

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

MÁRCIO RODRIGO ARAUJO MUNIZ

ANÔNIMOS: UM OLHAR SOBRE OS EVANGÉLICOS
SEM DENOMINAÇÃO NO CENSO DE 2010

NOVA IGUAÇU – RJ

2014

MÁRCIO RODRIGO ARAUJO MUNIZ

ANÔNIMOS: UM OLHAR SOBRE OS EVANGÉLICOS
SEM DENOMINAÇÃO NO CENSO DE 2010

Monografia apresentada ao Curso de História
como requisito parcial para obtenção do Título de
Licenciado em História, do Instituto
Multidisciplinar da Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvia R. Alves Fernandes

NOVA IGUAÇU – RJ

2014

MÁRCIO RODRIGO ARAUJO MUNIZ

ANÔNIMOS: UM OLHAR SOBRE OS EVANGÉLICOS
SEM DENOMINAÇÃO NO CENSO DE 2010

Monografia aprovada em _____ de _____ de 2014, como requisito parcial para obtenção do Título de Licenciado em História, do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Prof.^a Dr.^a Silvia Regina Alves Fernandes _____
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)
(Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Naara Lúcia de Albuquerque Luna _____
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)
(Avaliador convidado)

Prof. Dr. Alexandre Lazzari _____
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)
(Avaliador convidado)

NOVA IGUAÇU – RJ

2014

*“Eu nunca vi nada selvagem ter pena de si mesmo,
um pássaro cairá morto de um galho sem jamais
ter sentido pena de si mesmo.”*

David Herbert Lawrence

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer, primeiramente, a todos os amigos, colegas e professores com quem tive o prazer de estudar durante estes 05 anos. Foram muitas experiências, boas e ruins. Aprendi não só no âmbito profissional, mas em aspectos da vida que nunca mais serão os mesmos. Depois de um longo período longe das salas de aula, retornar e enfrentar o desafio de leitura pesada, trabalhos, provas, seminários, fechamentos de período, ansiedade durante as férias. Tudo isso, me fez ver que não podemos jamais deixar de acreditar que é possível alcançar nossos objetivos.

À equipe do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal, da CPAD, por ter gentilmente aberto as portas para que eu pudesse ter acesso ao acervo que contribuiu imensamente para esta pesquisa. Ao meu *brother*, Marcos de Deus, por ter separado uma tarde de sua vida para, gentilmente, ceder a entrevista que é parte fundamental de todo esse trabalho, meu muitíssimo obrigado.

Agradeço aos professores Roberto Guedes, Surama Conde e Graciela Garcia, que confiaram em mim ao ponto de me incluírem em seus grupos de pesquisa, oferecendo-me bolsas que foram primordiais, tanto para a aprendizagem no que se refere à metodologia de pesquisa, quanto na minha permanência na Universidade. Meu conhecimento como historiador se deve a tudo o que estes queridos mestres, humildemente, se propuseram a me transmitir. Além destes, incluo nestes agradecimentos as professoras Márcia Pletsch, Neide Ruffel, Mônica Ribeiro, Patrícia Bastos, e os professores Marcos Caldas, Álvaro Nascimento, Nonato Gurgel, Nelson Rojas e Alexandre Fortes, com quem o contato proporcionou-me aprendizados que levarei comigo durante toda a minha carreira acadêmica.

Agradeço, ainda, à professora Naara Luna, por ter se proposto com tamanha boa vontade a participar da banca examinadora desta monografia, além do professor Alexandre Lazzari, mestre amigo com quem aprendi muito durante a formação, e que também aceitou prontamente meu convite para compor a banca. À minha orientadora, professora Silvia Fernandes, que mesmo em um turbilhão de atividades durante seu pós-doutoramento no exterior, aceitou o desafio de corrigir e orientar este trabalho, a quem sempre admirei desde os primeiros períodos da graduação, pelo profissionalismo e postura, fundamentais para construir-nos como acadêmicos.

Agradeço ao meu grande companheiro, Bruno Branci, que diversas vezes me salvou de enrascadas, compartilhando o fruto de sua disciplina e dedicação aos estudos com um

amigo deveras atribulado. Ao meu irmão Hanã Moreira que, embora não tenha saído do mesmo ventre, é irmão no espírito, no coração, sempre me colocando pra cima, e sempre estará comigo, por onde quer que andemos. Aos meus irmãos Soraya Labuto e Tiago Abreu, que também são irmãos do coração, mas que sempre me incentivaram, mesmo sem saber, a continuar dando o máximo de mim, e nunca deixar de acreditar em mim mesmo. Ao meu *brother* Humberto Barbosa, pela força e interesse. À minha irmã de sangue, Janaina Muniz e meu cunhado Cristiano Clemente, por todo o apoio e carinho que sempre despenderam a mim e à minha família durante todo esse período da graduação. A todos os parentes e amigos fora da universidade, que sempre me apoiaram, dando forças e palavras de ânimo, para que a jornada fosse menos doída, que o caminho fosse mais florido. A vocês, muito obrigado.

À minha querida mãe, Ivete da Cruz Araujo, por ser sempre um anjo na minha vida, me abençoando de todas as maneiras possíveis, e a quem nem sempre soube agradecer. Saiba que eu te amo muito, mãe. Nunca deixarei de te amar. Agradeço, também, à minha sogra, Maria Izabel, porque sem ela não seria possível concluir esse curso, pois cuidou (e ainda cuida) com muito carinho do meu filho, para que eu pudesse assistir às aulas, durante a noite. Obrigado, mãe do coração. Ao meu sogro, Manoel Sebastião, pelo apoio dado nas atividades profissionais de minha esposa, sua ajuda foi fundamental.

À minha esposa querida, amada, Priscila Bonácio, que sempre acreditou em mim, mesmo quando eu já não acreditava mais. Que sempre me apoiou, incentivou, suportou e compreendeu, respeitando os momentos em que eu precisava de silêncio e concentração para completar as leituras e realizar os trabalhos. Te amo! Se não fosse este amor, não sei o que seria. E, ao meu querido filho, João Filipe, meu amor, minha riqueza, a coisa mais preciosa que ganhei na vida. Receber você em minha vida, durante o processo de graduação, foi um dos grandes motivadores que me fizeram buscar sempre a excelência, para que um dia eu possa servir de exemplo para o seu crescimento. Eu te amo, meu filho, como nunca amei ninguém nessa vida.

Por último, agradeço ao meu Pai. Ele é minha rocha, minha força, meu amigo, meu tesouro, meu exemplo. Nunca desistiu de mim, nunca me virou as costas, nunca me abandonou nem me desprezou. Sempre me compreendeu, incentivou, esteve ao meu lado nos momentos mais difíceis, quando a única coisa em que eu pensava era em desistir. Quando as forças faltavam, ele estava ali, ao meu lado, para segurar minha mão, e dizer: “Filho, estou aqui!”, me orientando, mostrando a saída. A você, meu Paizinho, dedico tudo o que sou, e te agradeço por que, se cheguei aqui, foi a tua mão que me sustentou.

SUMÁRIO

1. Introdução	01
1.1. Possibilidades de interpretação da categoria	04
1.2. Apoio teórico	06
1.3. Objetivos e metodologia	10
2. “A Igreja que se reúne no Rio”: uma proposta de autonomia e anonimato	12
2.1. Breve panorama do movimento	14
2.2. Neopentecostais?	19
2.3. Contexto histórico: condicionantes e influências	24
3. Literatura, autonomia e anonimato	43
4. Quem são estes “anônimos”?	51
4.1. Decepção, frustração e revolta: um olhar sobre os “sem-igreja” ou “desigrejados”	52
4.2. Trânsito religioso	62
5. Considerações finais	67
6. Bibliografia	71
7. Anexo I	75

LISTA DE FIGURAS

Fig.1. Os evangélicos estreitando laços com a esfera federal	26
Fig.2. O interesse em outros assuntos não religiosos	27
Fig.3. Ansiedade diante do avanço do programa espacial	28
Fig.4. “Presságios” do anticristo	29
Fig.5. “666”, o número proibido	29
Fig.6. Fragmento de matéria comum nos periódicos sinalizando o anticatolicismo	30
Fig.7. A “rixa” não era unilateral	31
Fig.8. As letras garrafais dão o tom da orientação	32
Fig.9. Anúncio sobre crescimento	34
Fig.10. Apelo ao trabalho voluntário	35
Fig.11. Células na Assembléia de Deus	40

RESUMO

O censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no ano de 2010 apresentou um número superior a nove milhões de brasileiros compondo a categoria de “Religião Evangélica não determinada”. Compreendendo que se trata de um contingente que representa cerca de 22% dos evangélicos no Brasil, mais até do que os pertencentes às chamadas denominações “de Missão”, ou “Históricas” (18%), perdendo apenas para as Pentecostais (66%), apresenta-se a questão acerca da identidade destes indivíduos que, a despeito da vinculação denominacional, mantém a autodefinição como evangélicos. Este trabalho procura responder a esta questão, apresentando as possibilidades de interpretação para os números do censo, e as formas de composição deste grupo de religiosos que preferem vivenciar sua fé sem declarar-se pertencente a esta ou aquela denominação. Desvendando os “porquês” para esta postura, este trabalho procura, também, situar o fenômeno observado dentro do contexto histórico-cultural que se desenrola no meio evangélico no período que vai dos anos 1980 ao período da pesquisa do IBGE.

Palavras-chave: Evangélicos, Anonimato, Censo, Cultura Evangélica.

ABSTRACT

The census conducted by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) in 2010 presented a number higher than nine million Brazilians composing the category of "Evangelical Religion undetermined". Understanding that this is a contingent representing about 22% of evangelicals in Brazil, even more than those belonging to denominations called "Mission" or "Historical" (18%), second only to the Pentecostal (66%), presents the question of the identity of these individuals, regardless of denominational attachment, maintains the self-definition as evangelicals. This paper attempts to answer this question by presenting the possibilities of interpretation for the census numbers, and forms of composition of this group of religious people prefer to live their faith without declaring themselves belonging to this or that denomination. Unraveling the "whys" for this approach, this paper also seeks to situate the phenomenon observed in the historical and cultural context that unfolds in evangelical circles in the period from the 1980s to the IBGE survey period.

Keywords: Evangelicals, Anonymity, Census, Evangelical Culture.

1. Introdução

Ao observarmos o censo das religiões do ano de 2010 realizado pelo IBGE¹, podemos notar três classificações em relação às religiões evangélicas, quais sejam: evangélicas de missão, evangélicas de origem pentecostal e evangélica não determinada. Dentre as religiões evangélicas de missão listam-se as igrejas: Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Adventista e “outras”. Dentre as evangélicas de origem pentecostal, estão: Assembleia de Deus, Congregação cristã no Brasil, Brasil para Cristo, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, Casa da Bênção, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida, “evangélica renovada não determinada”, Comunidade Evangélica e “outra”. E, por último, a categoria “religião evangélica não determinada”.

Considerando que, para fins de ampla divulgação dos resultados da pesquisa, o órgão relacione apenas aquelas denominações que possuem alguma representatividade e ignore possíveis divisões internas que alterem ligeiramente o nome das denominações, não é possível perceber as inúmeras variações de terminologia que existem entre congregações de mesma raiz histórica ou doutrinária, surgindo como dissidentes de congregações originais mais antigas, fruto de divisões internas oriundas de diferenças político-dogmáticas. Sendo assim, por exemplo, unem-se na classificação de “Assembleia de Deus” todas aquelas que se identificam com este nome, não significando necessariamente que participam da mesma rede, ou que compartilhem dos mesmos dogmas. De qualquer forma, podemos supor que as denominações que participam de um mesmo grupo ou classificação estão ali porque, em linhas gerais, possuem as mesmas características teológicas.

Das três classificações que vimos no início, a última é deveras interessante, pelo seguinte: de um universo de 42.275.440 pessoas que se declararam evangélicas, 9.218.129 (22%) compõem o grupo daqueles que também se identificam como evangélicos, mas não como pertencentes às denominações de missão (18%) e nem às pentecostais (66%), enquadrados, portanto, como pertencentes a religiões evangélicas não determinadas². Uma vez que essa “determinação” se dá pela denominação a que o indivíduo afirma pertencer durante a pesquisa, podemos presumir que estes não a informaram ao recenseador. Sendo

¹ Disponível em:

<ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>, acessado em 29/11/2013.

² Dados obtidos a partir do arquivo disponível n link acima.

assim, apontar pistas sobre a motivação para esta omissão é um dos objetivos primordiais desta pesquisa.

Vale ressaltar que dentre as denominações consideradas neopentecostais³, a Igreja Universal do Reino de Deus é citada na pesquisa dentre as denominações pentecostais, enquanto outras denominações com alguma expressividade, como a Igreja Mundial do Poder de Deus e Igreja da Graça, também consideradas neopentecostais, e de grande visibilidade midiática⁴, não foram mencionadas. Os adeptos destas denominações, não computados nas categorias citadas, podem estar influenciando tanto na expressividade da categoria que não assume nenhuma bandeira denominacional quanto na categoria *Outras igrejas Evangélicas de origem pentecostal*, também expressiva e que totalizou 5.267.029 de declarantes, cerca de 21% do total de evangélicos do segmento pentecostal.

Acerca do censo, Cecília Mariz percebe que estes dados podem e têm sido interpretados de formas distintas e, muitas vezes, conflitantes. A autora alerta ainda que

Embora no senso comum se diga que “os números não mentem”, sabemos que os que eles dizem depende da forma como foram obtidos. Os números dependem da metodologia utilizada para a coleta dos dados e também dos critérios adotados para criação das categorias que serão a base da análise estatística. (MARIZ: 2013, 39)

A categoria em questão nesta pesquisa (religião evangélica não determinada), segundo a autora, foi diretamente afetada pela metodologia empregada na coleta dos dados. A forma aberta da pesquisa, em que o indivíduo poderia fornecer qualquer informação que desejasse,

³ De acordo com Ricardo Mariano, o neopentecostalismo corresponde à terceira onda do movimento pentecostal no Brasil, a partir da segunda metade da década de 1970, fortalecendo-se nos anos 1980-90. Seu maior representante é a Igreja Universal do Reino de Deus. Para uma compreensão mais detalhada, cf. (MARIANO: 1999, 32ss).

⁴ A Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada no ano de 1998, na cidade de Sorocaba – SP, pelo dito “Apóstolo” Valdemiro Santiago, ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, conta hoje com um jornal (Fé Mundial), uma revista (Avivamento Urgente), duas emissoras de rádio (Rádio Ômega Mundial FM e Rádio Mundial do Rio de Janeiro) e programas de TV, retransmitidos em vinte e nove canais de TV aberta, sendo três canais digitais já em funcionamento e oito, também digitais, em implantação, além de sete canais de TV fechada. A Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada no ano de 1980, na cidade do Rio de Janeiro – RJ, pelo “Missionário” Romildo Ribeiro Soares, mais conhecido como R.R. Soares, parente de Edir Macedo, fundador da Igreja Universal. R.R. A Igreja da Graça possui, em termos de mídia, uma editora (Graça Editorial), responsável pela veiculação do Jornal Show da Fé e da Revista Graça/Show da Fé, e publicação de livros do segmento evangélico, uma gravadora (Graça Music), uma produtora de filmes evangélicos (Graça Filmes), uma rádio (Nossa Rádio) retransmitida em dezoito emissoras por todo o país em AM e FM e nos Estados Unidos (Flórida), uma emissora de TV fechada (RIT) transmitindo via satélite, a cabo e em setenta e dois canais de TV aberta por todo o país, sendo vinte e quatro digitais, além de oito canais via satélite e três via cabo. Alguns dos programas são transmitidos em horários nobres de canais abertos. (Fonte: Páginas das respectivas denominações e redes de TV na Wikipédia – acessadas em 02/02/2014)

sem que sua resposta fosse questionada, sem que a pergunta fosse rephraseada ou que uma nova pergunta fosse feita na sequência daquela que indagou acerca da religião teria contribuído para respostas genéricas e, nesse caso, o afirmar-se evangélico independentemente de instituição pode ter sido meramente a resposta de quem aguardava a segunda pergunta que não veio: “Mas, de qual igreja?”.

Longe de ser motivo para desconfiar dos resultados da pesquisa, essa questão suscita novas indagações e sugere cautela ao interpretarmos os resultados obtidos. Quanto a isso, Cecília dirá ainda:

Sobre a questão aberta há muito que se refletir. Não se pode negar o valor de tal metodologia, mas é preciso reconhecer seus riscos e custos. Sua adoção deve ter sido resultado de uma avaliação em que os benefícios suplantavam os custos. Graças a esse tipo de metodologia é possível identificar e contabilizar novas religiões. No entanto, se não se pergunta a qual igreja ou denominação se pertence, o censo não consegue captar a dinâmica do campo evangélico e o surgimento constante de novas igrejas. (op. cit., 43,44)

Nesse caso, passamos a transitar pelo campo do “se”, imaginando o que poderia ter ocorrido *se* o recenseador tivesse feito isso ou aquilo, *se* os resultados seriam ou não diferentes por conta de uma nova forma de realizar a pesquisa, acrescentando-se esta ou aquela pergunta às que faziam parte do roteiro original no qual o pesquisador foi instruído a fim de saber “se o entrevistado prefere mesmo omitir o nome de sua igreja ou se omitiu porque a pergunta não foi feita”. (Idem, 44) Questão válida aqui é: por que omitir deliberadamente o nome de sua igreja?

A autora menciona a preocupação de líderes religiosos em ensinar seus adeptos a afirmar com precisão o nome de sua religião quando fossem sabatinados, preocupação essa percebida pela prof.^a Sílvia Fernandes na postura da liderança da Diocese do Rio de Janeiro quando do censo de 2010:

Essa preocupação de líderes religiosos em divulgar a metodologia do censo e ensinar os fiéis a nomear corretamente sua religião foi comentada por Sílvia Fernandes, professora da UFRRJ e especial conhecedora do campo católico no Rio de Janeiro. Ela registrou que nessa diocese os padres foram instruídos para lembrar aos fiéis nas missas dominicais que deveriam se identificar no censo como membros da Igreja Católica Apostólica Romana. (Ibidem, 45)

O papel da liderança, nesse caso, estaria relacionado com a afirmação de identidade da instituição, pela esperança de que mesmo os números não sendo aqueles pretendidos “para mais” que, ao menos, não fossem computados “para menos”, o que representaria uma redução

estatística fictícia do número de participantes de uma determinada religião (nesse caso a Católica Apostólica Romana), resultado de resposta equivocada aos recenseadores.

Em reportagem produzida por Bruno Boghossian, publicada no jornal O Estado de São Paulo, em 05/09/2010⁵, somos informados acerca da amplitude deste movimento de preparação para o Censo, ocorrendo dentro de outras religiões além da Igreja de Roma, inclusive entre os evangélicos. Isso demonstra que as lideranças religiosas estavam conscientes de um possível resultado da pesquisa que poderia não corresponder à realidade do quantitativo dos seus adeptos. Partindo da reflexão sobre esta postura demonstrada pelas lideranças religiosas, podemos perceber indícios do sentido de declarar abertamente a qual religião/Igreja se pertence. Há um interesse latente pela valorização da denominação, pela afirmação que os números poderiam conferir à instituição representada. Entretanto, o que dizer quando pessoas preferem, deliberadamente, não prestar tal informação? Caminhemos, portanto, através de algumas propostas de interpretação deste fenômeno.

1.1. Possibilidades de interpretação da categoria

Cientistas sociais estudaram a movimentação de uma parcela de evangélicos que transita entre as diversas denominações existentes, sobretudo entre as pentecostais, estabelecendo, como definição para tal fenômeno, o termo “Trânsito Religioso” ou “mobilidade religiosa” (FERNANDES: 2006). A análise de tal fenômeno tem início na percepção do alto índice de fragmentação institucional que ocorre entre os evangélicos, tão grande quanto o seu próprio desenvolvimento. (ALMEIDA e MONTEIRO: 2001) Nota-se, no meio evangélico, certa tendência à ruptura, bastando para isso que haja uma nova interpretação bíblica, ou a criação de novos dogmas para que surja uma nova denominação. Os autores citados acima falam ainda de um processo sempre renovado de divisão por “cissiparidade” (grifo dos autores) a partir do qual “as denominações continuamente dão origem a novos grupos”. (Idem: 92) Outra afirmação seria a que define

(...) o meio evangélico enquanto expressão máxima da circulação de pessoas, cuja fragmentação institucional dá condições (sic) para o seu próprio movimento de expansão. [...] a circulação nesse meio cria condições para que o indivíduo componha, por ele mesmo, sua religiosidade, dosando mais ou menos música, corporalidade, doutrina, moral, teologia. É o sujeito que

⁵ Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/36029-igrejas-advertem-fieis-sobre-censo-2010>>, em 16/12/2013.

desenha o seu mosaico de experimentações, que delinea a sua trajetória, de forma individualizada. (ALMEIDA apud COGNALATO: 2007, 05)

Mas, por que indivíduos preferem manter-se em circulação, optando pela autonomia que os permita transitar entre agências, característica que pode resultar em uma não-identificação com um grupo em específico? A resposta a esta questão dá indícios que relacionam esta modalidade de evangélicos àqueles que não definem sua participação em uma denominação específica, colocando-os na categoria objeto desta pesquisa.

Outra importante chave de compreensão deste fenômeno é destacada por Denise Rodrigues (RODRIGUES: 2007), ao falar acerca dos religiosos “sem igreja”. Embora o objeto de sua pesquisa fora a categoria definida pelo IBGE dos indivíduos sem religião, os resultados desta trouxeram a lume pessoas que mantinham certa religiosidade sem, contudo, pertencerem a qualquer instituição, preferindo a prática de fé sem vínculos com grupos, movimentos e/ou congregações, fossem qual fossem as religiões.

Esta possibilidade de interpretação sugere a existência de indivíduos que se dizem evangélicos, mas não congregam em uma denominação formal, preferindo exercer a religiosidade de forma autônoma. Segundo Nelson Bomilcar⁶ (BOMILCAR: 2012), estes indivíduos existem, e consideram a proposta de viver em um ambiente eclesástico algo ultrapassado, ou impraticável nos dias atuais. Sua religiosidade estaria baseada em práticas e costumes evangélicos, embora não participem da religião, ou seja, de uma instituição formal ou informal, como é o caso das Igrejas caseiras. Ele trata especificamente destes indivíduos, que mantêm suas crenças e práticas evangélicas de forma pessoal e totalmente individual.

Diferentemente dos “sem religião”, percebidos por Denise Rodrigues, aqueles indivíduos responderiam “evangélico” ao recenseador, ocultando a denominação não pelos motivos elencados até aqui, como ‘trânsito religioso’ ou ‘múltiplas pertencas’, mas por não pertencerem a nenhuma Igreja, mesmo ainda se confessando evangélicos. Ou seja, eles aboliram o aspecto comunitário da vivência cristã, mas não o modo de vida, embora o vivam de modo recluso, individualizado.

⁶ “Nelson Bomilcar é músico, compositor e pastor. Trabalha com o Instituto Ser Adorador, assistindo comunidades locais e atendendo lideranças e músicos pelo Brasil. Fez seus estudos teológicos na Faculdade Teológica Batista, na Faculdade Metodista de São Paulo e no Regent College, em Vancouver, Canadá.(...)” (Extraído da orelha do livro do próprio. – A titulação do autor não é mencionada. cf. BOMILCAR: 2012)

Caminhando próximo a isto, Idauro Campos (2013) apresenta sua interpretação para uma parcela dos evangélicos rotulada como “desigrejados”⁷, que seria composta pelos mesmos indivíduos citados por Bomilcar, ou seja, decepcionados com as lideranças evangélicas e suas “peripécias” e, ainda, por pessoas que assumiram uma postura crítica ante os aspectos das instituições evangélicas, mesmo se considerando ainda pertencentes a esta vertente. Os críticos estariam entre os que os autores e consumidores de uma literatura militante contrária às instituições evangélicas, defensores de uma religiosidade intimista, para os quais reservamos um capítulo específico nesta pesquisa.

Existem, ainda, na teia de elementos que compõem esta categoria religiosa, para além dos casos mencionados acima, experiências específicas, historicamente construídas, de grupos ou movimentos religiosos (restringimo-nos somente aos evangélicos) que optam pelo anonimato denominacional, vivendo de forma organizada, geralmente informal. Desses movimentos emerge parte dos indivíduos contabilizados no censo como evangélicos de denominação não determinada. O resgate de uma destas experiências, com suas particularidades e nuances, soma-se as possíveis explicações citadas, situando historicamente o surgimento da opção deliberada por “ser Igreja” abdicando do rótulo denominacional e servindo como referencial para validação de aspectos da cultura evangélica que se apresentem ao longo da pesquisa, desde a época de sua fundação (década de 1980) até o ano da divulgação do Censo (2010). Sendo assim, adentramos no campo da História das religiões contemporânea e da Sociologia da religião, agregando conhecimento em ambas as áreas.

