

“Hoje somos só evangélico e crente”: Novos olhares sobre a identidade do protestantismo brasileiro.

"We are only evangelical and believers": New perspectives on the identity of Brazilian Protestantism.

Carlos Henrique Pereira de Souza¹
chenrique27@gmail.com

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar o fenômeno identificado no meio protestante como pentecostalização das igrejas históricas. A partir de uma análise interdisciplinar e de pesquisa de campo feito em uma denominação histórica entre junho e dezembro de 2012, o trabalho visa analisar a experiência religiosa das igrejas históricas. Tendo como base referencial teórico a sociologia da religião, o trabalho reflete as tensões entre os grupos carismáticos e tradicionais no contexto de uma comunidade protestante e procura problematizar as identidades no mundo evangélico hoje.

Palavras-chaves: Protestantismo; Pentecostalismo; Pentecostalização

Abstract

This article aims to analyze the phenomenon identified as Protestant middle Pentecostalization of historic churches. From an interdisciplinary analysis and field research done in a historic denomination between June and December 2012, the work aims to analyze the religious experience of historic churches. As referential theoretical sociology of religion basis, the work reflects the tensions between traditional and charismatic groups within a Protestant community and aims to question the identities in the evangelical world today.

Keywords: Protestantism; Pentecostalism; Pentecostalization

Introdução

Em “Dom Casmurro”o velho tenor italiano e Bentinho trazem uma cena interessante.O tenor fala a Bentinho que a música pela sua sensualidade é obra de Satanás.O Diabo é autor da música, pela sensualidade evocada, além deser a causa da inveja entre os anjos. Em um domingo típico na Igreja Presbiterianada Penha, subúrbio do

¹ Doutorando em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ.

Rio de Janeiro², conversava com um senhor regente organista que não gostava quando os jovens e seus instrumentos se apresentavam nas celebrações. Ele lamentava que o culto estivesse virando um show e a música sacra se tornando mais raros, dando lugar à música comercial promovida pela “explosão gospel” (Cunha, 2007). Estas cenas constituem a inquietude que atravessa o tema deste trabalho.

No primeiro semestre de 2006 ingressei na faculdade de teologia no Instituto Metodista Bennett no Catete, zona sul do Rio de Janeiro. Indeciso entre a carreira eclesiástica e a academia, o Bennet deixava as duas possibilidades. No entanto, chegando ao seminário, percebi que o clima era outro. Na primeira semana de aula me deparava com uma atmosfera que respirava os ventos do pentecostalismo. Os professores tentavam propor uma reflexão crítica sobre a igreja enquanto os alunos temiam que a teologia abalasse sua religiosidade. Alguns, como eu, queriam uma reflexão teológica mais crítica, o que trazia certo conflito com os demais colegas.

Quando mais tarde comecei pensar nesta pesquisa, não tive dúvidas de que o metodismo seria o laboratório perfeito para analisar a relação entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo. Em 2011 retornei à Catedral a fim de começar minha pesquisa de campo e perceber melhor o que meus colegas acadêmicos chamavam de “pentecostalização”³ das igrejas históricas.

1. Inquietudes do campo religioso

O primeiro culto na Catedral Metodista do Catete no Rio de Janeiro foi um domingo

² Estes relatos são parte de uma experiência anterior na Igreja Presbiteriana Unida da Penha, subúrbio do Rio de Janeiro. Estive filiado como membro desde 2002, participando dos cultos e em diferentes trabalhos da comunidade.

³ Cf. artigo apresentado na ABHR, Valter Borges dos Santos (2011) analisa o processo de pentecostalização que refletiu sobre a origem da pentecostalização do protestantismo brasileiro a partir de grupos que adotaram práticas pastorais e liturgias pentecostais na Igreja Metodista. Ele identifica o uso da “glossolalia” como fenômeno central no processo de pentecostalização. Nessa pentecostalização o ‘falar n’outras línguas’ é a característica central do movimento. (Dos Santos, 2011, p. 5). Cf. o teólogo e professor da EST Rudolf von Sinner afirmou que ocorre uma “pentecostalização” na América Latina que atinge as igrejas históricas. Cf. <http://www.est.edu.br/noticias/visualiza/igrejas-historicas-protagonizam-movimento-de-pentecostalizacao> [acesso em abr de 2013]. Também recentemente na revista “Cristianismo hoje”, o pastor e cientista político Valdemar Barros fala “sobre a pentecostalização da fé”, identificando este fenômeno como uma visão degenerativa de grupos mais tradicionais, que resistem às mudanças atuais. Cf. www.cristianismo hoje.com.br [acessado em dez de 2012].

