



Nomadismo Religioso: trânsito religioso em questão

Religious Nomadism: the question of the traffic

Ricardo Bitun*

Resumo

Procuramos mostrar neste breve artigo que o processo de *secularização* estudado por Max Weber, levou a religião a adaptar-se num ambiente de livre-escolha, conduzindo os sujeitos a uma escolha na qual o indivíduo, diante de inúmeras possibilidades e necessidades, é capaz de optar por aquela que melhor lhe servir. Apesar de a *secularização* ter perdido sua hegemonia, ela continua a suscitar calorosas discussões e inúmeros debates entre os pesquisadores do fenômeno religioso, particularmente sobre o pluralismo, as mudanças dos papéis sociais das organizações religiosas, a competição entre agências produtoras de sentido, as novas possibilidades de escolhas. Diante desse quadro, procuramos mostrar que o movimento neopentecostal oferece ao indivíduo inúmeras opções de bens religiosos, provocando com isso o *trânsito religioso*. Esse trânsito tem feito com que os líderes das igrejas neopentecostais, na tentativa de atrair novos adeptos, produzam com maior intensidade “novos” bens religiosos, assim como busquem fidelizar esses novos membros à sua igreja. Como resultado, percebemos dentro do campo religioso brasileiro uma intensa movimentação de fiéis, bens e igrejas produzindo e consumindo religião para o seu próprio deleite e consumo.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Secularização; Trânsito religioso.

Abstract

The purpose of this paper is to show that the process of secularization studied by Max Weber, led religion to adapt itself in an environment of free choice, leading subjects to a personal choice, where the individual, confronted by innumerable possibilities and necessities, can opt for the one that best suits him. Although secularization has lost its hegemony, it keeps on inspiring discussions and debates among researchers of religious phenomena, particularly on pluralism, the changes on social roles of religious organizations, the competition among agencies producing meaning, the new possibilities of choices. Given the situation, we demonstrate that the neo-pentecostal offers the individual, various options of religious goods, generating what can be called “religious transit”. This flow of people has caused the leaders of the neo-Pentecostal churches, in search of new followers, to produce with greater intensity “new” religious goods in order to attract more people and make them faithful to their churches. As a result of that, we can perceive in the Brazilian religious field an intense flow of believers, religious symbols and churches producing and consuming religion for their own pleasure and consumption.

Keywords: Pentecostalism; Secularisation; Religious traffic.

Artigo recebido em 16 de agosto de 2011 e aprovado em 06 de outubro de 2011.

* Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007) e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1996). Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie em São Paulo. País de origem: Brasil. E-mail: prbitun@uol.com.br

Introdução

O que distingue de maneira decisiva a figura do praticante da do peregrino diz respeito ao grau de controle institucional de que um e outro são objeto. O praticante conforma-se com disposições fixadas, que têm, assim, um caráter de obrigação para o conjunto dos fiéis. Mesmo quando a observância é solitária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina é pelo contrário uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma escolha individual, que permanece em primeiro plano mesmo no caso em que a peregrinação toma uma forma coletiva. [...] A figura do praticante e a do peregrino opõem-se enfim na medida em que encarnam dois regimes claramente distintos do tempo e do espaço religioso. A primeira está estreitamente ligada à estabilidade territorial das comunidades. [...] Prática excepcional, a peregrinação define um momento de intensidade religiosa que não se inscreve nos ritmos da vida ordinária e rompe com o ordenamento regular do tempo das observâncias praticantes. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.109-110).

O grande movimento de migração religiosa observado nas últimas décadas¹ e a excessiva busca por novas alternativas religiosas, assim como a intensa fragmentação institucional refletem, de alguma maneira, as transformações ocorridas no interior do campo religioso brasileiro, em particular entre os neopentecostais, será objeto de nosso artigo.

Buscaremos analisar as possíveis causas para esta constante mobilização de fiéis entre as igrejas chamadas neopentecostais. Dentre as possíveis causas buscamos refletir sobre o paradigma da *secularização* enunciado por Max Weber, assim como o desejo de consumo fomentado por uma sociedade ávida em possuir “novos bens”, ainda que sejam “religiosos”. Essa frenética busca pela possibilidade do consumo tem guiado os fiéis a peregrinações intermináveis levando-os a sucessivas migrações.