1.2. Apoio teórico

Em uma explanação sobre a história das religiões enquanto disciplina, Jacqueline Hermann oferece uma leitura do pensamento weberiano acerca da lucidez necessária ao se empreender um trabalho sobre este tema, envolvendo considerações de uma e outra área de conhecimento:

Esta seria a marca fundamental a distinguir sociologia e história, segundo Weber. A primeira teria por objetivo a construção de “conhecimentos-tipo”, propondo-se a encontrar as regras gerais dos fenômenos sociais, ao contrário da segunda, cuja preocupação seria a análise e a explicação causal de

⁷ Neologismo utilizado e referenciado em sua obra. cf. cap.4 desta pesquisa e CAMPOS: 2013, 28-29.

estruturas e ações individuais, consideradas culturalmente importantes.”
(HERMANN: 1997, 333)

Há, portanto, um dilema teórico-metodológico na raiz da pesquisa, uma vez que o objeto da análise circula entre os dois campos de estudo, História e Sociologia. Esta última, procurando compreender os conceitos e aspectos intrincados nas relações sociais desenvolvidas pelos indivíduos que compõem a camada dos evangélicos situados entre os não determinados, menos preocupada com a questão espaço-temporal do que com as características do ser em sociedade, afetado por esta e afetando-a, enquanto a primeira procura construir um discurso sobre o fenômeno passado (JENKINS: 2007), situando-o dentro do contexto cultural evangélico no qual se desenvolve. Isto decorre da possibilidade de um mesmo objeto de investigação ser passível de interpretações diversas em diferentes áreas do conhecimento. Nesse caso, a categoria das religiões evangélicas não determinadas pode ser estudada tanto pelo viés sociológico, dando ênfase a questões como classe, gênero, idade, dentre tantas (Idem, 28); quanto pelo olhar histórico, nesse caso, especificamente, no campo da História da Religião.

Isto não significa dizer que, para se realizar uma pesquisa histórica, devemos abrir mão da contribuição de outras disciplinas. Pelo contrário, para que se possa dar maior precisão ao discurso que se pretende proferir é fundamental que se conte com toda e qualquer colaboração advinda da interdisciplinaridade (CARR: 1982, 14).

Karina Bellotti (BELLOTTI: 2011) faz algumas considerações acerca dos conceitos sobre o campo dos estudos históricos da religião pertinentes a esta pesquisa. Ela cita Raffaele Pettazzoni, historiador italiano defensor de uma abordagem histórico-cultural da religião, ressaltando que para este autor a religião é um produto histórico, cuja cultura é condicionada pelo contexto, que também é condicionado pela própria religião, no cotidiano dos indivíduos que a operam (PETTAZZONI apud BELLOTTI: op. cit., 21). Angelo Brelich, discípulo de Pettazzoni, considerou imprescindível o conhecimento da multiplicidade cultural para o desenvolvimento e uso de chaves de interpretação de aspectos religiosos. Ele dirá que

(...) a peculiaridade de um sistema religioso deve ser entendida, portanto, como o produto da capacidade de um determinado grupo humano de remodelar, inovar ou até mesmo de revolucionar tanto a base preexistente, que pode ser posta em relação àquilo que foi definido como “patrimônio comum”, quanto ao fruto das relações, diretas ou mediadas, instauradas no curso da história com outros grupos humanos. (Idem, 23)

A fim de conhecer um novo sistema religioso (nesse caso, grupos evangélicos autônomos e anônimos), não se deve considerar, portanto, os aspectos culturais no qual os mesmos se inserem, de modo a mapearmos o modo com processaram este remodelamento, inovação ou revolução das bases religiosas existentes, consolidadas há muito.

A secularização proveniente da constituição de Estados laicos no mundo ocidental influenciou diretamente a política e a cultura brasileiras, contribuindo para afastar progressivamente muitos indivíduos das instituições religiosas, o que não significou necessariamente o enfraquecimento da religião. Teria havido “sim um fortalecimento da autonomia individual sobre as escolhas religiosas [...] a ser exercida pelos indivíduos dentro ou fora de instituições organizadas”, independente da religião que se professe. (Ibidem, 25)

A Reforma Protestante inicia o processo de concorrência religiosa, inaugurando uma era de surgimento de correntes religiosas que fariam frente à religião institucionalizada. Entretanto, esta concorrência ocorreria, também, dentro do próprio segmento protestante, tornando-se característica latente desta vertente, ou seja, a fragmentação do próprio sistema em si. Ainda segundo a autora, a ampliação do número de opções dentro do segmento evangélico, decorrente desta fragmentação, contribuiu para o crescimento da autonomia religiosa, condição na qual o crente discerne a melhor opção religiosa para si, a partir de uma quantidade cada vez maior de informações e estratégias de propaganda, além dos recursos da mídia, dos quais dispõem algumas lideranças evangélicas. Karina Belloti afirma que:

É nesse ampliado espectro de processos históricos que se deve considerar a autonomia religiosa como categoria importante da análise histórica, tomando como pressuposto de que as formas religiosas (símbolos, crenças, práticas, hierarquias, organizações) não são formas essenciais e exclusivas, mas sim criações humanas que assumem diferentes sentidos ao longo de um recorte temporal, considerando a sua historicidade como elemento fundamental para análise acadêmica. Dessa forma, a História das Religiões deve atentar não somente para a história das instituições religiosas, mas também considerar que o fenômeno religioso há muito ultrapassou os muros físicos e simbólicos de tais instituições. (Ibidem, 29-30)

Justamente fora dos muros das instituições evangélicas que encontraremos as manifestações religiosas que fazem jus a este conceito de autonomia, portadoras de uma simbologia própria, de práticas e crenças norteadoras, muitas das quais meras reconstruções de uma dogmática das instituições de origem, de uma cultura evangélica consolidada. Michel de Certeau afirma, a respeito das práticas religiosas, que “através delas um grupo religioso provoca sua coesão. Nelas encontra sua âncora e sua diferença com relação a outras unidades

sociais – religiosas ou não.” (CERTEAU: 2007, 166) Portanto, a forma de identificar um grupo ou movimento religioso seria analisar suas práticas, que o aproximam ou afastam do movimento de origem.

Bellotti propõe imparcialidade na decisão quanto à legitimidade da pesquisa de um dado grupo religioso, uma vez que, por conta da impossibilidade de neutralidade diante do objeto, podemos fazer juízo de valor acerca da importância de tal grupo.

Não cabe, portanto, a (o) historiador (a) (sic) julgar o caráter legítimo ou não de determinada crença religiosa e sua conseqüente prática, pois isso significaria assumir a postura da autoridade religiosa eclesiástica. A pesquisa torna-se mais enriquecida se considerarmos justamente a historicidade de tais crenças e práticas (...). (Ibidem, 30)

O abandono de preconceitos, portanto, abre diversas oportunidades de pesquisa sobre os mais variados objetos que a pluralidade religiosa oferece, em especial, a pluralidade existente dentro do segmento evangélico. A opção de analisar um grupo específico dentre este vasto universo de agências, sobretudo se este não tiver expressão numérica ou midiática pode aparentar perda de tempo. Contudo, ao contrário disto, torna-se uma oportunidade ímpar para desvendar aspectos peculiares que se somam a outros aspectos da religião já estudados, compondo propostas explicativas mais generalizantes.

A análise cultural assume um caráter central neste processo. Stuart Hall propõe duas concepções do conceito de cultura interessantes para esta pesquisa, quais sejam: “a cultura como substantiva, ou seja, como instância organizadora de atividades, instituições e relações sociais, e a cultura como categoria analítica das formas de produção do conhecimento.” As ações sociais seriam determinadas pela cultura dessa sociedade, além do sentido das relações sociais, identidades e subjetividades. Estas últimas, segundo ele, seriam definidas pelo sujeito diante do social, da forma como compreende a tradição e do conhecimento que acumulou das várias instâncias das quais sofreu ou sofre influência. As identidades culturais, por sua vez, se constituem nos papéis sociais presentes na própria cultura, aos quais os indivíduos podem se ajustar ou rejeitar. (HALL apud BELLOTTI: Ibidem, 32-33)

A afirmação que Bellotti utiliza como parte da conclusão de sua argumentação endossa a pista de que é na cultura evangélica que podemos “buscar a historicidade dos discursos, práticas, crenças e agentes religiosos [utilizando] certas ferramentas conceituais na relação entre sociedade e indivíduos sob uma perspectiva cultural.” (Ibidem, 41)

(...) as culturas evangélicas circulam e são reapropriadas dentro e fora de instituições eclesiais: “A tradição religiosa pode ser considerada não como um conjunto estanque de práticas e crenças de igrejas, mas como um corpo doutrinário, ritualístico e histórico que se reconstrói e se repõe pela ação cotidiana de seus membros, como uma cultura em movimento e em constante negociação entre seus indivíduos⁸.” (Ibidem, 34)

Orientando-nos através da pesquisa destes aspectos culturais encontraremos, ainda, as bases sobre as quais foi se construindo ao longo do tempo a categoria em questão, produto do impacto das mudanças que ocorreram no cenário evangélico entre os anos 1980 e 2010.

1.3. Objetivos e metodologia

A fim de construirmos um discurso coerente sobre a categoria dos indivíduos da religião evangélica não determinada, que dê conta do processo de formação desta categoria, compararemos o estudo de um caso específico (analisando aspectos da cultura evangélica e práticas para-eclesiais, estruturas e ações individuais) de um grupo marcado por características que o colocam dentro da categoria em questão (preferência por ser um movimento anônimo e independente), com a análise qualitativa de matérias veiculadas em periódicos evangélicos no contexto de seu surgimento (primeira metade da década de 1980), na pretensão de averiguar possíveis influências da cultura evangélica na construção deste e de outros grupos autônomos e/ou anônimos. Além de ajudar a responder à questão levantada no início deste trabalho (objetivo primordial), sobre a composição de uma parcela tão expressiva do segmento evangélico, este momento da pesquisa revelará, também, aspectos culturais deste meio, até então encobertos, que podem ainda não terem sido relacionados com o fenômeno em si. Aspectos estes que também podem estar por trás do surgimento e manutenção de outros grupos e/ou movimentos evangélicos semelhantes que perduram até a atualidade, tornando o resultado desta pesquisa relevante no apoio a outras pesquisas sócio-históricas, além de dialogar com aquelas já realizadas.

Em seguida, será exposto um apanhado de informações oriundas de literatura evangélica publicadas no Brasil entre os anos de 2001 e 2009, que sugerem a autonomia eclesial e, em alguns casos, o anonimato, às quais podem ser consideradas, no mínimo,

⁸ BELLOTTI, K. K. *Delas é o Reino dos Céus: mídia evangélica infantil e a cultura pós-moderna no Brasil (1950-2000)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010.

como possível influência para a composição da categoria em questão (o fato de existirem livros não significa, necessariamente, que eles são ou serão lidos).

Foram analisadas cinco publicações, todas relacionadas à eclesiologia evangélica. Nenhuma delas é nacional, o que sugere uma forte influência de práticas eclesiásticas estrangeiras no segmento evangélico, aberto e receptivo a “modismos” oriundos de outros países, sobretudo dos Estados Unidos. Cabe ressaltar que a intenção desta pesquisa não é julgar o valor teológico das publicações, mas verificar de que modo podem ter influenciado grupos e lideranças evangélicas na decisão pela autonomia e, principalmente, pelo anonimato denominacional de seus grupos. Portanto, destacam-se apenas os pontos das publicações que de alguma forma incentivam o leitor a estes posicionamentos. Compõe essa revisão as obras de Neil Cole (2007), Bruce Anstey (2005), Frank Viola (2005; 2009) e Wolfgang Simson (2001).

O teor da crítica e proposta que estes livros carregam, no entanto, dado o período em que são publicados, testemunha de uma convulsão no meio evangélico, leva-nos a crer que, mesmo sem possuímos dados estatísticos ou notícias sobre a repercussão dessas obras, a leitura das mesmas contribuiu para as opções de evangélicos que circulavam pelo anonimato em 2010.

Na sequência, faremos um balanço bibliográfico sobre as possíveis chaves de interpretação propostas no campo das ciências sociais para este fenômeno, referencial teórico que contribui para a descoberta de quem são os evangélicos não determinados (anônimos) na atualidade. Este balanço de interpretações sociológicas propostas para fenômenos relacionados com o tema ajudarão na composição de perfis que se identifiquem com a categoria em questão. Os resultados obtidos nesta e nas outras etapas da pesquisa servirão como conteúdo para a proposta explicativa à questão levantada no início do trabalho: quem são os “anônimos”, indivíduos que compõem a categoria de religião evangélica não determinada, respondendo não apenas quem são hoje, mas descortinando o processo histórico percorrido por esta gente que vive sua fé à parte das placas denominacionais.

2. “A Igreja que se reúne do Rio”: uma proposta de autonomia e anonimato.

O estudo de caso foi feito com um grupo existente na cidade do Rio de Janeiro, cujas origens remontam aos anos da década de 1980, e que, dentre suas características principais, não assumem qualquer denominação: são conhecidos apenas como “a Igreja no Rio” (IR). Trata-se de um grupo evangélico governado por uma junta de anciãos denominada “presbitério” e que se afirma neopentecostal, à qual se submetem líderes que presidem algo em torno de 100 pequenas Igrejas caseiras⁹, e que se reúnem semanalmente como um grande grupo em um local adequado.

No *website* deste grupo, encontra-se uma autodefinição, apresentada a seguir:

Apesar de sermos conhecidos por diversos nomes, a verdade é que a igreja é uma só: o corpo de Cristo. Portanto, todo aquele que crê e RECEBE a Jesus como SENHOR E salvador, faz parte da igreja. Nós somos a Igreja, Ele é a nossa bandeira. Portanto, nós cremos que a maneira bíblica de identificar a igreja deve ser preservada e praticada. Observamos que as igrejas do primeiro século eram identificadas pelas cidades onde viviam. Corinto, Éfeso, Jersualém, Samaria, etc. Por isso, como estamos na cidade do Rio de Janeiro, nos identificamos como igreja no Rio. Já aqueles que estão em São Paulo, chamamos de Igreja em São Paulo, no Chile, de Igreja em Santiago, igreja em Rancágua, igreja em San Vicente, e assim por diante. O Nome principal é e sempre será Jesus. É um conceito simples e baseado nas Escrituras. Somos a igreja de Cristo. Todos irmãos e parte de um só corpo. (grifos do autor)¹⁰

Não importando no momento a interpretação teológica da afirmação acima, podemos supor que, se os participantes dessa comunidade concordam com a afirmação exposta, diante do recenseador, indagados quanto a sua religião, diriam participar de um grupo evangélico, mas, deliberadamente, não afirmariam denominação, diriam apenas que fazem parte da “Igreja”¹¹.

9 Este modelo organizacional se assemelha aos movimentos chamados “celulares”, cujo representante mais conhecido é o Movimento Celular no modelo dos 12 (G12). No entanto, diferente deste último, os grupos da IR não são extensões de uma liderança centralizadora de uma só Igreja que se encontram nos lares, cujo objetivo principal é a multiplicação exponencial dos adeptos, a fim de fortalecer a congregação principal. Eles são, na verdade, Igrejas semi-independentes que se unem umas às outras, num pacto voluntário de submissão a esse grupo de líderes e de colaboração mútua. Para uma compreensão mínima a respeito do movimento G12, cf. LUZ & DIAS: 2009.

10 Disponível em <<http://igrejanorio.com.br/portal/quem-somos/>>, acessado em 13/11/2013.

¹¹ Essa premissa, no entanto, é algo que merece ser provado em pesquisa posterior, na qual se investigue entre os adeptos deste movimento, dentre outros aspectos: a) se contribuíram com a pesquisa do IBGE e; b) caso não tenham contribuído, como responderiam ao questionamento sobre sua religião e por que.

Servem-nos como fontes para reconstruir o contexto histórico-religioso da época os periódicos editados no período entre 1980 e 1985, pelas casas publicadoras de duas das maiores denominações evangélicas, tanto hoje quanto na época: o “Mensageiro da Paz” (periódico da Assembleia de Deus em circulação há mais de 60 anos) e o “Jornal Batista” (em circulação desde 1901). Tratam-se de mídias circulantes entre os evangélicos, mesmo de outras denominações, em que eram veiculadas informações de cunho irrestrito, e, também registravam o pensamento, impressões e opiniões, ao menos, das lideranças destas denominações.

Embora não se possa tomá-los como dados hegemônicos entre os periódicos evangélicos, eles nos fornecem indícios de como pensava o segmento da época, o que se estava pregando entre eles, o que combatiam: possíveis cismas ou posturas administrativas pudessem redundar em dissidências ou movimentos considerados “heréticos”. As mesmas nos informam, ainda, sobre elementos culturais que podem ter influenciado nas decisões de lideranças em processo de ruptura com as grandes denominações vigentes, fundadores de movimento e grupos evangélicos alternativos.

A opção por esse tipo de fonte é endossada por Lyndon de Araújo Santos, em seu trabalho sobre a relação entre os evangélicos e o regime militar no Brasil (2005), no qual afirma:

Os jornais evangélicos em geral expressavam a difusa consciência que antecedeu o golpe de 1964 e prosseguiu mesmo depois dele. Discutiam questões como ecumenismo e comunismo, direito às greves e respeito à Constituição, participação em movimentos populares de reivindicações, ensino religioso nas escolas públicas e denúncias de utilização de verbas públicas em favor da Igreja Católica. (SANTOS: op. cit., 168)

Embora o enfoque deste trabalho não seja a política, o trecho acima demonstra a importância dos periódicos evangélicos como difusores do pensamento circulante no período em análise. Em um dos artigos do próprio Jornal Batista, faz-se uma menção à importância desta mídia. Um deputado estadual evangélico do Estado de São Paulo, Ivan Espíndola de Ávila, no ano de 1981, congratula a redação deste jornal, afirmando:

Constitui-se, sem dúvida alguma, ponto destacado na obra da *divulgação dos ideais evangélicos em nossa terra*, a presença dos diversos jornais e periódicos editados sob a direção dos diversos grupos denominacionais que aqui se instalaram. (Grifo nosso) (Jornal Batista, 06 de dezembro de 1981, Ed.49, 03)

O benefício ou não de tais divulgações é a opinião do autor em questão, mas a informação que nos interessa é a de que os ideais dos grupos evangélicos podem ser encontrados neste meio. Portanto, o uso das informações presentes nos periódicos, cruzados com o relato dado por um dos fundadores do movimento “Igreja no Rio”¹² será fundamental na reconstrução de um passado que não foi documentado.

Verena Alberti (2004) afirma que mesmo que seja um o entrevistado, utilizando o método da história oral, tratando-se de informação relevante para a pesquisa, o relato se reveste de validade. Entretanto, o mesmo precisa ser utilizado em conjunto com outras fontes, como forma de dar ao trabalho a precisão esperada, já que abriga informações e sutilezas que não são passíveis de registro em fontes escritas.

Faz-se necessária essa ressalva uma vez que não foi possível obter em tempo o relato dos demais membros fundadores do movimento, devido à falta de agenda ou de interesse por parte destes. Além do relato obtido, publicações em *blogs* relacionados à Igreja no Rio e em redes sociais compõem o material analisado e comparado.

2.1. Breve panorama do movimento

O grupo Igreja no Rio formou-se inicialmente pela fusão de quatro grupos menores, cada qual com sua liderança independente, oriundos de outras denominações, tanto históricas quanto pentecostais, demonstrando que não houve predominância de uma ou outra corrente no surgimento dos grupos. No início dos anos 1980, um jovem evangélico, Marcos de Deus e Costa, membro da Igreja Pentecostal de Nova Vida (IPNV) no bairro de Bangu, na cidade do Rio de Janeiro/RJ, afirmando receber um “chamado divino” para abandonar seu emprego e congregação, inicia um projeto independente de congregação, de acordo com uma forma de interpretação bíblica que também teria sido “revelada” por Deus. Esta interpretação pautava-se em uma proposta de observação rígida de prática dos ensinamentos bíblicos, com ênfase em uma espécie de ascetismo moral em relação à vida secular.

O líder em questão estava vinculado em uma das agências da IPVN desde sua conversão, tendo transitado apenas uma vez dentro da mesma denominação, por discordar da administração da antiga congregação. Na nova congregação, contudo, não houve problemas

12 Obtido através de entrevista gentilmente cedida por Marcos de Deus e Costa, fundador do movimento Igreja no Rio, realizada em 07 de novembro de 2013.

que o motivassem a novos deslocamentos. Participou de cursos de capacitação, envolveu-se em departamentos, auxiliou no desenvolvimento do grupo de jovens de sua congregação, até o momento em que decidiu deixar esta Igreja, a fim de iniciar a sua.

De acordo com sua interpretação dos textos no Novo Testamento que tratam da forma como a Igreja deveria ser governada, sobretudo acerca dos conselhos do apóstolo Paulo, personagem bíblico que escreve orientações sobre o perfil dos indivíduos que poderiam estar à frente de congregações cristãs como líderes, pastores ou conselheiros, decide que a forma ideal de governo que deveria adotar em sua recém inaugurada congregação seria plural, ou seja, não lideraria sozinho o movimento, mas contaria com outros indivíduos do grupo, sobretudo os mais antigos e experientes na vivência evangélica para colaborarem com a tarefa de orientar o “rebanho”. Ele afirma não ter obtido noção prévia sobre esta forma de governo, que o teria recebido diretamente por “revelação divina”. A proposta, a partir de então, seria de romper com a forma institucionalizada de “viver Igreja” (sic).

Começa, então, o trabalho de pregação da Bíblia em reuniões que acontecem na garagem da casa de sua sogra, no bairro de Bangu (RJ), Tinha, porém, a intenção de alugar um prédio para realizar os serviços religiosos, só não tinha, segundo ele, os recursos necessários para tanto. Ao abandonar o trabalho, a fim de se dedicar integralmente ao serviço eclesiástico, recebera certa quantia em dinheiro, a qual estava disposto a empregar nesta empreitada. Sua sogra, porém, o advertiu para o fato de não haver pessoas suficientes no movimento que pudessem garantir a continuidade nos pagamentos do aluguel do dito prédio, e que a opção mais sensata seria continuar com as reuniões na garagem.

As reuniões privilegiavam o relacionamento entre um grupo de amigos oriundos de várias denominações. Alguns destes, pertencentes à mesma congregação de onde Marcos saíra. A proposta de “vida cristã” desta comunidade procurava se alinhar ao texto bíblico do livro de Atos dos Apóstolos 2.42-47 e 4.32-35¹³, texto base, segundo ele, da comunhão da Igreja no Novo Testamento. Simplicidade estrutural e litúrgica eram outras características propostas para a administração do grupo. Os líderes recusavam os títulos eclesiásticos, afirmando serem apenas “uma voz usada por Deus” para servir aos frequentadores.

O teor das pregações ministradas no grupo, segundo o relatante, atraía novos adeptos pela ênfase ao ascetismo moral, à rigidez na prática bíblica, ao apelo a um comprometimento

13 BÍBLIA: 2004, 1342, 1345

crecente com a religião. Este era um tipo inédito de pregação, segundo ele, ao menos para aqueles que se sentiram atraídos pelo movimento. Além disto, questionavam também a relação feita por algumas denominações entre virtuosidade e vestimentas e à proibição do uso de acessórios por parte das mulheres. Questionados acerca da não observação do uso de terno em suas reuniões, argumentavam acerca da origem do uso de tal roupa, de como este uso foi algo situado historicamente, e que não haveria base teológica para alegação de que este ou aquele modelo de roupa seria ou não “de Deus”.

O movimento cresceu, forçando a expansão do local de reuniões. Estas, por si só, já possuíam um aspecto revolucionário, uma vez que eram realizadas de forma diferenciada da organização comum empregada na maioria dos templos evangélicos. Diferentemente destes últimos, cuja organização se assemelha à de um auditório comum, ou um teatro, a organização física das reuniões do grupo de Marcos eram em semicírculo, de modo a tornar mais próximo o contato entre quem estivesse com a palavra e a assistência. Procuravam evitar qualquer situação que representasse uma separação do tipo “clero x laicato”.

O crescimento do grupo contou também com reveses. Os líderes do movimento sofreram acusações de líderes de outras denominações, recebendo os títulos de hereges e “falsos profetas”. Segundo o relato, o motivo de tais acusações seria o tom revolucionário das pregações, a maneira como funcionava o movimento e as propostas de vida que ocorriam nas reuniões. Estas acusações, no entanto, não teriam abalado o movimento, que continuou a se expandir. Outro problema surgiu quando o grupo, que antes, por conta do tamanho reduzido, enfatizava os relacionamentos, começou a ter dificuldade na manutenção do mesmo nível de qualidade nesta área. Um tipo de atenção diferenciada, exclusivista, possível entre poucos membros, passou a ser dividida entre os novos congregados. Esta “dificuldade” seria um dos motivadores para que, no futuro, a comunidade abraçasse a organização em pequenas Igrejas.

No processo de desenvolvimento, com o passar dos anos, novos líderes foram incorporados e outros se desligaram do movimento. Já na década de 1990, os líderes ouvem falar de outros grupos relativamente semelhantes que vinham se fortalecendo, de modo similar. Passaram, então, a manter contato com as lideranças destes outros movimentos, conhecidos no período como *comunidades evangélicas*¹⁴. O próprio Marcos teve notícia de

14 Atualmente, existe uma categoria específica no censo das religiões para este tipo de Igreja. Contudo, segundo o relatante, no período em que estas se reuniram e se consolidaram o termo comunidade se referia mais a aspectos práticos de convivência e relacionamento do que a uma denominação.

que era conhecido como “Marcos da comunidade”, e de que o seu grupo era classificado como tal. Algumas das comunidades com as quais se relacionaram foram: comunidade evangélica da Vila da Penha e de Honório Gurgel, bairros da cidade do Rio de Janeiro (RJ), Comunidade de Goiânia (GO), e outras no Rio Grande do Sul.