às 8h. O clima era de solenidade. O coral na galeria e o piano como primeiros acordes, conduzidos pelo pastor de gola clerical e uma fiel idosa. Cantavam músicas de um português pouco usual: “*Se da vida as vagas procelosas são*”⁴. Poucas pessoas nos bancos e em sua maioria idosos⁵. Ao término da celebração começa a escola dominical, onde foi conduzido por um senhor bem simpático. Ouvi de tudo um pouco neste período⁶. Críticas ao culto tradicional, acusações de que a igreja estava “fria”, relatos sobre batismo no Espírito Santo e aulas sobre História da Reforma. Tudo em uma igreja de tradição histórica com mais de 140 anos de fundação. Era um desafio compreender e interpretar aquelas inúmeras “teias” e “significados” presentes no campo religioso (Geertz, 1978, p. 15). Ao fim da escola bíblica às 11h, tem início o chamado culto “tradicional”⁷. Coral, hinários, pastores e igreja cheia de famílias. Algumas palmas embalam os cânticos mais animados e alguns fiéis gritam “Glória! Aleluia!”, recebendo o olhar de reprovação de outros. Às 17h ocorre o “culto na capela histórica”. Esta é parte da primeira construção do templo (1862), atualmente localizada como anexo ao templo principal. Mais parecido com uma “reunião de oração”, o piano acompanha cânticos do hinário tradicional e alguns hinos mais populares. Por fim era chegado o momento do último culto dominical às 19h, chamado de “culto do avivamento”. A serenidade matinal dava lugar ao som da guitarra, teclado, instrumentos de sopro e bateria. O altar ganha ares de palco. As telas de LCD reproduziam os cânticos em lugar dos hinários impressos. No plano de fundo da tela a letra é acompanhada por imagens de paisagens belas, como uma apresentação de slides sincronizando imagem e melodia. Antes do início, equipe jovem e os pastores se retiram para uma sala reservada atrás do templo. É o momento de orar preparando-se para entrar no altar. O lugar considerado dos sacerdotes desde a Reforma que tinha como centralidade a pregação da palavra. Para Jean Delumeau a “sobriedade protestante” da Reforma havia fechado as portas para experiências estéticas e sensitivas (Delumeau, 2003, p. 401). Com

⁴Diário de campo, novembro de 2013.

⁵ Os dados sobre os membros da igreja são imprecisos. Segundo a liderança, a igreja conta com aproximadamente 400 membros.

⁶Entre junho de 2012 e janeiro de 2013.

⁷ O termo “tradicional” de certa forma faz alusão aos cultos mais litúrgicos. Neste caso aqui, de acordo com os relatos de campo, o nome não faz referência ao modelo de culto, mas sim, ao culto que é mais comum e talvez o horário mais permanente em termos de horário.

exceção de alguns discursos de Lutero e da mística dos pietistas no século XVII, o protestantismo teve como característica a sublimação da linguagem imagética e de elementos que apontassem qualquer aura mágica e encantada que evidenciassem o lado sensitivo na decisão religiosa (Delumeau, 2003, p. 405).

Ao analisar as imagens descritas pelos louvores atuais, é possível notar um tipo de experiência religiosacapaz de acionar um imaginário que prioriza o lado sensível da religião. O altar não perde sua aura sagrada. A estética do gospel (música, dança, teatro), considerada mundana pelo “protestantismo da reta doutrina” (Alves, 1979) é elemento central da experiência religiosa. Como mostra a letra de um cântico recorrente nos cultos da Catedral que dizia “Mestre, eu preciso de um milagre/Transforma minha vida, meu estado/Faz tempo que eu não vejo a luz do dia/Estão tentando sepultar minha alegria/Tentando ver meus sonhos cancelados”⁸. Expressões como “vida interior”, “intimidade com Deus” ou “me chama pelo nome”, visualizadas em telas em LCD com imagens ao fundo exibidas durante a comoção coletiva rompem com a sobriedade protestante e dá espaço fiel que se torna interlocutor e mediador da experiência religiosa.

