

Conversão religiosa na contemporaneidade: o caso da Igreja Batista e do Santo Daime

Nina Rosas¹
Glauber Loures de Assis²

No Brasil, o catolicismo é uma alternativa de fé herdada e cujo pertencimento já se confundiu com a própria noção de identidade nacional (Montero e Almeida, 2000). Contudo, ainda que seja religião majoritária, a perda de fiéis por parte da Igreja Católica é cada vez maior³ (Campos, 2008; Mariano, 1999; Pierucci, 2004). Nos últimos dois levantamentos censitários (2000, 2010) percebeu-se também o aumento dos evangélicos, que chegaram a 22,2% da população. Os recenseamentos também mostraram que cresceu o número de indivíduos que não se identificam com instituições eclesiais, que é o caso dos chamados sem-religião (em 2000 eles eram 7,3% da população e passaram para 8% em 2010).

Pensando nisso, falar sobre ‘conversão’ religiosa se torna fundamental para compreender melhor as novas modalidades de fé⁴. Há religiosidades, como as pentecostais, por exemplo, que são capazes de dissolver antigas pertencas (Pierucci, 2006), fazendo com que os indivíduos abandonem identidades religiosas herdadas rumo a novas formas de pertencimento. E não é só isso. Deve-se ter em mente que, como a cada dois indivíduos que deixam o catolicismo apenas um se torna evangélico, o outro adere a distintas religiosidades (Freston, 2009, 2010). Há inúmeras alternativas para as quais este pode migrar, incluindo o amplo escopo daquilo que se convencionou chamar de “novos movimentos religiosos” (NMRs)⁵.

¹ Nina Rosas é doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Durante o mestrado estudou as obras sociais da Igreja Universal (dissertação premiada para publicação, no prelo), e atualmente pesquisa as contribuições do Ministério de Louvor Diante do Trono para a construção de uma nova religiosidade evangélica no Brasil. Email: rosasnina@gmail.com.

² Glauber Loures de Assis é mestrando em sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, onde desenvolve pesquisas sobre o uso religioso de substâncias psicoativas a partir do estudo do Santo Daime, com foco em sua expansão e ressignificação em diferentes contextos. Email: glauberloris@yahoo.com.br

³ Em 1940, os católicos eram 95,2% da população, segundo os dados do IBGE. A cada década esta proporção foi diminuindo, chegando a 79,3% em 2000, e a 64,6% em 2010. É importante ressaltar que este decréscimo ainda não foi observado em números absolutos.

⁴ Neste artigo não trataremos dos “desafiliados” ou sem-religião. Sobre este assunto, ver Novaes, 2004, dentre outros.

⁵ Considera-se válida aqui a concepção de Silas Guerriero (2006), desenhada no livro *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. Segundo ele, NMR são: “todos os movimentos de cunho religioso ou espiritualista que tenham surgido recentemente, no bojo do movimento de contracultura, após 1960. Vamos incluir, além desses, os movimentos surgidos até o final do séc. XIX ou começo do séc. XX e que permaneceram à margem das grandes religiões, mas se tornaram mais visíveis junto com os demais” (Guerriero, 2006, p.43).

Contudo, é preciso atentar para duas nuances. A primeira diz respeito à capacidade de um credo religioso determinar um *ethos* específico, isto é, “os cultos podem ser considerados bastante diferentes entre si, mas, quando se observa o comportamento daqueles que frequentam esses cultos, as fronteiras parecem pouco precisas” (Almeida e Montero, 2001). A segunda se refere às distintas formas de adesão/participação possíveis ‘dentro’ da mesma alternativa de fé.

O presente artigo tratará deste último ponto, considerando dois casos que podem auxiliar no entendimento das muitas possibilidades de filiação existentes no que se convencionou chamar de “conversão”⁶. Analisaremos a adesão religiosa observada na Igreja Batista da Lagoinha (IBL), localizada em Belo Horizonte⁷, e que é uma das maiores igrejas evangélicas da região. Focaremos também uma igreja expressiva do Santo Daime⁸ situada nos arredores desta capital.

A escolha dessas duas religiões distintas foi feita por possibilitar a análise mais ampla das alternativas de fé emergentes no Brasil (protestantismo pentecostal e NMRs) que, embora bastante diferentes entre si, estão inseridas em um mesmo sistema religioso, dialógico. Dito isto, o artigo se encontra dividido em quatro partes. A primeira traz notas que problematizam o conceito de conversão religiosa. A segunda parte apresenta o caso da Igreja da Lagoinha. A terceira traz observações sobre a conversão ao Santo Daime. A quarta seção traz nossas considerações finais.

Conversão em tempos de modernidade: algumas notas

Pensando nos fluxos religiosos que orientam a esfera da fé brasileira, como os mencionados na introdução, nos deparamos com um impasse. As novas adesões que se observam nos dias de hoje – quer sejam no campo das religiões evangélicas, quer sejam em religiosidades como o budismo, a Legião da Boa Vontade, a umbanda esotérica ou qualquer movimento que se organize sob a rubrica da Nova Era (Guerriero, 2006), por exemplo – já

⁶ Utilizaremos os termos conversão, adesão e pertencimento religiosos como sinônimos. Quando necessário, chamaremos atenção para as diferenças entre as formas de envolvimento.

⁷ As observações que se seguem são provenientes da coleta de aproximadamente 30 relatos de indivíduos que frequentam ou frequentaram a IBL. Os dados foram obtidos inicialmente em 2010, através de observações de cultos e por meio de conversas informais com membros da Lagoinha durante um “pré-campo”. Ao longo dos anos de 2011 e 2012, foram estabelecidas conversas com outras pessoas e foram realizadas entrevistas que triangularam os dados previamente coletados e embasaram as afirmações que seguem neste texto.

⁸ As reflexões acerca do Santo Daime presentes neste artigo são baseadas em extensa observação participante no referido grupo durante os anos de 2011 e 2012, onde foram acompanhadas dezenas de encontros religiosos. A pesquisa contou ainda com diversas entrevistas em profundidade e conversas informais com daimistas de distintas faixas etárias e grau de escolaridade, bem como com um breve estágio de campo em comunidades de Daime na Alemanha e na Holanda.

não podem ser compreendidas pela noção de conversão como muitas vezes esta foi instrumentalizada nas ciências sociais.