Com o advento da Teologia da Prosperidade¹⁵, alguns desses grupos, que antes coadunavam da mesma opção pelo anonimato e simplicidade estrutural, adotaram-na e transformaram-se em denominações comuns, assumindo o que antes era designação de caráter comunitário como título, como “placa” denominacional, as conhecidas *Comunidades Evangélicas*. Abandonando a configuração inicial, seguiram o viés institucional. Outras, no entanto, desapareceram completamente, segundo nosso interlocutor. Afirma, inclusive, a participação no seu grupo de um líder que teria aderido a esta linha teológica, o que motivou seu desligamento da comunidade, por decisão própria, uma vez que a mesma não compartilhava da mesma visão.

O grupo começou a se encaminhar para um caráter regional quando Marcos conhece Modesto das Neves, que era membro de uma congregação da Igreja Presbiteriana e, tendo tido contato com o movimento pentecostal, desligou-se de sua congregação e formou seu próprio grupo. Ele e seu grupo, logo no início da trajetória, mantiveram contato com congregações da Assembleia de Deus, por conta da afinidade teológica. O caráter pentecostal aproxima os dois grupos, uma vez que Marcos também valorizava os “carismas do Espírito Santo” em seu movimento, por conta de sua formação na IPNV, igreja originariamente pentecostal. Infelizmente, não tivemos a oportunidade de contatar o fundador deste segundo grupo¹⁶. Contamos apenas com as informações dadas por Marcos a respeito.

A partir de um contato anterior com membros da Igreja Congregacional, Marcos recebeu o convite para falar em uma reunião que aconteceria em uma das congregações dessa denominação (não informada). Durante esta reunião, é informado a respeito de outro grupo, cujo estilo de pregação era semelhante ao de seu grupo. O líder do então grupo, Sérgio Franco, mais conhecido apenas como “Franco”, diante da identificação entre os movimentos, decide unir-se, também, ao grupo de Marcos, ampliando e fortalecendo o caráter regional do grupo maior que se formava.

¹⁵ Para uma maior compreensão acerca desta teologia, cf. MARIANO: 1996.

¹⁶ Esta impossibilidade deveu-se à falta de disponibilidade de agenda por parte do dito fundador.

Posteriormente, um quarto grupo viria a se unir ao movimento, também por afinidade e alinhamento entre as lideranças e suas doutrinas. Este grupo era liderado por Hélio Brum, oriundo da Igreja Metodista no bairro Senador Camará (Rio de Janeiro - RJ). Os quatro grupos se aproximavam, além das afinidades teológico-organizacionais, também pela geografia, uma vez que todos estavam localizados em bairros da Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro (Marcos / Bangu; Modesto / Campo Grande; Franco / Realengo; Hélio Brum / Senador Camará). Este último, no entanto, rompeu posteriormente com os demais, tornando-se a Comunidade Evangélica de Honório Gurgel, no bairro Marechal Hermes (Rio de Janeiro – RJ).

O grupo maior, formado pelos três grupos remanescentes, cada qual vinculado a um dos líderes mencionados, segue governado pela liderança plural, onde ninguém se destacava como líder máximo. Adotaram o nome “presbitério” para este modo de liderança, alegando autenticidade bíblica. Passaria, então, a administrar como um colegiado o andamento do movimento e a traçar os rumos que se seguiriam por meio do consenso entre eles.

De acordo com Marcos, houve um esforço posterior, a partir do contato que mantinham com líderes de outros grupos semelhantes no Rio de Janeiro, em se criar uma coalizão ainda maior, somando a estes três grupos já existentes outros doze grupos. A palavra de ordem que circulava entre as lideranças, segundo ele, no meio cristão da época, era a de unidade (década de 1990). Afirma que tanto na literatura evangélica em circulação no período, quanto na música e no ideário de muitas lideranças, este era o objetivo maior, de que houvesse um tipo de unificação entre as congregações evangélicas. Esta união teria sido proposta às lideranças de várias comunidades evangélicas que se aproximavam de alguma forma (teológica ou organizacionalmente), mas as discordâncias teriam sido maiores que o desejo de união, o que impediu o avanço do projeto, que, segundo ele, teria seu alcance ampliado em âmbito estadual.

Em função do crescimento, o grupo maior se subdivide em grupos menores, cada qual com a sua liderança local, subordinada aos presbíteros. Estes pequenos grupos viriam a possuir várias nomenclaturas com o passar dos anos: grupos caseiros, grupos familiares, dentre outros. Contudo, o nome que pareceu mais adequado, por não colidir com nenhuma forma de congregar em casas foi “célula”, embora não se alinhe ao G12 e sua configuração seja diferente, reunindo, na verdade, pequenas Igrejas que se reuniam em vários locais: casas

(majoritariamente), escritórios, escolas e universidades. O lema era o de que qualquer lugar propício para uma reunião poderia se tornar uma Igreja.

Marcos alega que o grupo sempre primou pela identificação apenas como “Igreja”, sem nunca ter adotado denominação formal. Advém daí o nome “Igreja no Rio”, justamente por se considerarem apenas uma parte do Corpo de Cristo que se reúne no Rio de Janeiro. Afirma, também, que nunca usaram placas em seus locais de reuniões, como forma de identificação externa, um atrativo para o que seria mais uma agência de consumo religioso. Segundo ele, a ferramenta que utilizada na expansão do grupo foi o “boca a boca”, ou seja, as redes de relacionamento daqueles que já participavam do grupo. Através de convites dentro dessas redes o movimento ia recebendo visitas constantes de pessoas que, pouco a pouco, iam se vinculando. O grupo segue neste ritmo até os dias atuais, salvo o fato de terem adquirido um local para realizarem, semanalmente, reuniões em que se proponham congregar todos os grupos menores, ou eventos direcionados para uma determinada faixa etária, além de retiros espirituais e reuniões de liderança.

2.2. Neopentecostais?

Durante a entrevista, Marcos forneceu uma informação sobre o movimento que, embora não esteja diretamente relacionada com o fato de optarem pelo anonimato e autonomia eclesiais, ajuda a situá-lo no contexto evangélico atual, tornado o grupo em estudo um possível referencial para comparações futuras.

Questionado sobre o posicionamento do grupo frente às demais instituições (históricas, pentecostais, neopentecostais e católicas), informou: “Dos quatro [segmentos] apresentados, podemos dizer que nos enquadrámos mais com os neopentecostais.” Esta afirmação chama a atenção pelas aproximações e afastamentos que existem entre a forma como é administrado o movimento (organização, forma de culto, liderança, enfoque doutrinário) e a definição para o tal segmento feita por Ricardo Mariano (1999), referência sobre o assunto.

Em um balanço que faz sobre o movimento pentecostal brasileiro, Mariano utiliza a mesma “metáfora marinha” utilizada por outros autores que trataram o tema, afirmando que houve três ondas deste movimento, sendo a primeira no início do século XX, com o advento

da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembléia de Deus (1911); a segunda, nas décadas de 1950 e 60, com o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Evangélica O Brasil para Cristo (1955) e Igreja Evangélica Deus é Amor (1962) (dentre as principais) e; a terceira, no final dos anos 1970, ganhando força nos anos 1980, cujas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Estas duas últimas, além da Igreja Cristo Vive (1986), surgem da IPNV (1960), considerada da segunda onda pentecostal, de onde, curiosamente, também surge a IR, uma vez que seu fundador desligou desta denominação. Pode-se dizer, informalmente, que a IPNV foi um celeiro de novos grupos evangélicos nas décadas de 1970 e 1980, surgidos ou não por meio de dissidências.

Ele vincula o surgimento deste termo (neopentecostal) à terceira onda pentecostal, explicando que o prefixo *neo* relaciona-se tanto com a constituição recente destas denominações quanto ao “caráter inovador” de suas práticas. Destaca ainda que os estudos feitos até ali¹⁷, de alguma forma, terminaram por vincular o termo às práticas da Igreja Universal, embora algumas dessas práticas estejam presentes tanto na primeira quanto na segunda onda do pentecostalismo, quais sejam: antiecumenismo, líderes fortes, uso de meios de comunicação em massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregação da cura divina. Por fim, afirma:

[...] sobre as características do neopentecostalismo, destaco três aspectos fundamentais: 1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante [...] é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. E não é só isso. Elas verdadeiramente agem como empresas e, pelo menos algumas delas, possuem fins lucrativos. (MARIANO: op.cit., 36)

De posse destas informações e a partir de uma análise empírica sobre o funcionamento da IR¹⁸, foi feita uma comparação e verificadas aproximações e, sobretudo, afastamentos gritantes em relação à definição acima. Verificamos que quanto às características do neopentecostalismo comuns às outras ondas pentecostais houve identificação parcial. A IR prega a cura divina, embora o momento de busca destas “graças” ocorre geralmente nos

¹⁷ Mariano oferece referências para aprofundamento sobre o processo de surgimento destes grupos e o balanço sobre o surgimento do termo neopentecostal em MARIANO:1999, 32ss.

¹⁸ Por meio de participação nas reuniões públicas realizadas no sítio da IR, aos domingos pela manhã, no mês de novembro de 2013.

momentos finais de suas reuniões, onde os participantes depositam seus pedidos de oração em um recipiente que é levado até a plataforma para que, sob imposição de mãos dos presentes, sejam feitas as orações invocatórias de cura. Eventualmente, ocorrem apelos para que os enfermos se dirijam, também, até a frente da congregação para, então, receberem orações e imposição de mãos dos líderes e/ou membros voluntários (não se percebe distinção clero x laicato neste momento).

Durante os períodos musicais e de oração há estímulo a expressividade emocional, como parte de um “ritual de entrega”. De algum modo, este é um referencial para quem dirige estes momentos expressivos, em que se analisa o nível de intensidade na participação dos presentes, a partir da qual o líder intensifica ou não o apelo à concentração dos presentes. Também há ênfase à liberalidade em relação a usos e costumes, característica já mencionada na fala sobre a constituição do grupo. Nestes aspectos verificam-se aproximações com a definição do segmento, contudo, os distanciamentos contrastam radicalmente.

A IR não realiza rituais de exorcismo em suas reuniões, característica da chamada “guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos” proposta por Mariano como singular no movimento neopentecostal. (c.f. citação acima) Também não há apelo financeiro ou ênfase à Teologia da Prosperidade. Os apelos financeiros, de acordo com a preleção das reuniões, geralmente não são feitos durante as reuniões gerais, mas nas reuniões que ocorrem durante a semana, nas casas, direcionados para a manutenção do presbitério, das instalações do sítio e na cooperação “com um projeto social que hoje desenvolve várias atividades em Santíssimo/RJ.” (Marcos), dentre outras atividades correlatas. Foram feitos pedidos públicos, entretanto, para envio de missionários do próprio em trabalho evangelístico/proselitista em andamento no interior do Estado de Sergipe, mais especificamente na cidade chamada Porto da Folha/SE. Além desta frente, o movimento ainda estava (ao menos no período da pesquisa) apoiando refugiados paquistaneses que fugiam de perseguição religiosa em seu país, oferecendo moradia, roupas e alimentação a estes indivíduos.

A estrutura empresarial, característica do neopentecostalismo (segundo o autor) não se verifica na composição da IR. A forma administrativa colegiada, não verticalizada, não controladora e não restritiva das práticas realizadas nas agências subordinadas contradiz esse conceito. Os líderes das igrejas caseiras, subordinados ao presbitério, recebem deles orientação e ensinamento, mas caminham com relativa liberdade de ação, em concordância

com uma lógica doutrinária mínima. A própria opção pelo anonimato coloca o movimento em contraste com denominações neopentecostais que enfatizam seus nomes e “qualidades”, quase sempre através da mídia, como forma de atrair novos adeptos, para não usar o termo “clientes”. Na IR, segundo o fundador, a expansão ocorre por meio das redes de relacionamentos dos membros.

Ricardo Mariano propõe critérios para enquadrar um movimento como neopentecostal, os quais veremos na extensa (mas necessária) citação a seguir:

Mas não são todas as denominações formadas em meados dos anos 70 em diante, ou seja, a partir do surgimento da terceira onda, que podem ser classificadas de neopentecostais, visto que nem todas apresentam as marcas características desta corrente pentecostal. Pois, como vimos, o que justifica a divisão entre pentecostalismo clássico [primeira onda] e deuteropentecostalismo [segunda onda] é, sobretudo, o corte histórico-institucional, os quarenta anos que os separam. No caso do neopentecostalismo, porém, são suas consideráveis distinções de caráter doutrinário e comportamental, suas arrojadas formas de inserção social e seu *ethos* de afirmação do mundo. Tais características, no entanto, não fazem parte de todas as igrejas nascidas desde então. [...] Para se enquadrar como neopentecostal, portanto, uma igreja fundada a partir da década de 70 deve apresentar as características teológicas e comportamentais distintivas dessa corrente. Quanto mais próxima destas características estiver, tanto mais adequado será classificá-la como neopentecostal. Isto é, quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal. (Idem, 37)

Considerando este critério como o referencial científico para enquadramento de todo e qualquer grupo religioso como neopentecostal, a autoidentificação da IR não confere, uma vez que suas características não se enquadram com a maioria daquelas que definem a terceira onda pentecostal. Portanto, a IR estaria mais próxima de ser definida apenas como pentecostal, pois obteve maior aproximação com esta vertente.

Entretanto, o autor propõe a seguinte definição para o termo *neo*: “O prefixo [...] mostra-se apropriado para designá-la [Universal do Reino de Deus] tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo.” (Ibidem, 33) Dessa forma, antes de relacionar todas as características mencionadas acima, afirma que o neopentecostalismo se caracteriza por apresentar inovações no campo pentecostal, além do seu surgimento recente.

Desconsiderados os critérios de guerra espiritual, ênfase monetária, liberalismo e modelo empresarial, outros movimentos, grupos ou denominações, recentemente criadas e de caráter inovador, que possuíssem aspectos do pentecostalismo da primeira ou da segunda onda reformulados e/ou reinterpretados (como é o caso da IR) poderiam ser considerados como neopentecostais. Entretanto, o autor se apropria das características latentes, sobretudo, da Universal do Reino de Deus, (a partir de suas conclusões e das expostas por outros autores que também focaram as mesmas) como definitivas para caracterizar a categoria. Desse modo, se um grupo não for semelhante a esta igreja, não é neopentecostal, mesmo sendo inovador e recentemente criado.

Esta elucubração, sem dúvida, carece de fundamentação e desenvolvimento. Porém, abre a discussão para uma possível ampliação do termo neopentecostal, haja vista que existem movimentos pentecostais surgidos após a década de 1970, que não podem ser enquadrados nem na primeira, nem na segunda onda pentecostal, mas que estão muito longe de serem os neopentecostais de Ricardo Mariano, aproximando-se (superficialmente comparando) de um “pentecostalismo autônomo” (BITTENCOURT apud MARIANO: *Ibidem*, 33), carregados de personalidade estrutural.

Joêzer de Souza Mendonça, em artigo que trata sobre a música gospel, vincula-a ao crescimento da vertente neopentecostal no Brasil. Durante sua explanação, apresenta sua compreensão sobre o movimento, destacando algumas denominações as quais considera praticarem um neopentecostalismo “moderado”, conforme a citação a seguir:

Algumas igrejas neopentecostais mais recentes, como as Comunidades (Evangélicas, da Graça) e Bola de Neve, assim como a Renascer em Cristo, atenuaram a ênfase na cura e no exorcismo, reestruturando seus modelos de proselitismo a fim de alcançar diversas classes sociais e grupos urbanos. (MENDONÇA: 2008, 223)

Citando Antônio Gouvêa Mendonça, indica que a liberdade de comportamento que se verifica entre os neopentecostais seria fruto de um relacionamento mais livre com o sagrado (MENDONÇA apud MENDONÇA: *Idem*, 223).

O relacionamento mais livre com o sagrado provém de uma independência em relação aos dogmas e doutrinas tradicionais, o que permite aos adeptos maior liberdade de comportamento. A compreensão teológica de um Deus mais imanente, mais próximo das pessoas, contribui para uma comunhão sem mediações oficiais, bem como para uma prática litúrgica mais livre. (*Idem*, 223)

Embora concorde com a definição de Ricardo Mariano para os neopentecostais (Idem, 222), a percepção das denominações acima, atenuando as práticas de cura e exorcismo, em paralelo com a compreensão da liberdade relacional destes com o sagrado, aproxima a IR para a categoria neopentecostal, pois sugere um critério menos rígido para a identificação do movimento.

2.3. O contexto histórico: condicionantes e influências

Antes mesmo de apresentarmos o resultado da investigação sobre as fontes, é preciso salientar um detalhe determinante na compreensão sobre como a cultura e as práticas presentes no meio evangélico da época influenciaram na decisão da liderança do grupo descrito acima em dar andamento ao projeto. Marcos informou durante a entrevista que a proposta deste novo movimento baseava-se, além da “inspiração divina”, no desejo que tinham de romper com as práticas institucionalizadas em voga no período. Afirmou: “Nossa proposta era romper com aquilo tudo!”, numa alusão a forma tradicional de constituição das denominações da época. Esta declaração deixa claro o caráter contracultural que o grupo assumiria, disposto a colidir com práticas e dogmas contra os quais pouco se questionava.

A partir das informações obtidas pela análise dos periódicos “O Mensageiro da Paz” (MP) e “O Jornal Batista” (JB), publicados entre os anos de 1980 e 1985, juntamente com o relato descrito acima e outras fontes correlatas, podemos visualizar parte do contexto religioso no período, destacando possíveis influências e fatores determinantes para o surgimento de grupos evangélicos autônomos e/ou anônimos.

Década de 1980: o Brasil vive os últimos anos da ditadura militar. É um período de crise econômica, incertezas e ansiedade quanto ao futuro da nação. A maioria das instituições evangélicas assume uma postura quietista, de submissão às autoridades constituídas e ao regime (SANTOS: 2005), exibindo pouca ou quase nenhuma opinião que representasse qualquer tipo de manifestação contrária ao governo federal. Ao contrário, busca aproximações com o mesmo a fim de conseguir benefícios, como concessões de canais de TV¹⁹, dentre outros. Entretanto, Magali do Nascimento Cunha percebe um tipo de transformação ocorrendo no meio protestante neste período, sobretudo no campo cultural, reflexo do

19 Matéria intitulada “Um grande milagre”, noticiando a concessão do canal 13 a uma entidade batista. JB, 04/03/1984.

processo da abertura política e de uma nova postura que os evangélicos começam a tomar em relação à política. Ela diz:

Os anos 80 inauguraram uma nova etapa no processo de construção da cultura evangélica brasileira com significativas transformações no cenário religioso evangélico. A abertura política alcançada pelo povo brasileiro na passagem dos anos 70 para 80 representou também uma conquista no interior das igrejas do PHM [Protestantismo Histórico de Missão]. Os grupos conservadores abriram lentamente os espaços de poder, o que permitiu que algumas lideranças afastadas recuperassem espaço de ação. [...] Foi possível constatar a presença do PHM, por meio de igrejas, grupos ou indivíduos, nos movimentos sociais e populares, partidos de esquerda e sindicatos. Ao mesmo tempo, o aumento do peso social dos protestantes inaugurou sua presença forte na política partidária a ponto de se formar uma “bancada evangélica” no Congresso Nacional, fato inédito no cenário protestante e que deu novos contornos à sua identidade, construída com base na separação igreja-mundo. No entanto, estas expressões de engajamento social não davam ao PHM a sintonia que o aproximasse das culturas populares. O abismo que o separava das manifestações culturais brasileiras desde a sua chegada ao Brasil, aumentado pelas crises que alimentaram o PHM em toda a sua história, ainda era fato. Um fenômeno dos anos 80 reconfigurou todo esse processo: o chamado neopentecostalismo. O surgimento e o crescimento de novas formas de pentecostalismo a partir desse período desencadearam o desenvolvimento de um novo modo de ser protestante no Brasil e delinearam uma nova cultura, com reflexos intensos no PHM. (grifos da autora) (CUNHA: 2004, 81)

A autora destaca uma nova forma de ser protestante e uma nova cultura evangélica que surgem no Brasil com o advento do neopentecostalismo na década de 1980. Esta informação é deveras importante para se compreender as mudanças no cenário religioso que irão criar as condições para o desenvolvimento de grupos autônomos e anônimos no decorrer dos anos seguintes. Este dado, no entanto, será melhor considerado no capítulo 4 desta pesquisa. O que merece consideração, por hora, é o reflexo da abertura política na construção da cultura evangélica nacional.

Diversos assuntos circulam nos periódicos, não somente relacionados a temas religiosos. Ganham destaque aqueles que colidem diretamente com as doutrinas evangélicas, como o Carnaval²⁰, aborto²¹, jogos de azar²², divórcio e modos “alternativos” de relacionamento²³, drogas²⁴, homossexualismo e mudança de sexo²⁵ e pornografia e

²⁰ (JB, 01/01/1984, 03; MP, 03/1981, 06; 02/1985, 04).

²¹ (JB, 08/06/1980, 09; MP, 03/1980, 04; 03/1981, 07; 03/1985, 09).

²² (JB, 01/04/1984, 04; MP, 03/1980, 06; 12/1980, 04).

²³ (JB, 05/07/1981, 004; 06/05/1984, 01).

²⁴ (MP, 10/1981, 08).

²⁵ (JB, 05/08/1984, 04; MP, 02/1985, 09).

“imoralidade”²⁶. Este último recebe maior ênfase aparecendo em alguns momentos relacionado diretamente com a esfera política, uma vez que os evangélicos dirigem seus apelos antipornográficos ao presidente Figueiredo, por meio de missivas e reuniões entre representações interdenominacionais e o general-presidente, eleito o baluarte da luta pela moralidade pelas lideranças evangélicas²⁷ (Fig.1).

Há uma demonstração clara de preocupação dos evangélicos com temas como o meio ambiente, evidente no título de matérias como: “O gemido e a redenção da natureza”²⁸, “Seca: nossos irmãos do nordeste pedem ajuda”²⁹ e “Estão matando a terra”³⁰. A violência urbana³¹, acessibilidade³², o problema dos menores abandonados³³, pessoas em situação de risco social³⁴ e a situação econômica do país³⁵ eram assuntos também presentes no pensamento evangélico daquele período, demonstrando que os temas religiosos não constituíam a totalidade das questões discutidas pelo segmento. (Fig.2)



Fig.1. Os evangélicos estreitando laços com a esfera federal. (MP, 07/1982, 04)

²⁶ (JB, 04/04/1982, 03; MP, 08/1980, 03; 05/1982, 10; 04/1985, 02).

²⁷ (cf. JB, 06/07/1980, 06; 07/12/1980, 12; 01/05/1983, 05; MP, 08/1982, 07; 07/1982, 04).

²⁸ (MP, 04/1982, 12-13).

²⁹ (MP, 11/1983, 01, caderno B).

³⁰ (MP, 06/1985, 09).

³¹ (JB, 05/04/1981, 05).

³² (JB, Idem, 01).

³³ (MP, 12/1984, 08).

³⁴ (MP, 02/1982, 03).

³⁵ (JB, 03/05/1981, 03; MP, 11/1983, 01).

NOVEMBRO/83

MENSAGEIRO DA PAZ

DISSE JESUS: DEIXO-VOS A PAZ, A MINHA PAZ VOS DOU
ANO LIII — MAIS DE MEIO SÉCULO DISSEMINANDO BÊNÇÃOS — Nº 1159

A Bíblia explica a crise econômica? P.13

Concurso Nacional de Literatura para a juventude (Resultado da 1ª fase)

Após ler e julgar os trabalhos enviados à Secretaria de Redação, a Comissão criada pela CPAD para este fim classificou as três melhores matérias, premiando os seus autores. No próximo número, divulgaremos os nomes dos vencedores e seus respectivos prêmios, e também as condições para a segunda fase deste concurso.

Pastor Manoel Ferreira: "a Igreja está coesa"

Em entrevista ao MENSAGEIRO DA PAZ, o Presidente da Mesa Diretora da Convenção Geral, além de apresentar um relatório de suas viagens por diversos países, declarou que a Assembleia de Deus está hoje mais coesa do que nunca. P.7

O Nordeste está morrendo

A fome, a sede, o desemprego, a morte dos animais e da vegetação, centenas de rios e açudes secos, o solo rachado e o sol inclementemente a brilhar sobre as multidões que saqueiam cidades para conseguir alimentos, são os dados gerais que traçam o duro e angustiante quadro da seca. Nos últimos cinco anos, como corolário de uma miséria secular, esse flagelo tem afetado diretamente 24 milhões de pessoas. Para socorrer nossos irmãos nordestinos, a Assembleia de Deus tomou importantes providências, dentre elas a abertura de uma conta no Bradesco (Agência 026, Centro, Rio de Janeiro. Conta nº 158.000-0), e outra no Banco do Brasil (Agência Metropolitana Vicente de Carvalho, Rio de Janeiro. Conta nº 30.990-4), para que igrejas e leitores deste jornal possam participar com a sua colaboração. (Reportagem completa no Caderno Especial).




