igreja um aroma característico. Então tu entrou na igreja e tem aquele aroma, como tu entra numa loja qualquer e tem aquele aroma característico [sic]. E no culto nas casas, cada líder recebe uma bisnaguinha [de aroma], e antes de chegarem as pessoas [ele] dá uma borrifada

Figura 9 - Itens da loja Brasa *Church Store.*



Fonte: Brasa Church Store. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C81rKuSOzX3/. Acesso em: 23/10/2024.

Há um elemento similar a *Hillsong Church* que afirma ser um local de "pertencimento" aos jovens, por exemplo, no processo de coleta de imagens por meio das plataformas digitais evidenciou-se que os voluntários aparecem constantemente com placas no saguão do teatro escritas "um lugar para pertencer". Além de todas essas estratégias de recepção e acolhimento como formas de fazerem os frequentadores se sentirem pertencentes, Mauricio também evidencia o fator *worship*, em que os "jovens que jamais tiveram a experiência de entrar em

ali porque, sensorialmente, isso te remete àquela experiência. Tem um tipo de música, tem um tipo de atmosfera, aí tem o aroma também, né? E tem o conforto, então isso tudo é pensado pra não tirar a atenção daquilo que é essencial, que é a mensagem. É a mensagem de que Jesus salva, Jesus transforma, Jesus muda, de que Deus existe e que Ele tem um propósito para a tua vida. Então se o cara tá com calor, suando, a experiência não é a mesma. Se ele entrou no estacionamento e não tinha lugar pra ele, ele entra irritado e a experiência não é a mesma. Se o banco é muito desconfortável, a experiência não é a mesma. Então a nossa ideia intencional é tirar os obstáculos do caminho que possam impedir que o cara escute uma boa mensagem. Então, por exemplo, no nosso caso, a gente tem estudado como melhorar a qualidade do som e atender todo mundo bem" (Aguiar, 2020, p. 137-138).

uma igreja, [ou] que estão afastados de suas igrejas [...] são 'tocados pelo Espírito Santo' quando adentram ao templo e começam a louvar a Deus" (Aguiar, 2020, p. 121)[101]. O pastor ainda indaga:

> Resumidamente, muitas igrejas nos Estados Unidos já faziam isso. E eu acabei visitando uma em Nova York uma vez. Eu estava no culto, senti uma presença de Deus incrível, mas também tinha uma excelência em tudo, tudo era pensado, tudo era planejado... E aí eu já tinha isso no meu coração, de fazer algum trabalho assim aqui. Então eu olhei para minha mulher, a Janine, e falei: 'A gente consegue reproduzir isso aqui lá, a gente tem material pra isso'. E ela falou: 'Com certeza'. E a gente começou inspirados em alguns modelos americanos. Os caras falam muito da *Hillsong*, mas têm muitas outras igrejas que a gente visitou e conhece que têm esse modelo: Elevation, Fellowship, a própria Bethel, que é um pouquinho diferente, mas também tem essa pegada, a *Hillsong* e mais uma dezena de igrejas que eu acabei visitando lá. E em todas isso é mais intencional [a estética do culto]. Então a gente olhou esses modelos todos e acabou replicando aqui (Pr. Mauricio apud Aguiar, 2020, p. 123).

Ao replicar o modelo não somente estético, como também as ferramentas de evangelização de igrejas estadunidenses, a BC assume uma tendência de avivamento originada no *Jesus Movement*, entre 1960 e 1970. Em resumo, tratava-se desse movimento de lideranças movidas pelo Espírito Santo que trouxeram mensagens de orientação para a salvação pessoal e a cura. Esses avivamentos ocorridos na década de 1960, irradiava-se a partir de conferências interdenominacionais, como a *Jesus Culture Conference*. Hoje, os avivamentos ocorrem em conferências organizadas em estádios com a presença de diversas denominações evangélicas, muito louvor e um público mais juvenil. No Brasil, por exemplo, o *The Send* (organizado pelo *Dunamis Movement* – que é apresentado mais à frente na seção sobre a *Zion Church*), é considerado a conferência que proporciona o agrupamentos de diversas denominações evangélicas, com uma mensagem espiritual acerca da "Cultura do Reino" em nível global, ou seja, para todas as nações.

[101] "É de praxe ouvir que tais testemunhos ressaltam experiências surpreendentes de 'virada' na situação espiritual de jovens que haviam 'abandonado a Deus' e que agora, depois de passar a frequentar os cultos da Brasa *Church*, decidem se reaproximar da igreja. São também abundantes histórias de jovens que, em algum momento, aderindo a uma postura mais cética e distante em relação às questões espirituais, resolvem reavaliar suas posições" (Aguiar, 2020, p. 121).

5.1.1 O discurso teológico na Brasa *Church*: transformação da cultura

O discurso teológico encontrado na Brasa *Church*, de acordo com Aguiar (2020), gira, majoritariamente, em torno do termo "cultura do Reino"[102]. Pela expressão, entende-se que, segundo o trabalho de campo do autor, a igreja e seu povo precisam ocupar a sociedade. Ou em melhores termos, transformar a cultura secular em uma cultura do reino.

> Eu oro por uma igreja que transforma a sociedade. Eu oro por uma igreja que não se molda pela cultura deste mundo, mas vive a cultura do Reino de Deus. Eu oro por uma igreja que caminha não só com discurso, mas com a sua própria vida, impactando e mudando [o mundo]. E eu acredito que essa igreja é a nossa. Eu acredito que essa igreja é a Brasa *Church* (Pr. Mauricio apud Aguiar, 2020, p. 61).

Aguiar ainda revela que nessa pregação no ano de 2017, o pastor enfatizou que, para uma consolidação dos princípios da cultura do reino, seria necessária uma cultura de elogio, de acolhimento e de encorajamento. Membros da Brasa pontuaram que há um novo formato de ser e fazer igreja que se torna necessário para trazer o reino do céu para Terra. De acordo com o depoimento consultado, "antigamente não se tinha uma cultura de acolhimento na igreja como tem hoje. Tudo isso que a gente faz é para trazer as pessoas para mais perto do Reino" (Aguiar, 2020, p. 63). Nesse sentido, deixar de aplicar o formato mais tradicional de culto seria uma das primeiras coisas a ser realizada a fim de atrair pessoas para perto de Deus. Ainda segundo a mesma frequentadora, a iluminação de pensamento sobre a modernização institucional ocorreu dadas as orações feitas a Deus, e as orientações recebidas de que deveriam mudar a cultura da igreja[103].

Dessa forma, a instituição religiosa não somente reconfigurou as formas sensoriais e suas estratégias para atrair mais fiéis, ela também redefiniu, com sucesso, uma direção de discurso teológico evangélico nas fronteiras do sagrado e profano, "à medida que engaja um certo posicionamento em relação à 'cultura' – antes tomada como o espaço do 'mundo', inerentemente secular" (Aguiar, 2020, p. 90). Entre as principais ideias teológicas da Brasa encontra-se uma ênfase forte na imersão cristã em todos os segmentos da sociedade, por meio do discurso da "cultura do Reino".

---

[102] "Por mais de três anos, com alguns intervalos e uma intensificação do trabalho de campo durante o período 2018-2019, pude estar inserido nos cultos da Brasa *Church* e cultivar relações com diversas pessoas atreladas à igreja. A referência à cultura do Reino`` era bastante constante entre elas" (Aguiar, 2020, p. 61).

[103] "A intervenção cristã em favor de uma 'cultura do Reino' é produzida dentro desse contexto transformativo, alterando características ritualísticas como o louvor, que deixa de ser 'aquelas [músicas] gospel mais chatas' para atender às exigências de um novo tempo e um novo público, passando a acolhê-lo sob uma religião transformada" (Aguiar, 2020, p. 63).

> A ‘cultura do Reino’ está inserida em uma interpretação teológica que busca reunir os esforços de evangelização cristã com o ideal de que o Reino de Deus deve ser estabelecido no todo da cultura e da sociedade – e isso pressupõe a presença cristã no ‘mundo’, ou na esfera secular, como transformativa (Aguiar, 2020, p. 92).

É importante deixar claro que, é corriqueira nos cultos e eventos da Brasa a presença de outras lideranças evangélicas convidadas para pregar o evangelho que tenham um discurso semelhante ao da instituição. É o caso de Téo Hayashi, por exemplo. Aguiar (2020) declara que em um culto de 2018, o pregador, em sua fala, ficou “espantado” com o grande avivamento que o Brasil está passando nos últimos anos. “Sua referência mais direta foi o crescimento evangélico no Brasil. Ele sugeriu que ‘o povo evangélico já não é mais minoria’ e enfatizou o protagonismo dos jovens nesses processos de ‘avivamento’ que, a seu ver, ‘tem transformado a nação’” (Aguiar, 2020, p. 94)[104]. Tanto a BC quanto a *Zion Church* fazem uma parceria entre seus ministérios, que acabam por intercambiar os pregadores e os materiais devocionais. Ao final do culto da Brasa, são encontrados diversos livros, por exemplo, de autoria de pregadores da *Zion Church* ou do *Dunamis Movement*, além de outros ministérios que transcrevem e assume a proposta da “transformação da cultura”[105].

São inúmeros pastores nacionais e internacionais que participam de pregações na BC e todos eles perpassam pelo discurso que alguns estudiosos da religião chamam de “Teologia do Domínio” ou “Teologia dos Sete Montes”. Em resumo, de acordo com Nina Rosas (2015a; 2015b), a *Dominion Theology* (Teologia do Domínio) surge no início dos anos 1990, especialmente entre as igrejas neopentecostais que realizam rituais e eventos voltados para a guerra ou batalha espiritual. Conforme os ensinamentos do Movimento de Batalha Espiritual, presentes na obra de Peter Wagner (um dos principais teólogos a propagar essa teologia), existem diversos demônios designados para controlar cidades, países e regiões. Isso ocorre porque a autoridade dada aos homens por Deus sobre a Terra foi perdida desde Adão, com o

---

[104] “Elementos tais como ‘nação’, ‘povo’ e ‘Reino’ são frequentemente fundidos à imagem do Brasil, que é visto como uma terra a ser conquistada para o Reino de Deus. Em outro momento do culto, Téo Hayashi fez menção à surpresa positiva que ele vinha tendo com um avivamento operado por Deus ‘em Brasília, no Palácio do Planalto’, indicando que a cultura também estaria sendo transformada a partir de um de seus sete pilares fundamentais: o governo. Quando da realização do culto, ainda não fazia um mês que o candidato de extrema-direita Jair Bolsonaro, apoiado por uma aliança de amplos setores evangélicos, havia vencido as eleições presidenciais em segundo turno. A inserção política dos evangélicos no Brasil contemporâneo, acentuada sobremaneira na última década, tem sido motivo de intensos debates no escopo de diversas ciências que se ocupam em estudar as temáticas da religião e da política e suas interfaces” (Aguiar, 2020, p. 94).

[105] “A troca de pregadores entre a Brasa *Church* e outros ministérios de jovens evangélicos para a realização de cultos é recíproca e frequente e não se restringe ao âmbito nacional. Pregadores de fora do país também comparecem costumeiramente à igreja. É o caso de Carisma Greenwell, membra da Hillsong *Church* de Nova Jersey, nos Estados Unidos, cuja participação em cultos da Brasa *Church*, em agosto de 2018, foi divulgada de forma intensa nas redes sociais” (Aguiar, 2020, 95).

primeiro pecado. Nesse contexto, a recuperação desse domínio deve ocorrer por meio de lutas espirituais contra o diabo, que estaria bloqueando ou até mesmo impedindo a emanação de bênçãos. Rosas (2015a), ao resgatar Wagner (2012), ressalta que, a partir dessa visão teológica, enfatiza-se que os fiéis devem exercer lideranças em seus locais de trabalho, ditando os valores do reino de Deus.

> Crê-se que a vontade de Deus é que o seu povo passe a "dominar" a sociedade na qual vive, pois isso promoveria paz, justiça, saúde, alegria, harmonia, amor, liberdade e prosperidade a todos os viventes. Para que isso ocorra, é necessário que as pessoas que carregam um alto padrão de moralidade bíblica procurem ocupar as mais altas posições, como no campo do governo, das artes, da mídia etc. (Rosas, 2015a, p. 71).

Aguiar (2020), por sua vez, descreve que essa "disputa" cristã e secular pela cultura não tem uma gênese exclusiva na teologia do domínio. Nos anos de 1960, o grupo paraeclesiástico *Jesus Movement* deu origem à ONG *Youth With a Mission*, que no Brasil é conhecida como *Jovens Com Uma Missão* (JOCUM), e os seus principais objetivos eram realizar a imersão cristã em todos os segmentos da sociedade, "transformando-a a partir de sete pontos ou esferas específicas: família, religião, educação, governo, mídia, artes e economia" (Aguiar, 2020, 93). Seguindo essa linha de transformação da cultura, a BC organiza seu ministério conforme participa de redes de conexão com organizações paraeclesiásticas que envolvem presenças do próprio JOCUM, *Lifestyle Christianity* e demais organizações.