Os pentecostais estão incentivando a experimentação sobre a mudança de sentido produzida pela conversão. Não é mais tanto o pastor ou o corpo de fiéis – a congregação – que ensina e guia de perto as opções abertas para o novo converso, mas ele mesmo vai adequando sua nova postura até, como dizem, se sentir bem. (Mafra, 2000, p. 60).

Alguns indícios apontam que esta religiosidade sensitiva tenha uma longa ancoragem histórica na mediação entre a ética ascética puritana e o emocionalismo oriundo dos grupos populares, desde a origem do movimento metodista na Europa, unindo razão e emoção, como “uma religiosidade da mente e do coração, cujo reflexo era a paz e a segurança subjetivas” (Mendonça, 2008, p.64).

Às quintas-feiras acontece o “culto de cura e libertação”,⁹ com orações por cura

⁸ Diário de campo, novembro de 2012.

⁹ O termo “cura e libertação” é até hoje muito utilizado no meio pentecostal. Os nomes aqui utilizados constam no boletim dominical da igreja.

semelhante aos cultos neopentecostais. “Você quer um milagre?”¹⁰, perguntava o pastor, respondendo: “tem que estar dentro da vontade de Deus”. Havia na época a campanha de oração “A *pesca maravilhosa*” com um carnê para depositar seus pedidos no altar. No ofertório não somente dinheiro, mas cartas e pedidos manuscritos são depositados no altar junto com os envelopes. Em todo o tempo o discurso da prosperidade vem referendado pelo aparato ético da fidelidade e compromisso com Deus. O pastor alerta os fiéis para terem cuidados com os “curandeiros” e “falsos profetas”. Fala em “prosperidade saudável” como fruto da relação de fidelidade com Deus, criticando a relação de troca ou barganha.¹¹

2. Históricos ou pentecostais? O *ethos* dos avivamentos

A expressão “avivamento” é uma referência simbólica de longa data na tradição protestante. É comum avistar em letreiros essa expressão, tanto na constituição do nome das igrejas (p. ex.: Igreja do Avivamento Bíblico), quanto como categoria de culto (p. ex.: culto de cura, culto de consagração, culto do avivamento). Os avivamentos (*revivals*) surgiram no século XVIII-XIX no seio do movimento metodista. Era a resposta à institucionalização ocorrida no protestantismo cada vez mais intelectualizado e burocratizado pelo Estado (Niebuhr, 1992) com sua religiosidade leiga. A religião institucionalizada, organizada em sínodos, presbitérios, colégios episcopais viu surgir em seu interior movimentos de efervescência religiosa pelo confronto entre a religiosidade intelectual e religiosidade das classes populares. Alguns autores destacam que os metodistas encarnavam a *contra cultura* anglo-saxã, pois “tinham pouca educação, recebiam pouca ou nenhuma remuneração, falavam a língua vernácula e pregavam com o coração” (Martin, 1990, p. 41) ou como uma espécie de “pentecostalismo da Revolução Industrial” (Freston, 1993, p. 53). David Martin aponta que havia centenas de descrições de encontros metodistas que soam como as descrições de trabalhos pentecostais, como Joseph Barker ao narrar o avivamento em Sheffield (1835), onde se refere à “excitação selvagem”, canções

¹⁰ Diário de campo, outubro de 2012.

¹¹ Nesta época o pastor Silas Malafaia em entrevista na TV, criticou os neopentecostais da mesma forma, dizendo que acreditava em uma “prosperidade saudável” e não no “besteirol da teologia da prosperidade”. Cf. entrevista feita no programa “De frente com Gabi”, do SBT, no dia 3/2/2013. Endereço eletrônico em: <https://www.youtube.com/watch?v=Myb0yUHdi14> [Acessado em fev 2014]

dissonantes e “gritos de glória” assim como as pessoas caindo no chão e saltando (Martin, 1990, p. 28). Peter Fry (1982) comparando pentecostalismo e metodismo em São Paulo identificou em ambos a ênfase na graça universal e a busca pela santidade bíblica como certa matriz religiosa. Seria esta uma característica da religiosidade evangélica brasileira atual? Ambos os movimentos possuem em comum a “rigorosa disciplina moral como o caminho para a salvação num mundo futuro e ambos preocupam-se com a organização em larga escala e com a hierarquia” (Fry, 1982, p. 22-23). Os metodistas da década de 1970 traziam “dramáticos tabus contra a bebida, a televisão, o futebol e outros. Da mesma forma gozam da reputação de trabalho duro e honestidade” (Fry, 1982, p. 35). É possível perceber proximidade entre a forte ética ascética e o rigor moral, já presentes no protestantismo norte americano devido ao “nivelamento teológico-institucional” (Luckmann, 2007, p. 53) que desde o século XIX estava promovendo o abrandamento das fronteiras religiosas com fiéis de diferentes denominações.