Almeida e Montero (2001), dentre outros, mostraram que o conceito de conversão de Weber já não explica suficientemente a complexidade do campo religioso. Segundo eles:

“O conceito weberiano de “conversão”, que até muito recentemente explicava o complexo processo subjetivo de adesão a um novo credo, não parece mais capaz de elucidar essas rápidas idas e vindas entre religiões aparentemente tão díspares entre si” (Almeida e Montero, 2001, p.92).

Eles ainda chamam atenção para o reducionismo de outras abordagens:

“Uma das tentativas para compreender esse fenômeno reduziu a diversidade religiosa à metáfora do mercado. (...) A redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação acabou por deixar na sombra os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas. Em ensaio de 1994, sugeriu-se que as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de reinvenção e rearticulação muitas vezes responsável pelo obscurecimento da nitidez das fronteiras” (*idem*)⁹.

Prandi (1996) também foi um autor a atentar pra isso. Em suas próprias palavras:

“Talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade como qualquer um pode mudar de uma para outra sem que o mundo caia. A própria noção de conversão religiosa vai se tornando um conceito fraco: houve tempo em que converter-se a uma outra religião significava romper dramaticamente com a própria biografia, mudar radicalmente de vida (Pierucci & Prandi, 1987). No fundo, ninguém está mais muito interessado em defender nenhum *status quo* religioso” (Prandi, 1996, p.67).

Assim, frente à insuficiência dos conceitos de conversão tradicionalmente empregados, e considerando a dinâmica das “reinvenções” e “rearticulações” das tradições religiosas, é possível lançar mão do raciocínio de Danièle Hervieu-Léger (2008) – tentativa mais recente e mais amplamente difundida de compreender o processo de conversão em tempos de modernidade.

Esta autora trata a filiação religiosa a partir das importantes figuras do “peregrino” e do “convertido”, segundo ela atores centrais para a compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade. Essa abordagem emerge como uma forma bastante adequada e passível de sintetizar as muitas possibilidades de adesão/pertencimento/participação dos sujeitos nas alternativas religiosas contemporâneas. A partir da noção de conversão, a autora abarca o indivíduo que muda de religião, aquele que abraça um determinado credo pela primeira vez, e ainda, os que redescobrem a identidade de fé que até então haviam aderido apenas em sentido

⁹ Partindo desse pressuposto, os autores abordam as tendências do fluxo religioso brasileiro, mostrando que o grupo de católicos é “doador universal”, isto é, perde fiéis para vários grupos de fé, sobretudo para o de pentecostais e sem-religião; estes últimos, por sua vez, considerados “receptores universais”.

formal (estes últimos são chamados re-afiliados). A nosso ver, a teoria de Hervieu-Léger apresenta mais do que identidades individuais consolidadas, pois fornece “tipos ideais”. Baseados em sua argumentação, entendemos a pertença religiosa como um *continuum*, que vai desde o peregrino *bricoleur* extremo até o convertido “pleno”, exclusivista.

Assim, a figura do convertido seria uma das possibilidades modernas de identidade religiosa, diferente do tradicional praticante. Trata-se de uma experiência indissociável da adesão religiosa pessoal e individualizada, não coincidente com atribuições étnicas ou nacionais. Segundo a autora, as conversões podem ser motivadas pela busca de suporte psicológico, espiritual e até muitas vezes material. A conversão pode ser compreendida a partir de uma ou mais combinações de quatro eixos do que ele denomina de “identificação religiosa”. Os eixos seriam: comunitário (ligado ao grupo, ao local); ético (relativo a valores universais e à consciência pessoal); cultural (atrelado à memória e aos símbolos de um grupo); e emocional (isto é, da consciência afetiva e do êxtase).

A conversão a partir da dimensão comunitário-emocional, por exemplo, seria típica daqueles que procuram por uma família de fé. Geralmente essa experiência é relatada como uma transformação de vida, como o fim de um caminho tortuoso, como um direcionamento final para a prática cotidiana. Já a que ocorre dentro da dimensão ético-cultural seria comum a indivíduos mais abastados, com maior capital cultural e social, e muita vez ocorreria através da iluminação da escritura de alguma religião, experimentada de modo particular. Geralmente essas pessoas explicam o porquê de sua conversão a partir da busca de um sentido último para a vida, visando à completude e o preenchimento espiritual.

Ainda, é válido ressaltar que, para Hervieu-Léger (2008), as instituições religiosas já não definem vertical e arbitrariamente as crenças e práticas, pois sua autoridade e poder de deliberar quanto à conduta dos fiéis se suspendem na modernidade, e quanto mais esta última se torna radical, tardia, posterior, mais o poder de mando das instituições vêm disputando lugar com outras formas de organização da vida, percepção e orientação dos sentidos. Assim, mediante a falta de regulação institucional e ao lado da noção de conversão, a autora propõe outra tipologia para compreender trajetórias e trânsitos religiosos contemporâneos, desenvolvendo a noção do “peregrino”.

Como nos dias de hoje a religião é evidenciada na tendência geral à individualização e subjetivação das crenças, o indivíduo ganha sua liberdade para construir um sistema de fé individual, circunstância que pode fazer com que crenças e práticas não sejam necessariamente coincidentes. Abre-se uma diversidade de combinações que resultam em

diferentes “bricolagens” de fé. Os indivíduos estão mais livres para “crer sem pertencer”, e “pertencer sem crer”. Embora isso não implique o completo abandono das identidades religiosas constituídas, veem-se mudanças importantes nas antigas modalidades de adesão. Se a “destotalização” da experiência humana rompeu com a antiga transmissão obrigatória da fé, e hoje, a crença é muito mais pessoal e não necessariamente substantiva e definitiva, é preciso olhar para os novos arranjos que se constituem.