Assim como a *Hillsong*, a BC não se estende para discursos que privilegiam os termos "diabo", "inferno", "condenação" etc. A instituição consegue desenvolver o discurso teológico de transformação da cultura com termos mais "aceitáveis" para um público majoritário de classe média e de jovens universitários. Por exemplo, o pastor norte-americano Mark Beliles – "presidente de uma organização chamada *Global Transformation Network,* voltada ao treinamento de líderes nas áreas de governo, empresa, educação e saúde ao redor do mundo" (Aguiar, 2020, p. 97) –, presente em 2018 e 2019 nos cultos da Brasa, destacou que as pessoas que seguem a Deus não estão suficientemente envolvidas na política. Sendo assim, na perspectiva do pastor,

> o governo não funciona da maneira como deveria e se torna corrupto. Porque as pessoas boas não estão lá. Deus quer nos usar para trazer transformação para esta nação. Eu quero mencionar que eu escrevi um livro que fala de transformação cultural. E ele fala sobre essa história bíblica [de Noé]. A história dos cristãos por todo o mundo. E ele nos ajuda a entender o que realmente quer dizer sermos cristãos e entrarmos nesse jogo de verdade (Pr. Mark Beliles apud Aguiar, 2020, p. 97).

Além disso, durante o monitoramento de Aguiar dos cultos da Brasa, foi constatada uma ausência de rituais que são encontrados em igrejas neopentecostais, como as sessões de batalha espiritual. Nesse sentido, a instituição foca mais nas formas sensoriais do culto *worship* e o seu discurso teológico reflete em uma adaptação – ou modernização – dos objetivos da JOCUM. O foco da instituição não é confrontar diretamente as forças demoníacas durante os cultos, e sim enunciar à sua congregação para procurar transformar os ambientes da sociedade e implantar valores cristãos. Em última análise, a teologia encontrada na BC promove a ideia de que os cristãos devem assumir posições de liderança e influência em todos os aspectos da sociedade, visando uma reordenação dos valores e das práticas sociais segundo os preceitos bíblicos.

5.2 Zion *Church*

De acordo com as informações retiradas do *site* oficial da instituição (Um novo [...], [2024]), a *Zion Church*, anteriormente denominada Igreja Evangélica Monte Sião, foi fundada em 1977, na cidade de São Paulo, por Sarah Hayashi. Vale mencionar que, César Augusto Straioto Bianco (2020), ao resgatar a autobiografia de Sarah, ressalta como foi a vinda do reverendo Hiroyuki Hayashi (seu pai) ao Brasil. Em 1920, após ter passado por uma experiência espiritual em um evento organizado por missionários britânicos no Japão, o pai de Sarah se converteu ao cristianismo, sendo o primeiro da família de samurais a "render-se" a Jesus Cristo. Hiroyuki Hayashi tinha acabado de se formar em odontologia e junto com sua esposa desembarcaram no território brasileiro, em Manaus, por meio de um convite do hospital do Instituto da Amazônia.

Atuando como dentista nesse hospital, iniciou em paralelo um trabalho missionário que precisou ser "interrompido em seu primeiro mês por ter contraído malária" (Bianco, 2020, p. 16). Para tratar de sua doença mudou-se para São Paulo, retomando suas atividades como missionário cristão e construiu uma rede de igrejas conveniadas à Igreja Metodista Livre, denominação em que se batizou no Japão.

> Com o passar dos anos, dois de seus filhos, Sarah e João Hayashi, que cooperaram ativamente na denominação liderada pelo seu pai, vivenciaram uma nova experiência espiritual que os levaram a buscar e conhecer mais sobre os dons do Espírito Santo, considerados como fenômenos carismáticos que acompanhavam esta nova doutrina inspirada pelo pentecostalismo (Bianco, 2020, p. 16)[106].

[106] Sarah Hayashi, em sua biografia, "menciona que 'no avivamento que estava acontecendo ao redor do mundo nos anos 70 e 80, os dons do Espírito Santo e os dons de Jesus Cristo voltam a ser muito enfatizados, trazendo uma grande reestruturação na igreja cristã'" (Bianco, 2020, p. 17).

Ainda de acordo com o Bianco, Sarah e João, por sua vez, desligaram-se da igreja Metodista Livre e iniciaram uma série de reuniões acompanhadas por um grupo de jovens, que se tornou formalmente a membresia em 7 de julho de 1977. As orientações dessa comunidade entre esses jovens eram carregadas de valores como excelência e disciplina, oriundos na cultura japonesa, influenciados também pelos princípios metodistas, "como a oração e estudos bíblicos e inspirados pelo pentecostalismo em que se enfatizam experiências espirituais como o batismo no Espírito Santo, cura pela fé e o falar em línguas (glossolalia)" (Bianco, 2020, p. 17). A partir disso, nasce a Igreja Monte Sião, hoje denominada *Zion Church*.

Depois de 10 anos de fundação e de amadurecimento desses jovens com a igreja, as famílias, consequentemente, começaram a ser geradas, surgindo um novo público e um novo foco para a Monte Sião, o ministério infantil. "Durante esse período a igreja, como um organismo vivo, cresceu de forma saudável, mudando de endereço, locando espaços para suas reuniões por quatro vezes até a década de 90" (Bianco, 2020, p. 17). Sarah declara que o crescimento numérico da igreja começou entre os anos 80 e 90, bem na década em que viajou para a Coréia na busca de estudar como expandir sua igreja. Ao voltar, a fundadora aplicou o sistema de células domésticas, e não deixou de lado as crenças nos dons espirituais. Já no período de 1995 a 1999, não locavam mais espaço para suas reuniões, e sim utilizavam as casas da liderança para se unirem, pois tinham como propósito arrecadar fundos para a aquisição de um espaço próprio de culto. "Foi seguindo esta estratégia, que a igreja arrecadou o suficiente para a conclusão e inauguração de sua sede própria em seis de fevereiro de 1999. Evento este celebrado por cada um dos quatrocentos membros que congregavam ali" (Bianco, 2020, p. 18)[107].

Em 2008, o filho primogênito de Sarah, Teófilo Hayashi, retornou ao Brasil após uma década em trabalho missionário com a JOCUM. Nesse período, ele se formou em Teologia e Psicologia no exterior. A partir de sua volta, a pastora sênior começou a ver um potencial em Teófilo para ser o sucessor e líder da igreja.

> O período de transição durou o total de quatro anos, entre o início da fase de preparação e o reconhecimento oficial de Teófilo Hayashi como pastor Sênior em 2013. Durante e após este período, Teófilo amadureceu em idade e em conhecimento, iniciou um planejamento estruturado em sua experiência de campo e aderiu a um novo posicionamento para um novo público-alvo: os jovens. Desde o seu início, a organização acredita na necessidade da união multigeracional, porém, a partir desse período, era necessário um olhar específico para o público jovem, que era o mesmo da época da fundação da igreja (Bianco, 2020, p. 20).

[107] De acordo com o site institucional da *Zion Church*, a sede da igreja em 2024 mudou do Campus Morumbi para o Campus Chácara Flora. A própria instituição nomeia o local como Campus.

Com o auxílio da internet, Teófilo ampliou os trabalhos de comunicação em redes digitais para que o público externo conhecesse a história, a visão e os valores da igreja. Dessa maneira, naturalmente, um grande público foi aderindo à comunidade e o crescimento permaneceu contínuo. Segundo Bianco, no ano de 2020, com quase 10 anos da transição de Sarah para Teófilo, a instituição cresceu 10 vezes mais, se comparada com a época de inauguração da própria sede. Dado esse crescimento, em 2017, já se expandia em outro local na cidade de São Paulo, e, em seguida, no ano de 2019, a igreja plantou sua primeira filial em Recife. Conforme o *Timeline* disponibilizado no *Instagram* da igreja, a Zion em 2023 se estabeleceu também em Campinas, e em Maceió em 2022. Enquanto a plantação de filiais no exterior começou em 2020, em Quito. Após a pandemia, expandiu-se para Santiago em 2023. No ano de 2021, em Lisboa, plantou-se a primeira filial fora do continente, sendo a segunda na cidade do Porto, em 2023.

Em 2020, num culto (Church, 2020), ocorreu também a mudança do nome da igreja para *Zion Church*, como afirmação de um plano de internacionalização e para a igreja ser reconhecida de maneira global. Um dos principais focos da instituição é estabelecer e transformar as relações dos indivíduos no mundo (posição no trabalho, escola, família etc.) por meio da espiritualidade. De acordo com Raquel Silva (2020), a *Zion Church* é uma igreja que se relaciona bem com outras denominações evangélicas, estabelecendo um relacionamento pacífico de trocas e cursos com outras igrejas.

São poucos os materiais bibliográficos que discorrem sobre a *Zion Church*. Contudo, há diversos trabalhos acadêmicos sobre o *Dunamis Movement* (DM). Vale mencionar que, em 2008, o pastor Teófilo criou um ministério paraeclesiástico chamado DM tendo como base as correntes doutrinárias e teológicas da sua igreja (Abreu; Campos, 2023, p. 137). De 2008 até a contemporaneidade, Teófilo Hayashi administra e é o pastor sênior do DM, desenvolvendo juntamente com a *Zion Church* atividades que envolvem cursos em diferentes formatos, conferências e eventos. Além disso, tanto a Zion quanto o DM apostam na amplificação dos canais e plataformas digitais (especialmente, o *Instagram* e o Youtube), promovendo conteúdos musicais, podcasts e vídeos semanais com entrevistados.

Como pontua Emily Dias (2023), embora o DM não corresponda a uma igreja, ele trabalha em conjunto com ela. Esse "grupo tem uma agência própria de branding, marketing e a criação da chamada Big Wave Media, uma das responsáveis pelas redes sociais do movimento" (Dias, 2023, p. 77) – que trabalha também com a *Zion Church*. O objetivo principal do DM, como apontado no site oficial, é buscar "despertar uma geração para que ela venha

estabelecer a Cultura do Reino de Deus na Terra e assim transformar a sociedade a sua volta" (Dunamis, [2024]). Em similaridade com o site oficial da Zion, seu objetivo é formar discípulos e líderes que manifestem o Reino de Deus para transformar a Terra, por meio do poder do Espírito Santo, amor de Cristo e a verdade da Palavra[108]. Assim, a teologia principal das duas organizações que têm a liderança de Teófilo é a de expandir o Reino de Deus por meio de um avivamento para que eles possam transformar a sociedade.

5.2.1 Dons espirituais e a cultura de celebridades

Com base nas informações fornecidas no site institucional da *Zion Church*, a igreja vive o sobrenatural acreditando na Palavra e buscando viver uma vida de intimidade com Deus. Nas palavras de Helen Teixeira Sousa de Abreu e Breno Martins Campos, esse modelo se expande para o DM, uma vez que "o modelo de crenças [...] inclui também outras ênfases pentecostais clássicas, como [...] batismo nas águas (ministrado pela igreja) e que concede, a partir da experiência inicial, um novo nível de intimidade com Deus" (2023, p. 142). Essa crença se baseia no "avivamento sustentável", que significa, de modo geral, uma continuação e um desdobramento dos movimentos avivalistas do século XIX.

Por avivamento, há duas formas de compreender o movimento. Por exemplo, Abreu (2023, p. 13) define ser uma série de conversões e experiências religiosas ocorridas na Inglaterra e no Estados Unidos no século XVIII, que, num primeiro momento, inspirou-se nas "correntes pietistas, [que] destacavam a experiência de convicção do pecado, perdão de Deus e profundidade devocional, e atingiram principalmente as igrejas metodistas e batistas". Todavia, a partir do século XIX, surge a noção de um segundo avivamento, baseada a partir de experiências sobrenaturais e na fundamentação de ocorrer avivamentos periódicos, além de organizar cultos de avivamentos. De acordo com a autora, resgatando informações dos livros de Teófilo Hayashi, uma noite com a presença de Deus e cheias de milagres pode ser chamada de avivamento e seu resultado é a produção da transformação social a longo prazo.