É possível que se trate da gênese de uma experiência matriz dos evangélicos no Brasil? Neste ponto, é importante destacar a longa trajetória do conflito entre religião intelectualizada e expressões mais populares, sempre presentes desde a época de Wesley e os metodistas. Os avivamentos dos séculos XVIII e XIX traziam a ênfase na música e nas experiências de êxtase (efusão do espírito), onde os metodistas “tinham pouca educação, recebiam pouca ou nenhuma remuneração, falavam a língua vernácula e pregavam com o coração. Exatamente esta é a árvore de pentecostalismo hoje” (Martin, 1990, p. 41). Também Leonard (2002) destacou no interior do protestantismo histórico esta religiosidade mística em conflito com a tradição protestante já no final do século XIX.

A Bíblia exigia a meditação de um indivíduo isolado. Uma civilização degenerada, hedonista e mecânica não favorece a meditação, o individualismo e a solidão. A uma religião que os exigia e desenvolvia, ela tende a opor a do influxo recebido em comum, sem esforço, e no agradável sentimento da comunhão da massa. Aqui também o ‘Espírito’ vence – pode ser invocado onde ele sopra. O conjunto de todas essas circunstâncias cria, no Brasil, um clima cada vez mais favorável ao iluminismo religioso. (Leonard, 1981 [2002], p. 338)

3. Instituição, efervescência religiosa ou pentecostalização?

No caso da Catedral é possível perceber o esforço institucional em sintetizar a pluralidade de práticas do campo evangélico através dos cultos diversificados, atendendo aos interesses dos agentes do campo religioso depurados no processo de racionalização (BOURDIEU, 2011). Este processo gerou tensões entre metodistas históricos e os de matriz pentecostal/carismática. É importante destacar a conjuntura deste cenário no contexto contemporâneo do deslocamento identitário, onde as tradições religiosas abandonam seu aparato *hard* em detrimento do diálogo com a linguagem das emoções e afetos (Pace, 1997, p. 38). A instituição religiosa enfrenta práticas plurais que impossibilitam análises apenas sob a ótica de perda da tradição e pulverização identitária. Procuramos aqui uma via de médio alcance para pensar o fenômeno.

Um bom exemplo para pensar é o “culto de cura e libertação” às quintas-feiras. Os frequentadores deste culto não possuem uma pertença institucional¹². São pessoas que conciliam a presença no culto com o horário de saída do trabalho. É um culto que se encaixa no perfil do que alguns intelectuais protestantes identificaram como “agência de cura divina” (Bittencourt Filho, 1994): Orações fortes e gritos de “glórias”, “aleluias” e aplausos. O protestantismo histórico era tido por estes autores como a igreja legítima (Giumbelli, 2001, p. 96). Ao contrário das rupturas ocorridas nos anos 1960 com as “igrejas renovadas”, há um novo arranjo institucional que comporta a tradição e carisma sem rupturas institucionais. Em conversa alguns fiéis afirmavam: “Eu sou carismático, acredito em milagres e que Deus pode curar doenças!”, no entanto, ressaltou: “Mas não acho que precisa ter esse comércio que estão fazendo para encher igreja”¹³. Estes entrevistados eram metodistas de uma época anterior a esse novo modelo de igreja. Outro jovem¹⁴ relatou que essas mudanças na Catedral começaram em 2008, quando se deu o início dos cultos com uma linguagem mais contemporânea, com banda e uma liturgia não tão rígida. O culto do avivamento (19h) foi o momento dessa inovação. Desta forma a igreja se manteve atendendo aos diferentes públicos mantendo o lastro da tradição metodista. Outra entrevistada, dona N., dizia sobre estar “cansada do culto de papel”, referindo-se a liturgia

¹² Tive dificuldades de coletar dados quantitativos neste culto, pois praticamente todos os questionários foram devolvidos em branco. Funcionários da igreja disseram que poucos são membros da Catedral.

¹³ Diário de campo, janeiro de 2012.

¹⁴ Entrevista com Renato...

impressa.