Desse modo, o peregrino por meio de uma construção biográfica (próxima do sentido da auto identidade de Giddens¹⁰) faz com que as diversas experiências aparentemente contraditórias de vivência da fé sejam dotadas de sentido. A definição da prática religiosa do peregrino não está ligada propriamente à pertença a uma instituição; sua identidade está pautada unicamente na mobilidade e na vontade (mesmo que momentânea) de participar. Sua busca religiosa pode se assemelhar a uma peregrinação que ocorre eventualmente (talvez de modo intermitente), mas também pode ser compreendida como uma adesão temporária (e porque não simultânea) a um ou mais sistemas simbólicos de fé, credos religiosos, ajuntamentos comunitários etc.

Nesse constante trânsito e movimento em que a individualização religiosa recusa a heteronomia a um sistema que possua todas as respostas prontas, a “bricolagem” de crenças e práticas de fé exige modos de validação das crenças e práticas. Mais frágeis ou mais fortes, as comprovações das certezas pessoais decorrem: da auto verificação, da atestação mútua, da comprovação comunitária, ou ainda, de uma dada instituição (apesar da crise destas últimas a respeito da capacidade das mesmas de arbitrarem normas e valores).

Tendo em mente esse quadro conceitual, exploraremos algumas formas de pertencimento e adesão em duas alternativas de fé diferentes. Primeiro, abordaremos os distintos modos de participação presentes na Igreja Batista da Lagoinha. Em seguida, descreveremos o caso do Santo Daime.

O caso da Igreja Batista da Lagoinha

A igreja batista de maior expressão em Belo Horizonte (e certamente em Minas Gerais) é a da Lagoinha. A IBL foi fundada em dezembro de 1957, sendo considerada a sexta

¹⁰ Tratando das mudanças da modernidade tardia (Giddens, 1991), Giddens enfatiza que o “eu” se tornou um projeto reflexivo, que organiza as trajetórias do passado em direção ao futuro. Essa reflexividade é contínua e pode ser traduzida nas interrogações que o indivíduo faz a todo o instante sobre as circunstâncias que acontecem a sua volta. Para ele, a noção de auto identidade está no centro da vida moderna, significando uma “auto história interpretada” que sustenta a integridade e continuidade do ser (Giddens, 2002, p. 74-75).

igreja batista do município. O primeiro pastor a assumir a frente desse “ministério”¹¹ foi o paraibano José Rego do Nascimento, que havia sido batizado pelo Espírito Santo em seu escritório e em sua casa. Com essa iniciativa eles dizem que: “Lagoinha abriu uma nova geração na história do protestantismo brasileiro: no meio dos evangélicos históricos (os tradicionais) havia agora os “renovados” (batizados com o Espírito Santo)”¹². Esse mito fundador da igreja, embora passível de ser questionado quanto ao pioneirismo da IBL, certamente acentua a importância desta comunidade para a construção de uma nova forma de vivência da fé evangélica, como aponta Pereira (2011)¹³.

Com a doença que acometeu o líder José Rego, a igreja passou por vários pastores, até ser liderada por Márcio Roberto Viera Valadão em 1972, pastor que é o presidente da igreja até os dias de hoje, apoiado por sua família que encabeça os principais trabalhos da IBL (como o Diante do Trono¹⁴). A Igreja Batista da Lagoinha pode ser considerada uma igreja menos conservadora. Embora ainda preserve estatutos, dogmas e preceitos quase idênticos aos da convenção batista tradicional (Convenção Batista Brasileira) da qual saiu, ela surgiu em um contexto de aceitação das manifestações do Espírito Santo (Pereira, 2011). Além disso, a IBL, assim como diversas outras igrejas evangélicas, acompanhando parte das inovações que se acentuaram no protestantismo histórico a partir da década de 70, enfatiza rituais de cura e libertação.

Assim, falar em conversão ou peregrinação religiosa na Lagoinha quer dizer que apontemos algumas características. A primeira delas diz respeito ao fato de a IBL oferecer não identicamente, mas semelhantemente, assim como igrejas mais recentes como a Universal do Reino de Deus, um vasto repertório de serviços religiosos que podem ser compreendidos, entre outras coisas, pelo grande número de cultos ‘temáticos’ disponíveis a seus fiéis. Além disso, a Lagoinha tem uma meta ousada para alcançar até 2020, a saber, ter 10% da população de Belo Horizonte como parte de sua igreja. Se atualmente a cidade tem quase três milhões de habitantes, a meta missionária seria a de ‘converter’ em torno de 25 mil pessoas por ano. Tendo como base o número atual de membros da IBL¹⁵, isso seria no mínimo desafiador. Tais

¹¹ O termo ministério é frequentemente usado no meio evangélico para designar atividades diversas feitas a partir de clivagens por aptidão. Geralmente o vocábulo designa divisões de tarefas eclesiais.

¹² Excerto retirado do site da IBL em 2007.

¹³ Sobre a pentecostalização do protestantismo histórico, ver também Mariano (2005).

¹⁴ O grupo musical Diante do Trono (DT) é hoje amplamente conhecido, não apenas no meio evangélico, mas em contexto mais amplo. Com 15 anos de história, a banda promove diversas iniciativas eclesiais como cultos, shows, escola, congressos etc. O DT ainda se destaca pelas aparições televisivas, como a do programa Domingo do Faustão.

¹⁵ A IBL diz possuir aproximadamente 50 mil fiéis. Mas é sabido no meio evangélico belo-horizontino que este número é superestimado. A ‘vantagem’ é que a igreja conta como membros todas as pessoas que já preencheram

fatos nos dão pistas para compreender como esta igreja tem construído a noção de conversão, sobretudo fomentando e permitindo distintos tipos de adesão religiosa, que é o que iremos considerar a seguir.