> A ideia de sustentabilidade diz respeito à permanência e constância dos resultados dessa experiência espiritual. Não seriam apenas experiências sentimentais transitórias

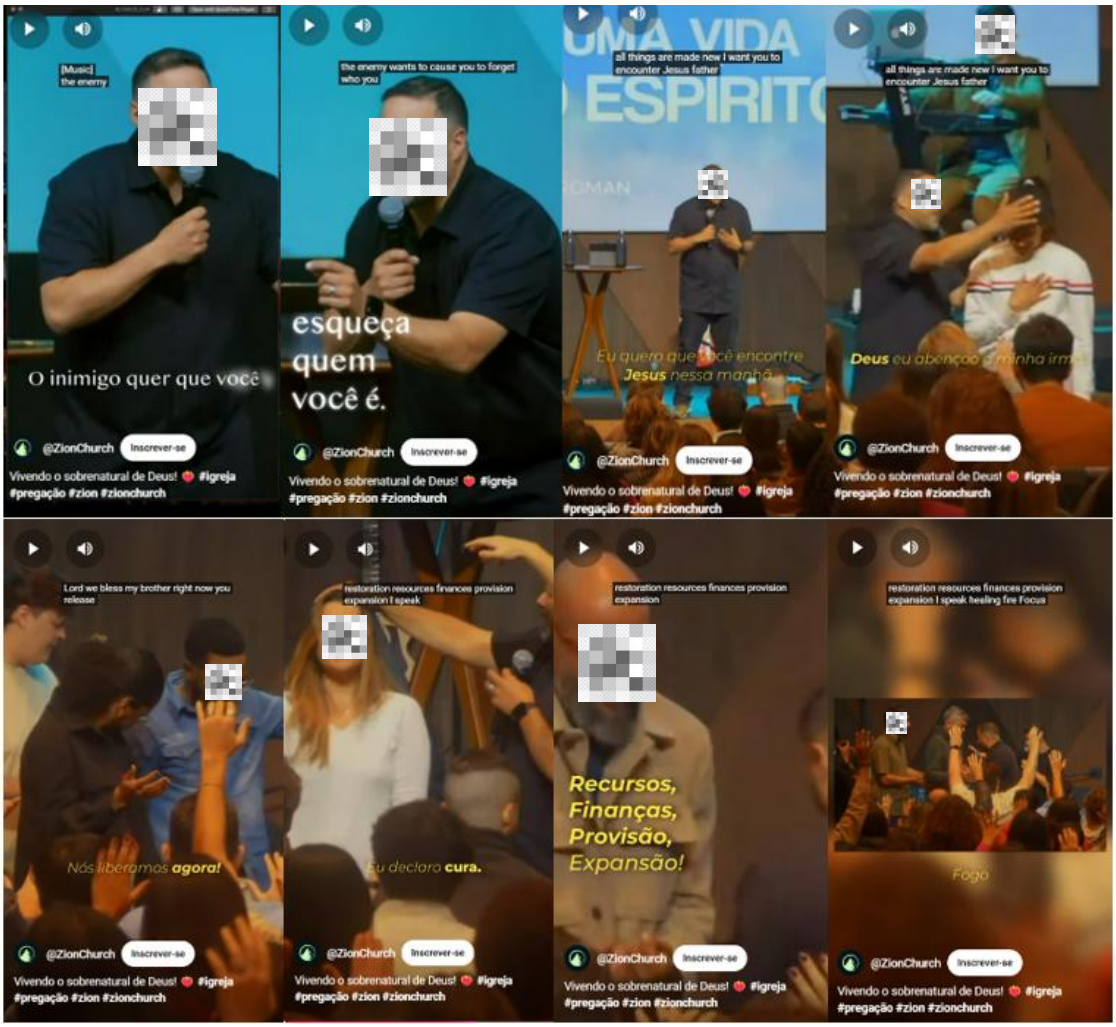
[108] Ainda segundo o site, eles acreditam em: a) A Bíblia como máxima autoridade; b) Envio de Missionários; c) Revelação do Corpo de Cristo; d) Transformação do caráter; e) Projetos de caridade; f) Obediência à Grande Comissão; g) Três gerações; h) Práticas dos dons espirituais e principalmente o profetizar; i) Formação de líderes; j) Dia da Família; k) Andando no nível Sobrenatural; l) Comunhão entre irmãos na fé; m) Vida em equilíbrio; n) Vida de louvor e adoração; o) Coração de servo; p) Coração generoso com revelação na Palavra; q) Cristão nas Sete Esferas (Zion Church, [2024]).

> e passageiras, mas que gerariam um impacto definitivo que se sustentaria a longo prazo. [...] Hayashi menciona que um dos objetivos desse avivamento é culminar em um tipo de reforma, fazendo referência também ao movimento da Reforma Protestante no século XVI (Abreu, 2023, p. 14).

Diferentemente dos cultos públicos da *Hillsong Church* e da Brasa *Church*, a *Zion Church* realiza rituais extáticos encontrados em igrejas pentecostais clássicas e neopentecostais, principalmente ao que se refere à cura e ao fluir no Espírito Santo. Abreu, ainda, afirma que não há tanta ênfase em discursos de enfermidades e problemas sociais ou mesmo psíquicos, como solidão, ansiedade e tristeza, entretanto, quando mencionados, estão relacionados com circunstâncias que "podem ser consequência da ação de espíritos malignos, que o cristão tem poder para repreender" (2023, p. 24). Nesse sentido, a igreja, ainda que com pouca ênfase diretamente, utiliza discursos e promove cultos de guerra espiritual, ressaltando a ideia de *Bem versus Mal*.

No exercício de coleta das fontes primárias, que se referem a vídeos, fotos e postagens da igreja nas plataformas digitais públicas, encontrou-se um *Short*, no *YouTube*, de julho de 2023, descrito como "Vivendo o sobrenatural de Deus". Nessa pregação, foi encontrada a palavra "inimigo", práticas extáticas como movimentos corporais agitados, choros, gritos, glossolalia, quedas e outras reações emocionais, além de haver momentos de cura e bênçãos pedindo prosperidade.

Figura 10 - Pregação *Zion Church* de 19 de jul. de 2023.



Fonte: Pregação no Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/shorts/ca80sjevjN0. Acesso em: 12/11/2024.

Embora a *Zion Church* tenha raízes e referências no pentecostalismo histórico, com ênfase no batismo no Espírito Santo, curas e glossolalia, ela se diferencia das igrejas pentecostais clássicas e neopentecostais por importar "versões atuais do pentecostalismo e evangelicalismo dos EUA" (Abreu, 2023, p. 37). Ainda de acordo com a autora, o pentecostalismo que a instituição representa evidencia algumas nuances em relação ao que se via anteriormente no cenário religioso brasileiro.

> A roupagem contemporânea e de classe média alta que [...] apresenta, com sua estética midiática, seus líderes-influenciadores digitais com estilo de vida marcado tanto pelo acesso a bens de consumo quanto pela religiosidade vibrante, fazem com que essa nova versão do pentecostalismo autêntico e antenado tenha grande apelo, principalmente na parcela da juventude (Abreu, 2023, p. 38).

Em suma, visualiza-se que, assim como as igrejas que se inspiraram no Norte-Global, essa instituição também pode se alinhar às "*Churches*", uma vez que se diferencia de diversas igrejas pentecostais tradicionais. Essas diferenças se dão pelas características da *Zion Church*, que aposta na cultura de celebridades, na midiatização, estilo de vida marcado pelo consumo, moda streetwear e uma adaptação no discurso e estética para atrair os jovens.

Por cultura de celebridades, apontam-se dois exemplos. O primeiro é o de pastores e membros do ministério musical da igreja e do DM que se tornam quase que "influenciadores digitais" no contexto religioso cristão. Em seus perfis pessoais nas redes sociais, publicam constantemente o estilo de vida e de consumo contemporâneo: "alinhado com as tendências da moda urbana, faz com que vida cristã [...] seja vista como desejada, esteticamente atualizada e divertida" (Abreu, 2023, p. 93). No texto de Abreu, segue o retrato da cantora Raphaela Gonçalves, vocalista da banda *Dunamis Music*, do DM, cujo perfil no Instagram contém um selo de verificação, significando ser um perfil oficial e autêntico, "comum entre outras pessoas famosas e com muitos seguidores, e é preenchido com fotos bem enquadradas, com filtros que ressaltam suas cores, em paisagens e locais bonitos" (Abreu, 2023, p. 92). Raphaela faz postagens de experiências tanto de consumo quanto espiritual, alimentando nos jovens um sentimento de identificação[109] e aproximação, principalmente, da classe média.

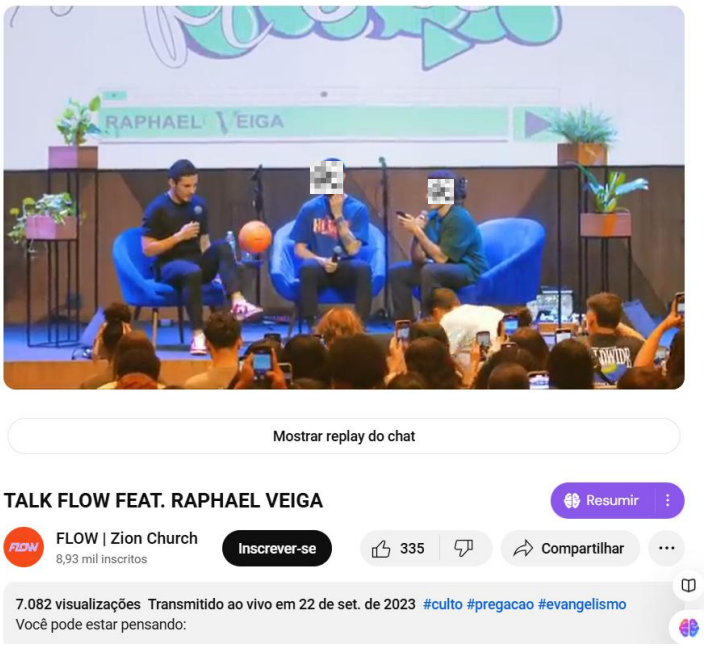
O segundo exemplo gira em torno de membros da instituição que têm uma ampla visibilidade midiática, sendo eles figuras como atletas da elite do futebol brasileiro e atores conhecidos. Por exemplo, o jogador de futebol Raphael Veiga, além de já ter participado de podcasts organizados pela DM, frequenta os cultos da *Zion Church* desde 2020, acompanhado pelo amigo e pastor da igreja "Dudu". Em uma noite de 22 de setembro de 2023, em culto organizado pelo ministério de adolescentes de 15 a 17 anos da instituição, denominado *Flow*, Veiga foi convidado a dar um testemunho. Nesse culto, a sede da igreja lotou de jovens, havendo a presença de pessoas com mais de 17 e menos de 15 anos para acompanhar o jogador que contou sua história, gostos, *hobbies* e sua relação com a religiosidade[110].

---

[109] "Essa mistura de conteúdos posiciona Raphaela como uma influenciadora digital nos moldes 'mundanos': ela constrói e engaja uma base de seguidores a partir da espetacularização da própria rotina e estilo de vida, e a partir disso exerce um poder de influência, um capital social, que pode ser trocado por capital financeiro (no caso de publicações publicitárias com fins de divulgar uma marca ou produto) ou outros tipos de influência. No caso dos influenciadores religiosos como os do Dunamis, essa influência se dá principalmente para engajar os seguidores em suas próprias programações – vendendo ingressos para eventos, cursos ou livros da editora própria do Dunamis – e no sentido proselitista: convencer as pessoas a adotarem suas crenças e modos de interpretar e viver o cristianismo" (Abreu, 2023, p. 92-93).

[110] Além do jogador estar inserido no meio evangélico, há sempre manifestações religiosas dentro de campo e fora, especificamente nas redes sociais. No dia 20/10/2024, Veiga fez seu 99º gol pela Sociedade Esportiva Palmeiras, nessa mesma data o meio campista marcou três gols e escolheu uma música chamada "Thank You Jesus" da banda "Hillsong *Worship*" para tocar no programa do Fantástico (Rodrigues, 2024).

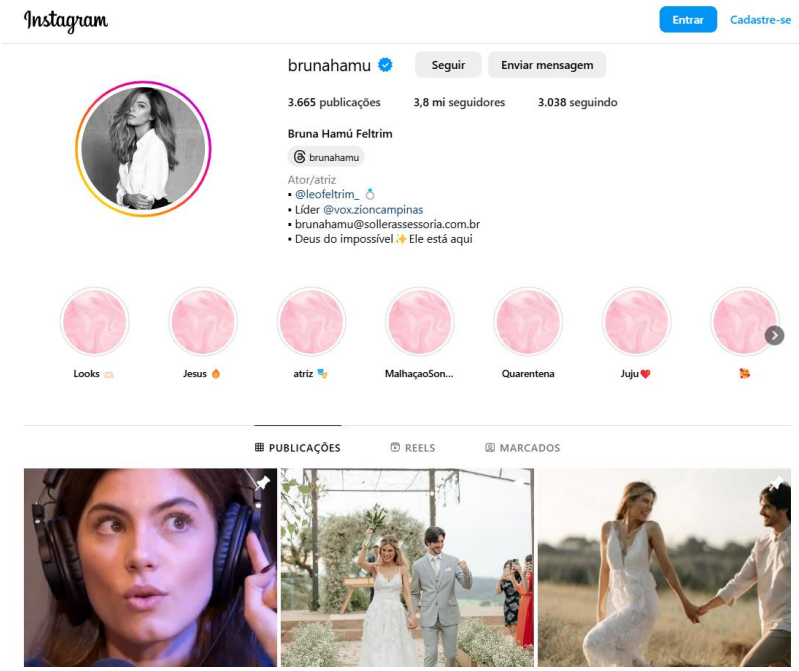
Figura 11 - Raphael Veiga fazendo embaixadinhas durante o culto da *Zion Church.*



Fonte: Culto no Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hVFhaQdCZbE. Acesso em: 13/11/2024.

A atriz Bruna Hamú Feltrim, que foi protagonista na novela Malhação Sonhos (vencedora de melhor novela e indicada como a melhor atriz no Troféu Imprensa), de 2014 a 2015, também tem uma forte ligação com a *Zion Church*. A atriz é líder do ministério de jovens, denominado Vox, para a faixa etária de 18 a 30 anos da filial de Campinas, junto com seu marido Leonardo Feltrim. Embora faça parte internamente da igreja, ela é conhecida por meio da sua profissão como atriz e a sua visibilidade midiática fora do ambiente confessional. Na plataforma *Instagram*, Bruna conta com mais de 3,8 milhões de seguidores, compartilhando *looks* de moda, rotina, trabalho, viagens, vida espiritual, e promovendo a divulgação de eventos e conferências realizados pela *Zion Church* com o *Dunamis*.

Figura 12 - Perfil de Bruna Hamú (atriz e líder do ministério Vox da Zion).



Fonte: Perfil no Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/brunahamu/. Acesso em: 13/11/2024.

Em síntese, ambos os exemplos de celebridades, seja por meio do ambiente confessional seja visibilidade midiática considerada secular, formam no imaginário social um sentimento de pertença por meio da *Zion Church*. De acordo com Chris Rojek (2008, p. 107), "a cultura da celebridade não substitui a religião. Pelo contrário, é o ambiente no qual o reconhecimento e pertencimento religioso são hoje encenados". Nesse sentido, a lógica da midiatização da religião perpassa diversos nichos, contudo, a cultura de celebridades está inserida e influencia jovens a se aproximarem da igreja.