Marshall Sahlins (1992) afirma que o interesse pelo estudo da cultura já é um recorte etnocêntrico, e que deveríamos ir além e problematizar quem pergunta pela cultura¹⁵. Da mesma forma é preciso perguntar não apenas pela pentecostalização, mas quem pergunta pela pentecostalização. A produção intelectual sobre o protestantismo já mostra esse quadro. Alguns autores já discutiram essa questão, como Ribeiro (2007) destaca que o período até 1950 o número de trabalhos produzidos sobre o protestantismo eram de 13 publicações e saltaram para 457 na década de 1980-1990. Justamente no período onde ocorre o crescimento do pentecostalismo e as campanhas de avivamentos nas igrejas históricas. Mas se observarmos melhor os números, veremos que até a década de 1930 as pesquisas eram feitas por acadêmicos ligados à igreja ou algum organismo ecumênico. Farei um recorte a partir dos anos 1960. Entre estes trabalhos podem ser destacados os de Émile Leonard, Rubem Alves e Antônio Gouveia Mendonça, todos acadêmicos de origem protestante histórica¹⁶. Tiveram um papel importante por terem produzido os primeiros textos acadêmicos que romperam com as “histórias confessionais”. Porém, há o fato de serem todos trabalhos de intelectuais protestantes respirando a atmosfera do movimento ecumênico e da teologia da libertação, o que marcou sua visão sobre os movimentos pentecostais (Teixeira & Dias, 2008). Havia no período um forte engajamento social de intelectuais protestantes na resistência ao regime militar (Lowy, 2000, p. 178-179). Este engajamento político é o ethos a partir do qual estes intelectuais protestantes compreendiam o movimento pentecostal. Sendo assim a sua visão foi tecida a partir de um olhar que via nas igrejas históricas um fenômeno consolidado, enquanto os pentecostais eram dissidências. Talvez Mendonça (1984) tenha sido o que mais se aprofundou em suas análises. Sua maior contribuição foi perceber essa matriz do protestantismo de missão

¹⁵ Nos anos 1990 o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) publicou um dossiê com artigos de pastores e pesquisadores protestantes e recortes de jornais envolvendo escândalos das igrejas neopentecostais.

¹⁶ Cf. outros trabalhos importantes como o de David Gueiros Vieira (1980) sobre o protestantismo e a questão religiosa no Brasil, tese de doutorado na USP, uma pesquisa feita em vários arquivos nacionais e no exterior. Também a obra do metodista Alexander Duncan Reily (1984), a “História documental do protestantismo no Brasil”, sobre o histórico a partir de documentos “oficiais” e doutrinários das igrejas históricas, que ainda uma abordagem que privilegia as distinções denominacionais entre as igrejas históricas, o que contribuiu para o conhecimento da herança metodista entre os pastores brasileiros (Souza, 2004, p. 106)

carregado de elementos puritanos e pietistas. Após sua inserção nos EUA ocorreu uma mudança em termos de pensamento teológico que deixou a ênfase na soberania divina e na predestinação passando a enfatizar a religiosidade mais intimista e pessoal da “experiência pessoal com Jesus” (Mendonça, 1984, p. 239). No entanto, os estudos feitos por autores protestantes inicialmente traziam a perspectiva durkheimiana do dualismo religião/magia. Neste sentido apontaram o pentecostalismo como um retorno do “sagrado selvagem” (Mendonça, 1984) ou ainda, o “refúgio das massas” (D’Epinay, 1970). É preciso ressaltar que estas pesquisas assumem um papel simbólico dentro do campo religioso¹⁷, por serem feitas por intelectuais que possuem ligação denominacional. De acordo com Giumbelli (2001) eles possuem uma dupla pertença: Com um pé na academia e outro servindo de legitimação institucional. No entanto, pesquisas posteriores apontam o pentecostalismo como movimento social que possui a capacidade de agenciamento, não apenas no enfrentamento de questões como pobreza, mas como importante espaço que possibilita formas de interlocução dos agentes e como força de significação e elaboração que traz os convertidos como algo mais que meros oprimidos que buscam refúgio (Mariz, 1991; Mafra, 2000; Smilde, 2012).