A migração religiosa, chamada por estudiosos da religião de *trânsito religioso* ou *nomadismo religioso* (ALMEIDA; MONTERO, 2001; AMARAL, 2003; ALMEIDA, 2004; HERVIEU-LÉGER, 2005; FERNANDES, 2006), vem se tornando prática cada vez mais comum em nossos dias, fazendo com que líderes religiosos busquem cada vez mais eficiência na construção e produção dos seus bens religiosos. Nas palavras de Stark e Bainbridge, “os líderes de cultos empresariais tendem a continuar inovando após a

¹ No ano de 1998, a pesquisa “Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids”, abrangeu todo o território nacional e mostrou que 26% da população mudaram de religião.

fundação de seus cultos, acrescentando a seu sistema quaisquer compensadores que tenham apelo a seus seguidores” (2008, p. 225).

1 Paradigma da secularização: uma chave interpretativa

Para melhor compreensão deste fenômeno recorreremos ao paradigma da *secularização*, enunciado pelo sociólogo alemão Max Weber. Segundo Weber, o advento da modernidade resultaria num deslocamento do sagrado às esferas privadas da sociedade. Em outras palavras, com o avanço da ciência, o mundo se tornaria *desencantado*, pois a ciência desmistificaria os mistérios que envolviam os fenômenos naturais, dispensando a religião como organizadora das estruturas sociais e de conhecimento. Ou seja, o mundo perderia seu encanto e suas explicações mágicas paulatinamente desapareceriam, ou no mínimo seriam restritas a pequenos grupos sociais.

O processo de *secularização* elaborado por Weber assevera que o sagrado, com o advento da modernidade, caminha em direção às esferas privadas da sociedade, sendo paulatinamente substituído, na estruturação e explicação do mundo, pela racionalidade técnica. Estudiosos do fenômeno religioso, até meados dos anos 60, afirmavam que a urbanização seria um processo irreversível e secular, e o mundo seria paulatinamente *desencantado*, tornando as explicações religiosas cada vez mais ausentes do contexto social.

O *desencantamento do mundo*, então, ocorreria com o avanço da ciência, desmistificando os mistérios que envolviam os fenômenos naturais. Nesse processo de desencantamento, o mundo religioso foi atingido, pois as “imagens religiosas do mundo” foram sendo alteradas, tornando-se *sistematizadas* e *abstratas*, além de cada vez menos subordinadas ao mundo mágico. Weber demonstra com muita clareza este processo ao analisar o protestantismo em sua obra, **A ética protestante e o espírito do capitalismo** (1983). O processo de *secularização* não extinguiria a religião, mas a transformaria para não haver conflito com a racionalidade e a modernidade.

A religião, segundo Weber (1982a), seria paulatinamente substituída pelo conhecimento científico, como maneira de conhecer o mundo; porém é importante lembrar que a religião poderia, para Weber, abrigar-se como proposta racional no terreno dos

valores, conservando assim seu lugar, não mais de destaque central na sociedade, existindo contudo como esfera de produção de sentido em nível subjetivo (WEBER, 1991). Cabe ressaltar que nesse processo de *secularização*, Weber aponta para o surgimento das “religiões substitutivas”, como a ciência ou as artes que, sem necessariamente referir-se a deuses e/ou seres espirituais, sustentam a necessidade humana de conceder sentido ao seu mundo, sem contudo regressar a estruturar o mundo social (WEBER, 1982b).

2 Paradigma da secularização: um debate

Muitos dos pesquisadores do fenômeno religioso, amparados neste paradigma weberiano da *secularização*,² analisaram, até a década de 1960, o crescimento do pentecostalismo como um suspiro tímido das periferias marginais, que em breve manifestariam os traços modernos sonhados pela sociedade científica. Por isso, nos trabalhos deste período, percebemos o uso de categorias como “minoria cognitiva”, “ignorância”, “religiosidade primitiva”, que deixavam claras suas posições sobre o fenômeno. A partir do vertiginoso crescimento dos pentecostais na América Latina, os pesquisadores foram obrigados a reavaliarem suas análises, elevando significativamente seu interesse pelo estudo do pentecostalismo. (Cf. CAMPOS, 1995 e 1997; MARIANO, 1999 e 2001).