Viciados são recolhidos pelo Cambrão de Jesus

O Centro Evangélico de Recuperação do Tóxico e do Alcool está realizando um trabalho de evangelização de viciados em bebidas e drogas, nas áreas onde funcionam os maletórios. Os que se convertem, se querem agregar-se ao CER-TA, são transportados no Cambrão de Jesus. P.4

Coreia tem a maior comunidade evangélica do mundo

A maior comunidade evangélica do mundo encontra-se na cidade de Seul, ao sul da Coreia, onde a igreja conta com cerca de 350 mil membros, e calcula-se que até o final de 1984, chegará a 500 mil membros. A igreja foi fundada pelo pastor Paul Yonggi Cho, que começou seus trabalhos nas favelas de Seul. P.15.

Destaques

SERGIPE ENTRE OS CINCO PRIMEIROS ESTADOS QUE LIDERAM A DISTRIBUIÇÃO DO MP. Assessorando sua ação de missas, Sergio, que no gráfico anterior estava em 12º lugar na distribuição do MP, ocupa agora a 5ª colocação. As igrejas Assembleias de Deus de Riadânia, Araxá, Brasília e Pernambuco, mantendo também entre os cinco primeiros colocados, estão de parabenizar ao próprio fato, de um reflexo na difusão do Orgão Oficial das Assembleias de Deus no Brasil. P.5

SOVIETOS PREOCUPADOS COM O RENASCIMENTO DA RELIGIÃO. O movimento da religião, especialmente entre os jovens, está preocupando bastante as autoridades soviéticas. Observações ocidentais acreditam que a doutrina pública com o sistema socialista, a recente proximidade quanto ao futuro, e a perda de adeptos podem estar contribuindo para o renascimento da atividade religiosa, na União Soviética, particularmente entre os jovens. P.3

FOME MATA 40 MIL CRIANÇAS POR DIA. O mundo gasta um milhão de dólares por minuto em armas nucleares, enquanto 40 mil crianças morrem diariamente de fome e desidratação, afetando os Nove Unidos para o desarmamento. Joe Martinelli. P.13

Vamos orar pelo Brasil

A situação do Brasil é das mais complicadas de quantas tem enfrentado em sua longa trajetória. A crise não é só econômica e social; é também profundamente moral e espiritual. Vamos orar... vamos orar por nosso Brasil. Todos os evangélicos orando ao Senhor. Unamo-nos em oração. Só Deus poderá salvar nossa Pátria dos terríveis perigos que a ameaçam. A hora é agora. Os nos unimos em oração e jejum, pedindo a Deus que livre nossa Pátria do desastre total... ou veremos tudo rolar para o abismo. P. 6.

Lutero: 500 anos depois

Martinho Lutero nasceu no dia 10 de novembro de 1483, há 500 anos, em Eisleben, na atual Alemanha Oriental. No mês em que o mundo comemora os quinhentos anos de nascimento do grande reformador alemão, publicamos o último capítulo da série de estudos sobre o maior divisor de águas na história da Igreja e do mundo ocidental. P.5.

MENSAGEIRO DA PAZ: FORÇA VIVA NA EVANGELIZAÇÃO DO BRASIL

Centenas vitórias a iniciativa da igreja e colportores, em distribuição em todo o Brasil milhares de exemplares do MENSAGEIRO DA PAZ. A seguir, a relação das igrejas nos quais foram distribuídas 2.500 cópias.

REUTE (PE), Pr. José Leônidas da Silva	12.900
SALVADOR (BA), Pr. Rodrigo S. Santana	10.000
ARRELI, ELIMA, Paulista (PE), Pr. João Martins Rodrigues	8.000
BELO HORIZONTE (MG), Pr. Amelino Silveira	5.000
BELEN (PA), Pr. Ezequiel da Associação Luterana	5.000
CRUITIRA (PE), Pr. José Pinheiro de Carvalho	5.000
MANAUS (AM), Pr. Alexandre P. Vasconcelos	5.000
SHEVILLE (SC), Pr. Sérgio Lourenço	2.500
SÃO JOSÉ DOS CAMPOS (SP), Pr. Paulo Nestor	2.500

*Vale os pedidos quanto a relação das igrejas que acreditam na extraordinária poder da mensagem impressa.

Fig.2. O interesse em outros assuntos não religiosos. (MP, 11/1983, 01)

Os avanços no programa espacial e a Guerra Fria acrescentavam terror e expectativa apocalípticos ao imaginário evangélico no período. As matérias “Nave Colúmbia: um sinal dos tempos”³⁶ (Fig.3), “O mundo acaba em 1985?”³⁷, “Num minuto tudo pode explodir”³⁸ e “Guerra nuclear: pesadelo ou realidade?”³⁹ sugerem isto. Acrescente-se a apreensão quanto à chegada do anticristo (Fig.4 e 5) e do período bíblico apocalíptico da “grande tribulação”, em artigo de alerta como: “A um passo da grande tribulação”⁴⁰, “Mais um sinal do anticristo”⁴¹ e “A marca do anticristo”⁴². Curiosamente, este tipo de notícia esteve presente somente no

³⁶ (MP, 06/1981, 06).

³⁷ (falando do perigo nuclear - MP, 10/1982, 17).

³⁸ (tratando da Guerra Fria - MP, 09/1983, 07).

³⁹ (MP, 06/1984, 01).

⁴⁰ (MP, 11/1982, 02).

⁴¹ (MP, 06/1982, 03).

⁴² (MP, 01/1983, 11).

periódico da Assembleia de Deus, o que abre o precedente para se crer que os evangélicos pentecostais poderiam estar mais inclinados a uma fé “salpicada” de maior fator emocional que os evangélicos históricos.

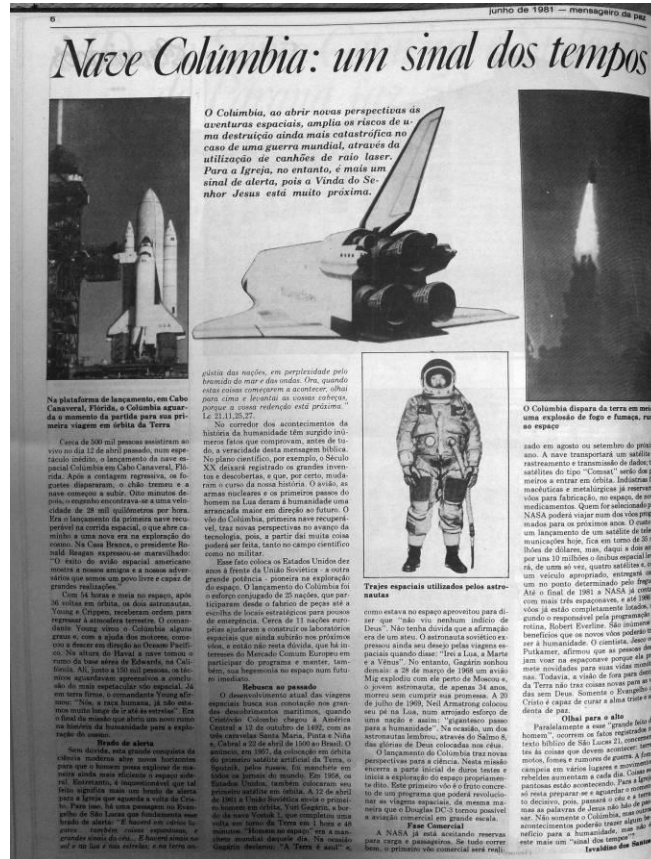


Fig.3. Ansiedade diante do avanço do programa espacial. (MP, 06/1981, 06)

Podemos notar, ainda, o confronto entre os evangélicos e outras religiões orientais e afro-brasileiras⁴³, configurando o antiecumenismo, além do eterno embate com a ciência⁴⁴.

Os evangélicos da década de 1980 são um segmento religioso atento aos assuntos políticos, principalmente àqueles que sinalizassem o comprometimento da liberdade de ação proporcionada por um Estado laico e democrático. O MP do dia 06 de janeiro de 1981 trouxe uma matéria de página inteira cujo título era “Liberdade de consciência”, protestando contra o projeto de lei nº 220-A/1979, do então deputado federal Jorge Arbage, que propunha o “feriado nacional [...] para culto público e oficial a Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do

⁴³ (ex.: Mórmons, Seicho-no-iê, Harekrishna e Umbanda – JB, 09/08/1981, 12; 22/11/1981, 04; MP, 06/1982, 06).

⁴⁴ (MP, 02/1981, 03; 02/1982, 18; 03/1982, 03).

Brasil.”⁴⁵ A mencionada lei regularia, também, a forma como deveriam ser promovidas as festividades relativas ao culto da padroeira, além do modo como deveria ser comemorado o feriado nas escolas públicas.



Fig.4. “Presságios” do anticristo. (MP, 11/1981, 12-13)



Fig.5. “666”, o número proibido. (MP, 03/1982, 01)

O autor do artigo dirige suas palavras ao Congresso Nacional, apelando para valores como democracia e liberdade de consciência, alegando que se estava criando uma lei que significava, segundo ele, submissão do Estado à Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e concessão de privilégios à igreja romana, em detrimento das demais religiões. A “rixa” entre protestantes e católicos fica evidente a partir da leitura do artigo, e em tantos outros⁴⁶ (Fig. 6 e 7), o que endossa a rivalidade existente entre estas vertentes do cristianismo, em solo brasileiro, desde o período Imperial.

⁴⁵ (MP, 06/01/1981, 16).

⁴⁶ Pelo menos 17 artigos encontrados tanto no MP quanto no JB, veiculados entre 1980 e 1985, esboçavam críticas diretas à Igreja Católica. Outros 18 artigos que tratavam do Ecumenismo e da Teologia da Libertação mencionam a religião romana transversalmente, mas sempre em tom de contestação.

Duncan A. Reily ressalta a tônica de rivalidade e conflito do relacionamento entre católicos e protestantes como algo que perpassou gerações. (REILY: 2004, 224) Esta cultura anticatólica era algo que não estava restrito apenas a esta ou aquela denominação, mas representava um sentimento unânime no meio evangélico. O movimento ecumênico lançado pela ICAR a partir do Concílio Vaticano II, uma tentativa de aproximação desta com as demais religiões⁴⁷, era vista com extrema desconfiança pelo segmento evangélico, sobretudo pelas igrejas pentecostais. (Fig.8)

A partir dos títulos dados a algumas matérias que tratam do assunto já é possível notar o nível de repulsa ao movimento conciliatório de iniciativa romana: “Por que não é possível o ecumenismo?”⁴⁸; “Pentecostalismo fora do ecumenismo”⁴⁹; “Cuidado com o laço!”⁵⁰; “Diga não ao ecumenismo”⁵¹; “Cristianismo sem Cristo”⁵²; “Ecumenismo e as almas perdidas”⁵³. Quando a acidez não vinha estampada no título do artigo, estava no teor do mesmo, invariavelmente.



Fig.6. Fragmento de matéria comum nos periódicos sinalizando o anticatolicismo. (JB, 06/11/1983, 03)

Num desses textos publicados, é feita uma crítica direta a algumas denominações evangélicas que fizeram contato com o movimento ecumênico. Por certo, qualquer movimento ou grupo evangélico que demonstrasse abertura para contato com outras religiões, sobretudo com a ICAR, seria “queimado na fogueira”. Por outro lado, a decisão de qualquer

47 Neste Concílio, realizado pela ICAR entre os anos de 1962 e 1965, foram promulgados, dentre tantos, três decretos: *Unitatis Redintegratio* – sobre o ecumenismo; *Dignitatis Humanae* – sobre a liberdade religiosa e; *Nostra Aetate* – sobre o diálogo religioso. Estes três documentos demonstram o movimento de aproximação entre a ICAR e as demais religiões, proposto a partir do Vaticano II. Para maior aprofundamento: c.f. CODIJA: 2005.

48 (JB, 02/12/1984, 04).

49 (MP, 09/1980, 05).

50 (MP, 08/1984, 11).

51 (MP, 02/1981, 05).

52 (MP, 04/1983, 12-13).

53 (JB, 10/05/1981, 07).

liderança evangélica em direção ao ecumenismo, ou mesmo à mera aproximação com outras religiões representaria uma atitude revolucionária.

Durante a entrevista, indagado sobre o ecumenismo e a relação entre seu movimento e a ICAR, Marcos afirmou que não houve aproximação no período de constituição do grupo, mas que gostava e fazia uso de materiais teológicos produzidos dentro do movimento de Renovação Carismática Católica⁵⁴ (RCC), e que atualmente, ele e outros membros do presbitério mantém estreito contato com outras lideranças que defendem e promovem o contato com lideranças católicas. Franco, um dos presbíteros do movimento, é convidado eventualmente a ministrar palestras em paróquias católicas, e afirma que não tem qualquer problema quanto a essa questão⁵⁵.

Podemos depreender que uma das características de grupos dissidentes evangélicos é a capacidade de contestação demonstrada pela quebra de paradigmas dogmáticos fundamentais, nesse caso, o do anticatolicismo, ou do antiecumenismo, o que confere a tais grupos um status renovador, contracultural, gerador de inovações doutrinário-eclesiásticas. Este “espírito revolucionário”, pautado na livre interpretação da Bíblia e em supostas “revelações divinas” é parte fundamental da explicação para o surgimento de novas igrejas e movimentos evangélicos autônomos no contexto, uma vez ser improvável a permanência destes grupos com pensamentos antagônicos dentro da maioria das denominações da época, portadoras de uma postura excludente.



Fig.7. A “rixa” não era unilateral. (MP, 01/1984, 06)

54 A Renovação Carismática Católica (RCC) é um movimento nascido nos Estados Unidos, na década de 1960, que chega ao Brasil em 1969, caracterizado pelo caráter carismático de suas práticas, pela valorização dos “dons do Espírito Santo”, o que o torna semelhante ao pentecostalismo protestante. Para maior aprofundamento: CARRANZA: 2002.

55 Declaração feita pelo próprio durante uma das reuniões dominicais públicas entre todos os grupos, realizadas no sítio próprio da IR.

Entretanto, este “espírito” não se evidencia apenas pela aproximação com a ICAR ou com outras religiões (Ecumenismo). À primeira vista, o modo de organização preferencial destes movimentos, em pequenos grupos caseiros, pode parecer irrelevante para se compreender a opção por autonomia e anonimato, uma vez que existem grupos que se utilizam de método semelhante, e, embora independentes, não são anônimos. Contudo, podemos perceber pelos periódicos que havia uma relação forte entre ser evangélico e frequentar um templo. Igreja e templo não se dissociavam, raramente eram feitas alusões às pessoas como tal, como Igreja. Vejamos outros detalhes que corroboram esta percepção.

DIGA “NÃO” AO ECUMENISMO

A invasão de São Paulo, em 1930, fez-se pelo caminho de Itararé. Foi por aí que veio o grosso das tropas paulistas que demandavam o Rio de Janeiro.

Mas, havia o caminho do mar – por Guararecaba e Itapitanguí, o chamado “caminho do telégrafo”, difícil e fértil em tropeços.

Não se esperava que tropas alguma se aventurassem por ali. Em todo o caso, mas por um desercão de consciência, o Governo determinou que uma pequena força, simbólica, composta apenas de 10 soldados sob o comando de um Coronel, fizesse ponto em Itapitanguí, à espera da tropa invasora, caso ela viesse.

E veio. Um dia tropeçaram diante das trincheiras que os soldados do Coronel Pedro Arbués tinham aberto nas cercanias da pequena Vila de Itapitanguí, forças de sul, gaúchas e paranaenses, em grande número, bem armadas e aguerridas.

“... Rendam-se, paulistas”, foi o grito que irrompeu naquela madrugada diante dos soldados paulistas.

“... Um paulista não se rende!”, respondeu Pedro Arbués.

E discarregando sobre o inimigo seu revólver de campanha, atirou-o depois sobre os soldados de Getúlio. Seus soldados o imitaram.

E 11 corpos de heróis tombaram em terra paulista, numa resistência suicida contra forças superiores em número e bem armadas.

A história de uma nação é apenas o relato dos feitos de seus heróis. Homens e mulheres que amaram mais a sua pátria do que as próprias vidas e não tiveram dúvida em se sacrificar por ela.

No Cristianismo também é assim. A semente da fé germinou e cresceu porque foi regada com o sangue de Cristo, derramado na Cruz do Calvário. E continuou a ser regada como planta ainda terra, pelo sangue de Estêvão, derramado pelas comandadas de Saulo, enquanto, de outras voltadas para o céu, o mártir clamava: “Senhor, não lhes imputes este pecado!”, e fortaleceu-se em seguida com o sangue do mesmo Saulo, agora Paulo, convertido no caminho de Damasco.

E o sangue continuou a jorrar, no Coliseu da Roma pagã, sob o reinado dos Césares, quando os cristãos eram transacrados pelos gladiadores romanos ou dilacerados em vida pelas leões enfurecidas. Mas, quando mais sangue se derramava, mais a fé crescia e aguçava. E o inimigo morria de tédio. Em vez da violência, a estimação. Vagoradamente foi introduzida a sentença da verdade, do poder, das grandezas terrenas. O que não se conseguiu pela força, pela violência, obteve-se pelo modo, pela fidelidade. O Cristianismo puro, legado por Cristo, se transformava no cristianismo espuro de Constantino, dos Leões, dos Bórgias e de Inocêncio. E a Igreja




vai-se tentar obter pela solécia e pela artimanha. E surge o ecumenismo. A mistura com os Evangélicos, através de cerimônias conjuntas, cursos de cristandade, encontros de casas.

E, infelizmente, muito protestante simplório, até mesmo pastores se deixam enredar, levados por essa nova onda, mais perigosa e avassaladora que o Coliseu de Roma e as câmaras de tortura da Santa Inquisição.

Esta é a grande ameaça que paira hoje sobre nossas cabeças.

É necessário que estejamos alertas contra tudo aquilo que nos venha do lado de lá. Temos um nome a relar, um Evangelho a guardar, uma fé a preservar. Ninguém pode se deixar iludir.

E longa a lista dos heróis que nos legaram a fé: Abel, Enoch, Noé, Abraão, Isaque, Jacó, José, Moisés, Raabe, Gideão, Baraque, Sansão, Jafé, David, Samuel e todos os profetas. E também aqueles homens e mulheres que encham as páginas do Novo Testamento, que seguiram o Senhor Jesus Cristo. E aqueles que nos trouxeram a Palavra da Salvação e nos legaram a Fé “uma vez dada aos Santos”.

Quando fez seu Curso, em Roma, o ex-padre Alcindo de Jesus, agora prebitero em Itapetininga, submeteu-se a um treinamento para aprender a lidar com os protestantes, com práticas fraternais, para iludi-los e levá-los a uma união com os católicos. É mistar que os protestantes estejam prevenidos contra isso. Nada de intimidades. Nada de mistura com a Igreja Católica.

Há denominações que já estão até reconhecendo o batismo Católico como de igual efeito.

Grande é o nosso privilégio. Mas, enorme é a nossa responsabilidade.

Não nos esqueçamos da promessa: “Aquele que permanecer fiel até o fim, esse será salvo”.

Olympio Adorno Vassão
(de Brasil Presbiteriano)



Fig.8. As letras garrafas dão o tom da orientação. (MP, 02/1981, 05)

O avanço das denominações em direção a novos territórios era quase sempre registrado de forma festiva, em letras garrafas, bem como o crescimento físico e quantitativo da instituição. Em todas as edições analisadas, tanto do MP quanto do JB, havia vários relatos da construção de novos templos ao redor do país. Era motivo de comemoração, o ápice de um processo que iniciava com o envio de missionários para uma determinada localidade a fim de

iniciarem o “trabalho evangelístico” (e proselitista). Geralmente, estes “trabalhos” começavam com um número reduzido de adeptos e, à medida que evoluíam, seus líderes logo ambicionavam a construção de um templo, evidência de que o esforço empregado naquela localidade alcançara o resultado esperado. Melhor ainda, quando este resultado estampava as páginas dos periódicos da instituição, conferindo prestígio e reconhecimento ao seu líder, cujo nome era apresentado com destaque na matéria.

“Ajudemos nossas Igrejas pequenas” era o apelo que se via ao ler o JB de 02 de janeiro de 1983. Na matéria, assinada por Manoel Paixão de Souza, lia-se o seguinte trecho revelador do incômodo causado por congregações de número reduzido:

“Em geral, classificamos como Igreja grande aquela que conta no ról (sic) um número bem elevado de crentes ativos, dizimistas e que lideram um grande trabalho evangelístico. E pequena Igreja é aquela que tem poucos membros sem posses para ter à sua frente um pastor para liderar o trabalho. Esta é nossa conceituação, respeitando as opiniões contrárias. O número de membros revela muita coisa, tanto o lado positivo como o negativo do obreiro. [...] Cabe-nos o dever de expandir a obra. As Igrejas que hoje são grandes, prósperas, começaram com poucos membros e agora estão evangelizando o mundo.” (JB, 02/01/1983, 04)

Não resta dúvida que o ideal de sucesso, pelo menos para esta parcela dos evangélicos, era uma grande igreja, com muitos membros. (Fig.9) Este sentimento está presente, de modo geral, também, nas páginas do MP, demonstrando que não havia diferença de pensamento, nesse sentido, entre pentecostais e históricos.

No JB do dia 06 de março de 1983, na página 07, é feito um apelo aos batistas que possuíssem habilidades na construção civil: “Seja um construtor de templos!” (Fig.10). Uma convocação ao trabalho voluntário para que novos templos ao redor do país pudessem ser construídos, sem o custo da mão-de-obra. Postura compreensível do editorial do jornal e das lideranças por trás desta veiculação, uma vez que o país atravessava uma grave crise econômica, e toda e qualquer economia que se pudesse fazer de modo a manter o crescimento da instituição deveria ser feita.

Este seria, portando, outro fator determinante de sucesso eclesiástico: estar à frente ou pertencer a uma igreja instalada em um grande templo. Somam-se, então, a valorização a grandes congregações e o incentivo à construção de novos templos. Portanto, pertencer a um grupo formal ou informal que não correspondesse a estas qualificações deveria ser considerado, no mínimo, algo deveras estranho e, em casos extremos, herético.

Recordemos do relato de Marcos acerca do seu grupo. Segundo ele, a ênfase de trabalho do mesmo eram os relacionamentos íntimos vividos por um pequeno grupo, de número reduzido. Davam preferência à proximidade relacional, não à multidão. Tanto que, acerca dessa “preferência”, afirma que havia membros daquele primeiro grupo que oravam para que o grupo não crescesse, para que aquela comunhão inicial não se perdesse. O crescimento veio a contragosto, tanto da liderança, quanto dos membros, pois haveriam de se adaptar a ele. Com isto, a proposta deste grupo colide diretamente com a cultura evangélica vigente de multidão e templos suntuosos. Marcos confessou que, por conta de sua experiência na IPNV, Igreja que originalmente utiliza templos como todas as outras, pensou em alugar um prédio que lhes serviria também como um deles. Mas, a impossibilidade financeira que lhes obrigou a permanecer em um espaço reduzido parece ter sido providencial para os propósitos do movimento. O templo não condizia com a configuração congregacional que adotaram, embora ele não soubesse disso de imediato.

5-4-81 — O JORNAL BATISTA — 7

PASTOR, agora você pode ajudar sua igreja a crescer mais!



PARTICIPE DE UM ENCONTRO DE PASTORES SOBRE CRESCIMENTO DA IGREJA

Adquira novos elementos para AVALIAR o ministério de sua igreja à luz das Escrituras, ELABORAR ALVOS DE FÉ para o futuro, DESENVOLVER PLANOS PRÁTICOS para alcançar os alvos, e MOBILIZAR OS MEMBROS para execução dos planos.

BELO HORIZONTE-MG, 04-08 de maio de 1981
 NATAL-RN, 11 a 16 de junho de 1981
 SUMARÉ-SP, 15 a 19 de junho de 1981
 MANAUS-AM, 20 a 24 de julho de 1981
 BELO HORIZONTE-MG, 12 a 16 de outubro/81

Escreva para: Junta de Evangelismo
 Caixa Postal 30.010 ■ 01000 São Paulo - SP.
 Igrejas: facilitem a participação do seu Pastor.

Fig.9. Anúncio sobre crescimento. (JB, 05/04/1981, 05)

6-3-83 — O JORNAL BATISTA — 7

SEJA UM CONSTRUTOR DE TEMPLOS!



A Junta de Missões Mundiais oferece a você que trabalha com construções (carpinteiros, pedreiros, construtores, etc.) a oportunidade de colaborar com a obra de evangelização mundial.

Através dos Projetos Missionários de Apoio, a Junta pretende construir e/ou reformar templos, casas pastorais em diversos países sul-americanos e para isto conta com a disposição de profissionais especializados em construção.