Em primeiro lugar, é preciso apontar para certo ‘núcleo-duro’ que constitui a IBL. Como toda comunidade religiosa, a Lagoinha conta com líderes e membros mais engajados que se voluntariam nas diversas atividades da igreja e que são “fiéis nos dízimos”. Estes líderes e membros podem ser desde os pastores remunerados, que realizam aconselhamentos, cultos e orações, a membros voluntários que por vezes ocupam posições de liderança, e organizam eventos, como acampamentos e festas. Tratam-se também de pessoas engajadas em uma ou mais das iniciativas que levam o nome da igreja: a livraria, o salão de beleza, a pizzaria, a escola, os seminários, os grupos diversos (dança, teatro, música), as “clínicas de cura”, o trabalho de integração de novos convertidos, o apoio a mulheres com gravidez indesejada, e por aí vai. Poderíamos detalhar os pormenores desse tipo de filiação, mas esta é uma tarefa que extrapola as funções deste texto, pois necessita de uma etnografia específica, afinal, a IBL diz ter cerca de 200 trabalhos eclesiais dos mais diversos tipos. Para os fins aqui propostos, interessa-nos frisar que, tanto aqueles que recebem uma remuneração financeira, quanto os que trabalham voluntariamente em projetos como esses podem ser considerados o ‘núcleo-duro’ da Lagoinha, isto é, indivíduos que vivem em comunidade a partir de intenso envolvimento religioso.

Todas as pessoas que relataram sua experiência e que participavam de alguma frente de trabalho da igreja declaravam sem hesitação sua filiação exclusiva à IBL. Essas pessoas compreendiam que a tarefa que realizavam era imprescindível para que fossem mantidas as atividades da igreja. Ademais, cada respectivo “ministério” é uma espécie de pequena comunidade, pois ali as pessoas participam dos pequenos grupos chamados de “células” (cada “ministério” pode agregar uma ou mais células, isto é, espaços em que há mais liberdade para que os indivíduos perguntem e expressem suas opiniões). Algumas dessas “células” são tipicamente “grupos pequenos” que se reúnem semanalmente nas residências de seus integrantes. O “grupo caseiro”, como também são chamadas as “células”, é parte da igreja local, e é o que confere mais personalismo à vivência da fé, uma vez que a igreja também pode funcionar oferecendo serviços de massa (trataremos deste ponto mais adiante). Há alguns “ministérios” que se reúnem no próprio local da Igreja, embora desempenhem o

uma ficha de cadastro após responderem ao apelo de conversão e manifestarem a decisão de se vincular à igreja. E não são computadas com rigor as saídas, nem por vezes se subtraem os falecimentos. Atualmente a IBL deve ter ao menos 20 mil pessoas a frequentar seus cultos.

mesmo papel de agregar alguns indivíduos e oferecer a eles uma experiência comunitária com “laços mais fortes”; algo que nos parece bem próximo ao que Hervieu-Léger (2008) descreve como identificação religiosa comunitário-emocional.

Um segundo tipo de pertencimento observado ocorre a partir da adesão dos sujeitos aos cultos específicos. Como recurso analítico, vamos denominar esses indivíduos de ‘frequentadores de culto’. Embora o próximo tipo de adesão seja semelhante a este, consideraremos como ‘frequentadores de culto’ aqueles que se declaram evangélicos e que se sentem membros da IBL, embora não estejam engajados em “ministérios” ou “células”. A Lagoinha tem mais de um espaço em sua sede para realizar os cultos. Isso permite a oferta de, em média, cinco cultos por dia, alguns inclusive realizados no mesmo horário. Às segundas, por exemplo, ocorre o Culto dos Trabalhadores e Empresários, o Culto Rede de Esportes, o Culto do Gueto, e outros. Às terças feiras ocorre um dos cultos mais frequentados, a saber, o Culto do Pastor André [Valadão], reunião que costumava ser chamada de “escola de cura”. Além disso, há cultos na quarta, quinta e sexta feira. Já no sábado, é realizado o Culto da Mocidade, e o Culto Eliezer (para solteiros, divorciados e viúvos), dentre outros. No domingo, a IBL oferece outras 13 reuniões religiosas.

Mediante a sofisticação da oferta, é possível notar que a igreja agregue indivíduos que se interessam apenas por um culto específico. Por vezes há interesse em mais de um. Mas o que vale ressaltar quanto a essa adesão é que ela, mesmo sendo mais frouxa que a primeira, ainda assim consegue conferir sentimento de pertença à IBL. E aqui nos referimos ao exclusivismo religioso. Esse ‘frequentador de culto’ não se trata de um ‘simpatizante’ (indivíduo sem religião ou até mesmo vinculado a outro credo que eventualmente vai ao culto da Lagoinha e, que no caso deste último, em algum momento pode vir a passar por uma experiência conversional). Também não são semelhantes aos ‘fazedores de promessas’ e de campanhas de igrejas como a IURD (Almeida, 2004), se entendermos alguns iurdianos como sujeitos que aderem a campanhas isoladas¹⁶. O que difere o ‘frequentador de culto’ da IBL é que embora ele tenha um compromisso moral e financeiro incerto para com a Lagoinha, nem assim deixa de ser identificar de modo exclusivo com essa alternativa de fé. Contudo, por não estar envolvido em interações como a dos “grupos pequenos”, esse indivíduo acaba filtrando ainda mais as mensagens e direcionamentos da igreja sem sofrer sanções diretas dos pares.

¹⁶ Embora certamente seja possível que a Lagoinha também atraia o “peregrino” de Danièle Hervieu-Léger (2008), não lidaremos de modo detalhado com este tipo de religiosidade no âmbito deste artigo, pois a adesão eventual a um culto, evento, oração etc. conjugada com um ou mais sistemas simbólicos de fé foi ausente nos casos observados.

A próxima caracterização a que vamos nos referir é o “evangélico genérico” (para usar o termo de Regina Novaes¹⁷). Também poderia ser chamado de ‘evangélico peregrino’. O evangélico peregrino é diferente de um evangélico que está ali de passagem, frequentando um acampamento ou um culto de jovens, mas que é filiado a outra igreja. O evangélico peregrino não está vinculado a nenhuma instituição religiosa, e mesmo quando está, o faz por pouco tempo. O que mais caracteriza esse tipo de crente é seu forte compromisso com o ser evangélico (protestante ou pentecostal), sem que esse sentimento resulte na necessidade de fazer compromisso com alguma igreja específica. Este crente se considera livre para peregrinar por inúmeros modos de ser evangélico, pois por vezes procura aquilo que se aproxima de sua necessidade circunstancial. Por exemplo, quando está mais triste, visita uma igreja cujas manifestações sejam mais efusivas; quando está sem esperança, procura uma igreja geralmente pentecostal, para receber “revelações” e “profecias” (mensagens vindas de Deus).