A explosão da religiosidade, em especial a do pentecostalismo, é um fato inegável, assim como a tentativa de compreendê-lo através de uma teoria tornou-se tarefa pouco provável. O desaparecimento da religião ou o *desencantamento do mundo* não se configurou, pelo menos do modo como se esperava. Para alguns autores como Acquaviva,³ o que aconteceu foi apenas um “eclipse da religião” ou, nos dizeres de Souza (1991, p. 2-16), um “retorno do sagrado” e o “declínio da secularização”, ou ainda mais recentemente Campos (1997), argumentando “como pode retornar o que nunca se foi?”. Temos, assim, dois grandes grupos de pesquisadores que teoricamente se opõem em relação ao tema do ressurgimento da religião: no primeiro grupo, fazem parte aqueles que confirmam um

² Bryan Wilson (1966), Harvey Cox (1969) e Peter Berger & Thomas Luckmann (1973) e Peter Berger (1985), fundamentados em Weber, entendiam que *secularização*, capitalismo e modernidade seriam processos históricos culturais interligados e concomitantes. (Cf. CAMPOS, 1997, p. 31).

³ Campos acrescenta que, em especial “o pentecostalismo, particularmente em sua versão neopentecostalista, participa(m) desse processo de ‘reencantamento’ do mundo e de ‘revisibilização’ da religião em nossa sociedade [...] são interfaces do sagrado em plena véspera de milênio” (CAMPOS, 1997, p. 34).

reforço da *secularização*, enquanto o segundo, em direção oposta, vê o ressurgimento religioso como o *reencantamento do mundo*.⁴

Dentre os pertencentes ao primeiro grupo encontra-se o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (1997), que afirma não existir uma crise no “paradigma da secularização”, como fator de explicação da modernidade.⁵ Antes, o que se vê é o fortalecimento do *desencantamento do mundo*, o *declínio* da religião como condição estrutural da sociedade, e sem poder algum de influenciar de uma maneira significativa a cultura moderna, enquanto o espírito científico mostra-se cada vez mais responsável pelos “milagres” contemporâneos, como a clonagem e os transgênicos, dentre outros. Seu principal argumento é o de que a intensa mobilidade religiosa reforça de alguma maneira o processo de secularização.

Segundo Pierucci,

A forma plural de disseminação do que é tido como religioso – com o conseqüente aumento da oferta de opções religiosas, sua diversificação interna e a crescente demanda por essas ofertas, configurando o que vem sendo chamado de trânsito religioso – resulta na autonomização do indivíduo, agora um “errante religioso”, liberto das amarras da cultura religiosa tradicional. A conquista da liberdade religiosa funciona como garantia e alternativa a qualquer megaencantamento, tradicionalismo e fundamentalismo e como conduto para uma condição – no limite – laica, atitude socialmente legitimada. Ou seja, a liberdade de opção por uma religião em detrimento de outra enseja a liberdade de opção por nenhuma religião. (PIERUCCI, 1997, p. 257).

Carvalho, na mesma linha de pensamento de Pierucci, enfatiza o processo de descontextualização ou subtração de aspectos parciais de uma tradição religiosa histórica como característica marcante de uma “religiosidade de trânsito”. Isso, segundo o autor, termina por reduzir contextos religiosos a meras técnicas a serem exploradas no mercado profissional. (Cf. CARVALHO, 1992, p. 148).

⁴ O debate sobre a “efervescência religiosa” com a racionalidade moderna na qual o discurso que contesta e o discurso contestado engajam-se um no outro [...] formando imagem e contra-imagem de uma sociedade que se debate com ela mesma, colocando em evidência e vivenciando seus contrastes” (AMARAL, 1994, p. 9-49).