Apresente-se voluntariamente a:

JUNTA DE MISSÕES MUNDIAIS DA CBB
 Rua Senador Furtado, 56
 1.º and. - Maracanã
 20270 - Rio de Janeiro - RJ

Fig.10. Apelo ao trabalho voluntário. (JB, 06/03/1983, 07)

Podemos concluir sobre esta questão que, permanecendo na configuração que escolhera, sem templo e se reunindo nas casas, o grupo fatalmente seria desligado de qualquer denominação que valorizasse numerosas congregações instaladas em grandes templos, tendo de partir para a autonomia, a independência eclesiástica.

Verifica-se em outras matérias que a menção feita a qualquer trabalho realizado no âmbito caseiro recebia uma importância inferior. As grandes solenidades religiosas acontecem sempre nos templos, relegando-se, assim, aos lares, reuniões mais simples de oração. Contudo, estas reuniões deveriam ser controladas e vigiadas pelas instituições de origem. Isto porque, segundo a matéria do JB “Estranhos carismáticos”, transcrita parcialmente abaixo, as reuniões nos lares seriam algo que inspirava cuidado, uma vez que se tratava de encontros fora do templo, ou seja, fora da vigilância eclesiástica. O autor alerta aos líderes batistas:

(...) lembramos aos nossos pastores que devem estar atentos. Nenhuma reunião de oração deve ser realizada sem seu conhecimento. Nenhuma pessoa deverá ser convidada para falar na Igreja sem seu assentimento. Não é o pastor o vigilante do rebanho? Mas não é só. Os pastores devem realizar estudos periódicos, com o devido fundamento bíblico, sobre a doutrina do Espírito Santo. Nosso povo deve estar preparado e prevenido. Certo colega do interior dizia-nos há dias que em sua cidade o maior empecilho à pregação do Evangelho já não está mais nos católicos: está nesses grupos ditos carismáticos que surgem como cogumelos, com os nomes mais variados, e atraem muita gente, especialmente jovens, com suas reuniões barulhentas, excitantes, a aparentar uma alegria completamente artificial, muito diferente daquela alegria que é fruto do Espírito. (JB, 06/02/1983, 03)

Nitidamente, está presente no discurso acima, além da preocupação com reuniões “perigosas” que poderiam ocorrer nos lares, o questionamento acerca da legitimidade do movimento carismático, ponto de atrito clássico entre as correntes dos evangélicos históricos e pentecostais. Não entraremos no mérito da disputa pela legitimidade do discurso religioso. No entanto, há de se atentar para um detalhe: sabidamente, ao menos três dos quatro grupos que dão origem ao movimento IR surgiram de experiências carismáticas. O grupo liderado por Modesto iniciou a partir de um conflito entre linhas de pensamento. Este último era membro da Igreja Presbiteriana (histórica) e passou, segundo Marcos, pela experiência do “batismo com o Espírito Santo”, evento dramático que marca a inserção do indivíduo no movimento pentecostal. Ele se desliga de sua denominação (naturalmente) e inicia um grupo caseiro com características pentecostais.

O grupo liderado por Franco tem um início menos dramático, porém, carrega consigo as mesmas características de independência e pentecostalismo. Segundo um relato publicado por ele em um site relacionado com a IR⁵⁶, dois indivíduos desconhecidos o procuram, alegando direcionamento divino, dizendo que tinha “recebido de Deus uma revelação” (um dos carismas alegados pela linha pentecostal) de que seriam pastoreados por um homem, e que este homem seria ele (Franco). Depois de alguma relutância, ele aceita o convite para constituir este novo grupo, que se consolida e cresce, assim como os outros, até que se une aos demais.

Formar uma liga de grupos dissidentes e carismáticos poderia não ser um problema, no todo, para o segmento pentecostal, que implicaria apenas com a questão da independência, da recusa ao uso de templos e da insubordinação a instâncias eclesiais superiores, como os conselhos denominacionais institucionalizados. Mas, seria objeto de completa ojeriza dos evangélicos históricos, não pentecostais, que demonizariam imediatamente o movimento, como de fato ocorreu, segundo Marcos. Vimos no relato que eles sofreram perseguição por conta da “excentricidade” de suas escolhas, vinda não de pessoas de outras religiões, ou sem elas, mas dos próprios evangélicos denominacionais.

Aspecto interessante da cultura evangélica que influenciou indiretamente o surgimento de movimentos dissidentes foi a música. Marcos declarou que uma das características que identificavam estas novas comunidades evangélicas era a nova forma de expressão musical, diferente dos tradicionais hinários evangélicos ostensivamente utilizados nas denominações: Cantor Cristão (igrejas batistas e algumas históricas), Harpa Cristã (Assembléia de Deus e em quase todo o segmento pentecostal).

Joanyr de Oliveira, colunista do MP, em outubro de 1983, tece um comentário acerca da valorização que os batistas conferiam à música dita “tradicional”, ou seja, livre de inserções de novos ritmos ou instrumentos, primando por uma excelência nos arranjos e na composição das letras. Na ocasião, elogiava a organização do primeiro encontro dos músicos batistas, evento organizado pela então Associação dos Músicos Batistas do Brasil. Ele destaca a existência de “questões em debate, há muitos anos, como [...] o despreço sempre maior à música religiosa tradicional.”⁵⁷.

⁵⁶ Disponível em <http://conexaoeclesia.com/2013/09/23/ame-sua-esposa/>, acessado em 14/12/2013.

⁵⁷ (MP, 10/1983, 15).

De fato, de acordo com Marcos, as pessoas que procuravam as novas comunidades relatavam, entre outros descontentamentos, o cansaço em relação ao estilo tradicional da musicalidade vigente nas denominações pentecostais e históricas. Desejavam algo novo, diferente, alegre e contagiante.

Enquanto as denominações históricas valorizavam manifestações musicais eruditas de Mendelsson e Haydn ⁵⁸, e se debatiam com o advento dos “play-backs”, tecnologia que viria a “movimentar” o meio musical, causando espanto e ansiedade nos maestros e musicistas clássicos do mundo evangélico ⁵⁹, uma transição se desenrolava neste cenário. Irene Bentley oferece-nos uma breve comparação entre os gêneros da música evangélica que o compõem:

A música cristã tradicional [...], com a solenidade imposta pelo órgão de pedais e o piano de cauda é acompanhada de vozes humanas tecnicamente trabalhadas e executam melodias e letras de compositores eruditos, tanto evangélicos, como os já tradicionalmente consagrados no meio musical acadêmico, sob a condução de um maestro. Por outro lado, a música cristã contemporânea [...] é caracterizada principalmente pelo ritmo de rock, com o uso de guitarras, metais, sopros e bateria e a introdução de outros estilos e ritmos como o forró, o samba, o reggae, o funk, a MPB e a música gospel americana. Substituindo o maestro, um animado grupo, chamado “equipe de louvor”, estimula as pessoas a cantarem fazendo coreografias, acompanhando o ritmo com palmas e no final do cântico aplaudindo entusiasmamente. (BENTLEY: 2008, 120)

Notam-se, portanto, duas correntes musicais em confronto, com interações esporádicas, representando dois pólos entre tradicionalismo e modernidade. Com isso, percebemos que o descontentamento com o estilo musical em voga na grande maioria das denominações, carregado de tradicionalismo, tornou-se um agravante do sentimento de busca por novidades eclesiais, que seriam encontradas nos grupos autônomos que já tivessem aderido a esta nova musicalidade do meio evangélico, mais moderna, e que incluía novos instrumentos e ritmos. Sendo assim, migrações de adeptos das vertentes conservadoras para os novos grupos e movimentos autônomos foram, sem dúvida, reforçados pela questão da música.

A música foi parte de um processo de transformação da cultura evangélica muito mais amplo, diretamente relacionado com o crescimento do neopentecostalismo: é o chamado movimento musical *gospel*. Acerca disso, Magali Cunha nos oferece uma definição precisa e abrangente para o contexto:

⁵⁸ (JB, 02/05/1982, 02).

⁵⁹ (JB, 09/05/1982, 10).

O movimento musical gospel detonou um processo que configurou algo muito maior: uma forma cultural, um modo de vida gospel. Ele não é uma expressão organizada, delimitada, mas resulta do cruzamento de discursos, atitudes, comportamentos entre si e com a realidade sociopolítica e histórica. O termo gospel é aqui mantido para definir esse modo de vida porque emerge do movimento que ganhou corpo nos anos 90. Essa produção de cultura alcançou uma amplitude que perpassa, senão todas, a grande maioria das igrejas e denominações evangélicas brasileiras. Tal constatação permite afirmar que o que ocorreu na passagem do século XX para o século XXI no cenário religioso evangélico foi a explosão da cultura gospel que se constituiu num marco da história deste segmento religioso. Esse marco se justifica pelo fato de essa expressão cultural dar visibilidade: (1) à consolidação da hegemonia do pentecostalismo no cenário evangélico; (2) à busca de modernidade e inserção dos evangélicos na lógica social; (3) a transformações na forma de cultivar e na ética de costumes de um significativo número de igrejas, especialmente aquelas que compõem o segmento histórico de missão; (4) ao lugar do capitalismo globalizado no cenário religioso contemporâneo. Com isso a cultura gospel representa um modo de vida, construído não por um grupo e enraizado em uma comunidade ou doutrina, mas formado a partir do entrecruzamento de elementos relacionados ao contexto sócio-histórico e religioso. (op.cit., 233-234)

Essa transformação cultural que se inicia nos anos 1980 e se desenrola ao longo dos anos 1990, chegando aos anos 2000, ao mesmo tempo em que “pega carona” no crescimento do movimento pentecostal, também sofre com ele as consequências do desgaste. Abordaremos esta questão no capítulo 4 desta pesquisa.

Outros elementos do contexto histórico em que surge a IR relacionam-se com “ventos” que sopravam do oriente: o movimento de crescimento de igrejas, capitaneado pelo Rev. Dr. Paul Yonggi Cho, da Coreia do Sul. Trata-se de uma estratégia eclesial organizacional visando à multiplicação exponencial dos fiéis (baseada na utilização de grupos caseiros liderados por leigos).

Em fevereiro de 1983⁶⁰, o MP estampou, em uma matéria de página inteira, um trecho do livro *Successful Home Cell Groups* (traduzido para o português com o título de *Grupos Familiares e o crescimento da Igreja – CHO: 1982*), escrito pelo dito reverendo, no qual tece explicações sobre as estratégias para o crescimento numérico de adeptos que aplicara em sua denominação. Este contato com igrejas ao redor do mundo fazia parte do trabalho realizado

⁶⁰ (MP, 02/1983, 02).

pela instituição chamada “Crescimento Internacional da Igreja”, fundada em 1976 com o objetivo de difundir a proposta de Cho dentro do segmento evangélico ao redor do mundo⁶¹.

Além desta, outras três matérias com o mesmo destaque são veiculadas⁶² divulgando informações sobre o movimento de Paul Yonggi Cho e suas intenções em relação ao Brasil. Em uma destas matérias ⁶³, o pastor Elizeu Meneses, influente líder dentro da denominação, conta a experiência de ter visitado a igreja de Cho na Coréia do Sul, e de como o modelo vigente naquela denominação era inspirador para os evangélicos brasileiros. (Fig.11) De alguma forma, o movimento coreano conseguiu romper as limitações eclesiológicas da Assembléia de Deus, uma vez que os eventos nos lares não eram vistos com bons olhos no período, ou eram sempre classificados como eventos de segunda ordem, menos importantes que as reuniões no templo. Apropriar-se do modelo de grupos caseiros significaria revolucionar os conceitos administrativos da denominação.

Não temos mais informações sobre o sucesso ou não do plano do pastor Elizeu em implantar o modelo, mas depreendemos deste evento que o tal movimento poderia ser considerado, no mínimo, como inspirador, haja vista que já em 1981, a igreja do pastor Cho já era a maior do mundo, com aproximadamente cento e cinquenta mil membros⁶⁴. Contudo, por conta de detalhes, como a forma de organização e administração eclesiástica, em que é valorizado o trabalho do leigo na condução das reuniões dos lares (CHO: 1983, 150), o modelo tendia a entrar em choque com a eclesiologia da maioria das igrejas históricas e/ou pentecostais, e caberia perfeitamente em movimentos e grupos em processo de rompimento denominacional, ou recém-criados, em busca de autonomia, como é o caso da IR.

Cabe pontuar a fala de Marcos, novamente, quando indagado sobre influências externas às opções tomadas na criação de seu grupo. Embora tenha afirmado que não recebera influência direta, confessou que a liderança da denominação à qual pertencia antes de iniciar seu movimento (IPNV) já havia mantido contato com o modelo do reverendo Cho. Sendo líder da denominação, Marcos pode não ter adotado o modelo logo no início, mas já havia ao menos “ouvido falar” sobre os grupos familiares. A princípio, sua primeira atitude seguiu em

⁶¹ (MP, Idem, 04).

⁶² (MP, 12/1983, 07; 02/1984, 05; 09/1984, 09).

⁶³ (MP, 02/1984).

⁶⁴ A Igreja Central do Evangelho Pleno, do Rev. David Paul Yonggi Cho, ainda é a maior do mundo, com cerca de um milhão de membros, localizada na Coréia do Sul.

(Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_do_Evangelho_Pleno>, acessada em 02/02/2014.)

direção à utilização de um templo, e não uma casa. A segunda opção só foi escolhida por conta de dificuldades financeiras. O contato com “modelos” só viria alguns anos depois.

mensageiro da paz — fevereiro de 1984

Elizeu Meneses: “Voltei da Coréia com a visão multiplicada”

Geremias do Couto



pletamente ampliada e está mesmo multiplicada. Retive na Coréia durante 11 dias, participando de um seminário e tive o privilégio de estar com os irmãos coreanos por dois domingos consecutivos.

GC - O que o irmão nos poderia revelar acerca de suas experiências vividas na Coréia nesse espaço de tempo?

EM - A primeira coisa é sobre o movimento da igreja. Eu cheguei lá no sábado noite ou mesmo ao meio dia, e logo veio o domingo. Eu acordei um pouco tarde, quase às sete horas de manhã, e ouvi um grande ruído. Quando fui observar em um ônibus, embosado pela congestionação, no primeiro culto que estava sendo realizado dentro de 8.300 da manhã. Outro auditório já estava se formando pelo lado de fora, para um culto a céu aberto. Cada culto tinha de 30 a 35 mil pessoas distribuídas em diversas multidões, sendo que o principal congrega 10 mil pessoas, e é onde ficam os pregadores, etc. Para os demais auditórios o culto é transmitido pelo circuito fechado de televisão.

GC - Parece-me que já está sendo construído um outro prédio para ser inaugurado brevemente, não é mesmo?

EM - Perfeitamente. Eu vim de lá todo inflamado, orando e planejando o que fazer. Vamos implantar o método bem devagar, com muito cuidado, para não haver erros. Na verdade, logo que cheguei em Brasília Deus fez um grande milagre. Quando eu ainda me encontrava na Coréia, Deus pôs em meu coração um desejo de adquirir um lugar que pudesse servir especificamente para a oração. A oração é a grande chave desse tipo de trabalho. Então eu pedi ao Senhor: “Dê-me de 40 a 60 mil m² no lugar tal.” Era um lugar que eu conhecia e cujo planejamento estava vendendo suas várias unidades. Assim sendo, menos de 24 horas depois de minha chegada, pertencem para esse loteamento com prazos duas décadas tem cerca de 80 mil m². O fato impressionante é que esta obra depois de seis meses de trabalho já está com um impacto muito grande para a vida do proprietário, e ele resolveu doar as duas décadas para a igreja. Agora já tem o local e está sendo providenciado o material para que possamos brevemente inaugurar a nossa casa de oração. Hoje eu entendo melhor porque muitos crentes querem esse tipo de coisa. É a sede de poder, não apenas supervisão e de nome adonados, mas lugar por onde se pode radiar.

GC - Será que existe a possibilidade de as nossas igrejas serem beneficiadas com este método adotado pela Coréia?

EM - Acredito com por cento um implantação desse sistema por um grande número de igrejas, pois sabemos que a sede de um crescimento muito rápido é esta. Uma vez que Deus agora faz descobertas esta grande porta, muitos pastores há de desajar entrar por ela.

GC - Teria então alguma sugestão a oferecer aos nossos Obreiros com relação a esta nova visão da obra?

EM - Certo. A primeira é que se deve verdade. Ora, duas, três vezes ao dia, com hora marcada, está sendo que teve um encontro com Deus. A segunda é entrar em contato com o pastor Geremias do Couto, o qual antes de eu ir para a Coréia, já estava entusiasmado com esta coisa, tendo já ministrado sobre o assunto em minha própria igreja em SENSO. Eu pude sentir muito sentido, ministrando a matéria onde foi concebida. A terceira sugestão é que nos colocamos a inteira disposição daqueles que quiserem entrar em contato conosco em Brasília. Estamos com vontade de ver este trabalho crescer; mais do que nunca, gente pensa.

GC - Qual é a sua palavra de despedida à igreja?

EM - Minha palavra de despedida é de que a minha alma está inflamada de amor ao Espírito de Deus. Não só para mim, mas para todos nós, que temos um tempo muito curto. Devemos assumir a posição de apóstolo Paulo, com todos, para por todos nós, chegar a edificar alguns. Vamos lutar ao lado do Senhor para conquistarmos o mundo.

GC - O irmão pretende implantar esse método de trabalho em sua igreja?

EM - Já estou pensando, com a presença de 700 participantes, saem de

trilhados. Um da América Latina, no caso a minha pessoa, um da Europa, e o demais da África, Ásia e dos Estados Unidos. As lições, além da teoria, foram extremamente práticas. Por exemplo, quando o pastor Yonggi Cho falou sobre oração, ele nos reuniu durante uma hora de orações. Foi uma oração pentecostal. Todos cantando em uníssono. Não tinha batistas, presbiterianos e outros denominacionais.

GC - O irmão visitou alguns grupos familiares para ver como funcionam?

EM - Foi parte da minha visita às células ou grupos familiares. A célula que eu visitei funcionou dentro de uma casa comercial, num Shopping Center. No momento de começarmos o culto eles fecharam um pouco as portas principais. A reunião consistiu de hinos de louvor, mensagens e muita oração, inclusive pelas enfermas. Por causa disso eu voltei com a visão muito ampliada. Peguei a minha agenda e logo escrevi: células em hospitais, em repartições públicas, em escolas e em quartéis. Voltei da lá completamente mudado. Não há limites para os grupos familiares.

GC - Esse sistema fortalece ou não a unidade da igreja?

Fig.11. Células na Assembléia de Deus. (MP, 02/1984, 05)

De toda esta exposição sobre o contexto histórico-cultural do segmento evangélico na primeira metade da década de 1980, tendo o relato do fundador da IR como referencial para cotejamento e comprovação dos dados percebidos, podemos destacar alguns itens que compõem, dentre outros, a cultura evangélica daquela época, quais sejam:

- Anticaticolicismo e anticunismo exacerbados;
- Centralização do templo e da figura do pastor;
- Envolvimento dos evangélicos na política para defesa de interesses próprios do segmento;
- Ênfases proselitista e denominacional;
- Sectarismo em relação à cultura secular;

- Contextualização com outros aspectos da vida cotidiana pelo prisma da religião;
- Postura escatológica, variável de uma vertente para outra;
- Postura reacionária diante de mudanças.

Retomando a proposta teórica de Angelo Brelich (p.06), quanto maior a capacidade que um grupo religioso tem de remodelar, inovar ou revolucionar bases postas como “patrimônio comum”, a cultura no qual este se insere, condicionada pelo contexto, tanto maior peculiaridade assumirá. Experiências desse tipo revelam rupturas culturais que podem significar uma reação, decorrente de discordância de posturas e normatizações, baseada na livre interpretação dos fundamentos religiosos ou, a partir dessa mesma liberdade, o simples desejo de constituição de novos paradigmas interpretativos.

Vale lembrar que essa “liberdade” é característica primordial do segmento protestante. O grande número de denominações existentes, tanto nos dias atuais quanto na época em análise, mesmo que em menor proporção, demonstra que o caráter de autonomia institucional, questionador das estruturas tradicionais e hierarquias presente no movimento protestante, onde há livre interpretação do texto bíblico, facilita o surgimento de novas agências, exigindo apenas que haja “chamado divino”, vocação, disponibilidade e recursos mínimos para que se defenda um novo dogma ou proposta religiosa dissidente. Cecília L. Mariz afirma que:

“A importância dada à hierarquia e à autoridade fez com que as dissidências e rupturas que ocorreram através da história fossem relativamente pouco numerosas em relação aos conflitos e tensões que já dividiram essa instituição [Igreja Católica]. Essa capacidade integrativa da organização católica se revela forte quando se compara essa igreja com as protestantes, que sofrem frequentemente cisões e se subdividem. O protestantismo, por sua proposta original, não tem estrutura organizativa que incorpore divergências. [...] As estruturas organizacionais das diversas igrejas protestantes podem variar amplamente entre si, mas se assemelham por serem bem mais suscetíveis a rupturas do que tem sido a estrutura da Igreja Católica. O próprio movimento pentecostal nas igrejas protestantes foi responsável pelo surgimento de dissidências que levaram à criação de novas denominações religiosas. O mesmo não ocorreu com o pentecostalismo católico, que se transformou no Movimento de Renovação Carismática. (MARIZ: 2003, 171-172)

Some-se a este o fato de vivermos em um Estado Laico, livre de restrições religiosas por parte das esferas governamentais, onde vigora a liberdade de expressão e culto, em que, estando as portas abertas, qualquer espaço é passível de se tornar um espaço para culto ou reunião religiosa, e onde há muito não se percebe hegemonia no controle da crença da

população. Estado que fortalece, com isso, a autonomia religiosa de seus indivíduos, que se valem disso para exercer livremente suas escolhas, para trilhar caminhos construídos por si mesmos: contraculturais, controversos, questionadores, construtores, livres. Bellotti afirma que:

Conforme discussão sobre autonomia religiosa, as crenças religiosas são mantidas tanto pelas instituições religiosas, que assumem papel de autoridade e de guardiãs de dogmas, doutrinas, teologias; quanto pelos sujeitos que se apropriam de tais crenças em seu cotidiano, podendo tanto reforçar o sentido recebido por meio da tradição familiar ou institucional como retrabalhá-lo e questioná-lo, especialmente em momentos de crise e de decisão pessoal. (BELLOTTI: 2011, 30)

Embora portador de uma tradição institucional, mantida pela IPNV, que por sua vez também atuava como depositária de dogmas, doutrinas e teologias características de sua vertente, Marcos questiona esta tradição, estes dogmas e teologias, retrabalhando-os, ao invés de reforçar o sentido destes, tudo por decisão sua, por decisão pessoal.

Portanto, num universo inclinado à ruptura, desregulado por quaisquer instituições limitadoras, mesmo há pouco mais de trinta anos, o ambiente cultural evangélico, com sua estrutura reacionária pouco aberta a mudanças, fechado ao redor de si mesmo e de seus próprios interesses, caracteriza-se como combustível para o surgimento de movimentos autônomos, cuja centelha poderia ser a aproximação com a ICAR ou o diálogo com outras religiões, o questionamento à manutenção de estruturas físicas dispendiosas (templos) ou à centralização na figura do pastor, a iniciativa de participação efetiva em questões relacionadas à política que não significassem apenas a obtenção de benesses da máquina estatal (estadania), a abertura e aceitação de novos bens culturais (como novos estilos musicais, danças, dentre outros), ou mesmo o mero exercício da reflexão e do questionamento.

Não podemos perder de vista que, diante do crescimento das igrejas neopentecostais (sobretudo da IURD), ocorre um fenômeno mimético, ou seja, surgem novas denominações imitando os procedimentos adotados por elas, o que não pode ser considerado como um movimento contracultural, mas sim, pelo contrário, uma adaptação do mundo evangélico a este novo momento, em que o neopentecostalismo emerge com força significativa. Magali Cunha afirma:

O crescimento pentecostal passou a exercer uma influência decisiva sobre o modo de ser das demais igrejas evangélicas, inicialmente perplexas diante do fenômeno. Em primeiro lugar, ele provocou incômodo em relação a um

aspecto que marcou as igrejas históricas no Brasil – a estagnação e o não-crescimento numérico significativo – e promoveu uma espécie de motivação para a concorrência e busca do aumento do número de adeptos. A influência se concretizou de maneira especial no reforço aos grupos chamados “avivalistas” ou “de renovação carismática”. Esses grupos, a partir da similaridade de propostas e posturas com o pentecostalismo, passaram a conquistar espaços importantes na prática religiosa das igrejas históricas e a abrir espaço para que elas alcançassem algum crescimento numérico. (grifos da autora) (Idem, 86)

Todavia, mesmo que estes aspectos deem conta da explicação sobre o porquê do surgimento de grupos autônomos ou dissidências, não explica a decisão pelo anonimato, questão fundamental desta pesquisa. No próximo capítulo, faremos um balanço sobre parte da literatura evangélica que trata de movimentos voltados para reuniões caseiras e que em geral defende o anonimato eclesiástico. Veremos que não só a questão da solenidade litúrgica, apegada ao templo, foi questionada por estes autores, mas, em alguns casos, o denominacionalismo é claramente reprovado, dentre outros itens da cultura evangélica dominante.