5.2.2 Avivamento e transformação da sociedade

Mais acima, foi exposto que a noção de avivamento é central na *Zion Church* e na DM. Convém mencionar que as frases e os termos "por um legado", "reino", "geração" e "nações" também são frequentemente encontrados em suas publicações nas redes sociais. Este tópico tem como finalidade analisar como a instituição, ainda que demonstre uma estética e formas de proselitismo contemporâneo, destaca-se pelo seu discurso conservador, principalmente, por parte do pastor sênior Teófilo Hayashi.

Conforme Abreu e Campos (2023), o avivamento reforçado pelos líderes da *Zion Church* é uma forma de um retorno aos princípios bíblicos para as novas gerações. Os autores

caracterizam o avivamento em três passos: o despertar da igreja (cura, milagre e experiências místicas); conversões; e a transformação social para as nações e novas gerações.

> Essa noção de avivamento está circunscrita a um local geográfico, que pode ser mais restrito, como uma cidade, ou mais estendido, como uma nação toda. O caso histórico da rua Azusa [...] é emblemático e frequentemente mencionado quanto ao caso dos avivamentos na história. No vídeo 'Como gerar avivamento sustentável', um dos líderes [...] enfatiza os três pontos acima e reafirma sua convicção de que algo assim está acontecendo no Brasil, com frases como 'se prepare para a maior onda de conversões do Brasil', 'o evangelho de Jesus não quer apenas salvar pessoas, mas transformar cidades e nações' e 'como seria o Brasil em 10, 20, 30 anos sem corrupção, sem imoralidade sexual, sem carnaval, sem injustiça, sem violência? Como seria tudo isso? Seria o Reino de Deus invadindo a Terra' (Abreu; Campos, 2023, p. 143).

A visão de avivamento pregado na *Zion Church* tem como escopo o desenvolvimento de uma cultura do Reino. Assim, após as manifestações sobrenaturais e o amadurecimento da fé, esses cristãos devem passar a influenciar a sociedade e a "evangelizar mais pessoas e tornar o próprio país um lugar melhor, a viver de acordo com os valores determinados por Deus" (Abreu; Campos, 2023, p. 144). Em outras palavras, "em seu discurso o conservadorismo aparece como uma romantização de um passado em que a religião, em tese, exercia mais controle sobre a vida social, e há um esforço de retornar a esse passado idealizado, mesmo que com a roupagem atual" (Abreu, 2023, p. 85). O discernimento da cultura do Reino tem como orientação teológica uma disputa de poder, conhecida por batalha espiritual. Nesse contexto, creem que existam dois lados, o lado correto sendo o de Deus e o lado das trevas do diabo. Essa perspectiva de confronto abre espaços para uma "agenda" firmada de preconceitos e cheia de conservadorismos, principalmente em pautas sobre sexualidade e gênero, em que os "verdadeiros" cristãos têm de se posicionar.

Nesse sentido, a *Zion* promove conferências e eventos de como receber "capacitação" para a batalha espiritual. Em síntese, os cursos e os workshops organizados pelos pastores da instituição têm como função direcionar uma visão estratégica para que o cristão consiga ser uma influência no local em que está inserido. Dessa forma, não se trata somente da participação do fiel no posicionamento eleitoral ou candidaturas políticas, pelo contrário, é necessário o engajamento cristão na cultura geral e na sociedade ao seu redor. Para isso, antes de se transformar em uma cultura do Reino, "os cristãos devem ser relevantes e influentes nas sete áreas de formação de uma cultura: (1) mídia, (2) governo, (3) educação, (4) negócios e economia, (5) religião, (6) artes e entretenimento e (7) família, para trazer os valores do reino de Deus para esses aspectos da cultura" (Abreu, 2023, p. 29). Segundo Abreu (2023), o entendimento teológico de Hayashi se aproxima das ideias de Johnny Enlow sobre o

"Evangelho do Reino". Isso é, o líder da *Zion* defende que a missão da igreja não se resume à salvação individual, mas à transformação de esferas sociais para que "a vontade de Deus seja feita", o que, segundo a autora, é uma perspectiva comum entre os adeptos da Teologia do Domínio[111].

Convém mencionar que os eventos promovidos destacam que os fiéis se envolvam nas esferas da sociedade com uma linguagem contextualizada e sem "evangeliquês". A *Zion Church* e o DM se inserem em um contexto religioso que reflete a influência do evangelicalismo contemporâneo global, especialmente vindo dos Estados Unidos, e da Teologia dos Sete Montes. Quanto ao conservadorismo proferido por Teófilo Hayashi, pode ser constatado, de acordo com Abreu, tanto na igreja e no DM quanto em suas redes sociais por meio de discursos que evidenciam os "valores tradicionais cristãos". Nas redes sociais, por exemplo, o pastor se posiciona firmemente contra temas que considera nocivos à moralidade cristã, como o conteúdo sexual em mídias populares ou a representação de comportamentos que ele vê como perigosos para os valores familiares.

> No reposicionamento de canais de Youtube do grupo, o perfil @dunamismovement, possui vídeos mais recentes e um novo programa chamado Contramão, no qual falam de "assuntos polêmicos e questões da atualidade, porém sempre na contramão do que o mundo impõe. Muita cosmovisão bíblica e pouco politicamente correto" [...] O quadro trata de temas como sexo, aborto, maternidade e criança transgênero, segundo a visão bíblica do movimento. Os vídeos possuem viés conservador, colocando as questões tratadas como pecaminosas. Por exemplo, a maternidade é tida como um ato sacrificial que aproxima as mulheres (e somente as mulheres) do propósito de Deus e, apesar dos desafios, é um papel valioso e recompensador do qual não se deve desistir (Dias, 2023 p. 123).

Teófilo Hayashi é responsável por fazer pontes internacionais com os líderes do *The Send*, que é um grupo de ministérios que realiza grandes shows e pregações em estádios de futebol. "Segundo o Bereia, [...] o The Send é um projeto do 'The Call Minister' fundado pelo evangelista norte-americano Lou Engle, [...] líder de oração não oficial do Partido Republicano" (Dias, 2023, p. 89-90). Lou Engle reunia e ainda reúne milhares de jovens em arenas para apresentações de bandas musicais gospel e pregações com discursos políticos conservadores[112].

---

[111] "Fundada nos Estados Unidos por Rousas J. Rushdoony, um presbiteriano ultraconservador, a Teologia do Domínio (*Dominion Theology*) promove uma visão econômica conservadora e advoga pela implementação de uma teocracia baseada na reintrodução das leis civis do Antigo Testamento. [...] Ela proliferou no Brasil principalmente entre o segmento neopentecostal [...], no qual foi consolidada juntamente com elementos da teologia da guerra espiritual e da teologia da prosperidade" (Dias, 2023, p. 96).

[112] De acordo com Jacqueline Ziroldo Dolghie e Breno Martins Campos (2010), nesses encontros, os elementos estéticos e emocionais estão profundamente integrados à essência do culto cristão, oferecendo um ambiente de intensa conexão espiritual. A música, por exemplo, não é vista apenas como uma apresentação, mas como uma forma de oração cantada que permite aos participantes expressarem sua fé e gratidão de maneira envolvente.

Tanto que “os eventos e casas de oração de Lou Engle se espalharam por diversos países, entre os quais Uganda, defendendo a lei, que estava em estudo no país, que previa prisão perpétua ou pena de morte para gays e lésbicas com AIDS que tivessem relações sexuais” (Dias, 2023, p. 90). Conforme Abreu (2023) e Dias (2023), Hayashi e os pastores da *Zion Church* também mostraram proximidade com figuras políticas conservadoras, como o ex-presidente Jair Bolsonaro e a então ministra de seu governo Damares Alves, reforçando sua conexão com pautas conservadoras, como certa defesa enviesada da infância e o combate a influências culturais consideradas prejudiciais à moral cristã.

Hayashi também adapta sua abordagem para uma estética que se alinha ao estilo de vida contemporâneo de seus seguidores, principalmente jovens e de classe média alta. Segundo Abreu (2023), ele alterna posts sobre sua vida pessoal — viagens, família e afazeres diários — com discursos sobre a importância de os cristãos levarem sua fé para além das “quatro paredes da igreja”. Esses posts desempenham um papel fundamental em sua construção de imagem, em que se apresenta como um exemplo a ser seguido não só por suas convicções religiosas, mas também pelo estilo de vida “balanceado” e a “vida abundante” que a fé cristã proporciona. Essa “estética de proximidade” permite ao pastor sênior alcançar e engajar um público diversificado e jovem, que se sente parte de uma comunidade moderna e “descolada”, mas carregada de valores conservadores. Em suma, a atuação de Hayashi é um exemplo de como líderes religiosos contemporâneos combinam estratégias de influência social e digital para preservar e promover valores conservadores, mesmo enquanto utilizam linguagens e estéticas modernas para alcançar a nova geração[113].

5.3 Lagoinha Global (Igreja Batista da Lagoinha)

A sexta Igreja Batista de Belo Horizonte, denominada desde o final dos anos de 1950 até o começo da liderança de André Valadão, no final de 2022, como Igreja Batista da Lagoinha (IBL), surgiu em 20 de dezembro de 1957. De acordo com site institucional da Lagoinha Matriz e a pesquisa de Fabiano Barros (2010), essa instituição nasceu devido a um grupo de 32 pessoas de outras igrejas batistas, que tiveram os laços rompidos com suas respectivas congregações.

Complementando essa experiência, o uso criativo de luzes e projeções visuais contribui para realçar o aspecto transcendental do evento, criando uma atmosfera propícia a momentos de espiritualidade e a experiência mística.

[113] Abreu (2023) destaca que Hayashi, em suas redes, compartilha fotos de sua vida familiar, mostrando-se como pai dedicado e esposo amoroso, o que reflete o modelo conservador de família. Ele utiliza essa imagem para consolidar sua autoridade como um líder exemplar, alguém que não apenas prega valores conservadores, mas os incorpora em seu dia a dia.

Convém mencionar que desde o começo da criação da IBL conflitos de razões teológicas entre os membros estiveram presentes. Porque as igrejas com que esses membros romperam eram distintas umas das outras, sendo elas Igreja Batista do Barro Preto (tradicional), Igreja Batista da Floresta (batista renovada) e Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte (tradicional). Assim, as "divergências" sobre a crença no Espírito Santo de se manifestar na vida cotidiana dos fiéis e não apenas no evento de Pentecostes, no passado bíblico, começou a ser discutida. O primeiro pastor da IBL, José Rêgo do Nascimento, por exemplo, "fora batizado pelo Espírito Santo e 'ser cheiro do Espírito era tudo o que ele desejava em seu ministério'" (Barros, 2010, p. 42), o que gerou certo desconforto em uma parcela da denominação.

> O pastor Rêgo recebia convites para pregar em todo o Brasil. E, em uma série de palestras que deu no Seminário Batista do Sul (RJ), os jovens seminaristas lhe pediram para falar sobre o tema: 'Pentecostes se repete?'. A Unção que veio do alto foi tão grande que os jovens, ajoelhados e prostrados diante de Deus, oraram e choraram. E todos ficaram cheios do Espírito Santo! [...] Após o memorável acontecimento no Seminário, a notícia de que o pastor Rêgo era pentecostal se espalhou; então, houve uma reunião na Igreja para resolver a questão. Foi proposta uma votação entre os membros da Lagoinha para decidir se o pastor Rêgo era pentecostal-herético ou batista. Se fosse considerado pentecostal, ele não poderia mais ocupar o púlpito da Lagoinha. O resultado final foi: 29 votos para batista e 11 para herético (Barros, 2010, p. 42).

De abril de 1962 até 1968, com o adoecimento de José Rêgo, o discípulo Airton dos Santos Sales assumiu o pastorado da IBL. José e Airton, naquela altura, já eram reconhecidos como renovados e tinham um programa na rádio chamado "Renovação Espiritual". De acordo com Barros (2010, p. 43), essa parceria fez com que a Lagoinha abrisse "uma nova geração na história do protestantismo brasileiro: no meio dos evangélicos históricos (tradicionais) havia, agora, os renovados (batizados com o Espírito Santo)". Ao voltar a assumir a liderança, em 1968, José percebeu que ainda não estava apto para conduzir a igreja, e nomeou, provisoriamente, em 1969, o pastor Ilton Quadros (secretário-executivo da Convenção Batista Nacional) para assumir a IBL.

É importante ter em mente que as igrejas batistas foram alvo de uma cisão, que culminou em duas vertentes: 1) Batistas Tradicionais (vinculadas à Convenção Batista Brasileira), que são contrários à ideia de batismo no Espírito Santo como segunda bênção e demais dons espirituais; e 2) Batistas Renovadas (vinculadas à Conversão Batista Nacional), que acreditam na repetição do evento bíblico de Pentecostes. A IBL, portanto, foi "expulsa" da Convenção Batista Brasileira "e dentre as igrejas renovadas [...], se apresenta com uma das, se não a maior representante atual do que se denominou protestantismo renovado" (Moreira, 2015, p. 823).