⁵ Para Pierucci, a tendência de se falar em uma desprivatização da religião como o faz Jose Casanova(1994) é ultrapassada, pois, o “fato novo, apresentado como uma inflexão significativa a ponto de inaugurar novos tempos, era que a religião como *affair* privado, individual ou de família, estava saindo de uma sufocação histórica que lhe fora impingida pela modernidade ocidental. Para ele, em palavras minhas, era como se a contemporaneidade religiosa houvesse perdido um componente substancial da definição de sua modernidade, mas tudo bem. Li aquilo vários anos depois de sua publicação. E, claro, diante do ‘chá de sumiço’ que tomou a teologia da libertação na América Latina depois dos anos de 1980, e do ‘beco-sem-saída’ de impopularidade em que se meteu o fundamentalismo islâmico com os sucessivos ataques terroristas no final do século, quero crer que não é preciso que seja eu a dizer que o *tour de force* de José Casanova envelheceu precocemente, ficou datado” (PIERUCCI, 2008, p. 11).

Apesar de a *secularização* ter perdido sua hegemonia, ela continua a suscitar calorosas discussões e inúmeros debates entre os pesquisadores do fenômeno religioso, particularmente sobre “os processos culturais de pluralismo, as mudanças dos papéis sociais das organizações religiosas, a exacerbação da competição entre agências produtoras de sentido, a possibilidade de se escolherem estilos religiosos com base nos resultados observados, constituindo-se uma apropriação subjetiva e individualizante do sagrado.” (CAMPOS, 1997, p. 34).

Entendemos, assim, que a *secularização* não se esvaziou no todo, somente deixou de ser explicação totalizante e paradigmática no que tange ao crescimento pentecostal. Quanto à polarização secular *versus* sagrado, tomamos emprestadas as palavras de Marcelo Ayres Camurça para afirmar que se trata de

Um rompimento da polaridade dada pela sua supremacia de um dos polos, o secular, mas não necessariamente a inversão da polaridade com a predominância do sagrado, e sim a recolocação de um estado de tensão entre eles, que a emergência desses novos movimentos religiosos tende a expressar. Portanto são movimentos que surgem entre o secular e o sagrado, explicitando sua configuração a co-presença das duas dimensões constitutivas da humanidade, numa polaridade tensa e desafiadora. (CAMURÇA, 2003, p. 55-70).

Sendo assim, ao observarmos o neopentecostalismo, verificamos uma duplicidade em sua atuação. De um lado, suas práticas “mágicas”, principalmente na utilização de objetos consignados de poder (rosa de saron, copo plástico, fronha do sonho de Deus, manto consagrado etc), crença, contato e batalha com espíritos do mal (exorcismos, geralmente identificados com as religiões afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé), glossolalia e cura divina. De outro lado, percebemos traços de continuidade com a modernidade, como a centralidade do individualismo, trazendo em seu bojo, a escolha pessoal, o livre arbítrio e o autoconhecimento, assim como a organização empresarial da religião primando pelo cientificismo técnico.

3 Nomadismo religioso: oferta e fidelização

Em suma, entendemos que o aumento e a variedade dos chamados novos movimentos religiosos dentro do campo pentecostal, tanto quanto o intenso *trânsito* que se dá no interior do campo religioso, “implicam um declínio geral do compromisso religioso dos indivíduos com qualquer sorte de definição ou credo, o que leva a ligações cada vez mais passageiras, reduzindo a religião a um item de consumo [...] não tendo nenhuma consequência nas estruturas e instituições sociais e de poder da modernidade” (CAMURÇA, 2003, p. 59). Pierucci em consonância com Camurça afirma que o Brasil está “se transformando, de verdade, numa sociedade livre, com uma cultura cada vez mais plural. A depender só do Estado brasileiro. Hoje se respira no país da liberdade religiosa a plenos pulmões, como nunca – não só de direito, de jure, como no início da vida republicana, mas também de facto. E as pessoas, nesse clima de descompressão, podem ir e lá vão elas, mudando de religião, à vontade” (PIERUCCI, 2004, p. 15).