O movimento de ruptura das *renovadas* rendeu às igrejas históricas uma nova postura diante do cenário religioso. Neste sentido o pentecostalismo foi visto como o “remédio amargo” (Bittencourt Filho, 1994, p. 24). Recentemente o bispo metodista Paulo Ayres Matos demonstrou um pouco deste espírito em sua fala sobre o cenário evangélico atual: “Hoje nós todos somos apenas evangélicos, crentes”¹⁸. Com isso temos na produção de acadêmicos protestantes uma chave compreensiva (Giumbelli, 2001) do que pode estar por trás desta resistência ao movimento pentecostal: A tensão entre o protestantismo

¹⁷Cf. pesquisas realizadas pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESp, a tese de doutorado de Odilon Massolar Chaves, *Avivamento e o compromisso social metodista na Inglaterra, no século XVIII: Uma busca de subsídios para a identidade do metodismo brasileiro no 3º milênio*, São Bernardo do Campo, São Paulo: UMESp, 2002, [tese de doutorado], que aborda a questão da identidade metodista brasileira a partir da análise dos movimentos de avivamento bíblico na Inglaterra e o compromisso social metodista e busca subsídios para pensar a identidade metodista no presente. Outro é o de Cláudio Oliveira, *Teologia social do metodismo Brasileiro: Análise dos pressupostos históricos e teológicos do Documento do Credo Social*; também Cláudio Garcia, *Evangelização: Desafios em tempos de mudanças – Análise pastoral da evangelização nos anos 80 na Igreja Metodista*; Marcelo Ricardo Luz, *Análise da prática social do movimento carismático na Igreja Metodista no Rio de Janeiro nas décadas de 80 e 90, à luz da Teologia Prática*.

¹⁸ Artigo citado anteriormente.

intelectualizado e a religiosidade popular¹⁹. Essa tensão é o reflexo da concepção de alguns setores protestantes que possuem uma visão pejorativa sobre os pentecostais, semelhante ao que ocorre no catolicismo e a renovação carismática (Mariz, 1999, p. 33). Nesta perspectiva para setores intelectuais do protestantismo histórico ocorreria a “perda” de sua identidade reformada, onde ser intitulado como “evangélico” implica na identificação com os pentecostais, pois enxergam o protestantismo histórico como um “sistema ético por excelência” enquanto os pentecostais ligados a “ritualismos mágicos” (Birman, 1997, p. 62).

O metodismo brasileiro (como outras denominações históricas) sofreu com estas disputas a partir da década de 1960. Para Chaves (2002), a igreja metodista não conseguia acompanhar as mudanças ocorridas no cenário religioso pós-1950. Após a década de 1950 começa um maior fluxo de comunicação interdenominacional pelos programas de rádio e TV promovendo aproximação da mensagem entre as igrejas, ou seja, uma forma de assimilação antropofágica entre as denominações que disputam esse espaço religioso. Alguns consideram que os pentecostais revitalizaram o protestantismo histórico no Brasil, causando essas rupturas com o surgimento das “igrejas renovadas” durante a expansão nas décadas de 1950 e 1960 com as cruzadas de evangelização (Sanchis, 2001, p. 14).

O que ocorre atualmente nas igrejas históricas talvez indique a reformulação diante de mudanças no cenário religioso que mostram a mediação de práticas e elementos do universo pentecostal: 1) cultos de cura e libertação; 2) bandas de louvor gospel; 3) afrouxamento ou adequação para uma liturgia mais popular em linguagem menos teológica; 4) flexibilidade das doutrinas da denominação e maior o apelo à experiência de conversão a partir da efervescência emocional e carismática. Estes pontos indicam que a identidade religiosa evangélica passa por deslocamentos identitários marcados pela mediação entre a subjetividade e o imaginário cosmológico pentecostal (Duarte, 2006). Seriam estas mudanças o que alguns autores estão chamando de “macro-identidade evangélica” (Mariz e Gracino Jr., 2012)? Talvez o crescimento pentecostal (IBGE, 2010) e as mudanças no campo religioso apontem para uma maior fluidez e imbricações de práticas e crenças que se

¹⁹Cf. destaca Peter Burke, “em suma, os religiosos parecem ter condenado a cultura popular em termos muito parecidos desde os primeiros dias do cristianismo em diante. Essa tradição de condenação sugere que a cultura popular é notavelmente resistente.” (Burke, 1998, p. 241)

dão no cotidiano das instituições religiosas. Não é de hoje a indicação de que as igrejas do protestantismo histórico vivam um dilema de assimilar elementos pentecostais para sobreviver (Sanchis, 1998, p. 151). Contudo, a pentecostalização não apenas representa mudanças na tradição histórica, mas revelam uma forma de “adaptação do fenômeno pentecostal a outros grupos sociais” (Martin apud Freston, 1996, p. 202).