Certos da influência que organizações religiosas mais recentes podem ter sofrido desta literatura, cremos que muitas lideranças de movimentos anônimos da atualidade criaram estes grupos (sob a égide do anonimato eclesiástico, da não-solenidade ritualística e templária, e/ou da valorização de eventos simples em um ambiente familiar e caseiro) a partir da leitura e prática dos preceitos sugeridos por estes autores. Mas, respondendo definitivamente à questão, olhando pela janela que a IR nos oferece, do contexto de seu nascimento, ao menos nos anos 1980, não havia na cultura evangélica qualquer indício de sugestão para o anonimato religioso.

3. Literatura, autonomia e anonimato

Como vimos até aqui, na busca de respostas para a investigação sobre os componentes da categoria religiosa dos evangélicos não determinados, constatamos que, encontrado um grupo da atualidade que optou pelo anonimato e, observado o contexto do seu surgimento, não se pode afirmar que tal opção foi (ou poderia ser) fruto de influência da cultura ou da contracultura evangélica do período. Uma, ao contrário do que queremos, incentivava o denominacionalismo, enquanto a outra, por mais revolucionária que fosse, influenciava, no máximo, à autonomia eclesiástica.

Entretanto, além da especulação, que nos permitiria imaginar que em um dado momento da história, entre a década de 1980 e os dias atuais, ocorrera algo que fizesse com que líderes de movimentos evangélicos dissidentes, e mesmo indivíduos autônomos, escolhessem ser evangélicos sem pertencer a uma denominação, ou rotular seu grupo dessa forma, preferindo o anonimato, este capítulo segue a pista presente na afirmação feita pelo fundador da IR, de que ele e os líderes que caminhavam consigo tiveram contato, posterior ao surgimento do grupo, com literaturas evangélicas que reforçavam suas decisões, inclusive a de abrir mão do denominacionalismo.

Em função disso, foi feita uma revisão bibliográfica sobre parte destas obras, publicadas no Brasil entre os anos de 2001 e 2009, através de editoras evangélicas ou distribuídas gratuitamente na *internet* (o que amplia consideravelmente seu alcance). Infelizmente, não será possível precisar o momento em que algumas delas foram disponibilizadas no meio virtual, portanto, tomaremos como base o ano em que foram escritas, geralmente sinalizado nas próprias publicações. Há no mercado literário evangélico uma infinidade de títulos que tratam deste assunto. Esta pesquisa, entretanto, não pretende esgotar o assunto, mas apenas demonstrar que houve e há um movimento intelectual que pretende levar o segmento evangélico ao abandono das formas institucionalizadas de congregação, que se materializam sob a forma das mais diversas denominações.

Como já mencionado no início deste trabalho, foram analisadas cinco publicações, todas relacionadas à eclesiologia evangélica. Também foi dito que, pelo fato de nenhuma delas ser de autoria nacional, isto sugere uma forte influência de práticas eclesiásticas estrangeiras no segmento evangélico, aberto e receptivo a “modismos” oriundos de outros países, sobretudo dos Estados Unidos. Passaremos, portanto, aos resultados dessa investigação.

Para Neil Cole, a Igreja⁶⁵ tem problemas sérios que, para serem solucionados, exigem das lideranças disposição para mudanças drásticas. Segundo ele, muitos dos não cristãos não repelem o Evangelho em si, mas as organizações eclesiásticas, as instituições. Eles estariam até dispostos a ouvir a pregação, contanto que não tivessem de frequentar um templo. Por outro lado, alguns dos próprios evangélicos estariam abandonando as instituições a fim de

65 Por se tratarem de obras do segmento evangélico, o termo “Igreja” utilizado refere-se exclusivamente à esta vertente, excluindo outras ramificações do cristianismo.

preservarem a fé, tendo em vista que as práticas visualizadas no interior das instituições, sobretudo por lideranças evangélicas, não se alinham com os dogmas evangélicos ou com a pregação destes próprios líderes.

Seu discurso é carregado de romantismo, pelo qual conclama os leitores a construírem uma comunidade local (ou rede de comunidades locais) que seja relevante para a sociedade ao redor. Ele acredita que a missão da Igreja é ir aos “perdidos”, e não esperar que estes venham à congregação. Com isso, incentiva que se desenvolvam congregações informais que se reúnam em locais públicos como bares, lanchonetes, e também em ambientes privados, preferencialmente nas casas. É este tom um tanto restauracionista, de que a “solução” para os “defeitos” da Igreja, o principal atrativo na leitura desta obra. Ele afirma: “Como seria se a igreja emergisse organicamente, como se pequenos grupos familiares nascessem do solo da perdição, porque a semente do Reino de Deus foi plantada ali? Essas igrejas poderiam produzir todas as formas de coisas vivas e orgânicas.” (COLE: Op.Cit., 21)

Sua obra se divide em cinco partes. A primeira apresenta uma definição para “Igreja”, de acordo com sua interpretação teológica, pela qual apresenta uma compreensão de como deveria transcorrer o crescimento do “Reino de Deus”, tendo como veículo a assembléia dos crentes, funcionando de forma orgânica. Este modo contrasta com a estrutura comum às congregações institucionalizadas, nas quais existe a separação clero x laicato. O modo orgânico propõe a extinção da hierarquia humana, ficando todos sob o governo diretamente “divino”, compondo um grupo único, onde há a valorização da função em detrimento de cargos e títulos. Entendem que a designação “corpo de Cristo” sugere interdependência entre todos os membros, considerados partes iguais do mesmo corpo, cada qual desempenhando sua função, influenciando diretamente na vida dos demais participantes da congregação por meio de uma rede de contatos.

A segunda, terceira e quarta partes tratam de interpretações teológicas, respectivamente, sobre a eclesiologia das igrejas orgânicas, a vida pessoal de cada indivíduo que pretende participar desse tipo de congregação e o projeto de expansão desse tipo de movimento (evangelismo/proselitismo). A quinta parte é a que mais nos interessa nessa pesquisa, pois é nesta que o autor convoca o leitor para o uso dos conceitos de igreja orgânica, ao abandono de estruturas e eclesiologias tradicionais, às quais o mesmo julga ineficientes. Nessa proposta repousa o caráter revolucionário da obra, pois o autor se utiliza de exemplos

de sua própria experiência como demonstração de viabilidade da proposta, embora afirme que estes não devem ser encarados como modelos a serem seguidos, mas como a prova de que sua proposta é plausível e executável.

Em nenhum momento Cole pretende ocultar ou dificultar a compreensão de seu propósito: que o leitor absorva os conceitos apreendidos e que, colocando-os em prática, abandone a eclesiologia tradicional. O autor também não critica ou incentiva o uso de denominação, o que tornaria seu trabalho determinante quanto à nossa questão, ou seja, o anonimato eclesiástico de parte dos evangélicos brasileiros.

Duas obras de Frank Viola são consideradas nesta revisão bibliográfica. Na primeira delas (2005), o autor critica a Igreja institucional, afirmando que a mesma existe e funciona acima, além e independente de seus membros individuais, centradas em pastores e suas equipes profissionais. Estão estruturadas em programas pré-estabelecidos de culto e de atividades religiosas, não priorizando os relacionamentos. Sua proposta é, também, para uma Igreja orgânica e que priorize os relacionamentos entre seus membros. Desviando-nos do teor teológico da obra e focando no ponto interessante ao estudo, verifica-se a contundência com que o autor trata da questão do denominacionalismo. Ele afirma:

Hoje a unidade da igreja está severamente desfigurada. Enquanto cristãos somos um em espírito, mas a expressão prática de nossa unidade está muito longe do que era no Novo Testamento. Deus não pode senão estar contrastado com a situação de hoje em dia, em que seu povo se fragmentou em montões de congregações desarticuladas e desconexas, todas operando independentemente umas das outras. [E ainda] Ironicamente, permitimo-nos fazer semelhantes distinções partidárias sem qualquer estremecimento quando dizemos "Eu sou batista", "Eu sou pentecostal", "Eu sou carismático", "Eu sou calvinista", "Eu sou presbiteriano", etc. (de fato, a palavra 'denominação' significa literalmente um nome ou designação de uma classe de coisas). Convenientemente nos esquecemos que Paulo dirigiu uma severa repreensão aos Coríntios quando começaram a denominar-se exatamente da mesma maneira (1 Coríntios 1:11-13). Para dizê-lo em forma inteiramente sincera, o sistema denominacional moderno, que inclui um grande número de igrejas chamadas não denominacionais, pós denominacionais e interdenominacionais, choca-se com o princípio neotestamentário. (grifos e citações do autor) (VIOLA: Op.Cit., 42)

Nitidamente, o autor se posiciona contrário ao sistema denominacional baseado em subdivisões e dissidências no segmento evangélico. Para ele, este modelo constitutivo das congregações fere o princípio de unidade que deveria reger a existência da Igreja cristã. Sua crítica se estende, inclusive, às congregações que optam pelo anonimato, se estas, mesmo não

tendo nome, mantiverem qualquer tipo de prática exclusivista ou sectária. O autor sugere, portanto, que a questão da nomenclatura das congregações se constitui como problema grave do cristianismo, contrário àquilo que seria o projeto original da Igreja, a unidade entre todos os crentes sob a liderança mística do próprio Cristo.

Semelhante à Neil Cole, Frank Viola demonstra seu romantismo quando fala de um tipo de retorno ao modelo primitivo de Igreja:

Devido à influência de suposições profundamente encobertas, que poucas vezes foram escavadas e raramente examinadas à luz das Escrituras, o cristianismo moderno nos ensinou eficazmente que a palavra ‘igreja’ significa um edifício, uma denominação ou uma estrutura organizacional, e que um ‘ministro’ é uma classe especial de cristão. Nossa contemporânea noção de eclesiologia está profundamente entrincheirada no conceito humano, requer um esforço consciente de nossa parte ver à igreja como a viam todos os cristãos do primeiro século. Isto demanda uma rigorosa ruptura do espesso e enredado cipoal da tradição humana, até descobrirmos o solo virgem da realidade espiritual. Portanto, apenas o necessário esforço de reconsiderar a igreja em seu contexto espiritual nos capacitará distinguir entre a noção bíblica da igreja e as instituições de hoje que pretendem ser igrejas. (sic) (VIOLA: Idem, 69)

Poucos anos depois, começa a circular no Brasil outra obra do mesmo autor (2009), em que reserva um dentre os quinze capítulos para tratar especificamente da questão do denominacionalismo⁶⁶. Embora seu tom seja menos agressivo que o da obra anterior, sua consideração é mais abrangente. Para ele, as subdivisões em denominações estariam diretamente ligadas à construção de uma rede de sujeição de congregações menores à uma maior, uma relação entre a matriz e suas filiais. Refere-se a este tipo de relação como “cobertura espiritual”. Congregações menores estariam, portanto, “cobertas” por uma matriz denominacional, da qual herdaram o nome, dogmas e costumes, e para quem se reportam administrativa e financeiramente.

Questiona a ideia de que as denominações seriam formas de proteção contra erros doutrinários, pois afirma que este modelo não pode garantir isso. Ele seria incompatível com o dogma do cristianismo de “prestação de contas”, no qual cada fiel deve reportar a outro os fatos do seu cotidiano, como forma de prevenção contra posturas “pecaminosas”. Afirma, ainda, que “o conceito de ‘cobertura denominacional’ é muito parecido com a distorcida noção de liderança tipo mestre/escravo que marca a maioria das seitas modernas.” (VIOLA:

⁶⁶ *Reimaginando a cobertura denominacional*. In: VIOLA: 2009, 225-235.

2009, 227) O denominacionalismo, portanto, está diretamente relacionado com a noção de subserviência entre congregações, numa relação hierarquizada. Segundo ele, na porção bíblica do Novo Testamento, a orientação seria justamente o contrário. Seria um incentivo à autonomia das congregações, havendo, contudo, a manutenção de vínculos de fraternidade. Seu combate é nitidamente (ignorando aspectos teológicos) contra as instituições formais do segmento evangélico. Dentre estas, nem mesmo as congregações anônimas escapam à crítica do autor, se, a despeito de sua opção por não ostentarem uma placa denominacional, assim como na obra anterior, construírem-se sob uma eclesiologia formalizada e sectária.

Ele considera a institucionalização denominacional como um tipo de “federalismo religioso” (Idem, 228), autodestrutiva, partidarista, difusora de erros, porta para falsos líderes, abrigo para líderes mal intencionados e “herética”, na medida em que promove as divisões às quais se pretende impedir. Afirma: “(...) o sistema denominacional é estranho ao princípio neotestamentário da unidade cristã com o qual é incompatível. Pois se baseia em divisões humanas que são bíblicamente injustificáveis (...)” (Ibidem, 232). Sua fala culmina com um apelo, também romântico, de retorno ao modelo “primitivo” do cristianismo, próximo ao que seria a prática cristã do século I, além de uma defesa da autonomia e liberdade das congregações, o que colidiria diretamente com o conceito de “cobertura denominacional”.

Aparentemente, a obra que apresenta a crítica mais contundente é a de Bruce Anstey (2005), pois já inicia afirmando que tanto o governo quanto a prática da Igreja, tradicionalmente aceitos, são incompatíveis com a Bíblia. Nela estão as críticas mais severas ao denominacionalismo, embora diga que seu trabalho não é original, pois outros já teriam defendido posições semelhantes. O título do primeiro capítulo já demonstra a que se propõe o trabalho: “O denominacionalismo é ordem de Deus ou dos homens?”. Por meio de questões retóricas fortes ao leitor, o autor indaga sobre a autorização bíblica para o estabelecimento de modalidades denominacionais ou não denominacionais, uma vez que a mesma condenaria o estabelecimento de divisões sectárias entre os crentes.

Ele questiona, ainda, a utilização de nomes como Presbiteriana, Batista, Pentecostal, etc., alegando que os cristãos deveriam reunir-se, na verdade, em torno de Jesus Cristo, e não de conceitos e cismas teológicos. Questiona o uso de nomes como Luterana, Menonita, Wesleyana, visto haver condenação bíblica à comunhão dos crentes em torno de lideranças humanas. Condena, também, as distinções nacionais, como: “Irmãos Menonitas Chineses”, ou

“Igreja Ortodoxa Grega”, haja vista que a Bíblia ensinaria o contrário, ou seja, a não distinção entre os crentes por nacionalidade.

Continua seu combate condenando, ainda, o uso de templos, alegando que o cristianismo não é uma extensão do judaísmo, mas uma nova forma de aproximação com o divino. Sendo assim, condena a associação do nome “igreja” ao edifício, pois o termo se refere, segundo ele, a pessoas, componentes do Corpo de Cristo. Por fim, além de criticar outras práticas litúrgicas e administrativas das instituições cristãs vigentes, condena a centralização dos trabalhos religiosos em um único indivíduo (o pastor), pois a direção deveria ser “divina”, por meio da coletividade, ou por meio de qualquer um que fosse “usado” pelo divino para uma tarefa específica. Sua obra, sem dúvida, choca o leitor, o que lhe confere plausibilidade quanto à influência pela decisão para uma postura “revolucionária” no que diz respeito à eclesiologia.

Por último, a obra de Wolfgang Simson (2001), citada por Marcos (IR) como tendo sido parte das leituras feitas posteriormente pela liderança de seu grupo⁶⁷, portanto, operante na decisão pelo anonimato, é composta por treze capítulos que oferecem, assim como as demais, interpretações teológicas para a eclesiologia evangélica. Trata-se de: uma parte introdutória, uma confrontação do modelo atual de Igreja (cap.1), um panorama de modelos de igrejas ao longo da história que se reuniam nas casas, ou algo próximo disso (cap.2), a descrição da organização e dinâmica de uma igreja caseira (cap.3), estratégias para o crescimento do movimento (cap.4), uma diferenciação entre modelos de movimentos de igrejas caseiras (cap.5), estratégias para a implantação de igrejas em locais sob perseguição religiosa (cap.6), orientações para a transição de igrejas “tradicionais” para o modelo de igrejas nos lares (cap.7), dicas sobre como lidar com as consequências dessa transição, além de propostas que correspondam à dinâmica de funcionamento do movimento (cap.8), uma explanação sobre a filosofia de origem, maturação e desenvolvimento do movimento, valorizando sua característica autóctone (cap.9), orientações para a formação de novos líderes dentro do movimento (cap.10), modelos para a implantação de novas igrejas nos lares (cap.11) e, por fim, uma perspectiva da projeção de alcance mundial para as igrejas caseiras (cap.12).

⁶⁷ O mesmo cita, também, mas sem definir o título, a leitura de Frank Viola, sem informar se fora apenas leitura pessoal ou se compartilhada pela liderança. Mencionou, ainda, terem tido contato com material do Movimento G12. (nota 09)

Sem dúvida, aquela seria a obra mais abrangente e que pode ser considerada um “manual” de constituição de igrejas autônomas baseadas em casas, ou espaços alternativos. Entretanto, no que diz respeito à questão denominacionista, o autor reserva apenas três pequenos parágrafos. Contudo, tendo em vista a força da argumentação do mesmo na obra, mesmo o pequeno trecho reservado ao ataque às denominações reveste-se de influência bastante plausível. Neles o autor compara as mesmas a “empresas religiosas com redes globais, que comercializam suas respectivas marcas do cristianismo, fazendo concorrência uma à outra.”, tornando-as politicamente irrelevantes e sem voz no mundo. (SIMSON: Op. cit., 15)

Simson se apóia na percepção de ausência de mandamento por parte do próprio Cristo para a constituição de denominações para criticar, dentre outros aspectos, a preocupação de muitas “igrejas” com suas próprias tradições, causas de discordâncias que mancham cada vez mais a reputação do segmento evangélico. Parte daí para defender o caráter geográfico como modo de organização das comunidades cristãs, baseado na localidade. Deveriam existir, pela sua proposta, as “igrejas das cidades”, o que nos remete à proposta do grupo de Marcos, de referirem-se como a “Igreja no Rio”, ou a “Igreja que está no Rio de Janeiro”. Ele conclui sua fala da seguinte forma:

Deus está chamando o cristianismo de volta a essas dimensões. O retorno ao modelo bíblico da “igreja da cidade” – ou seja, uma nova credibilidade das igrejas nos lares dos bairros, aliada a cultos festivos de abrangência local ou regional, em que todos os cristãos de uma região se congreguem regularmente – não apenas fomenta a identidade coletiva e credibilidade espiritual dos cristãos, mas também confere à igreja um peso político, e chamará a atenção que a mensagem cristã merece. (Idem)

Assim como nas obras de Frank Viola, o denominacionismo institucional, de onde surgem os “rótulos”, seria o alvo a ser combatido, o mal a ser abandonado, alinhando autonomia a anonimato, uma vez que o uso de nomes para as congregações reflete a filiação a uma dada empresa religiosa. Portanto, mesmo obras que não tratem especificamente da questão da denominação (Cole), podem, de alguma forma, sugerir que não se dê tanta importância ao uso de uma placa ou rótulo eclesialístico.

O fenômeno que se constata por meio do censo de 2010, demonstrando um número tão expressivo de evangélicos que optam por não se identificarem com uma corrente denominacional pode sim ter sofrido influência ao longo do tempo, sobretudo no período que

esta revisão bibliográfica tenta cobrir (2001-2009), destes autores e de suas ideias, dentre todos os que trabalham com a questão eclesial. No próximo capítulo veremos, dentre outros aspectos, as condições que dão à literatura apontada a oportunidade de alcançar seu objetivo sobre parte deste contingente evangélico que se apresentou fora das instituições durante o Censo, ou seja, que prepararam e adubaram o terreno para que a espécie de semente revolucionária contida nestas obras germinasse, frutificando em grupos autônomos e anônimos.

4. Quem são estes “anônimos”?

Temos diante de nós um quadro formado por um contingente de mais de nove milhões e duzentos mil brasileiros que se autoidentificam como evangélicos (2010), cuja denominação não foi determinada no ato da pesquisa do IBGE. Vimos que os motivos para este quantitativo podem ser explicados, em parte, por questões técnicas, relativas ao processo de captação dos dados pelos recenseadores. Vimos, também, que uma parcela destes indivíduos oculta a denominação a que pertencem porque o grupo do qual fazem parte não tem nome, por opção deliberada. E que esta opção pode ter sido espontânea, ou seja, uma decisão de líderes de grupos dissidentes e autônomos pelo anonimato (IR), ou influenciada por literaturas evangélicas que propõem esta postura eclesiológica, sobretudo a partir da década de 2000 em diante. Contudo, é questionável que um número tão expressivo de evangélicos tenha sido relacionado como de denominação não determinada apenas por incompreensão do recenseador (ou do pesquisado), ou porque fazem parte (todos) de grupos anônimos desde sua origem, ou por ambos os motivos.

Felizmente, há indícios que servem como base para construir-se um quadro satisfatório acerca dos demais evangélicos que estão nesta categoria e que não se enquadram nas duas possibilidades acima. Boa parte deles se encontra em um grande número de trabalhos de viés sociológico, escritos sobre o campo evangélico, de onde podemos selecionar alguns que se relacionam diretamente com o tema desta pesquisa, e oferecem chaves de interpretação plausíveis para este fenômeno, pois revelam grupos cujas características os colocam dentro desta categoria.

A base para esta construção é a percepção de que há uma atitude destes indivíduos na direção da desfiliação institucional, comum a todos eles. A diferenciação se verificará quanto

à motivação para esta atitude. Tornam-se autônomos e/ou anônimos a partir do momento em que a filiação a uma instituição deixa de ter a importância que tinha até este momento, a partir do qual decidem que podem caminhar sozinhos, a despeito das estruturas denominacionais, dos rituais, das liturgias, templos, hierarquias e dogmas. De posse deste axioma, seguiremos destacando as principais causas para a opção deliberada pela autonomia e anonimato evangélicos.

4.1. Decepção, frustração e revolta: um olhar sobre os “sem-igreja” ou “desigrejados”.

Existe uma parcela de indivíduos que não se vincula a uma denominação específica porque rejeita qualquer uma delas, tenha ela as características que tiver, ofereça o que oferecer. Sua decisão é manter-se o mais longe possível de qualquer instituição religiosa, e isto não necessariamente porque sejam avessos à fé ou ateus militantes. São evangélicos que não suportam a ideia de pertencerem a qualquer espécie de igreja evangélica.

Em uma de suas pesquisas, Denise Rodrigues trabalha sobre a categoria censitária dos “Sem Religião” na pesquisa do IBGE de 2000 (RODRIGUES: 2007). Num trabalho qualitativo realizado a partir de entrevistas com indivíduos que se autodenominavam “sem religião”, a autora percebeu duas categorias dentre os entrevistados: os sem religiosidade e os com religiosidade. Isto porque, segundo ela, há uma diferença entre religião e religiosidade para a maioria daqueles que responderam à pesquisa. Ela afirma que “eles separavam a adesão a uma instituição religiosa da crença em um deus ou força superior e distinguiam espiritualidade e religiosidade de religião.” (op. cit., 45)

Ser um indivíduo “sem religiosidade” significava, portanto, ser alguém que não cria em qualquer manifestação transcendental ou espiritual, na figura de um deus ou algo parecido, que não acredita nas instituições religiosas (chegando, inclusive, a combatê-las abertamente) e não somente alguém que não frequenta um templo ou espaço sagrado. Seguindo na mesma trilha do abandono ou recusa à frequência em um lugar de culto, de participação em uma instituição religiosa, existem os indivíduos “com religiosidade”, partilhando do mesmo distanciamento das instituições, mantendo, contudo, suas crenças e práticas religiosas, às quais se dedicam de forma pessoal, íntima. Indivíduos com “(...) uma disposição autônoma de procurar dar conta da articulação entre um mosaico que integra símbolos e valores religiosos e a decisão de afiliação ou desfiliação institucional.” (Idem, 43-44) Resumindo, o

ter religião para os entrevistados da pesquisa acima significava pertencer a uma instituição religiosa. Ou seja, eles poderiam não ter “religião”, mas ter “religiosidade” (vivência religiosa autônoma).