Desse modo, esta movimentação suscita uma lógica paradoxal: o fiel se movimenta porque lhe são oferecidos melhores bens religiosos aqui e acolá? ou os líderes produzem mais porque os fiéis estão cada vez mais exigentes à procura desses bens? Seja qual for a resposta para a suposta “lógica”, o líder deverá produzir o bem e ao mesmo tempo buscar a fidelização do fiel antes que o “fiel consumidor” migre em busca de melhores ofertas.

Muitas são as ofertas: libertação, prosperidade, cura divina, emprego; tudo isso dentro de um campo religioso onde as fronteiras estão cada vez mais imperceptíveis, provocando uma disputa acirrada no campo religioso brasileiro, uma vez que a oferta tem produzido uma intensa movimentação de fiéis em busca dos melhores bens.

Assim que o fiel conseguir seu desejo, e não demonstrar mais interesse por aqueles bens já alcançados naquela igreja, logo buscará outro lugar, onde poderá saciar sua sede de consumo, caminhando de busca em busca, de frustração em frustração, pois, segundo Adorno e Horkheimer (2016), essa “indústria”:

não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado

deve se contentar com a leitura do cardápio. (ADORNO; HORKHEIMER, p. 130-131)⁶

Segundo Da Silva, o crescimento das ofertas de bens religiosos se acomoda em um espaço religioso em que se dá ênfase

a uma 'teologia de resultados' cuja metodologia mais evidente é o processo de troca e a comercialização do Sagrado nas suas mais variadas formas simbólicas, que utiliza as relações do mercado como análogas à relação do fiel com Deus, formando, assim, uma visão mercantil da espiritualidade, a ponto de reduzir Deus a apenas um sócio do fiel no negócio. (DA SILVA, 2004, p.18).

Ancorados nesta teologia de resultados, as ofertas de bens religiosos são usadas pelo movimento neopentecostal como “iscas” para atrair possíveis novos adeptos, e então convertê-los, ou melhor, fidelizá-los, para usarmos uma linguagem um pouco mais mercado(lógica). Nesse movimento, o meio se confunde com o fim, e o fiel acaba se achegando e permanecendo, em gratidão à oferta alcançada. Ao mesmo tempo, ocorre uma re-elaboração de significados das crenças religiosas a partir do encontro das fronteiras. Estas fronteiras se interpenetram, propiciando um contínuo fluxo de rupturas e continuidades, sínteses e diferenciações, facilitadas pela realidade cultural brasileira, proprietária de um escopo comum às religiões populares,⁷ característico da matriz religiosa brasileira.⁸

⁶ Segundo Silva (2010), a Indústria Cultural, em verdade, acaba se tornando em uma Indústria de promessas, tamanha é a sua habilidade em promovê-las. Ocorre que tais promessas, de prazer e felicidade duradouros por meio do consumo, não são completamente cumpridas, de modo que a Indústria Cultural está sempre inadimplente diante das massas... Seria como se estivesse implícito em cada proposta a afirmação de que a próxima compra atenderá plenamente o desejo de satisfação. O problema, todavia, é que a próxima compra abre espaço para outra, interminavelmente... O consumidor não tem descanso, visto que é sempre conduzido ao ato de consumo dos bens e ao estilo de vida que lhes são oferecidos pela Indústria Cultural (SILVA, 2010, p. 31).

⁷ Segundo Montero, a existência de um substrato cognitivo e/ou cultural comum às religiões populares brasileiras é fundado em uma idéia abstrata de deus que incorpora todas as variantes ou uma representação ambígua e não dicotômica da idéia de mal. Monteiro cita como exemplo a Igreja Universal do Reino de Deus, que segundo a autora, pode ser entendida como resultante da interação entre uma tradição evangélica-pentecostal e um catolicismo afro-kardecista articulada em torno da figura do diabo (MONTERO, 1994).