Se a Reforma desclericalizou o padre foi para espiritualizar melhor a família e para fazer de cada homem e mulher um evangelista. A afinidade do protestantismo com a emergência da modernidade tem duas vertentes: a racionalidade econômica e a vocação do homem dedicado, o individualismo e a ética da responsabilidade, a democratização (participação mais numerosa na vida eclesial e na vida social) e a educação. (Willaime, 1993, p.35) ²⁰

Para o evangélico em seu cotidiano mais importante é sua experiência pessoal. Estudos recentes apontam que “o crente pode se adequar ou não ao perfil institucional a que se filiou, permanecendo como membro, mas tornando relativas suas propostas morais e doutrinárias” (Gomes, 2006, p. 192). Não podemos desconsiderar que a religiosidade mágica também precisa do referencial institucional, como suas regras e preceitos, prescrições do corpo em relação à magia (Lehmann, 2012). Seria a magia destituída de regras? É possível outra leitura do fenômeno? Os rituais e curas acontecem dentro de certo contexto organizacional. As práticas acusadas de mágicas sempre operam em relação com a instituição em busca de legitimidade. Neste sentido, o mago também seria um tipo de experiência religiosa “carismaticamente qualificada” (Weber, 2009, p. 280). A magia acaba encontrando formas institucionais de legitimar sua prática que acabam nele sendo legitimadas²¹.

4. Trajetórias e relatos de campo

²⁰ Grifos meus.

²¹ Cf. Weber “O prestígio dos mágicos particulares, e dos espíritos ou divindades em cujos nomes eles realizavam seus milagres, angariou-lhes proteção, a despeito de sua filiação local ou tribal. Em condições favoráveis, isso levou à formação de uma *comunidade* religiosa, que foi independente de associações étnicas. Alguns *mistérios*, embora nem todos, seguiram esse curso. Prometeram a salvação dos indivíduos, como indivíduos, em relação à enfermidade, pobreza e todas as formas de sofrimento e perigo. Assim, o mágico transformou-se no mistagogo; ou seja, surgiram as dinastias hereditárias de mistagogos, ou organizações de pessoal treinado por um chefe de acordo com regras” (Weber, 1974, p. 315).

Nádiaveio do interior de Minas Gerais. Nos anos 1930 seu pai era “chefe de estação” na estatal ferroviária. Segundo ela, era um homem violento. Bebia e brigava com a esposa. Fazia grande descaso com os “crentes”, a quem se referiam como “os bodes”²². Não apenas ele, mas toda sua família. Até que um dia recebeu de um amigo o convite para um culto evangélico. Lá se sentiu muito tocado e resolveu voltar. Em seu relato descreve a experiência de conversão de seu pai como a do apóstolo Paulo, pois logo ao sair da pregação jogou fora os maços de cigarro que estavam no bolso. Por sua vez a conversão trouxera problemas para a família. Por ser um homem importante na cidade (era “chefe de estação”) logo vieram as perseguições. Aconteceram reações violentas como uma bomba jogada na carroça que levava a família, o que levou a se mudarem para o Rio de Janeiro. Esta mudança levou Nádia a transitar por diferentes igrejas metodistas na região da Leopoldina, pelos bairros de Brás de Pina, Penha, Olaria e Ramos. Até hoje se recorda de como sempre foi muito ativa na igreja e até agora como professora e secretária na Catedral. No entanto, isso não parece interferir em sua liberdade de questionar alguns fundamentos eclesiais. Talvez a longa experiência dê algum lastro vivencial que a leve a reclamar que “a igreja precisa se modernizar”. É possível perceber o equilíbrio entre a ligação com o metodismo e certa autonomia pessoal na crítica à instituição. Sua história pessoal no metodismo não impediu que tivesse experiência em outros meios evangélicos, conforme conta quando conheceu em outra igreja a experiência com o Espírito Santo. Sem negar sua tradição denominacional, ela acredita nos “dons do Espírito” e o falar em “línguas estranhas”, mostrando certa mediação entre a tradição e o carisma, ao afirmar que a essência do evangelho é o amor.