Perscrutando os motivos para essa postura, Rodrigues verificou o grande alvo das críticas destes indivíduos eram as lideranças hipócritas, mercenárias, manipuladoras e falsas, que viviam de forma incoerente com sua pregação, além de um sistema impraticável de normas e regulamentos (Ibidem, 45-46). Para Fernandes e Pitta, a discordância de doutrinas e preceitos propostos seria o principal motivo de abandono de uma determinada religião, alimentada pela autonomia característica do processo de secularização da sociedade. As instituições religiosas perderam gradativamente seu poder de influência sobre a vida das pessoas, não necessariamente ocasionando o fim de práticas e crenças particulares (FERNANDES & PITTA: op.cit., 23-24). Ainda acerca da desfiliação institucional, vale destacar a fala de Silvia Fernandes, em outra publicação, esclarecedora quanto aos limites deste conceito, bem com a diferença de desfiliação e descrença, uma vez que a primeira pode ocorrer em função da segunda, mas não necessariamente. A autora afirma:

Uma rápida varredura na produção sobre o cenário religioso brasileiro nas últimas 4 décadas vai explicitar, de forma não surpreendente, a multiplicidade de abordagens que dão ênfase ao processo de afiliação e desfiliação das instituições religiosas. Sobretudo os estudos de caráter qualitativo empenharam-se na demonstração de que os fiéis, dada a crescente oferta de denominações religiosas, desfiliam-se sem culpas de uma determinada Igreja para afiliarem-se a outra. Um aspecto desse movimento ainda não suficientemente explorado é a desfiliação radical, que não resulta em uma nova afiliação. Esse aspecto, presente há mais tempo na Europa ocidental, nos parece mais recente e minoritário nas sociedades latino-americanas e está relacionado com a orientação do homem moderno independentemente de sua condição de classe, idade ou sexo. Entretanto, é bom que se distinga o processo de desfiliação institucional do outro que seria a ausência de credibilidade da religião enquanto sistema válido (seja qual for) como fonte de sentido para a vida. Sendo assim, muitos estudos qualitativos têm sinalizado que pode não haver uma relação necessária entre desfiliação e ceticismo ou entre desfiliação e conduta antirreligiosa. Na esteira de Peter Berger e Thomas Luckmann (apud), vários pesquisadores já consensuaram que a modernidade não extinguiu a religião, mas remodelou sua presença na esfera pública e privada. (FERNANDES: 2006, 34)

Em se tratando do abandono das instituições, este pode pender da desqualificação total da religião à composição de um tipo de religiosidade própria de caráter altamente sincrético (ALMEIDA & MONTEIRO: op.cit., 96, 98). O sujeito a ponto de desfiliação passa por um momento de racionalização, no qual avalia a importância e a necessidade da mediação de uma

instituição religiosa no seu caminho para o encontro como sagrado (FERNANDES & PITTA: Idem, 24-25), chegando à conclusão de que, na presença dos motivadores listados acima como causadores do abandono, a melhor opção a seguir é a da prática religiosa autônoma (solitária ou não), quando o caso não for de abandono total da crença.

Embora o trabalho de Denise Rodrigues tenha se prendido às pessoas que se afirmavam “sem religião”, ficou claro que não se resumiam apenas a ateus ou agnósticos, mas a pessoas, que possuíam diversas outras religiões de origem, e que em um dado momento da vida, por razões também diversas, decidiram viver sua religiosidade totalmente fora dos muros das instituições, abandonando, inclusive, o contato religioso periódico com outras pessoas, aspecto comum à maioria das religiões. A autora mirou em uma categoria censitária e acabou acertando em outra. Isto porque, ao menos conceitualmente, pretendendo tratar de indivíduos avessos ao transcendente, acabou se deparando com pessoas que mantinham certa carga religiosa.

Certamente, dada a metodologia empregada em sua pesquisa⁶⁸, os dados obtidos oferecem apenas indícios do que realmente ocorre no universo religioso quando o assunto é abandono da religião, ou das instituições. Os dados da autora não esgotam as várias configurações possíveis, uma vez que um indivíduo, de qualquer religião, pode abandonar as instituições que se pretendem detentoras do discurso normatizador de sua vertente para realizar sua fé no ambiente caseiro, seja da Umbanda, Candomblé, Católica, Espírita Kardecista ou Evangélica, dentre as tantas existentes. Pode, por força da individualidade, sincretizar crenças, suprimi-las, aumentá-las, reinterpretá-las, construir novos discursos, ou seja, uma infinita gama de possibilidades, tão grande quanto as possibilidades do pensamento humano. Pode, inclusive, manter as mesmas normas vigentes nas instituições para si mesmo, mas livres de qualquer subordinação, sem a necessidade de prestação de contas.

A fim de responder ao questionamento levantado por esta pesquisa, manteremos nossa atenção apenas sobre evangélicos que abandonaram as instituições das quais participavam sem perspectiva de retorno, deixando as denominações a fim de exercerem sua religiosidade de forma isolada ou em grupos informais. Em se tratando de grupos informais compostos por indivíduos que abandonam as instituições, embora escassos, encontramos alguns rastros de

⁶⁸ A autora realizou 30 pesquisas qualitativas feitas a partir de contatos feitos por meio de redes de relacionamento físicas e virtuais. Para um aprofundamento maior sobre a metodologia empregada, c.f. RODRIGUES: 2007

sua existência, sobretudo em publicações na *internet*, o que não garante amplo material para análise, pois o conteúdo destes sítios, geralmente, é composto de material exclusivamente teológico. Entretanto, quando a opção é pelo isolamento, torna-se ainda mais difícil realizar qualquer tipo de verificação empírica a respeito dessa categoria de evangélicos. Um meio plausível de obtenção de informações sobre os evangélicos “sem-igreja” ou “desigrejados” seria o contato direto com os mesmos por meio de uma pesquisa de campo, a partir da qual poderíamos obter depoimentos sobre sua vivência da fé longe do templo ou de qualquer reunião com outros crentes.

Substituindo temporariamente esta modalidade de pesquisa, podemos dispor de relatos de indivíduos pertencentes a esta categoria, apresentados por Nelson Bomilcar, em um trabalho específico sobre tais indivíduos (2012). Tal proposta não elimina a necessidade de realização da pesquisa empírica, mas, dentro de suas limitações, serve como fonte para conhecermos opiniões e posicionamentos de sujeitos que deixaram as instituições, mas que continuam sendo evangélicos de foro íntimo.

Na introdução de seu trabalho, Bomilcar procura relacionar algumas razões para a desfiliação definitiva⁶⁹, tecendo uma afirmativa sobre aqueles que optaram por ela:

Essas pessoas consideram que a igreja está desvirtuada em sua natureza, na essência, na proposta relacional comunitária e em sua proposta de missão e serviço. Elas alardeiam a distância entre o que vemos hoje na prática e o que poderia ser feito visando o melhor dos fundamentos colocados por Jesus e seus apóstolos. (BOMILCAR: op.cit., 15)

Embora carregada de valor teológico, a afirmação acima coaduna com as motivações verificadas por Rodrigues e pelos autores Fernandes e Pitta acerca da desfiliação institucional (p.50). Segundo suas verificações, não há homogeneidade dentre os “sem-igreja”, havendo, então, subdivisões dentro desta categoria. Algumas destas seriam: 1) os que se assumem “sem-igreja”, sem qualquer vínculo com instituição formal ou informal; 2) os que se desencantaram com as instituições formais, mas que participam de algum evento organizado nestas, eventualmente, guardando uma distância segura; 3) os que participam de pequenos grupos informais, reunindo-se nos mais diversos locais, evitando formas organizacionais, mesmo que acabem chegando a isso; 4) os que acompanham mensagens e reflexões pela *internet*, estabelecendo contato com outros crentes apenas pelo meio virtual, como forma de

⁶⁹ Usaremos este termo como simplificação para a atitude de evangélicos que deixam toda e qualquer denominação, grupo ou movimento a fim de vivenciar sua religiosidade de forma isolada.

proteção⁷⁰. (BOMILCAR: Idem, 23-24) Sua proposta amplia ainda mais o espectro de possibilidades de vivência evangélica fora das instituições.

Percebemos, com isso, que o cerne das definições acima é a autonomia e a individualidade, e que a diferença entre elas é o nível de contato que os indivíduos mantêm com outros crentes, marcado por uma liberdade de ação no campo religioso, a partir da qual o indivíduo pode optar pela completa inércia relacional, passando por atividades de mínimo contato (meio virtual), e seguida, por uma interação esporádica (quando visita as instituições) e culminando com numa forma informal de relacionamento no âmbito reservado.

A chave que irá definir entre este ou aquele nível de afastamento/aproximação, conclui-se, será o nível de ressentimento gerado pelas experiências traumatizantes vividas pelos sujeitos quando ainda vinculados a uma denominação. Vale lembrar que não estamos tratando de pessoas que assumem uma postura idêntica a destes indivíduos por motivos ideológicos, ou por influência de literatura especializada em “eclesiologias alternativas”, a qual verificamos no capítulo anterior. Mas, sim, aquelas que se afastaram por conta de problemas e contradições dentro do próprio sistema.

Bomilcar lança novamente o olhar para este problema ao afirmar:

Nesse contexto de uma realidade pós-moderna e globalizada, as congregações abraçam modelos de crescimento e de estrutura de grandes organizações. É a busca pelo reino institucionalizado aqui na terra, um reino de poder, riqueza, fama, disputa e concorrência, altamente influenciado pela ilusão do mercado e da relevância humana. Líderes eclesiásticos, com a alma repleta de ambição pelo “sucesso” e pelo “crescimento”, abraçam esse caminho sem pudor, sem ética nem amor, atropelando os que cruzarem seu caminho. (BOMILCAR: op.cit., 35)

As características elencadas sugerem um estilo de vida e pregação, assumido por lideranças evangélicas, que se aproxima da Teologia da Prosperidade (nota 15), cujo foco principal é a busca de bens materiais e saúde por parte dos fiéis, que vêem na figura do líder, ou do pregador, o exemplo a ser seguido. Estes, portanto, de acordo com a fala citada acima, são os primeiros a “comer do bolo”, o que, muitas vezes, acaba se tornando motivo de crítica e suspeita daqueles que questionam o enriquecimento ilícito de certas lideranças evangélicas.

⁷⁰ O autor propôs outras três classificações de cunho estritamente teológico que não se relacionam com esta pesquisa.

O autor insiste na frustração como o principal motivo para o surgimento dos evangélicos “sem-igreja”. Aquela que acontece no âmbito das relações mais íntimas, nas quais o indivíduo espera um nível de fé e espiritualidade do outro que não corresponde a estas expectativas (Idem, 38). A que surge no âmbito local, quando a imagem que o sujeito faz da denominação em que está vinculado não condiz com a realidade administrativa, teológica e com desamparo às necessidades físicas, materiais, dos próprios membros da instituição e de outros fora dela (omissão nas ações de cunho social). Alguns questionam, inclusive, a falta de diálogo com outras religiões (antiecumenismo) caracterizado pelo radicalismo. E, também, a frustração quando percebem a distância entre a pregação e a prática vivenciada em algumas instituições evangélicas, voltadas, sobretudo, somente para si mesmas (Ibidem, 53).

Idauro Ramos⁷¹ fala destes mesmos indivíduos, referindo-se a eles como “desigrejados”, termo que toma emprestado de outros autores do meio evangélico. Para ele, estes indivíduos se configurariam em dois grupos: aqueles que se decepcionaram com as lideranças evangélicas, e aqueles que se decepcionaram com a “institucionalização” da Igreja, distintamente. (CAMPOS: 2013, 27-29) Segundo observa, há uma diferença entre o primeiro e o segundo grupo, semelhante à que vimos anteriormente, em que os primeiros seriam os mesmos abordados por Denise Rodrigues e Nelson Bomilcar, enquanto os demais, afastando-se dos autores citados acima, são aqueles que defendem ideologias revolucionárias, dentre os quais o autor cita Frank Viola, autor de duas das obras mencionadas no capítulo anterior. Ele seria uma espécie de “guru” deste movimento, o qual classifica em sua obra como “niilismo eclesiástico”:

O niilismo eclesiástico tem sido proposto por críticos do cristianismo oficial como solução para uma igreja (sic) que consideram obsoleta e irrelevante no mundo contemporâneo e como alternativa à experiência eclesial convencional. O termo niilismo deriva do latim (“*nihilum*”) e significa “nada”. Com o construto “niilismo eclesiástico” se pretende classificar os cristãos que advogam um cristianismo totalmente despido de formas, estruturas e concretude institucional. [...] A expressão (...) foi empregada por Émile G. Leonard em seu livro “O Protestantismo Brasileiro”, publicado pela primeira vez no Brasil em 1963. Cf. LÉONARD, Émile G. O Protestantismo Brasileiro. São Paulo: Aste, 2002. p.84. (...) O emprego da expressão ocorre no contexto de seus comentários sobre o dabismo (cf. p. 83-84), movimento

⁷¹ Bacharel em Teologia, com pós-graduação em Teologia Contemporânea e mestrado em Ciências da Religião pelo Seminário Teológico Congregacional do Estado do Rio de Janeiro (SETECERJ), pastor e professor em diversos seminários teológicos. (Informações extraídas de seu livro, relacionando nas referências desta pesquisa. CAMPOS: op.cit., 23, 231)

religioso cristão do século XIX, praticante do niilismo eclesiástico. (sic) (CAMPOS: op.cit. 27, 50)

O autor cita a maioria das obras que mencionamos no capítulo anterior, classificando-as como parte deste movimento. Esta classificação torna-se útil na medida que torna-o parte do processo da transformação cultural no meio evangélico já mencionada aqui. O chamado “nihilismo eclesiástico”, portanto, seria a condição em que se encontram indivíduos que agora passam a criticar a maneira como são administradas as instituições evangélicas, a eclesiologia dentro das mesmas, e o próprio denominacionalismo, que podem ter saído destas por decepção ou não. Quanto a isso, afirma:

Frank Viola muito bem representa um segmento dos desigrejados, isto é, aqueles que, até onde se sabe, não possuem histórico de decepção e mágoa contra as lideranças eclesiásticas, mas que se descontentaram com o modelo de igreja contemporânea, com sua pouca vivacidade e com muitas de suas práticas, após concluir a falta de lastro bíblico para as mesmas (conforme acreditam). (sic) (CAMPOS: Idem, 64)

Entretanto, sua afirmação é de que estes “críticos” “não possuem histórico de sofrimentos” (Ibidem, 32), o que leva-nos a crer que sua antipatia pela instituição seria espontânea, voluntária. Não deixa de ser verdade, mas não significa toda a verdade, pois nada impede que indivíduos com histórico de sofrimento também se tornem críticos, assumindo uma postura diferente do possível passividade e inércia religiosa, como visto anteriormente por Bomilcar, que percebeu a margem de movimentação destes indivíduos. (p.53)

Ao falar dos decepcionados com as lideranças, Idauro cita relatos de indivíduos que participavam de denominações (majoritariamente neopentecostais) que tiveram experiências de frustração com práticas de seus líderes na condução das denominações, coletados por Paulo Romeiro, em seu livro “Decepcionados com a Graça” (ROMEIRO: 2005). Paulo Romeiro explica como identificou os motivos de decepção em meio às denominações neopentecostais (principalmente):

(...) foi viajando pelo país que conheci um novo tipo de cristão evangélico: o decepcionado. [...] Atraídos à igreja com a promessa de enriquecer, curar-se e resolver todos os problemas, muitas pessoas vêm suas esperanças frustradas. No início, ocorrem o deslumbramento, a expectativa, a entrega pessoal pela causa e a confiança despreocupada na proposta do grupo. Com o tempo, porém, vêm os questionamentos relativos à linha de pregação ou a questões éticas, provocando o rompimento. Embora todas as igrejas decepcionem, numa proporção menor ou maior, a maioria das pessoas decepcionadas com as quais tive contato era de igrejas neopentecostais. Há

relatos de desapontamentos, frustrações e até mortes provocadas pela pregação do movimento. (op.cit., 15, 17-18)

Embora esta informação possa parecer redundante, ela faz conexão entre o conceito de desfiliação religiosa e uma característica muito específica deste fenômeno, que é a origem no neopentecostalismo. Portanto, merece atenção toda alteração na cultura evangélica que tenha ligação direta com este movimento, uma vez que se trata de um movimento que pode ser tão “benéfico” para muitos, e tão “destrutivo” para tantos outros.

Livan Chiroma⁷² publicou em um blog evangélico uma matéria em que se propõe a uma análise das transformações culturais que aconteceram no mundo evangélico na virada do século XX para o XXI, a partir dos anos 2000. O autor percebe que, em função do contraste entre o declínio numérico comum às vertentes históricas e pentecostais, e as organizações neopentecostais em franco crescimento quantitativo, aquelas tenderam a incorporar as práticas destas, a fim de recuperar o espaço perdido. As instituições neopentecostais teriam sido, segundo ele, as responsáveis pela introdução da Teologia da Prosperidade nas demais linhas das denominações evangélicas, sejam as pentecostais ou as históricas.

No início dos anos 2000 surge uma espécie de movimento carismático avivalista, a partir da Igreja Batista da Lagoinha/MG, liderado por Ana Paula e André Valadão: o grupo musical, ou “ministério Diante do Trono”. Sua fundação teve origem nos Estados Unidos, onde seus líderes participaram de um treinamento dentro do movimento conhecido como Later Rain (Chuva Serôdia). Sobre a influência que este grupo exerceu, afirma:

(...) o grupo “Diante do Trono”, vendeu mais de 10 milhões de CDs e, concomitante à atuação fonográfica, impulsionou diversas novas linhas teológicas e eclesiologias pelo Brasil. Este ministério evangélico não só foi o maior catalisador musical do movimento gospel durante os anos 2000 como protagonizou uma segunda onda cultural na música cristã evangélica brasileira. (CHIROMA: 2014⁷³)

Segundo Livan, antes do surgimento deste novo “mover” cultural, a igreja evangélica no Brasil (pentecostais e históricos) passa por um período de estagnação cultural. O movimento pôs fogo no que antes estava parado, propondo um novo paradigma no campo da música e, a reboque, na eclesiologia, uma vez que estava diretamente relacionado com o sistema de igrejas em célula, mais especificamente o G12, portador de técnicas gerenciais

⁷² Comunicólogo, Teólogo, Mestre em Ciências da Religião (instituição não informada) e graduando em Antropologia Cultural pela Unicamp. (Informação extraída do mesmo sítio onde foi publicada a matéria).

⁷³ Por se tratar de uma publicação eletrônica, não há paginação.

que, se seguidas “à risca”, proporcionam crescimento exponencial às denominações que o adotam⁷⁴.

Diante de tamanha influência, segundo o autor, ocorre um deslocamento cultural dentro das igrejas que se sentem pressionadas por este novo modelo que simbolizava, dentre outros aspectos, sucesso e realizações. Há uma “repaginação” estética e estrutural/teológica (sic) dos grupos musicais nestas denominações (Idem). Paralelamente, teria ocorrido uma circulação de membros dentre as instituições evangélicas, um movimento em que as igrejas iam perdendo membros para as denominações “avivadas”. Ele afirma ainda:

Em um Brasil pós-ditadura militar e com o amadurecimento do neoliberalismo, cuja transversalidade influenciava outros setores estruturantes para além da economia, os sujeitos agora podiam operar suas próprias escolhas. A liberdade religiosa possibilitou o intenso trânsito dos saberes do sagrado – sair de suas denominações familiares para outras (ou até, migrar para outras religiões não herdadas), mais modernas e conveniente, não era mais considerado como tabu ou afronta à religião dos pais. (Ibidem)

Nitidamente, seu discurso corrobora a conceituação já apresentada aqui para a desfiliação institucional, quanto à perda de credibilidade que se verificou em relação às instituições religiosas como detentoras do direito de governar e direcionar a religiosidade de seus adeptos.

Chiroma continua suas considerações destacando a valorização das experiências emocionais nos cultos, em relação com a música, elemento já mencionado por Silvia Fernandes ao tratar das novas formas de pertencimento de jovens religiosos e sem-religião. Ela destaca a argumentação acerca dos efeitos da participação de jovens religiosos em “igrejas de caráter revivalista (caracterizadas pela ênfase na emoção, no instinto religioso e na hipervalorização do *self*)” na vida cívica e social destes jovens. (FERNANDES: 2009, 02) Livan faz este destaque, no entanto, afirmando que a “experiência emocional definitivamente tornou-se sobrepujante à reflexão racional” (Ibidem) e, por conta desta baixa reflexão, verifica-se o surgimento de inúmeras práticas entendidas por ele com “duvidosas” no meio evangélico, inclusive, a inserção de elementos da cultura judaica nos cultos das igrejas deste movimento.

⁷⁴ C.f. nota 09

Denominações históricas e pentecostais, segundo ele, precisam passar por um drástico processo de adaptação à esta nova onda cultural:

Costumes como “cair na unção”, atos proféticos, ser “pai de multidões”, surgiram no léxico do campo religioso protestante. Uma interpolação do antigo e novo testamento. Era um movimento tectônico poderoso de carga simbólica intensa. Para se entregar ao “novo mover”, os crentes precisavam transformar suas próprias biografias religiosas. A entrega ao “irracional”, ao “sobrenatural” era necessária e muitos “históricos” (batistas, presbiterianos, metodistas, ...) “desde o berço”, através da inserção de suas comunidade aos novos vetores, realizavam estas metamorfoses ou, pelo menos, simulavam. Era preciso para “estar na visão”, embora muitos “lá no fundo” relutavam em entrar na onda, no entanto, com a adesão de suas igrejas e pastores ao neocarismatismo protestante, abdicaram da teologia conservadora, do estudo da bíblia como padrão de fé e confiaram suas pertencas religiosas à estas “novas visões”, principalmente adquiridas em congresso, CDs e literaturas que se espalhavam pelo Brasil. (Ibidem)

Uma das principais consequências desse processo foi a decepção de muitos indivíduos que não obtiveram o resultado esperado dessa “nova unção”. Muitos, inclusive líderes, que se lançaram nesses novos movimentos, segundo ele, hoje engrossam as fileiras dos “desigrejados”, ou evangélicos “sem-igreja” (usa os dois termos), por conta da desafeição com as doutrinas ensinadas e empregadas, ou por terem sido abusadas por pastores e líderes gananciosos (Ibidem).

Do somatório das opiniões elencadas aqui, podemos depreender que o fator principal para compreender e classificar os evangélicos anônimos é desvendar as motivações para a desfiliação institucional: decepção/frustração (com pessoas, líderes, doutrinas e/ou instituições), ou mera opção ideológica. Determinante, ainda, é o grau de ressentimento causado por esta decepção/frustração, ou a força da ideologia, uma vez que definirá a medida do afastamento destes indivíduos do convívio com outros evangélicos, do total isolamento à reunião informal em modelos alternativos de congregação.

Outra conclusão que podemos tecer é que o processo de transformação cultural que o meio evangélico sofreu durante o período em questão foi determinante na formação desta categoria de evangélicos anônimos, pela quantidade de promessas não cumpridas, causadoras de mais e mais desgosto.

Concluindo este capítulo, cabe citar uma afirmativa de Paulo Romeiro acerca dos relatos recolhidos em sua pesquisa, de pessoas decepcionadas com as instituições neopentecostais, Romeiro afirma que:

Há muitos casos de decepção no dia-a-dia de uma instituição religiosa. [...] Alguns dos depoentes [decepcionados] já encontraram acolhida, estão recebendo tratamento para suas feridas e crescendo na vida espiritual. Porém, os que não chegam a tanto vão reforçar uma ala que cresce cada vez mais no mundo religioso: a dos cristãos em trânsito. A decepção numa igreja leva o indivíduo a buscar outra quase imediatamente. Não era assim há algumas décadas. Se algo não ia bem numa igreja, se o fiel fosse maltratado, se suas expectativas não se cumprissem, ele aguardava, resignado, em oração. Ele esperava pela ação de Deus. Existe hoje no Brasil um contingente significativo de evangélicos, principalmente nos grandes centros urbanos, que estão sempre circulando de igreja em igreja. Não criam raízes, não conseguem cultivar relacionamentos e são avessos aos compromissos que normalmente surgem do relacionamento entre o fiel e a igreja: frequentar os cultos, contribuir sistematicamente com a igreja local e participar de suas atividades. A preferência de muitos é visitar grandes igrejas e diluir-se na multidão. Ali, a pessoa entra e sai sem ser notada ou cobrada. (ROMEIRO: 2005, 157-158)

Embora seja uma afirmação carregada de certo romantismo e teologicamente montada, ela nos fornece o gancho necessário para adentrar no próximo tópico, acerca do Trânsito Religioso. Quase fazendo um juízo maniqueísta do indivíduo em trânsito, a citação acima dá a entender que só estão nessa condição indivíduos decepcionados. É verdade que os mesmos podem, no caso de decepção/frustração, assumir esta postura “nômade”, numa espécie de peregrinação revoltada, em busca da “bênção perdida”. Mas, como veremos no próximo tópico, existem, ainda, outras motivações para esta movimentação entre agências religiosas evangélicas.

4.2. Trânsito Religioso

Silvia Fernandes e Marcelo Pitta (2006) enumeram quatro tópicos para o “debate sobre o trânsito ou mobilidade religiosa [termos considerados sinônimos para os autores] no país: 1) a desfiliação institucional; 2) a destradicionalização; 3) a noção de conversão; e 4) configurações do pluralismo” (op.cit., 19-20). Verificando a bibliografia relacionada, constatou-se, no entanto, que a ordem explicativa segue um padrão diferente desta, mas relativamente homogênea na maioria dos casos. Portanto, seguiremos considerando os mesmos tópicos, mas na ordem da maioria, de modo a facilitar a compreensão.