A notoriedade da instituição começou a ser trilhada a partir do ano de 1972, quando o pastor Ilton viajou para Brasília com o objetivo de convidar um pastor a liderar a direção da instituição permanentemente. Contudo, devido a um acidente nesse percurso, o pastor ficou hospitalizado e, em sua estadia no hospital, "recebeu a visita do pastor Márcio Valadão, membro da IBL e que retornava de Ponta Grossa onde trabalhava em missão evangelizadora" (Barros, 2010, p. 43). A proposta de assumir a liderança da IBL enquanto se recuperava do acidente foi feita ao pastor Márcio, mas o que inicialmente era uma situação temporária, tornou-se permanente "quando a comissão consultiva da igreja resolveu o empossar na direção da IBL" (Barros, 2010, p. 43).

Com Márcio Valadão na direção, a IBL começou a se reestruturar e se reorganizar institucionalmente. Foram criados setores como veículos de comunicação, sendo um deles o jornal "Atos Hoje". Além de formar escolas de ensino regular com o escopo de uma formação cristã e a construção de um novo templo da IBL. A década que marcou, de fato, o crescimento da igreja foi a de 1990, junto a um período em que as igrejas pentecostais no Brasil estavam crescendo. Naquele contexto, segundo Barros, mais ministérios estavam sendo criados e a preocupação da IBL girava em torno de atrair novas "tribos urbanas"[114], sendo plantado o ministério que congregava os "rappers" e um outro de motoqueiros nomeado de "Águias de Cristo". Bastante atenta ao controle de comunicação, a IBL assumiu e desenvolveu ministérios responsáveis pela produção de CDs e DVDs de músicas e show de evangelização, sendo o ministério Diante do Trono (DT) o mais conhecido da igreja.

Sob a liderança de Ana Paula Valadão (filha de Márcio Valadão), o ministério de louvor da Lagoinha se tornou uma grande marca na cultura gospel em 1998, tornando-se um grupo musical que realizava megashows de adorações, com a presença de seus irmãos, Mariana Valão e André Valadão. As músicas do DT eram reconhecidas e tocadas nas mais diferentes denominações evangélicas com uma espiritualidade avivada.

Como mencionado, a IBL desde sua fundação transita entre teologias encontradas no pentecostalismo, como as ênfases na glossolalia, cura e até na libertação[115], "porém, estas

[114] No site institucional da igreja, a noção de "tribo" também aparece. "Um lugar para todos, crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos. Todas as 'tribos' se unem aqui. Queremos como igreja estar sempre perto de cada membro. Acreditamos ser uma comunidade sem fronteiras, que busca alcançar e conectar pessoas. Tudo o que fazemos é para o Senhor que fazemos. Somos muitos. Feitos por todos e para todos. Somos igreja. Somos Lagoinha Global" (Lagoinha Matriz, [2024]).

[115] "Existem alguns cultos que teriam propostas diversas das tradicionais de ter somente o momento de exposição das Escrituras e louvor, como o caso do 'Culto dos Empresários', realizados todas as segundas-feiras à noite, no templo da IBL, onde há certa orientação espiritual-financeira aos presentes e um período de anúncio de empregos para aqueles que necessitarem. Existe um culto com uma proposta aproximada para cura e libertação (similar aos 'Cultos de Poder' realizados por José Rêgo Nascimento nos primeiros anos da IBL) chamado 'Culto de Fé" [...],

passagens por estas diversas concepções teológicas se dão de forma mitigada. Nos cultos promovidos pela IBL, não há apelo à distribuição de objetos com teor sagrado/mágico, objetos mediadores do sagrado" (Moreira, 2016, p. 102). Esses objetos de mediação, como chaves, óleos e água são encontrados mais em igrejas de tipologia neopentecostal. O que se pode visualizar é a inovação com viés do consumismo pelo ministério de louvor da igreja (como ocorre na *Hillsong Church*, Brasa *Church* e *Zion Church*) que não só focam em CDs e DVDs, mas apostam em camisetas, bonés, óculos, relógios, adesivos etc., com passagens bíblicas estampadas. Essa forma de empreendimento religioso circula por meio da visão da igreja sobre expandir o evangelho em todos os meios da sociedade e alcançar a população para Cristo.

Ainda na liderança do pastor Márcio Valadão, a IBL iniciou um processo de ampliação e transição para "Lagoinha Global", em 2017, especialmente nos Estados Unidos, quando seu filho André Valadão plantou uma Lagoinha Orlando *Church*, na Flórida. Essa transição está relacionada a um esforço de visibilidade, simplificando o nome apenas para "Lagoinha" com a adição do "Global", uma vez que se enfatiza o seu alcance para fora de Belo Horizonte e do Brasil. Há um vídeo disponibilizado na plataforma *Youtube* em que Márcio Valadão disserta sobre a Lagoinha Global (2024) e a missão de se expandir nacionalmente e internacionalmente, fortalecendo a presença dela em diversos estados do Brasil e outros países, tornando-se uma rede global de igrejas.

No site institucional da IBL Matriz, é ressaltado que a instituição tem um objetivo de "alcançar 10% de todas as pessoas da cidade onde sua Lagoinha está plantada. Isso será feito mediante a plena aplicação da visão e do crescimento saudável, gradativo e sustentável, com a implantação de novas igrejas". No final de 2022, Márcio Valadão deixa o posto de pastor-presidente e passa o posto ao seu filho, André Valadão. A partir disso, a Lagoinha Global passou a ser uma convenção da Igreja Batista da Lagoinha

> com a finalidade de facilitar os processos de implantação de igrejas e dar visibilidade às suas ações evangelísticas ao redor do globo. Dessa forma, todas as Lagoinhas estão debaixo de uma organização que normatiza um padrão no desempenho de suas funções e identidade, bem como divulga todos os trabalhos das igrejas. A Lagoinha Global funciona de forma denominacional, fornecendo cobertura para as igrejas que já existem, bem como para as que nascerão. Conduzida pelo pastor-presidente, André Valadão, essa estrutura possui pastores regionais que lideram cada região do Brasil e das nações. Toda essa organização permite que o evangelho chegue a mais lugares e com maior potencial de transformar vidas e realidades (Igreja, [2024]).

onde há ênfase na busca da cura e da prosperidade (aqui compreendida em um sentido mais amplo para além do econômico, a saber, também espiritual)" (Moreira, 2016, p. 103).

A transição para a Lagoinha Global evidencia uma estratégia de ampliação que vai além das fronteiras brasileiras, reforçando sua visão de alcance global e capacidade de adaptação aos contextos culturais e sociais em que está inserida. Com isso, a Lagoinha se destaca como um exemplo de como igrejas tradicionais podem reinventar-se no cenário religioso contemporâneo, integrando-se às demandas de uma sociedade cada vez mais mediada por consumo, tecnologia e conectividade global.

5.3.1 A Teologia do Domínio na Igreja Batista da Lagoinha

A IBL incorpora elementos específicos da Teologia do Domínio em suas práticas e discursos, diferenciando-se de outras igrejas, em especial as neopentecostais, pela forma de atuação. Essa teologia, já explicada em outro momento, propõe que os cristãos devam exercer influência em todos os aspectos da sociedade, promovendo valores do Reino de Deus. Na Lagoinha, essas ideias se materializam principalmente por meio da música e da mídia, com destaque para o grupo Diante do Trono (DT), que desempenha um papel central na disseminação dessa visão. Por meio da música, a transformação de espaços sociais se concretiza, sustentando a ideia de uma batalha espiritual como luta entre as forças do Bem e do Mal.

Diferente de outras denominações que enfatizam rituais de exorcismo durante os cultos, a IBL promove rituais de libertação como parte de sua prática religiosa, mas também adota estratégias que vão além do ambiente eclesiástico. Ana Paula Valadão, ex-líder do DT e ainda uma figura proeminente na IBL, destaca que o alcance dessas ações se dá pela ocupação de espaços culturais e pela mídia secular, ampliando a visibilidade do evangelho. Para a Lagoinha, a batalha espiritual não se limita ao confronto direto com forças demoníacas, mas inclui uma reordenação moral e espiritual da sociedade. Segundo Rosas (2015a; 2015b), a vocalista e outros membros do DT frequentemente articulam que seus shows têm um impacto espiritual direto sobre os ambientes em que se apresentam. Durante os eventos, orações e profecias são feitas e esses atos são interpretados como uma forma de libertação e redenção não apenas das pessoas presentes, mas também do espaço físico e social em questão. A cantora Ana Paula Valadão, em diversas ocasiões, relatou transformações concretas atribuídas à ação espiritual do grupo, como a conversão de casas de show em igrejas e a mudança de propósitos de estabelecimentos que, antes, eram associados a práticas consideradas profanas[116].

[116] A Lagoinha busca integrar a Teologia do Domínio em suas práticas de evangelização, especialmente por meio da música e da mídia. Ao contrário de outras igrejas que demonizam a cultura secular, a IBL se posiciona como

De acordo com Rosas (2015a), Ezenete Rodrigues, mentora espiritual da IBL, pontuou que os shows do grupo DT impactam o mundo espiritual e marcam fases de transformação nas cidades visitadas. Embora, apesar de adotar uma abordagem mais cultural e simbólica, a IBL também incorpora práticas de libertação em seus cultos. Essas práticas, conhecidas como exorcismos ou rituais de libertação, são realizadas regularmente durante os encontros da igreja, especialmente em conferências e vigílias. Lideranças da IBL, como a Ezenete, têm um papel central nesses momentos, conduzindo orações intensas que visam quebrar maldições espirituais e libertar indivíduos da influência de forças demoníacas.

Esses rituais reforçam a visão de que a luta espiritual é tanto uma experiência individual quanto coletiva. Durante os cultos, os fiéis são incentivados a participar ativamente, clamando pela libertação de suas vidas e pelo restabelecimento de uma conexão direta com Deus. Embora o foco geral da Lagoinha esteja em estratégias culturais e evangelísticas, essas práticas demonstram que o enfrentamento direto contra forças malignas também faz parte do repertório litúrgico da igreja, especialmente em ocasiões que exigem um engajamento espiritual mais intenso.

5.3.2 Celebridades, Modernidade e Visibilidade

Embora a Lagoinha ainda esteja predominantemente baseada na língua portuguesa, sua expansão internacional, com filiais nos Estados Unidos e Europa, aponta para a influência de um modelo global. Isso inclui a utilização da linguagem de culto *worship*, marcada por termos em inglês. A Lagoinha se assemelha à *Hillsong* pela ênfase na música como principal instrumento de adoração, além de investir na estética contemporânea e na presença midiática. Assim como a *Hillsong*, a IBL desenvolve um discurso "inclusivo" para os jovens, sem renunciar aos valores teológicos tradicionais. Mas, ao contrário de igrejas como *Hillsong*, a Lagoinha mantém uma conexão mais explícita publicamente com a batalha espiritual e a teologia da prosperidade, que ainda aparecem em suas práticas. Vale ressaltar que, assim como as *Churches* apontadas anteriormente, a Lagoinha também busca: a) estabelecer conexões com

um agente de transformação cultural. Isso se traduz em iniciativas como shows do DT em casas de show anteriormente associadas a práticas profanas, participação em programas de televisão seculares e organização de eventos que atraem públicos diversos. Ana Paula Valadão enfatiza o papel de sua música como uma arma espiritual para alcançar aqueles que estão fora da igreja. Em um discurso icônico, ela afirmou que o grupo é enviado como "embaixadores do Reino de Deus" para transformar escolas, empresas, governos e outros espaços de influência social. Essa visão está alinhada à noção de que os cristãos devem ocupar posições estratégicas na sociedade para promover os valores do Reino.

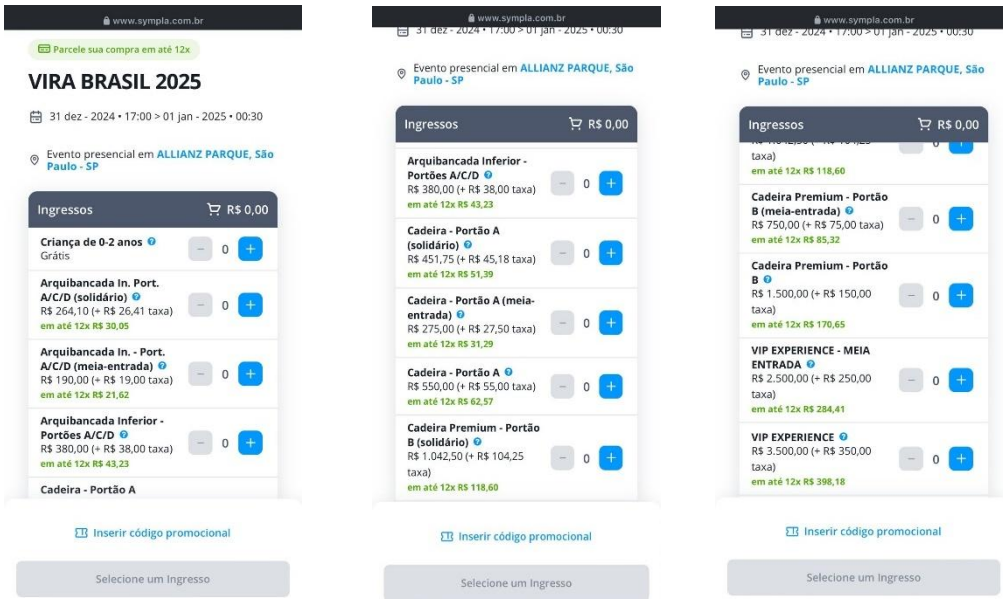
celebridades influenciadoras e atletas, b) posicionar-se na estética e atmosfera de culto com jogos de luzes, muitas músicas e na criação de um ambiente que fortaleça uma intimidade com Deus, e c) realizar conferências e eventos para os jovens.