Esse crente pode até se envolver em alguma atividade da igreja por um curto período de tempo, caso a instituição religiosa não seja muito exigente ao selecionar os participantes para postos de liderança. Contudo deve-se ressaltar que sua identidade é com o ser evangélico em um sentido genérico, amplo, lato, e que o permite peregrinar e brincar crenças e práticas desde que dentro do vasto repertório que se desenvolve sob a alcunha do cristianismo não católico e não espírita. Dentro desse grupo, podemos encontrar ainda uma variação não propriamente de pertencimento, mas de tipo. Tratam-se dos evangélicos midiáticos, que, se consideram evangélicos, embora o exercício de sua religiosidade se dê quase (ou até) exclusivamente através dos meios de comunicação de massa (sobre as consequências da inserção midiática dos evangélicos, ver Fonseca, s/d, 2003; Gouveia, 1999, entre outros).

Nesse sentido, a Lagoinha consegue alcançar um grande grupo de sujeitos de dentro e de fora da cidade de Belo Horizonte através da Rede Super¹⁸, da Rádio Super (rádio ligada à IBL) e da transmissão de cultos e eventos pela Internet. A rede de televisão, por exemplo, veicula programações evangélicas em toda sua grade, sendo muitas delas de cultos e

¹⁷ O conceito de “evangélico genérico” foi apresentado pela pesquisadora Regina Novaes em uma mesa redonda sobre religião e espaço público realizada na reunião da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) de 2011.

¹⁸ A Rede Super começou em 1997 com o CANAL 15. Dedicava-se exclusivamente à confecção e veiculação de matérias de caráter jornalístico. A exibição ocorria apenas por canal fechado. No ano 2000, a emissora foi comprada por deputados mineiros e ficou sob a gestão da empresária Liliane Hermeto. Este foi o ano em que o CANAL 15 passou a se chamar Rede Super, ganhou transmissão por satélite, e adotou o “gênero Talk Show”. Em 2002, a Igreja Batista da Lagoinha comprou a emissora e a geriu, passando a vincular em sua grade uma programação evangélica, utilizando recursos da Igreja para arcar com as despesas oriundas do alto custo que a rede gerava.

congressos produzidos pela Igreja¹⁹. É interessante notar que a Lagoinha não intenta abrir congregações nem realizar qualquer tipo de missão orientada pelo que se chama de “transplante eclesiástico”. Embora isso não seja tão rígido quando se analisa as iniciativas missionárias transnacionais, no âmbito local a IBL fechou os “núcleos” (pequenas igrejas) e, para os que não quisessem frequentar o templo/sede, ela literalmente passou o ponto (com membros e tudo), para outra grande igreja batista da região.

Além dos indivíduos que compõem o ‘núcleo-duro’, e além dos ‘frequentadores de culto’ e dos ‘evangélicos genéricos/peregrinos’, a IBL também agrega outro tipo de indivíduo, a saber, evangélicos de outras igrejas que se interessam pelos eventos da IBL, sobretudo, pela formação teológica e musical oferecida por essa igreja. A Lagoinha oferece dois seminários teológicos que são de interesse de muitos evangélicos no estado de Minas Gerais e em outras regiões do Brasil. Um deles é o Carisma, reconhecido como curso livre e que tem ênfase pentecostal. Os indivíduos abordados durante a pesquisa e que porventura se formaram neste seminário ressaltaram a ênfase na abordagem das riquezas, prosperidade, fé e cura – algo muito próximo do discurso das neopentecostais (Mariano, 2005). O outro seminário é organizado pelo grupo de louvor Diante do Trono e se chama Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono (CTMDT). Este tem foco em “missões e adoração”, e é considerado pelos participantes que já cursaram o Carisma, como mais sofisticado, e teologicamente menos comprometido com o pentecostalismo.

Em resumo, se considerarmos as noções fornecidas por Hervieu-Léger (2008), veremos que a identificação religiosa que ocorre na IBL se dá sobretudo a partir da combinação comunidade-emoção (emoção decorrente do caráter relativamente pentecostal agregado por esta igreja). Não obstante, a alta meta de adeptos que se pretende obter e a oferta de uma série de atividades (cultos ‘temáticos’, seminários, shows etc.) coopera e permite que haja distintas formas de pertencimento religioso, o que endossa nossa interpretação de que a conversão é mais que uma mudança de credo ou o consumo de bens de salvação – trata-se de *continuum* que pode variar entre a bricolagem da fé e o exclusivismo/fidelidade quanto a um determinado credo. Se considerarmos isto para definirmos o que é conversão, podemos dizer que a IBL agrega majoritariamente os convertidos, mas devemos ressaltar que dentre estes, muitos são reafiliados, vêm de denominação semelhante, ou redescobrem a fé após terem a chamada “experiência com Deus”, uma vez que a religião decorre de transmissão intergeracional entre uma grande parte dos fiéis.

¹⁹ Possivelmente as programações radiofônicas e televisivas atraíam além do ‘evangélico peregrino’, o próprio ‘peregrino’ em si.

Assim, após apresentarmos diferentes modos de adesão religiosa na Igreja Batista da Lagoinha, vejamos agora os tipos de conversão/adesão percebidas no Santo Daime.

A 'religião da floresta': o caso do Santo Daime.

Feita uma discussão sobre a conversão religiosa no âmbito da IBL, vamos discutir agora este fenômeno em um grupo onde isso acontece de forma bastante distinta, a saber, a partir de diferentes discursos de legitimação da religião e mediante distintas trajetórias religiosas pessoais que, no entanto, se inserem no mesmo panorama teórico acima discutido, apresentando-se como uma outra face do mesmo sistema religioso na sociedade contemporânea.