⁸ Para Bittencourt esta expressão busca traduzir uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular. Vale a pena ressaltar que o autor busca na formação histórica da nacionalidade os elementos que se ‘fundiram’ na composição da Matriz Religiosa Brasileira, segundo Bittencourt, com as chegadas dos colonizadores chegam juntos o catolicismo ibérico e a magia européia. Estes, encontram, as religiões indígenas e, posteriormente, a escravidão traz em seu bojo as religiões africanas que, sob determinadas circunstâncias, foram articuladas num vasto sincretismo. No séc XIX, dois novos elementos foram acrescentados: o espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do catolicismo romano. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 41).

Conclusão

Em suma, pretendemos neste artigo destacar que a crescente produção e oferta de bens religiosos no Brasil, em especial entre os neopentecostais, tem gerado um significativo movimento de fiéis entre as mais diversas religiões. Não discutimos as diferentes lógicas internas de cada religião, ou do mundo de significação do fiel, como salvação, bem/mal, justiça, bem como suas possíveis sistematizações. Antes, buscamos perceber este intenso fluxo migratório apontando algumas de suas possíveis causas.

Para tanto, assentamos nossas observações no paradigma da *secularização* proposto por Max Weber, segundo o qual a religião, com o advento da modernidade, caminha em direção às esferas privadas da sociedade, e o fiel, livre de suas “amarras da cultura religiosa tradicional”, percebe-se agora livre para optar pela religião que melhor lhe aprouver.

Como resultado, novos movimentos surgem, religiões imbricadas umas nas outras se espalham, “novos” atores entram em cena, mais e mais fiéis mudam constantemente de fé/religião. Tais mudanças fazem com que o *nomadismo religioso* se torne algo absolutamente comum no cenário nacional, já tão intenso e diversificado, e o caldo religioso brasileiro uma mistura cada vez mais bem temperada e regada de sabores para todos os gostos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, out. 2004. Disponível em: <<http://www.anpocs.org.br/portal/content/blogcategory/14/67/>>. Acesso: 25 jan. 2006.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-100, jul./set. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300012>. Acesso em: 28 jun. 2011.

AMARAL, Leila. Nova era: um movimento de caminhos cruzados. In: AMARAL, Leila. **Nova Era**: desafio para os cristãos. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 11-49.

AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: SIEPIERSKI, Paulo; GIL, Benedito M. (Org.). **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 97-108.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 7. ed. São Paulo: Vozes. 1973.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes. 2003.

BITUN, Ricardo. **Mochileiros da fé: Nomadismo religioso e Neopentecostalismo**. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O estudo do pentecostalismo diante das mudanças de paradigmas em Ciências da Religião. In: MARASCHIN, Jaci (Org.). **Novos Paradigmas, Ensaios de Pós-Graduação/Ciências da Religião**. São Paulo: Editora do IMS, 1995. p. 29-54.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Templo, teatro e mercado: organização e marketing de um empreendimento**. 2. ed. Petrópolis: Vozes: 1997.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: emergência dos novos movimentos religiosos. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 56, p. 55-69, 2003.

CARVALHO, J. J. de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, M. C. (Org.) **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo, Loyola, 1992. p. 133-166.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

COX, Harvey. **Responsables da la revolucion de Dieu**. Paris: Epi, 1969.

DA SILVA, Dionísio Oliveira. **Comércio do Sagrado**. Londrina: Descoberta, 2004.

FERNANDES, Sílvia Regina; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 120-154. 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

- MARIANO, Ricardo. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo.
- MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 72-90, out. de 1994.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, 2008.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes. 1997. p. 249-262.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Org.). **Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 11-21.
- REZENDE, Elaine Regina de Oliveira. **E a igreja se fez empresa: um estudo sobre a Igreja Mundial do Poder de Deus**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SILVA, Ivan de Oliveira, **Neopentecostalismo e indústria cultural: uma reflexão a partir de Adorno e Horkheimer**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 2, n.13, p. 2-16, 1991.
- WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais; as seitas e o espírito do capitalismo; rejeições religiosas e suas direções. In: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982a. p. 309-410.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5 Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982b.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira. 1983.
- WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: UNB.1991. p.279-418.
- WILSON, Bryan. **Religion in Secular Society**. Middlesex: Penguin Books, 1966.