As iniciativas da Lagoinha, como a realização de eventos de música gospel em locais renomados, conferências com palestrantes influentes e a adoção de estratégias de marketing, remetem às igrejas do Norte Global. Estima-se que o público da Lagoinha seja de classe média devido às altas demandas dos eventos que organiza, independentemente do preço. De acordo com o mapeamento das redes sociais da Lagoinha Global, esses encontros acontecem em locais com grande capacidade de público, como auditórios e estádios, promovendo um deslocamento de pessoas de cidades do interior para as capitais, na maioria das vezes. Ao realizar o interesse na compra de ingressos de maneira virtual disponíveis nas plataformas como a *Sympla*, consta-se uma diversidade de valores a partir de R$ 100 a 300 para o acesso regular. Enquanto os valores mais altos dessas conferências são pacotes são denominados "VIP", que incluem alguns benefícios de materiais exclusivos ou encontros com os palestrantes.

Tem-se como exemplo o evento *Virada 25* (celebração de fim de ano), organizado pelo pastor André Fernandes da Lagoinha *Alphaville*, que remete a um megashow com a mistura de elementos de evangelização e divertimento, e ocorrerá no *Allianz* Parque em São Paulo. Esse evento tem ganhado notoriedade não apenas por sua magnitude, mas também pela participação de famosos, *coachees* e líderes religiosos de destaque, o que o torna altamente "atraente" para uma classe média e até para a elite religiosa. Quanto aos preços, os ingressos variam e há opções que ultrapassam R$ 3.500,00 dependendo do tipo escolhido, como áreas exclusivas ou camarotes, por exemplo. Os valores mais baixos representam parte significativa do salário-mínimo brasileiro, o que pode limitar o acesso a um público específico. Além disso, o evento promete oferecer uma "experiência premium" com locais como *Front Stage* e *Floor*, que garantem melhores lugares e uma vivência mais próxima aos artistas e aos momentos-chave da celebração. Em suma, são eventos que misturam elementos religiosos, culturais e de entretenimento, com uma experiência que vai além da celebração comum, tornando-se uma verdadeira atração de destaque no calendário evangélico[117].

[117] Há, ainda, o projeto "Lagoinha Experience", que é uma turnê global organizada por André Valadão e outros membros da Lagoinha, entre eles, André Fernandes. Eles fazem parte de um circuito que visita diversas igrejas da Lagoinha (são cerca de 600 igrejas implantadas) espalhadas pelo mundo, com a proposta de promover noites de avivamento e transformação. Esse evento também oferece ingressos, e detalhes sobre aquisição estão disponíveis no site oficial da Lagoinha (Lagoinha Experience, 2024).

Figura 13 - Ingressos Vira 25.



Fonte: Venda de ingressos para o Vira 25. Disponível em: https://www.instagram.com/lagoinhaalphaville.sp/p/DBJbiyKRQys/?img_index=1 e https://www.sympla.com.br/evento/vira-brasil-2025/2688927?referrer=www.google.com.br. Acesso em: 26/11/2024.

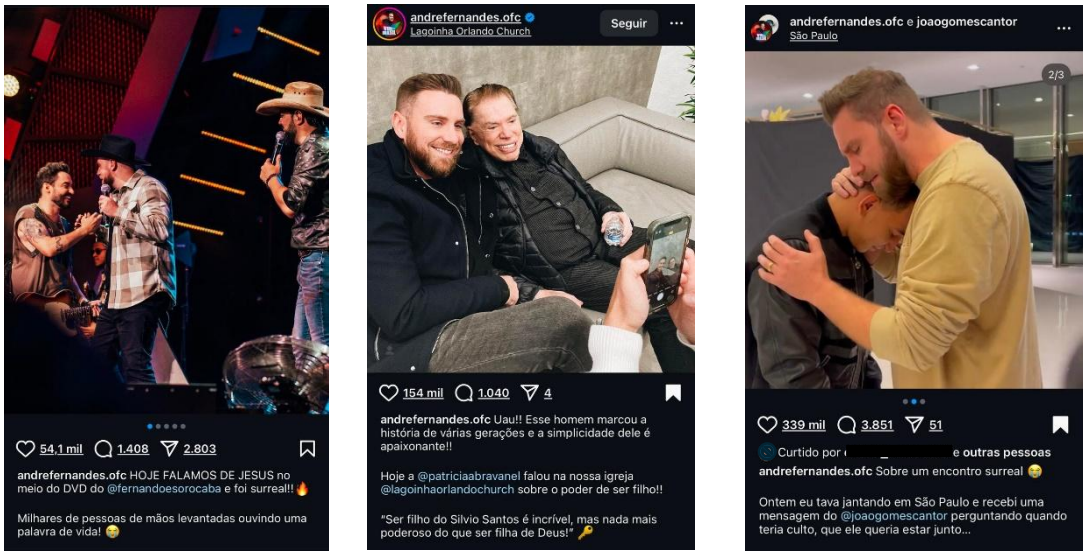
Outros dois pontos a serem destacados é, primeiramente, como os pastores da Lagoinha utilizam suas redes sociais como uma plataforma estratégica para construir pontes com celebridades e atletas. Suas postagens frequentemente incluem fotos ao lado de personalidades reconhecidas, como artistas e jogadores de futebol famosos, promovendo a ideia de um estilo de vida cristão conectado à prosperidade, sucesso e motivação. No processo de monitoramento da plataforma Instagram, encontram-se diversas fotos de celebridades ligadas à instituição ou se reunindo em células feitas em seus domicílios na presença do pastor André Fernandes (o jogador Eduardo acompanhado de seus colegas também jogadores como Zé Roberto, Weverton, José Lopez, Maike e Marcos Rocha recebe em sua casa o pastor André). Pastores como André Fernandes e o próprio André Valadão vêm se tornando midiáticos, transitando entre o papel de líderes religiosos e influenciadores sociais. Circulando em nichos de celebridades, esses pastores criam pontes entre o sagrado e o secular, demonstrando uma abordagem das igrejas evangélicas contemporâneas, ao misturar espiritualidade com uma vida social de “sucesso”.

Figura 14 - Presença do pastor da Lagoinha Alphaville com jogadores da elite do futebol brasileiro e o jogador Murilo na Lagoinha Alphaville.



Fonte: Postagem no Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/7_dudu/ e https://www.instagram.com/lagoinhaalphaville.sp/. Acesso em: 26/11/2024.

Figura 15 - Fotos com cantores e celebridades no perfil do pastor André Fernandes.



Fonte: Postagem no Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/andrefernandes.ofc/. Acesso em: 26/11/ 2014.

Em segundo lugar, é importante ressaltar como a Lagoinha *Alphaville* reflete um padrão já observado de igrejas estabelecidas em regiões de classe média. Especificamente, ela se localiza em um bairro reconhecido como nobre e que abriga famílias de maior poder aquisitivo da cidade de São Paulo. O *design* interior das instalações da Lagoinha inclui elementos minimalistas e contemporâneos, que ressoam com a estética de locais frequentados por uma

classe média, como *shopping centers* e ambientes de luxo. Essa observação do ambiente em que se encontra reforça o sentimento de pertencimento do público-alvo ao espaço religioso. No Brasil, especialmente, a Lagoinha *Alphaville* reflete essa influência global adaptada ao contexto local. Além de atender a um público de classe média, consta com um lago exclusivo para batismo com água cristalina, esse elemento e a estética de luxo da igreja se conectam a um discurso de prosperidade e excelência que está presente nas igrejas contemporâneas. Em suma, essa prática reforça o *status* social da igreja e de seus frequentadores, posicionando-a como um espaço que não é apenas religioso, mas também cultural e socialmente prestigiado.

5.4 Aspectos em comum entre as "*Churches*" analisadas

Uma das características centrais observadas ao longo desse capítulo foi a forma como essas igrejas utilizam elementos estéticos e midiáticos para criar uma atmosfera que se distancia das liturgias tradicionais pentecostais e neopentecostais. Com uma estrutura que remete a casas de shows e eventos culturais, os cultos das "*Churches*" são cuidadosamente planejados para proporcionar uma experiência sensorial e emocional intensa. A iluminação teatral, o uso de painéis de LED e a música *worship* são exemplos de como essas igrejas integram elementos da cultura de entretenimento em suas práticas religiosas. Essa estratégia não apenas atrai jovens em busca de uma vivência espiritual inovadora, mas também reforça a imagem das "*Churches*" como instituições modernas e cosmopolitas.

Destacou-se que essa estética sofisticada está diretamente associada ao conceito de cristianismo cool, elaborado por Cristina Rocha. Rocha aponta que a música *worship*, o design arquitetônico inovador e a linguagem inclusiva são ferramentas centrais para criar uma experiência religiosa que repercuta com o público jovem e urbano. Essas características são evidentes em igrejas como a *Hillsong Church*, cuja influência global é um modelo para igrejas brasileiras como Brasa *Church*, *Zion Church* e Lagoinha Global. Além disso, a presença de marcas visuais, como logotipos estilizados e *merchandising*, reforça o caráter midiático dessas igrejas, que utilizam redes sociais e plataformas de streaming para expandir sua mensagem. Dessa forma, foi evidenciado como essas igrejas dialogam com o contexto brasileiro ao mesmo tempo em que se alinham a tendências globais, criando um espaço que combina elementos locais e internacionais.

Haja vista, a análise deste capítulo se aprofundou no papel das "*Churches*" como fenômeno cultural e social, conectando sua estética, teologia e práticas litúrgicas à cultura de celebridades e à globalização. Esse fenômeno, também abordado por Rocha, demonstra como

as "*Churches*" operam em uma interseção entre religião e entretenimento, criando um espaço híbrido onde a espiritualidade se encontra com o consumo cultural. Conclui-se, dessa maneira, que as "*Churches*" representam uma reconfiguração do cristianismo avivado, adaptando-se às demandas de um público específico sem romper completamente com suas raízes.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, focou-se em investigar e analisar as discussões elaboradas por sociólogos da religião sobre as tipologias e classificações do protestantismo no Brasil, destacando as denominações pentecostais, que ganharam notoriedade no país desde 1960 até a contemporaneidade. As instituições religiosas analisadas nesta pesquisa, de diversas ramificações, apostam em um cristianismo mais avivado e com elementos não encontrados anteriormente nos estudos tipológicos (de 1960 até o neopentecostalismo). Por isso, esta pesquisa, a partir de um esforço teórico e metodológico fundamentado na Sociologia da Religião, buscou dialogar, primeiramente, com a tradição acadêmica iniciada pelo Cebrap e ampliar os horizontes de análise da pesquisa sobre o fenômeno religioso. A relevância deste trabalho está em articular passado e presente, tradição e inovação, em uma tentativa de compreender as transformações pelas quais o campo evangélico brasileiro vem passando nas últimas décadas.

Ao longo dos quatro capítulos, procurou-se mapear as nuances entre os movimentos religiosos, as mudanças culturais urbanas e o impacto da globalização e da midiatização na prática religiosa. Cada seção contribuiu para uma compreensão mais detalhada e contextualizada da ascensão do que, posteriormente, chamou-se de "Churches", um fenômeno distinto e moderno dentro do protestantismo carismático brasileiro.

O primeiro capítulo foi dedicado a recuperar a importância histórica do Cebrap e de seus principais pesquisadores, como Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Beatriz Muniz de Souza, Reginaldo Prandi, Antônio Flávio Pierucci e com uma sessão dedicada a Ricardo Mariano, pertencente ao Novos Estudos Cebrap. Camargo foi pioneiro ao sistematizar uma tipologia das religiões brasileiras, com base em sua funcionalidade no processo de modernização do país. Sua distinção entre religiões de imigração, de conversão e internalizadas abriu caminho para as primeiras análises empíricas sobre o pentecostalismo no Brasil. Reginaldo Prandi e Antônio Flávio Pierucci, membros do Cebrap e herdeiros diretos da tradição de Camargo, contribuíram significativamente ao investigar as religiões internalizadas, como o espiritismo e a umbanda. Esses autores exploraram como essas religiões oferecem sentido e identidade em contextos de mudanças sociais aceleradas, além de destacar o papel emocional e comunitário que desempenham. Esse marco inicial foi essencial para a construção do primeiro capítulo da dissertação, que recuperou não apenas as contribuições empíricas do Cebrap, mas também a preocupação metodológica de seus pesquisadores em entender o papel funcional das religiões. Essa perspectiva foi fundamental para moldar a estrutura analítica do texto, que partiu

de uma sólida base teórica para avançar em direção às questões contemporâneas que permeiam o campo religioso que destacou a relação entre religião, mudanças sociais e dinâmicas culturais.

Beatriz Muniz de Souza foi figura central na equipe do Cebrap, a pesquisadora era responsável por expandir a compreensão sobre o pentecostalismo no contexto urbano e periférico. Sua pesquisa, baseada em trabalho de campo em São Paulo das décadas de 1950 e 1960, revelou como o pentecostalismo ajudava a lidar com a anomia social causada pela modernização acelerada. Souza destacou, de maneira inovadora, a importância do emocionalismo e do apelo à salvação como marcadores centrais das práticas pentecostais, além de destacar as cisões e adaptações internas que levaram à formação de novas igrejas menores, mais acessíveis às populações de baixa renda. O trabalho de Souza foi essencial para entender a capacidade adaptativa do pentecostalismo. Ricardo Mariano, por sua vez, ampliou a compreensão das mudanças no campo religioso ao sistematizar o termo "neopentecostalismo". Sua análise destacou a teologia da prosperidade, a centralidade dos rituais de exorcismo e a adoção de estratégias midiáticas como características definidoras das igrejas neopentecostais, sendo a televisão e o rádio os precursores de mediação religiosa. Mariano foi essencial para diferenciar essas igrejas das fases anteriores do pentecostalismo, apontando como o neopentecostalismo se tornou um fenômeno de massa, com apelo às classes populares e emergentes.