O Santo Daime, ou ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal patrono Sebastião Mota de Melo), é uma religião originária da Amazônia brasileira, conhecida principalmente por fazer uso da *ayahuasca* (bebida psicoativa chamada pelos adeptos de santo daime ou simplesmente daime²⁰, feita, tradicionalmente, da mistura de duas plantas amazônicas, o cipó Jagube, ou *Banisteriopsis caapi*, e a folha Rainha, ou *Psychotria viridis*) em suas cerimônias²¹. Esta prática religiosa começou a ser estruturada na década de 30 do séc. XX por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, um negro maranhense, neto de escravos e sem instrução educacional formal, nascido em São Vicente Férrer (Moreira e McRae, 2011) e que emigrou para os seringais amazonenses, onde passou a trabalhar no primeiro ciclo da borracha (inclusive na Comissão de Limites, responsável pela demarcação daquele espaço do território nacional). De acordo com os nativos, o Daime é uma religião revelada ao Mestre Irineu por Nossa Senhora da Conceição.

O sincretismo inerente a esse grupo, o papel central que uma bebida com propriedades psicoativas ocupa em sua liturgia e seu caráter organizacional pouco burocrático, centrado no carisma e na tradição fazem com que o Santo Daime seja definido sob a rubrica de cristianismo, espiritismo ou xamanismo²², dependendo de quem são os interlocutores envolvidos. Essa multiplicidade de concepções e de formas pelas quais o Daime é vivenciado e compreendido, bem como sua institucionalização enquanto religião, sua internacionalização

²⁰ Santo Daime e Daime, em maiúsculo, são concepções sinônimas neste texto, e fazem referência a essa religião como um todo. Já *ayahuasca* e daime, em letra minúscula, são entendidos como a bebida utilizada por esse grupo nos rituais.

²¹ Prática que tem sido reivindicada pelos grupos *ayahuasqueiros* junto ao governo brasileiro e analisada pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) como patrimônio imaterial da cultura brasileira.

²² A literatura acadêmica frequentemente vincula o Daime à religiosidade “xamânica”, enquanto os nativos costumam variar suas definições entre “cristianismo” e “espiritismo”, dependendo de sua trajetória religiosa pessoal e da igreja a que se filiam.

e as polêmicas presentes nesses processos fornecem interessantes contribuições para o estudo dos NMRs, do uso religioso de drogas, da intensa mudança e transformação religiosa e do “reencantamento” e a “ressacralização” do mundo na sociedade contemporânea. Nesse sentido, o estudo da conversão a esta alternativa de fé pode nos apontar interessantes reflexões.

Antes, porém, é importante ressaltar que o Santo Daime, apesar de ter começado a se estruturar na década de 30 do século XX, só se expande para o sudeste brasileiro e outros lugares do globo somente a partir da década de 80. Essa expansão nesse período recente não é mera contingência, e se relaciona às discussões teóricas supracitadas e ao que argumenta Luiz Eduardo Soares (1994), de que há algo de novo na questão religiosa do mundo ocidental, que passa a ser encarada de uma forma bastante original, com o surgimento daquilo que ele denomina “nova consciência religiosa”:

“Provavelmente, o traço distintivo essencial da nova consciência se encontra no fato de estabelecer-se uma relação muito particular com as religiões, no plural – com a religiosidade. Quer dizer, a pluralidade, enquanto tal, ocupa um lugar único, inexistente no universo dos fiéis tradicionais, a não ser em momentos de transição ou crise. O que, antes, era crise religiosa, hoje, no horizonte do misticismo alternativo, é um estado “natural”” (Soares, 1994, p.206).

Em grande medida, é no escopo dessa “nova consciência religiosa” que se expandem os NMRs. O Santo Daime se constitui imerso nesse contexto e é basicamente, no sentido de Hervieu-Léger (2008), uma religião de peregrinos (visitantes e participantes não regulares) e convertidos (os “fardados”), sendo pequena a porcentagem de fiéis e frequentadores dos cultos que nasceu em um contexto daimista. Nesse sentido, é possível fazer uma clara divisão, no âmbito daimista, entre convertidos e não convertidos a partir da figura do “fardado”. Este termo designa aquelas pessoas que passaram pelo ritual de fardamento, ocasião que, ainda mais que o batismo nas igrejas evangélicas, marca a adesão do indivíduo à religião, funcionando como uma nítida demarcação à conversão religiosa.

O nome “fardado” vem das roupas utilizadas pelos daimistas nos rituais oficiais dessa religião, que são chamadas de “fardas”. Estas são utilizadas por todos os fiéis durante as celebrações religiosas e os distinguem claramente dos não convertidos e daqueles que vão à Igreja pela primeira vez. Para obter a identidade de fardado, o indivíduo deve passar por um rito de passagem onde adquire a “estrela de Davi”²³ e se torna um “soldado da Virgem

²³ Adereço utilizado junto às fardas que simboliza o compromisso com essa doutrina religiosa e ao mesmo tempo o reconhecimento enquanto um daimista.

Maria”. A partir desse momento, o sujeito passa a ser visto como um daimista pelos demais, adquirindo maior respeito e também maiores obrigações junto à comunidade religiosa. Nesse sentido, o “fardamento” não está atrelado simplesmente à vontade daquele que pretende se converter, mas também a sua vida religiosa dentro do grupo e a seu relacionamento com os demais, sendo compreendido como um “chamado” de Deus e também como “merecimento” individual.

A distinção entre o “fardado” e “não fardado” (como são chamados os outros frequentadores das igrejas) vai além da simples vestimenta e também implica distintos lugares ocupados durante as celebrações e distintas funções passíveis de serem desempenhadas, constituindo-se o fardamento como um ‘divisor de águas’ na vida religiosa do Santo Daime. Feita essa pequena apresentação sobre como o Daime é vivenciado, façamos agora uma contextualização de como surge esse grupo religioso e de como este se torna atrativo no contexto contemporâneo do sudeste brasileiro e também de outros lugares do mundo ocidental. Esta exposição nos permitirá explorar ainda mais as distintas modalidades de pertencimento e adesão religiosa no âmbito daimista.

O Santo Daime surgiu no Acre seringalista, em um cenário de grande pobreza e dificuldades materiais²⁴. É nesse horizonte desprovido de perspectivas de ascensão social que o Daime instituído por Irineu angaria fiéis, chama a atenção de pessoas marginalizadas, sobretudo negros, e torna-se um alento espiritual e uma esperança de cura de doenças para aqueles que o procuram.