Há unanimidade na percepção do pano de fundo, do cenário em que acontece o trânsito religioso: a pluralidade de alternativas existente no meio evangélico em função da fragmentação característica deste segmento. Um cenário de criação e recriação contínuas de

igrejas por conta de cismas internos de pequena escala, onde predominam a plasticidade e a diferenciação (BRANDÃO: 2004, 270, 284). Alternativas estas que se multiplicam num processo de divisão por cissiparidade sempre renovado (ALMEIDA & MONTEIRO: 2001, 92), acompanhando uma tendência nacional de expansão das religiosidades (FERNANDES & PITTA: 2006, 02), propiciando ampla possibilidade de escolha ao indivíduo em busca de respostas na religião, conforme afirma Carlos Rodrigues Brandão:

Pode-se escolher estar em pequenas seitas emergentes e rigorosas; em igrejas estáveis, mais frouxas e melhor consagradas; em agências fechadas em um círculo de iniciados, ou abertas a multidões de clientes em busca de prestações fáceis de serviços; em difusos sistemas comunitários de afiliação. Este amplo universo de eixos e fronteiras do sagrado abre-se também a uma variedade crescente de novas incorporações de sistemas de sentido confessionais, importados ou autóctones. Se em uma direção isto propicia uma introdução, ou a criação local, de novas variantes de grupos evangélicos de tipo pentecostal, trazidos dos EUA ou as unidades esotérico-ambientais inesperadas na Índia, em uma outra direção crescem sempre as alternativas de criação de novos estilos de crença e prática religiosa francamente autóctones. (op.cit., 279)

Essa pluralidade deve ser compreendida não apenas em relação à oferta de agências religiosas, mas também entre os indivíduos que as procuram (FERNANDES & PITTA: Idem, 40). Fala-se de um tempo de valorização da opinião própria, dos pontos de vista individuais (BRANDÃO: Idem, 282), da “Individualidade”, conceito repetido à exaustão, característico da modernidade, onde os agentes religiosos adquirem uma identidade secular e onde é relativizado o papel da religião nas decisões do homem (FERNANDES & PITTA: Ibidem, 23). Cada indivíduo promove uma autodefinição de sua religiosidade, subjetivada (COGNALATO: 2007, 02), utilizando, em alguns casos, de maior racionalidade no momento de decidirem entre as diversas opções que se lhes oferecem, uma

(...) religiosidade própria [...] que prioriza a experiência sentida, os arranjos individuais de pertença e, principalmente, uma disposição autônoma que procura dar conta da articulação entre um mosaico que integra símbolos e valores religiosos e a decisão de afiliação ou desfiliação institucional. (FERNANDES & PITTA: Ibidem, 11, 25).

Diante do desafio que se apresenta a estas agências (FERNANDES & PITTA: 2006), a *performance* que irão adotar, suas estratégias para atender à demanda imposta por um número expressivo de itinerantes em busca de satisfação, estão diretamente ligadas à capacidade que tiverem de interpretar e se adequar às expectativas destes. É na relação travada entre agência e fiel que se moldam as formas de recepção/atendimento, sem, contudo, haver previsibilidade

quanto à permanência ou abandono do último em relação ao primeiro (COGNALATO: op.cit., 05-06).

Começa a se configurar daí o conceito de mercado, uma redução da diversidade religiosa que transforma “crenças em mercadorias a serem consumidas pelos adeptos que, volúveis, escolheriam os produtos segundo suas necessidades imediatas.” (ALMEIDA & MONTEIRO: op.cit., 93) Somam-se até o momento alguns aspectos que servem de “cama” para compreensão do trânsito religioso: a pluralidade de ofertas religiosas existente, sobretudo, no meio evangélico; a individualidade (autonomia religiosa) pela qual os indivíduos determinam sua própria religiosidade, de forma racional ou não; e o mercado de bens simbólicos que se forma pelas diversas agências que,

(...) devido às opções que o fiel tem para recorrer (ou escolher) [têm de se adequar] diante desse fenômeno, oferecendo propostas que sejam atraentes ao divulgar as suas “especialidades”, no sentido de atender ao “gosto das subjetividades”, das emoções e/ou dos sentimentos de seus clientes (...) (grifos da autora) (GOGNALATO: Idem, 02)

Criticando esta lógica, Ricardo Mariano, ao escrever sobre o segmento evangélico no Brasil, e como este tem se distanciado do protestantismo original, afirma que

Em vez da ética do trabalho diligente e consumo frugal, temos a ‘teologia da prosperidade’ e seu ideal de enriquecimento rápido por meios rituais. E, em vez da cosmovisão dessacralizada, que contribuiu para a ciência e para a abordagem ética dos problemas, temos a versão moderna da ‘guerra espiritual’, com sua volta à visão pagã do mundo. (grifos do autor) (MARIANO: 1999b, 94)

É a partir deste cenário que podemos compreender o fenômeno do trânsito religioso (ou mobilidade religiosa). Segundo Fernandes e Pitta, este é observado

(...) como um fenômeno social com dinâmica própria, estimulada pelas subjetividades dos sujeitos, pelas mudanças aceleradas das sociedades modernas e pelo apelo sócio-histórico que questionou o lugar social das religiões oficiais, mas não aboliu o fascínio pelo religioso. (op.cit., 03)

Presente majoritariamente no Cristianismo, a mobilidade religiosa representa a busca dos indivíduos dentre as ofertas das denominações religiosas por um ambiente propício, acolhedor, que ofereça resposta para seus anseios e necessidades. (FERNANDES & PITTA: Idem, 03-04, 10) Esta mobilidade acontece em direções precisas, ou seja, não ocorre de forma aleatória. (ALMEIDA & MONTEIRO: op.cit., 93) Rosana Cognalato destaca que as experiências de aflição dos indivíduos conduzem-nos a diversos contatos com estas ofertas

em busca de tratamento. Em muitos casos, contrapondo a premissa de racionalidade na definição precisa da direção a ser tomada, esta é orientada por aspectos imaginativos, ou seja, por “direção divina” (op.cit., 01, 07-08; COSTA: 2013, 29). Nessa mesma “atmosfera” de sobrenaturalidade, ou próximo a ela, acrescenta-se o caráter subjetivo de experiências emocionais relacionadas à música. Na disputa pela preferência do contingente em trânsito, as agências que oferecem boa música, carregada de estratégias de apelo emocional, saem na frente daquelas que não possuem, ou não fazem uso desse recurso. Nesse caso, não importa muito o conteúdo teológico oferecido pela denominação, contanto que os momentos de culto “toquem o coração” (FERNANDES & PITTA: Ibidem, 29).

Esta última informação revela um aspecto importante a ser considerado quando se trata destes indivíduos vivendo em mobilidade: o desenraizamento institucional e, na esteira deste, a destradicionalização. Emerson da Costa realizou uma pesquisa na Igreja Assembléia de Deus de São Bernardo do Campo, onde investigou as motivações declaradas por mulheres e homens para a mobilidade religiosa (COSTA: op.cit.), e constatou, dentre o percentual de informantes que se declararam não identificados com a denominação (embora a frequentassem) que a razão para sua permanência na agência atual seria o ter encontrado o que buscavam. E, ainda, se encontrassem em outro lugar algo melhor, ou aquilo que procuram e que não lhes é oferecido onde estão, estão prontos a transitar novamente. Dessa forma, chegou à conclusão de que estes indivíduos não criam raízes em nenhuma denominação, caminhando entre elas em busca de seus interesses (COSTA: Idem, 27)

Esta mobilidade, embora seja considerada pelas instituições religiosas como infidelidade ou desrespeito, deve ser vista como exercício da individualidade dos sujeitos em trânsito, no qual se verifica a perda de plausibilidade institucional, que dá lugar a outros concorrentes pela preferência dos crentes, como os *shoppings* e outros locais de entretenimento (Ibidem, 27-28, 38). Falando do segundo aspecto mencionado, Fernandes e Pitta afirmam:

Andando de mãos dadas com a desfiliação institucional, encontramos a chamada destradicionalização que, se bem entendida, não quer significar a evaporação da tradição, mas antes uma mudança de status dela, francamente questionada sob o olhar indagador dos novos fiéis. A mobilidade religiosa no Brasil evoca imediatamente a noção de fluidez da adesão ou de menor radicalização no momento de vinculação institucional. [...] A circulação de pessoas não apenas entre os pentecostalismos ou diferentes igrejas pentecostais, mas entre igrejas históricas e minoritárias [...] não promove

necessariamente um desaparecimento da noção de conversão, mas um remodelamento dela. (op.cit., 21)

Isto não significa, necessariamente, negar radicalmente os sistemas de referência, mas, sim, a expressão ativa dos sujeitos religiosos, relegando um lugar de coadjuvantes a estes sistemas, como reguladores de conduta e determinantes quanto à concepção religiosa. (Idem, 30)

O trecho transcrito acima toca em dois pontos cruciais para a compreensão do fenômeno de mobilidade, quais sejam: tradição e conversão. Almeida e Monteiro relacionam tradição à herança religiosa, passada dos pais para os filhos, que pode (ou não) ser mudada quando a pessoa envelhece (op.cit., 93). A tradição também

(...) se constitui como um lineamento de narrativas, memórias e significantes construídos ao longo do tempo, e consiste no texto que incorpora eventos, rituais, calendários e, em certa medida, racionalização ético-moral. A tradição (ou tradições) evoca a ideia de certeza, ponto de referência em razão do qual os indivíduos modernos se movimentam. Entretanto, ela tem sido cada vez mais relativizada e adaptada a contextos e situações da vida cotidiana. (FERNANDES & PITTA: Ibidem, 27)

Os mesmos autores, citando Paul Heelas, complementam o conceito de destradicionalização, destacando-a como um

(...) fenômeno que traz como um dos principais efeitos a relativização das certezas. Levando em conta esse contexto, no mundo das religiões, alguém pode fazer uma “experiência espiritual” sem possuir crenças religiosas dogmatizadas. A questão é que a tradição está pautada em verdades e as verdades assumem um ar transitório, perdem o seu estatuto soberano num processo de individualização que envolve, entre outros elementos, o declínio da determinação institucional. (grifo do autor) (Ibidem, 27)

Diante desse processo, ocorre um duplo esforço das instituições religiosas no que tange a tradição: 1) a tentativa de reforçar a tradição cristã evangélica frente a um processo crescente de secularização; e 2) a expansão e adequação dessa tradição às subjetividades, dada a ênfase à individualidade dos sujeitos, suas emoções e o seu “sentir”. (FERNANDES & PITTA: op.cit., 28) As instituições, antes rígidas e inflexíveis, têm agora que optar pela maleabilidade e flexibilidade na relação com seus “clientes”. Reflexos de uma modernidade que traz consigo todos os elementos enunciados até aqui: secularização, desinstitucionalização religiosa, perda de plausibilidade, desenraizamento dos sujeitos religiosos, pluralidade de ofertas de agências (COSTA: op.cit., 39), religiosidade própria dos sujeitos.

Vislumbrando no horizonte teórico a proposição de resposta para a questão primordial desta pesquisa, chegamos ao momento em que o indivíduo decide vincular-se ou não a uma instituição, diante das considerações feitas sobre o papel da instituição, a influência (ou não) da tradição e a liberdade de enunciação do sujeito.

Aceitando o vínculo formal como definidor de identidade religiosa de um indivíduo, pelo lado das instituições, pode ser considerado, também, um limitador da circulação dos crentes, pois cria fronteiras denominacionais, gerando uma forma contenção da mobilidade religiosa. Portanto, aqueles que preferem o trânsito como forma de não terem sua liberdade cerceada, podendo deslocar-se entre as diversas ofertas na busca de satisfação, não se vinculam formalmente a nenhuma denominação, permanecendo como peregrinos em potencial. (COSTA: *Idem*, 26-28)

Sua opção é pela autonomia, pelo livre exercício da fé. Estão adaptados a um sistema de mercado de bens simbólicos, aberto a todos (BRANDÃO: *op.cit.*, 277), em que pesam suas próprias escolhas, seu nível de satisfação. O terreno onde circulam (instituições religiosas) ou perdeu o caráter tradicional, ou se adaptou à realidade do contexto cultural em que se inserem (COSTA: *Ibidem*, 38). Não rejeitam, contudo, os valores evangélicos apreendidos durante sua peregrinação, mas os remodelam de acordo com a compreensão que têm sobre o campo teológico, priorizando aqueles valores que se relacionam diretamente com os objetivos que desejam alcançar. Almeida diria que se comportam como uma população “flutuante”, voando de uma a outra oferta religiosa (ALMEIDA *apud* COGNALATO: *op.cit.*, 02). Seu único compromisso é consigo mesmo, com sua crença, seus objetivos, seus anseios, sua fé. O anonimato, portanto, mais que uma opção, é a garantia de um estilo pragmático de vida.

5. Considerações finais

A partir dos dados coletados nesta pesquisa, das conclusões possíveis em cada etapa, podemos emitir um discurso acerca da categoria dos anônimos, os evangélicos classificados pelo Censo como pertencentes a uma linha não determinada dentro do segmento. Embora ainda não se tenha quantificado cada subgrupo dentro do grupo maior, composto por mais de nove milhões de brasileiros, podemos perceber que, como resultado da construção desta categoria ao longo dos anos, estabeleceu-se algumas classificações para tantos evangélicos que não confessam participar de uma denominação.

Os anônimos são, ao contrário de opiniões isoladas, uma parcela heterogênea dos evangélicos brasileiros, composta por indivíduos que optaram pela não filiação em uma denominação por questões ideológicas não relacionadas a experiências traumáticas (com uma possível influência de literaturas “revolucionárias”), outros por terem se decepcionado com doutrinas resultantes da transformação cultural ocorrida no meio evangélico ao longo dos anos 1990-2000 (dentre os quais a literatura supracitada pode, também, ter exercido influência determinante), outros por terem sido vilipendiados em sua fé por líderes despreparados ou mal intencionados, e outros, ainda, por preferirem a liberdade para transitar entre as mais diversas ofertas do mercado de bênçãos do meio evangélico, sobretudo pentecostal e neopentecostal. Chegamos a este quadro observando o seguinte processo:

A história deste contingente anônimo remonta aos anos 1980, período em que a Igreja evangélica no Brasil passa por sérias transformações em decorrência do contexto político. A abertura política proporciona às lideranças um acesso às esferas de poder nunca antes alcançadas, principalmente para aquelas lideranças que se alinhavam ao regime. E, em meio a um tempo em que se evitavam assuntos e posturas que não as que representavam os interesses particulares de cada denominação, emergem grupos autônomos, dispostos a romper com os padrões da cultura evangélica da época, como o uso de templos, a ojeriza ao ecumenismo, a supervalorização das instituições denominacionais, dentre outros aspectos já mencionados.

Nesse mesmo contexto, ou um pouco antes (décadas de 1970 e 80), surgiram no cenário evangélico as organizações neopentecostais, tendo como principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus. Tais organizações tinham como base a pregação da Teologia da Prosperidade, que mantinha o foco dos de seus adeptos sobre as conquistas materiais e “terrenas”. Tendo como solo fértil a crise econômica enfrentada pelo povo brasileiro nesse contexto, esta vertente evangélica alcança um crescimento jamais experimentado por outras denominações, fossem elas protestantes ou históricas. Esse crescimento obriga a estas instituições (que passam a se perceber em desvantagem numérica) a adotar práticas e dogmas presentes nas denominações em ascensão.

A esta época, também, já se verificava o nascimento de grupos autônomos, onde a opção pelo anonimato, quando ocorreu, se deveu menos ao enfrentamento da cultura dominante que à espontaneidade e, por que não dizer, excentricidade, de seus fundadores, ao optar deliberadamente por este modo de identificação: sem-nome. No entanto, muitos destes

grupos seguiram a senda institucional, ao optarem pela adesão à teologia mencionada acima, mergulhando, definitivamente, na categoria neopentecostal, e abandonando o anonimato e autonomia.

As novidades não se restringiram somente ao campo da teologia, mas, também, ao musical e eclesial. O crescimento do movimento gospel na década de 1990 começa a alterar a música cantada nas igrejas e a organização de seus conjuntos musicais. Mesmo aquelas denominações (principalmente as históricas) que valorizavam a música erudita, passam, no mínimo, a observar a introdução de novos ritmos e instrumentos com cautela e percepção de que, mais cedo ou mais tarde, teriam de se adaptar a esta nova cultura.

É por meio da música, também, que a partir dos anos 2000, uma grande transformação cultural ocorreu capitaneada pelo conjunto musical “Diante do Trono” (oriundos da Igreja Batista da Lagoinha-MG), seguido por outros conjuntos e cantores de todo o país que seguiram a mesma linha, conhecida como “nova unção”, ou “chuva serôdia”. Esta mudança cultural incluía, também, novidades teológicas, novas formas de organização eclesial (a principal delas foi o movimento de igrejas em células, ou pequenos grupos), novos ritos e práticas cúlticas, ênfase emocional, dentre outros aspectos. Novamente, as denominações históricas e pentecostais, diante deste turbilhão de mudanças, têm de decidir: se adaptar ou a se afastar definitivamente, e arcar com o ônus dessa decisão.

A competição pelo público, pela “clientela” neste mercado de bens religiosos que se forma pela quantidade assustadora de agências religiosas que surgem aos montes, quase “em cada esquina” (cinema ou teatro desativado, loja de pequeno, médio ou grande porte, que estivesse à disposição para se tornar um novo “templo”) se acirra. A partir de então, abre-se uma espécie de período de experimentações e ofertas no meio evangélico, sobretudo no espaço neopentecostal. Parte do resultado destas experiências no âmbito do sagrado resulta de descontentamento e frustração, relacionada a expectativas de fiéis em relação a promessas percebidas no interior do movimento que, por motivos alheios a esta pesquisa, podem não ter se realizado. Parte destes indivíduos reage optando pela desfiliação sem, contudo, abandonar a fé. Assumem posturas que variam do afastamento total do ato de congregar ao convívio em grupos informais, passando pela frequência casual e esporádica em eventos evangélicos e cultos e pelo consumo de material evangélico apenas pela *internet*. Têm, porém, em comum, a

decisão de não se vincularem mais a uma vertente denominacional, o que os coloca entre os evangélicos anônimos.

Paralelamente, há um contingente de evangélicos que faz uso dessa imensa variedade de ofertas de outra forma, servindo-se dela para transitar em busca de seus objetivos de vida, seja no âmbito espiritual ou material. Nem todos podem ser descritos como desvinculados das denominações, embora transitem entre elas. Porém, há os que preferem a frequência informal, mais adequada às suas pretensões, para as quais o vínculo denominacional seria um impeditivo. O anonimato, neste caso, é de caráter pragmático.

Portanto, ao observar os resultados do Censo de 2010 e visualizar os 9.218.129 de evangélicos que foram inscritos como participando da categoria da religião evangélica não determinada, podemos concluir que, salvo o possível erro de interpretação do recenseador, este quantitativo é fruto de um processo de construção histórico-cultural, influenciado por aspectos políticos e sociais, movimentos teológicos de impacto, além de inovações musicais, eclesiais e organizativas, que serviram como cinzel para a sua lapidação. O anonimato pode ser considerado como um efeito colateral deste processo, ainda em pleno vigor, tendo em vista que no meio evangélico predomina a valorização denominacional, marcada pela exaltação própria das diversas instituições, fato evidenciado pela contínua busca de espaço nos meios midiáticos que a maioria das agências têm demonstrado. Seguir contrariando esta “corrente” representa, na pior das hipóteses, uma proposta que causa estranhamento, um “desvio” da prática comum do “ser evangélico”.

Este número reflete, ainda, a decisão de boa tarde dos evangélicos deste país, de praticar sua fé desatrelada das instituições denominacionais, pelos vários motivos vistos até aqui, o que demonstra a relativização do papel destas na vida religiosa dos brasileiros. Para estes a denominação importa menos que a vivência cristã evangélica, que parece não depender de placa, local, rito, forma de governo ou estrutura institucional (e, para alguns, até de pessoas) para sobreviver e se propagar.

Bibliografia

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALMEIDA, Ronaldo de.& MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em perspectiva*. São Paulo, v.15, n.3, p.92-101, 2001.

BARTZ, Alessandro. Múltiplas pertencas, desinstitucionalização e desregulação da crença: refletindo a modernidade religiosa no Brasil. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, RS, v.25, mai-ago. p.8-18, 2011.

BELLOTTI, K. K. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 55, p. 13-42, jul./dez. 2011.

BENTLEY, Irene. A Música Sacra nas Igrejas Evangélicas do Distrito Federal: estudo analítico sobre a retração da Música Cristã Tradicional ante o avanço da Música Cristã Contemporânea. In: *Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação (ANPPOM)*, 18, Salvador (BA), 2008. Anais...Salvador, Departamento de Música – UnB, 2008, p.120-123.

BRANDÃO, Carlos R. Fronteiras da fé - alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Revista Estudos Avançados*. v.18, n. 52, p.261-288, 2004.

CARR, Edward H. *Que é História?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. (Trad.) Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CODIJA, Victor. O Vaticano II, um concílio em processo de recepção. *Perspectiva Teológica*. n.37, 2005, p.89-104.

COELHO, Lázara D. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. *Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama*. v.1, n.1, p.1-24, 2009.

COGNALATO, Rosana P. Trânsito religioso inter-pentecostal e experiências de aflição. *Sacrilegens*. Juiz de Fora-MG, v.4, n.1, p.85-96, 2007.

COSTA, Emerson R. da. Religiosidades em trânsito: as motivações declaradas por mulheres e homens para a mobilidade religiosa na IEAD-MSBC. *Mandrágora*, v.19, n.19, 2013, p.17-44.

CHIROMA, Livan. *Você é filho da "geração que dançou"? - uma análise*. São Paulo. Disponível em <<http://poliscentro.com/blog/2014/03/07/voce-e-um-filho-da-geracao-que-dancou-uma-analise/>>, acessado em 08/03/2014.

CUNHA, Magali do N. “VINHO NOVO EM ODRÉS VELHOS”: *Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil*. São Paulo: USP, 2004. (Tese)

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. São Paulo: Santuário, 2002.

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

FERNANDES, Silvia R. *Religiões e religiosidade: pano de fundo da pesquisa*. In: FERNANDES, Silvia R. A. *Mudança de religião no Brasil*. (org.) São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

_____. Novas formas de pertencer: análise de pertencimentos de jovens religiosos e sem-religião. In: *Congresso Brasileiro de Sociologia*, 14., Rio de Janeiro (RJ), 2009. *Anais...* Rio de Janeiro, _____, 2009, p.1-22.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Campinas: Unicamp, 1993. (Tese)

HERMANN, Jacqueline. *História das religiões e religiosidades*. In: CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

JENKINS, Keith. *História repensada*. São Paulo: Contexto, 2007.

LUZ, Caroline. & DIAS, Silva. Neopentecostalismo e “Visão Celular no modelo dos 12”: novas formas de ser protestante no Brasil. *ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História, Foz de Iguaçu, 2009*.

MARIANO, Ricardo. *Neo-pentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre/RS, ano 1, n.1, set.1999, p.89-114.

_____. Os neo-pentecostais e a teologia da prosperidade. *Revista Novos estudos*, nº 44, p. 24-44, 1996.

MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas - Revista de Ciências Sociais*. V.3, n.1, Jun, 2003. p.169-186.

_____. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 14, n.24, p.39-58, Jul./Dez., 2013.

MENDONÇA, Joêzer de S.O evangelho segundo o gospel: mídia, música pop e neopentecostalismo. *Revista do Conservatório de Música da UFPel*. Pelotas, n.1, 2008, p.220-249.

REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 2004.

RODRIGUES, Denise dos S. Religiosos sem Igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *Revista de estudos da religião*. São Paulo, v.1, dez, 2007, p.31-56.

SANTOS, Lyndon de A. *O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro*. In: FREIXO, Adriano de. & FILHO, Oswaldo Montreal. (org.) *A ditadura em debate: estado e sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

Periódicos:

O Jornal Batista (JB) – Disponível em <<http://www.batistas.com/acervo/index.php>>. Acesso: 16 dezembro 2013.

O Mensageiro da Paz (MP) – Disponível para consulta agendada no Centro de Estudos do Movimento Pentecostal. Av. Brasil, 34.401 – Bangu – CEP: 21852-002 – Rio de Janeiro – RJ – (21) 2406-7470

Fontes religiosas

ANSTEY, Bruce. *A ordem de Deus para reuniões cristãs de adoração e ministração: a resposta bíblica para a ordem tradicional da Igreja*. _____:_____, 2005. Disponível em: <<http://www.multiajuda.com.br/livro.php?id=20776&n=A+Ordem+de+Deus>>. Acessado em 26/12/2013.

BÍBLIA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Ed. 1995. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. 1564 p.

BOMILCAR, Nelson. *Os sem-igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária*. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

CAMPOS, Idauro. *Desigrejados: teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico*. Rio de Janeiro: Contextualizar, 2013.

CHO, Paul Y. *Grupos familiares e o crescimento da Igreja*. São Paulo: Vida, 1982.

COLE, Neil. *Igreja orgânica: plantando a fé onde a vida acontece*. Rio de Janeiro: Habacuc, 2007.

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

SIMSON, Wolfgang. *Casas que transformam o mundo: igrejas nos lares*. Curitiba: Evangélica Esperança, 2001.

VIOLA, Frank. *Reimaginando a Igreja: para quem busca mais do que simplesmente um grupo religioso*. Brasília: Palavra, 2009.

_____. *Reconsiderando o Odre: a prática da Igreja Neotestamentária*. São Paulo: Restauração, 2005. (Livro divulgado pela *internet*. Disponível em <http://www.adventistas-bereanos.com.br/arquivos.pdf/reconsiderandooodre.pdf>>. Acessado em 20/02/2014. (Embora não seja o link direto da editora que divulgou inicialmente o livro, o mesmo encontra-se amplamente compartilhado no meio digital).