O segundo capítulo emergiu no debate classificatório do pentecostalismo, analisando as contribuições de Antônio Gouvêa Mendonça, Leonildo Silveira Campos e Paul Freston. Mendonça, em seus escritos, estabeleceu uma visão crítica do pentecostalismo, associando-o a práticas mágicas e a uma clientela instável, ou em suas palavras, “flutuante”, denominando as instituições como “agências de cura divina” e “sindicatos de mágicos”. Essa abordagem foi amplamente criticada por Freston, que propôs uma tipologia mais dinâmica e respeitosa, baseada nas "ondas" pentecostais. O trabalho de Freston permitiu historicizar o fenômeno, destacando como cada onda do pentecostalismo respondia a contextos sociais específicos. Já Leonildo Silveira Campos trouxe à discussão um enfoque específico na Igreja Universal do Reino de Deus, analisando-a como a principal expressão do neopentecostalismo no Brasil. Campos apontou como a IURD modernizou o pentecostalismo, incorporando elementos empresariais e de marketing, enquanto mantinha uma conexão direta com práticas populares de religiosidade, explicitando que igrejas neopentecostais não deixam de ser protestantes. Em suma, o capítulo mostrou como o embate entre Mendonça e Freston, além de Leonildo Campos, ajudou a evidenciar a necessidade de revisitar as tipologias, apontando para as limitações de categorias estabelecidas diante de fenômenos religiosos em constante transformação.

Essas discussões não apenas enriqueceram o entendimento das denominações evangélicas em suas diferentes fases, mas também abriram possibilidades para refletir sobre a emergência atual de contemplar os novos elementos nas diversas formas de religiosidade dentro do cristianismo avivado. O diálogo entre as contribuições dos pesquisadores do Cebrap e os debates sobre o pentecostalismo e seu dinamismo evidenciou a necessidade de tipologias mais flexíveis e contextualmente ancoradas, que pudessem abarcar a pluralidade de práticas e teologias presentes no cenário evangélico brasileiro.

A partir dessas bases, a dissertação avançou para a elaboração do fenômeno intitulado como "Churches", explorando suas características únicas, como a conexão com a cultura global e a adoção de práticas midiáticas inovadoras. No entanto, mais do que classificar, a pesquisa procurou interpretar essas transformações à luz das mudanças sociais, culturais e econômicas contemporâneas, propondo uma nova tipologia que dialoga não apenas com o pentecostalismo, mas com o cristianismo carismático como um todo.

No terceiro capítulo, encontra-se a consolidação das *Churches* como um fenômeno distinto no cenário religioso tradicional, recuperando conceitos de teóricos que refletem sobre a mediação, midiatização da religião e o começo da cultura gospel e como vieram a influenciar as dinâmicas das *Churches*. Posteriormente, a análise se voltou destacando suas características centrais: a teologia da cultura do reino, a liturgia moderna centrada na adoração positiva e a forte ênfase no uso de tecnologias midiáticas. Esses elementos diferenciam essas igrejas refletindo uma adaptação às demandas de um público de classe média, jovem e urbana, que busca uma experiência religiosa alinhada aos valores da modernidade, o empoderamento pessoal, a conexão global e um ambiente mais sofisticado em que os locais e ambiente religiosos lembrem momentos de lazer como *shopping*, show e cafeterias luxuosas. Além disso, o uso da língua inglesa nos nomes e em práticas litúrgicas reforça o caráter cosmopolita das *Churches*, criando uma distinção clara em relação às igrejas que se destacaram a partir dos anos de 1980.

A adoção de práticas inspiradas no cristianismo global, especialmente no modelo da *Hillsong Church*, foi um ponto chave para compreender o apelo cosmopolita dessas igrejas. Aqui a contribuição de Cristina Rocha foi essencial. A antropóloga forneceu ferramentas analíticas que permitiram compreender como o cristianismo *cool*, conceito central em sua obra, ajuda a moldar a estética, a teologia e as práticas das igrejas analisadas. Rocha destacou, por exemplo, o papel do design, da música contemporânea e da linguagem inclusiva como estratégias para atrair um público globalizado, algo que se reflete diretamente no modelo das *Churches*. Assim, esta pesquisa demonstrou que a integração de elementos culturais

contemporâneos, como a música *worship*, a estética dos cultos com luzes que remetem a uma casa de show e a linguagem de inclusão, desempenha um papel crucial na atração desse público.

A partir das análises realizadas, analisou-se que as *Churches* representam uma nova fase do protestantismo brasileiro, marcada pela incorporação de tecnologias midiáticas, estratégias de marketing e uma liturgia que dialoga diretamente com as aspirações de seus fiéis. Esse capítulo contribui para os estudos sobre religião ao propor uma tipologia que não apenas classifica, mas também interpreta as dinâmicas sociais, culturais e econômicas que impulsionam o fenômeno religioso no Brasil.

O uso do tipo ideal de Weber permitiu construir uma categoria analítica que não se limita a descrever as *Churches*, mas oferece um modelo interpretativo e comparativo que pode ser aplicado a outros contextos religiosos globais futuramente. Essa abordagem amplia o debate acadêmico, abrindo espaço para novas investigações sobre como a religião se adapta e responde às mudanças sociais.

No quarto capítulo, o foco foi compreender como as *Churches* transcendem a esfera puramente religiosa, inserindo-se no campo cultural e social por meio de práticas e estratégias que dialogam com a globalização e a cultura de celebridades. Essas igrejas demonstram uma capacidade singular de articular a espiritualidade com as demandas contemporâneas, especialmente entre os jovens urbanos de classe média. A análise mostrou que as *Churches* não apenas refletem uma adaptação ao "secular", mas também desempenham um papel ativo na construção de uma identidade religiosa alinhada aos valores do individualismo, da autenticidade e da conexão global.

Outro aspecto central analisado foi a relação entre as *Churches* e a cultura de celebridades. Essas igrejas se destacam por atrair figuras públicas, como artistas e atletas renomados, que desempenham um papel estratégico na ampliação de sua visibilidade. No Brasil, essa prática é evidente em denominações como *Zion Church* e Lagoinha Global, que utilizam o carisma e a notoriedade de figuras influentes para legitimar e promover suas práticas. Essa relação é uma via de mão dupla: enquanto as igrejas se beneficiam do prestígio das celebridades, elas encontram nas *Churches* um espaço de pertencimento e conexão espiritual que ressoa com sua imagem pública.

A análise também explorou como as *Churches* se posicionam em relação à globalização, destacando sua capacidade de integrar elementos culturais globais com as especificidades locais. No caso do Brasil, as igrejas analisadas adotaram não só a estética, como também as práticas importadas do cristianismo norte-americano, e as adaptaram para o público brasileiro.

Esse processo reforça a identidade cosmopolita das *Churches*, ao mesmo tempo em que assegura sua relevância no contexto nacional.

Além disso, o quarto capítulo revelou que as *Churches* atuam como espaços híbridos, em que a espiritualidade é vivenciada não apenas como um encontro com o sagrado, contudo, também como uma experiência cultural. Nesse sentido, essas igrejas desafiam as categorias tradicionais de análise religiosa, posicionando-se como atores centrais em um cenário em que religião, entretenimento e consumo cultural se entrelaçam.

Como resultado, destacaram-se suas características centrais, como a liturgia moderna, voltada para a adoração positiva, e a teologia da cultura do reino, que prioriza mensagens de gratidão, amor e transformação pessoal. Além disso, explorou-se a relação entre essas igrejas e o uso de tecnologias midiáticas, que vão desde a produção profissional de música *worship* até estratégias avançadas de marketing digital. Essas práticas diferenciam as *Churches* das igrejas pentecostais clássicas e neopentecostais, refletindo uma adaptação às demandas de um público jovem, urbano e de classe média.

Por fim, a pesquisa evidenciou que as *Churches* são mais do que uma reconfiguração do pentecostalismo; elas representam uma resposta às demandas de um público que busca uma experiência religiosa adaptada ao contexto da modernidade. Essas igrejas oferecem não apenas um espaço de culto, mas também uma plataforma para a construção de identidade, pertencimento e conexão global. Ao fazê-lo, as *Churches* tornam-se um fenômeno singular, que transcende as fronteiras entre o religioso e o secular, desafiando os limites das tipologias existentes e abrindo novas possibilidades de análise para os estudos das Ciências da Religião.

Este trabalho espera, além de como já mencionado, inspirar novas pesquisas e contribuir para o avanço do conhecimento sobre o fenômeno religioso em suas múltiplas dimensões, reafirmando a relevância das Ciências da Religião como campo interdisciplinar capaz de iluminar a complexidade do sagrado em um mundo em constante transformação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Helen. **O evangelho do reino nas mídias digitais**: uma análise do “dunamis movement” e seus influenciadores. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas 2023.

ABREU, Helen; CAMPOS, Breno Martins. O Reino de Deus na terra: Dunamis Movement, religião e política no Brasil contemporâneo. **Estudos de Religião**, v. 37, n. 3, p. 133-160, 2023. Disponível em: https://revistas.metodista.br/index.php/estudosreligiao/article/view/220. Acesso em: 11 dez. 2024.

AGUIAR, Taylor Pedroso de. **A "cultura" para o Reino**: materialidades e sentidos da adoração em uma juventude evangélica em Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre, 2020.

AGUIAR, Taylor; LOPES, Artur. Formando sentidos para a devoção: a construção do trabalho acústico no *worship*. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 25, n. 2, p. 189-208, 2022. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/39197. Acesso em: 11 dez. 2024.

ALENCAR, Gedeon. Fé & Futebol: esse jogo pode ser jogado? **Revista Pax Domini** Faculdade Boas Novas, v. 3, p. 26-38, 2018.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Quem é neopentecostal: rótulo diz pouco entre evangélicos. **Folha de São Paulo**, 2024. Acesso em: 04/12/2024. https://www1.folha.uol.com.br/colunas/anna-virginia-balloussier/2024/08/quem-e-esse-tal-de-neopentecostal-rotulo-que-diz-pouco-dentro-das-igrejas-evangelicas.shtml

BARROS, Fabiano Augusto Buchholz. **UMA RESPOSTA AO SENTIMENTO DE ANGÚSTIA MODERNO**: O CASO DA IGREJA BATISTA DA LAGOINHA. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

BATISTA, Everton Lopes. Igreja na Vila Olímpia atrai público com música alta e mensagem inclusiva. **Folha de São Paulo**, 2017. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/sobretudo/morar/2017/03/1867557-igreja-na-vila-olimpia-atrai-publico-com-musica-alta-e-mensagem-inclusiva.shtml. Acesso em: 24 set. 2024.

BIANCO, César Augusto Straioto. **Estruturas mobilizadoras no voluntariado da Zion *Church***: uma análise bourdieusiana das áreas executivas. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) Faculdade Unida de Vitoria, 2020.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BRANDALISE, Camila. Hillsong: igreja da moda tem Marquezine como seguidora e atrai jovens. **Universa**, 2018. Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/08/07/igreja-da-moda-tem-marquezine-como-seguidora-e-atrai-jovens-brasileiros.htm. Acesso: 07 out. 2024.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Breno Martins Campos. Sociologia religiosa da religião: ensaio sobre suas impossibilidades e possibilidades. **Revista Ciências Da Religião - História e Sociedade**, v. 5, n. 1, 2009. Disponível em: https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/497/315. Acesso em: 11 dez. 2024.

CAMPOS, Leonildo Silveira. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. **Tempo e Presença Digital** (Online), v. 2, p. 1-6, 2008. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=117&cod_boletim=7&tipo=Artigo. Acesso em: 11 dez. 2024.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, 2005. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458. Acesso em: 11 dez. 2024.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e protestantismo "histórico" no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, 2011. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504. Acesso em: 11 dez. 2024.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CANQUERINO, Marcelo. Doc mostrará a ascensão e os escândalos da igreja queridinha dos famosos. **Veja**, 2022. Disponível em: https://veja.abril.com.br/cultura/doc-mostrara-a-ascensao-e-os-escandalos-da-igreja-queridinha-dos-famosos. Acesso em: 19 maio 2024.

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Documento de área. Área 44:** Ciências da Religião e Teologia. 2019. Disponível em: https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf. Acesso em: 14 maio 2024.

CARDOSO, Fernando Henrique. Procópio, um depoimento. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 17, p. 26-28, 1987.

CHURCH, Zion. Zion Church? Mas não era Monte Sião? A igreja mudou? O que isso significa? Se você não está entendendo nada do que está acontecendo, fica aqui a nossa dica: Conecte-se agora no YouTube para assistir a transmissão ao vivo do nosso último culto do dia! Em alguns minutos o Pr. Teófilo Hayashi (@teohayashi) entra em cena para explicar tudo sobre essa transição! **Usuário Facebook**, 19 de janeiro de 2020. Nos vemos no YouTube! Disponível em: https://www.facebook.com/zionsaopaulo/posts/zion-church-mas-n%C3%A3o-era-monte-si%C3%A3o-a-igreja-mudou-o-que-isso-significa-se-voc%C3%AA-n/3093311877363547/. Acesso em: 26 nov. 2024.