Labate (2011) traz a tona uma importante reflexão sobre a ligação inerente do Daime com a sociedade acreana do início do século XX. Argumenta ela que:

“Santo Daime religion, in its broadest sense, is organized along the lines of state ideology, or rather, “the general model of Acre social formations: the rubber camp (seringal), the military base, the military model, ultimately, everything that was constitutive of ‘territoriality’ and thus identity of the Brazilians in Acre” (Labate, 2011, p.79).

No sudeste, o Santo Daime chega em um contexto completamente diferente. Alcança popularidade na esteira dos ideais da contracultura, da religiosidade *New Age*²⁵ e de uma

²⁴ Como dizem Moreira e MacRae (2011): “um dos aspectos da vida acreana que mais nos chamou a atenção foi o grau de sofrimento causado pelos rigores do trabalho e por problemas de saúde. (...) Entre os piores estava a malária, mas a tuberculose, a desnutrição, a hanseníase, problemas dermatológicos diversos, ferimentos devidos a acidentes, ataques por animais etc. tornavam a vida difícil de suportar para os indivíduos e, muitas vezes, para comunidades inteiras. Aquela remota região do Brasil era quase inteiramente desprovida de atendimento médico, havendo somente a alternativa de remédios caseiros, nem sempre muito eficazes. Em momentos de maior aflição, só restava o recurso a rezadores e à pajelança indígena ou mestiça” (Moreira e MacRae, 2011, p.58).

²⁵ A *New Age*, ou *Nova Era* tem como pressuposto teológico que o ser humano possui uma “centelha divina” no seu interior e que todas as tradições místicas e religiosas conduzem a uma mesma verdade única. É entendida por

“espiritualidade terapêutica”. Atrai, sobretudo, jovens brancos de classe média e alta escolaridade, por vezes interessados no uso de psicoativos, e opera um sincretismo com as mais diversas crenças. Chama a atenção de algumas figuras ilustres, como artistas da Rede Globo, e começa a ser abordado regularmente pela mídia em reportagens de caráter fortemente negativo e polêmico.

Na Europa, outro contexto para o qual o Daime se expande, o “ecletismo” (palavra muito utilizada também no linguajar nativo e presente no próprio nome oficial da religião) daimista apresenta semelhanças com aquele observado no sudeste, como apontam Rohde e Sander (2011):

“Due to its eclectic structure, Santo Daime attracts people with a lot of different mindsets and varying spiritual backgrounds, who then suddenly find themselves “under the roof” of the same church. The German church was formed by people with roots as different as Catholicism or Protestantism, reinvented Indian sweat lodge tribal traditions, as well as by people referring to Buddha or Osho in their spiritual practices” (Rohde e Sander, 2011, p.342)

É possível aproximar o interesse despertado pelo Santo Daime em pessoas de diferentes conjunturas sociais ao que Robertson (2007) chama de “milenismo global”. Segundo ele, o caráter milenista que perpassa toda a vida social contemporânea contesta frontalmente a tese “dura” da secularização: “*The secularization thesis is dismissed here as being a modern Western myth* (p.9)”. Nesse sentido, as religiões *ayahuasqueiras* são uma ilustração bastante clara dessa contestação, na medida em que são manifestações xamânicas que “reencantam” o mundo, isto é, na medida em que, a partir do uso de uma “planta de poder” supostamente tem-se acesso a uma realidade espiritual encantada e a uma “verdade” diferente da apresentada pela vida cotidiana moderna.

O Santo Daime se torna bem atrativo nessa conjuntura, como uma religião vinda da floresta amazônica, que dota as plantas e a natureza de “mana” e de um caráter sagrado²⁶, que louva o sol, a lua e as estrelas a partir da ingestão de um composto de duas plantas nativas da América Latina tropical (compreendido pelos daimistas não como uma “droga”, mas como um “ser divino”); e assim opera uma nítida divisão entre o mundo utópico da floresta e da natureza, cheio de pureza, harmonia e felicidade, e a distopia citadina, onde impera a maldade, a criminalidade e a violência²⁷.

Silas Guerriero (2006) muito mais como “*uma sensibilidade espiritual do que um movimento espiritual estruturado*” (p.104).

²⁶ Por exemplo, o cipó Jagube, o Rei, representa a força masculina, criadora do universo, e a folha chacrona, a Rainha, representa a força feminina, a energia maternal.

²⁷ A preocupação excessiva que certos setores da comunidade daimista do sudeste brasileiro, e ao que tudo indica também da Europa, apresentam com questões alimentares também nos parece uma forte presença dessa

Nessa circunstância externa ao norte do Brasil, a busca por cura física e espiritual adquire um novo sentido. Afirmam Labate e Pacheco (2011): “*In this context, illness have been reinterpreted as emerging from psychosomatic causes, and healing through Daime is associated with achieving “self-knowledge”*” (p.77).

No âmbito daimista, o discurso cultural também é bastante presente e atrativo para novos conversos, uma vez que o Santo Daime é a “religião da floresta”, uma “religião genuinamente brasileira”, fundada por um negro nordestino neto de escravos, um “cristianismo brasileiro”. Essas maneiras de se compreender esse grupo religioso se torna uma motivação para que indivíduos descontentes com as religiões “tradicionais” e mais institucionalizadas, como o catolicismo, procurem aderir à religiosidade daimista.

Dito isso, ao se avaliar a conversão de indivíduos para essa expressão de fé, podemos notar que ela está ligada também à busca pelo êxtase religioso, à catarse, ao sentimento de fusão de consciências, aquilo que há de ‘eterno’ na religião, para utilizar a linguagem de Durkheim (1983). O daime, inclusive, produz efeitos bastante intensos e pronunciados nos indivíduos que o utilizam nesse *setting* religioso. O “arrebato” inevitável, produzido pela ingestão do psicoativo, é um grande chamariz dessa religião, qualquer que seja o contexto e é um diferencial deste grupo em relação a outros movimentos religiosos onde a experiência da fé é vivenciada de outras formas.

Em suma, a estrutura do Santo Daime valoriza os “fardados” e a frequência e participação desses no grupo. Contudo, o sincretismo religioso inerente ao Daime, ligado à busca de seus fiéis pelo êxtase individual e por um encontro “pessoal” com Deus, sem intermédio de um padre ou especialista em assuntos religiosos fazem dessa doutrina uma religião exclusivista no pertencimento, mas aberta em sua teologia e repleta de variações em sua liturgia (mesmo que estas não sejam explicitamente mencionadas no âmbito comunitário).

Nesse sentido, para a compreensão do papel do Santo Daime na conjuntura religiosa atual, bem como da sua diferenciação em relação às igrejas de convertidos como a Lagoinha, novamente evocamos a compreensão da identificação religiosa contemporânea como estados mutáveis de postura individual que operam através do *continuum* que vai desde o peregrino em grau máximo (que se define como frequentador de várias igrejas de religiões diferentes, e constrói sua própria cosmologia repleta de idiosincrasias); até o convertido pleno, que se identifica integralmente como pertencente a determinada denominação religiosa,

atitude milenista no imaginário dos fiéis. Em Belo Horizonte, por exemplo, pôde ser encontrada na igreja estudada gente crudívora (que só come alimentos crus), e muitos vegetarianos, o que é contrastante com o comportamento dos daimistas nortistas, que usualmente consideram essencial o consumo de carne na alimentação.

caracterizado pela ortodoxia teológica. No Daime a figura que predomina é do “convertido eclético”, que possui alguma liberdade de sincretismo individual, ao mesmo tempo em que se define claramente como daimista.

Considerações

Ao longo do artigo, tentamos operacionalizar o conceito de conversão cunhado por Danièle Hervieu-Léger (2008), uma vez que este figura como uma concepção que agrega múltiplas possibilidades de adesão/pertencimento. De acordo com nossa interpretação, tanto a Igreja Batista da Lagoinha quanto o Santo Daime tem a interessante capacidade de operar eficazmente o direcionamento de diversos estágios do *continuum* de conversão/identificação religiosa. No caso da IBL, chamamos atenção para como esta igreja permite e fomenta diferentes modos de participação, assim como o daqueles sujeitos que formam o ‘núcleo-duro’ desta igreja, além dos ‘frequentadores de culto’, ambos cujo pertencimento é exclusivo. No Santo Daime, a exclusividade é vista nos que compõem o grupo dos “fardados”, comprometidos com obrigações e funções rituais. Além disso, as duas alternativas de fé possuem outras modalidades de adesão religiosa, como os mencionados ‘evangélico genérico/peregrino’, na IBL, e os “visitantes” ou frequentadores não fardados, no Santo Daime.

Em ambos os casos, observamos que há conversão a partir da dimensão comunitário-emocional, isto é, filiação a uma família de fé marcada pela busca do êxtase e da catarse. Diferente da IBL, no Santo Daime muitos também são movidos por um espírito de crítica à sociedade capitalista ocidental e a questão ecológica assume relevância pronunciada. Grande parte dos daimistas também são motivados a se converter por conta de uma postura crítica perante instituições religiosas mais tradicionais, como o catolicismo, e à sociedade capitalista ocidental em geral, o que não se observa de modo tão evidente na referida igreja batista.

Ao longo da narrativa vimos que quando consideramos um mesmo credo, é possível identificar distintos modos de participação religiosa; modos estes que são tão plurais que requerem figurar na agenda de pesquisa da sociologia da religião e de outras áreas afins, para que futuramente seja possível dizer em que medida as clivagens religiosas denominacionais ainda sobreviverão ao enfraquecimento das instituições eclesiais.

Referências:

ALMEIDA, Ronaldo. “Religião na metrópole paulista”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.19, n. 56, outubro de 2004, p. 15-27.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. “Trânsito religioso no Brasil”, *São Paulo em Perspectiva*, 15, 3, 2001, p.92-101.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira entre 1940 e 2007”, *REVER – Revista de Estudos da Religião*, 2008, p.9-47.

DURKHEIM, Émile. “As formas elementares da vida religiosa” In: *Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983, 2ª edição.

FONSECA, Alexandre Brasil. “Além da evangelização: interpretações a respeito da presença das igrejas evangélicas na mídia brasileira”, s/d.

_____. “Igreja Universal: um império midiático” In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.

FRESTON, Paul. “As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina”, *Ciencias Sociales e Religião/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 12, n.12, outubro de 2010, p.13-30.

_____. “Latin America: the ‘Other Christendom’, Pluralism and Globalization” In: BEYER, P.; BEAMAN, L (edits). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, 2009, p.571-593.

GIDDENS, Anthony. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp.

_____. 2002. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GOUVEIA, Eliane Hojaij. “Comunidades eletrônicas de consolo”, *Ciencias Sociales y Religião/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano1, n.1, setembro de 1999, p.115-129.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

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

LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Ed. FAPESP/ Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz e PACHECO, Gustavo. *The Historical Origins of Santo Daime: Academics, Adepts, and Ideology*. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The Internationalization of ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag, 2011.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

_____. “O futuro não será protestante”, *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, 1,1, setembro de 1999, p. 89-114.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas In: RATTNER, H (org). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: Edusp, 2000.

MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Ed. Edufba, 2011.

NOVAES, Regina. “Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos: notas preliminares”, *Estudos Avançados*, vol.18, n.52, 2004, p. 321-330.

PEREIRA, Reinaldo Arruda. Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização. Tese de doutorado em Ciência da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011, 375p.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye-bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”, *Estudos Avançados*, São Paulo, vol.18, n.52, setembro a dezembro de 2004, p.17-28.

_____. “Religião como solvente: uma aula”, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.75, julho de 2006, p. 111-127.

PRANDI, Reginaldo. “Religião pagã, conversão e serviço”, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.45, julho de 1996, p. 65-77.

ROBERTSON, Roland. *Global millennialism: A post-mortem on secularization* In: BEYER, P.; BEAMAN, L (edits). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, 2007.

SOARES, Luiz Eduardo. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994.