CUNHA, Magali do Nascimento. “A serviço do Rei”: uma análise dos discursos cristãos midiatizados. **Rever**, v. 8, n. 3, p. 46-68, 2008. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_cunha.pdf. Acesso em: 11 dez. 2024.

CUNHA, Magali do Nascimento. **MyNews explica**: evangélicos na política brasileira. São Paulo: Edições 70, 2022.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Vinho novo em odres velhos**: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. 2004. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

DATAFOLHA. 44% dos evangélicos são ex-católicos. **Folha de São Paulo**, 2016. Disponível em: https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml. Acesso em: 15 maio 2024.

DIAS, Emily Hozokawa. **A igreja transante**: política, religião e comunicação digital no Dunamis Movement. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo; CAMPOS, Breno Martins. Sacerdócio, mercadoria e espetáculo: uma perspectiva teórica do consumo de música evangélica no Brasil. **Pandora Brasil**, v. 25, 2010. Disponível em: https://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/religiao/texto_1.pdf. Acesso em: 11 dez. 2024.

DUNAMIS. **Página inicial**. Dunamis Movement, [2024]. Disponível em: https://dunamismovement.com/. Acesso em: 12nov. 2024.

FONSECA, Alexandre Brasil. Evangelicals in Brazil: Analysis, Assesment, Challenge. *In*: MILLER, Eric; MORGAN, Ronald (Orgs.). **Brazilian Evangelicalism in the Twenty-First Century:** An Inside and Outside Look, Christianity and Renewal - Interdisciplinary Studies, 2019.

FRESTON, Paul. "Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 105, p. 145-162, 1999.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. 1993. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GALANTE, Raphael. O Derramar do Espírito Santo. **Hilsong São Paulo**, 2024. Disponível em: https://hillsong.com/brazil/pb/podcast/2024/05/o-derramar-do-espirito-santo/#:~:text=%E2%80%9CQuando%20Deus%20derrama%20do%20Seu%20Esp%C3%ADrito%20sobre,Ou%C3%A7a%20a%20mensagem%20completa%20clicando%20no%20player. Acesso em: 27 set. 2024.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GODOY, João Miguel Teixeira; CARVALHO, M. Gabriela. Cândido Procópio Ferreira de Camargo: a sociologia da religião no Brasil. **Reflexus**, Campinas, ano XI, n. 18, 2017.

Disponível em: https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/490. Acesso em: 11 dez. 2024.

HILSONG. Bem-vindo a casa. **Hilsong São Paulo**, [2024a]. Disponível em: https://hillsong.com/brazil/saopaulo/. Acesso em: 24 set. 2024.

HILSONG. What we believe. **Hilsong São Paulo**, [2024b]. Disponível em: https://hillsong.com/what-we-believe/. Acesso em: 24 set. 2024.

HONDERICH, Holly. A igreja que atraiu Justin Bieber e outros astros usando shows de rock e Instagram. **BBC News Brasil**, 2019. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-49405473. Acesso em: 07 out. 2024.

IBARRA, Carlos Samuele; GOMES, Edson F. Cristianismo pós-denominacional e coronavírus: campo religioso e inovação no México e nos Estados Unidos. **Encartes**, v. 5, n. 9. p. 174-196, 2022. Disponível em: https://encartes.mx/pt/gomes-ibarra-cristianismo-postdenominacional-covid-mexico-eeuu/. Acesso em: 11 dez. 2024.

IBGE. **CENSO DEMOGRÁFICO 2010**. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiências. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IGREJA. **Lagoinha Global**, [2024]. Disponível em: https://lagoinhaglobal.inpeaceapp.com/about. Acesso em: 25 nov. 2024.

JIMÉNEZ, Vicente. Evangelismo hispter para jovens urbanos. **El País**, 2014. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/11/17/internacional/1416251887_661002.html. Acesso em: 11 dez. 2024.

KLAVER, Miranda. Global *Church* Planting in the Media Age: *Hillsong Church*. **Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft**, v. 44, n. (2/3), p. 227-235, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/37592681/Global_Church_Planting_in_the_Media_Age_Hillsong_Church. Acesso em: 11 dez. 2024.

LAGOINHA EXPERIENCE. **Página inicial**. 2024. Disponível em: https://lagoinhaxperience.com/. Acesso em: 25 nov. 2024.

LAGOINHA GLOBAL. Vem à tona pregação de Ana Paula Valadão excluída pela Igreja Batista da Lagoinha. **Youtube**, 18 de novembro de 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2oXBKNTjV0U. Acesso em: 25 nov. 2024.

LAGOINHA MATRIZ. **Página inicial**. [2024]. Disponível em: https://matriz.lagoinha.com/about. Acesso em: 25 nov. 2024.

MARIANO, Ricardo. Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 81, 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/Xxjr4pz9xpkqGqJLh5JKfyw/. Acesso em: 11 dez. 2024.

MARIANO, Ricardo. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 68-95, dez. 2008. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf. Acesso em: 11 dez. 2024.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/H6DCFyvKr6Yrxw7W6pWJcBz/. Acesso em: 11 dez. 2024.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo do Brasil. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo. Sociólogo Ricardo Mariano analisa a utilidade do termo "neopentecostal" hoje. **Observatório Evangélico**, [S.l.], 2023. Disponível em: https://bit.ly/3U000Cj. Acesso em: 30 mar. 2024.

MARIZ, Cecilia. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro: comentários ao Prof. Mendonça. *In*: SOUZA, B.; GOUVEIA, Eliana H.; JARDILINO, José R. (Org.). **Sociologia da religião no Brasil**: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: UMESP; PUC, 1998.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia, religião e sociedade**: das palavras às rede digitais. São Paulo: Paulus, Coleção Comunicação, 2017.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. **Estudos de Religião**, ano XXI, n. 32, p. 22-33, 2007. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6342715.pdf. Acesso em: 11 dez. 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Gênese e estrutura atual dos protestantismos brasileiros num campo religioso em vias de desordenação. *In*: Des protestantismes en lusophonie catholique. **Lusotopie**, [S.l.], n. 5, p. 299-306, 1998b. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1998_num_5_1_1163. Acesso em: 11 dez. 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 2005. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13455. Acesso em: 11 dez. 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. *In*: SOUZA; B.; GOUVEIA, Eliana H.; JARDILINO, José R. (Org.). **Sociologia da religião no Brasil**: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: UMESP; PUC, 1998a.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campos: UMESP, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. República e pluralidade religiosa no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 59, p. 144-163, 2003. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13282/15100/16255. Acesso em: 11 dez. 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; AUGUSTO, Adaílton. Entrevista: Antônio Gouvêa Mendonça. **Espaços**, v. 12, n. 2, São Paulo, p. 247-257, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa*; SOUZA*, Beatriz M. Apresentação. *In*: SOUZA, Beatriz M.; GOUVEA, Eliana H.; JARDILINO, José R. (Org.). **Sociologia da religião no Brasil**: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: UMESP; PUC, 1998.

MOLE, Eric. Dia 6: Deus semeia dons e habilidades em nós. **Hilsong São Paulo**, 2022. Disponível em: https://hillsong.com/brazil/pb/blog/2022/11/dia-6-deus-semeia-dons-e-habilidades-em-nos/. Acesso em: 27 set. 2024.

MOREIRA, Thiago. Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha: um olhar sobre o protestantismo renovado. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2016.

MOREIRA, Thiago. O que há de (re)novo no protestantismo brasileiro? Um estudo de caso. **Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR Juiz de Fora**, Minas Gerais, p. 819-832, 2015. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/934. Acesso em: 11 dez. 2024.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. **Opinião Pública**, Campinas, v. 3, n. 1, p. 32-63, 1995.

PRANDI, Reginaldo. Entrevista: Prandi. **Último Andar**, São Paulo, n. 16, p. 3-14, 2007.

ROCHA, Cristina. “Living the Dream”: Post-Millennial Brazilians at *Hillsong* College. *In*: ROCHA, Cristina; HUTCHINSON, Mark; OPENSHAWN, Kathleen. (Orgs). **Australian Pentecostal and Charismatic Movementes**, Brill: Boston, 2020.

ROCHA, Cristina. A Megaigreja *Hillsong* no Brasil: a constituição de um campo religioso transnacional entre o Brasil e a Austrália. **Plural**, v. 23, n. 2, p. 162-181, 2016. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/plural/article/download/125085/122142/237195#:~:text=Atualmente%2C%20a%20Hillsong%20%C3%A9%20a,de%20%E2%80%9CIgrejas%20Crist%C3%A3s%20Australianas%E2%80%9D. Acesso em: 11 dez. 2024.

ROCHA, Cristina. **Cool Christianity**: *Hillsong* and the fashioning of cosmopolitan identities. New York, NY, United States of America: Oxford University Press, 2024.

ROCHA, Cristina. Cool Christianity: The Fashion-Celebrity-Megachurch Industrial Complex. **Material Religion**, p. 1-24, 2021a. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17432200.2021.1996942. Acesso em: 11 dez. 2024.

ROCHA, Cristina. Global Religious Infrastructures: The Australian Megachurch *Hillsong* in Brazil. **Social compass**, v. 68, n. 2, p. 245–257, 2021b. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/00377686211001029. Acesso em: 11 dez. 2024.

ROCHA, Cristina. The Come to Brazil Effect: Young Brazilians Fascination with *Hillsong*. *In*: RICHES, Tanya; WAGNER, Thomas (Ed.). **The *Hillsong* movement examined**: You call me out upon the water. London: Palgrave Macmillan, 2017.

RODRIGUES, Eduardo. Veiga faz três, pede música e iguala Edmundo com 99 gols pelo Palmeiras: "Algo muito grande". **Globo**, 2024. Disponível em: https://ge.globo.com/futebol/times/palmeiras/noticia/2024/10/20/veiga-faz-tres-pede-musica-e-iguala-edmundo-com-99-gols-pelo-palmeiras-algo-muito-grande.ghtml. Acesso em: 14 nov. 2024.

ROJEK, Chris. **Celebridade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

ROSAS, Nina. "Dominação" evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, pp. 235-258, 2015b. Disponível em: https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/304. Acesso em: 11 dez. 2024.

ROSAS, Nina. **Cultura evangélica e "dominação" do Brasil**: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015a.

SALATA, André Ricardo. Quem é Classe Média no Brasil? Um Estudo sobre Identidades de Classe. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p.111-149, 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/j/dados/a/XvqqBDMHVQ9DvfsLmzcqkLR/abstract/?lang=pt. Acesso em: 11 dez. 2024.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza. ***Hillsong* São Paulo**: empoderamento, regulação e materialidade. 2023. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo, 2023.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza. **Pentecostalismo e entretenimento**: O caso da implementação da igreja transnacional *Hillsong* no Brasil. Anais dos Encontros Anuais da ANPOCS (n. 41) - Caxambu, MG: ANPOCS, 2017.

SARAGOÇA, Yara. **Evangelizando homens de negócios**: o pentecostalismo e o empresariado. São Carlos: UFSCAR, 2004.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.

SINGER, Paul. Candido Procópio, o gentil combatente. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 17, p. 21-25, 1987.

SORJ, B. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo**: da resistência à ditadura ao governo FHC. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. **Sociologia da religião e mudança social**: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2008.

SOUZA, B. M; JARDILINO, J. R. L.; GOUVEIA, E. H. (Org.). **Sociologia da religião no Brasil**: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: UMESP; PUC, 1998.

SOUZA, Beatriz Muniz. **A experiência da salvação**: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SPYER, Juliano. Por que não usar o termo 'neopentecostal'. **Folha de São Paulo**, 2023. Disponível em: http://bit.ly/4cCo5GG. Acesso em: 30 mar. 2024.

TEATRO do Bourbon Country: um espetáculo à parte. **Teatro do Bourbon Country**, [2024]. Disponível em: https://www.teatrodobourboncountry.com.br/o-teatro-do-bourbon-country. Acesso em: 12 dez. 2024.

UM NOVO tempo. **Zion Church**, [2024]. Disponível em: https://zionchurch.org.br/um-novo-tempo. Acesso em: 12 dez. 2024.

VALADÃO, André. The Noite (27/06/16) - Entrevista com André Valadão. **Youtube**, 27 de junho de 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=F05DkqWySbI. Acesso em: 19 maio 2024.

WAGNER, Peter. **On Earth as it is in Heaven:** Answer God's Call to Transform the World. Ventura, Regal, 2012.

WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais. *In*: COHN, Gabriel. (Org.). **WEBER, Max**. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). Sociologia. São Paulo: Ática, 2004.

WHO we are. **Australian Christian Churches (ACC)**, [2024]. Disponível em: https://www.acc.org.au/about. Acesso em: 03 set. 2024.

ZION CHURCH. **Página inicial**. [2024]. Disponível em: https://zionchurch.org.br/. Acesso em: 11 nov. 2024.

ZIROLDO, Jacqueline. A formação do campo evangélico no Brasil: reflexões sociológicas. *In*: **Quem são os evangélicos**: (com)tradições protestantes. V. 1. Campinas: Saber Criativo, 2023.
ZIROLDO, Jacqueline; CALDAS, Carlos. **Quem são os evangélicos**: (Com)tradições Protestantes. V.1, Campinas: Editora Saber Criativo, 2023.