... quando tiraram a pedra ele falou “Lázaro saí” (...) saí para fora e ele saiu (...) o homem não pode fazer isso, pode ressuscitar, (...) desamarra ele por que eles amarraram (...) fazer isso assim em público é loucura para quem faz, então hoje em dia eu recrimino esse pessoal não, Deus vai usar as pessoas da maneira que quer, conforme quer, não é religião que salva, religião não salva ninguém, que é batista e está, presbiteriana, metodista, da assembleia e outras que não falam nem que é igreja é que está, mas está cumprindo a ordem, por que Deus quando precisou não tinha ninguém para falar (...) qual o nome do homem que estava lá, não falava nada, a mula falou para o cara por que Deus viu que não tinha

²² Nádia. Entrevista concedida a Carlos Henrique. Rio de Janeiro, 13 nov 2012. Som formato mp3 (37 min.)

ninguém para falar, quem quer da maneira que quer, como quer, aí por isso que saímos de um lugar para criar outra coisa, ele precisa voltar, todo mundo tem que ter ouvido falar de Jesus para ele (Jesus) poder voltar, então ele usa qualquer pessoa de uma maneira ou de outra para falar de maneira diferente coisas.²³

Sua narrativa condensa diferentes experiências religiosas reorganizadas como se fizessem parte de uma mesma crença. São confusas as linhas que demarcam a relação entre a denominação e a experiência religiosa, assim como a tradição metodista e o carisma pentecostal. Ao afirmar que “não é religião que salva” e que independente da denominação mais importante é “falar de Jesus”, sua experiência está centrada na relação pessoal com Jesus. Essa é constitutiva da herança dos avivamentos e traz um dado novo que é o surgimento de um núcleo comum na identidade evangélica atual. Essa experiência religiosa passa por mudanças que exigem novos paradigmas. Para Leonildo Campos (2011) e Rivera (2001) a experiência dos evangélicos caminha para a transição de uma religião familiar/tradicional para uma identidade menos denominacional. Da mesma forma, Cecília Mariz e Paulo Gracino Jr. (2013) apontam o fortalecimento de uma identidade única, tendo como exemplo o crescimento de eventos interdenominacionais, como a “Marcha para Jesus” e outros espetáculos gospel, destacando a crescente presença dos evangélicos na esfera pública em torno de uma “macro-identidade evangélica” (Mariz & Gracino Jr., 2013, p. 166). O trânsito entre denominações e a busca pela Catedral pode ter como motivação os ganhos tidos pelos fiéis. Isto não significa uma adesão ou ruptura, pois continuam mantendo o mesmo núcleo comum, apenas mudando o estilo de sua prática religiosa na forma de uma “tradução” (Mafra, 2000) da crença religiosa deixando ou assumindo novas práticas de acordo com as mudanças de contextos sociais diferentes.

E: Vocês escolheram a Catedral e se mudaram por causa da proposta da igreja, com o trabalho e questão da doutrina, você se identifica com isso, tem uma ligação? Você veio da igreja batista, o que conheço é um pouco diferente. **J:** No início a gente estranhou algumas práticas da doutrina né? Por exemplo, a batista não fala em línguas, o batismo é diferente, aí você vai percebendo que não tem uma forma só de fazer uma coisa com o tempo agente vai aceitando.²⁴

²³ Entrevista com Nádia, realizada em dezembro de 2012.

²⁴ Jessie, Entrevista concedida a Carlos Henrique. Rio de Janeiro, 20 nov. 2012. som formato mp3 (19 min 14 seg).

A adesão acima não se deupor uma discordância com o pastor de origem ou o estilo de culto da antiga igreja. Aqui elementos que para o protestantismo histórico do início do século XX seriam motivos de cismas entre igrejas (como o batismo infantil), aparecem agora como em um segundo plano.

E: A primeira pergunta queria saber como e que a senhora veio parar na Catedral, ou como se tornou metodista? Nasceu metodista ou se converteu ao metodismo, se veio a outra igreja...**Z:** eu nasci na igreja evangélica, meu pai era evangélico, meu pai com minha mãe e sempre eu gostei muito de estudar, quando, mesmo quando eu era jovem, adolescente, já era professora de criança, professora de adolescente aqui na igreja do Catete. Depois que eu mudei, me casei, vim trabalhar aqui na igreja do Catete.²⁵

De acordo com outro entrevistado, o jovem Ricardo²⁶, o atual “culto do avivamento” trouxe maior circulação de fiéis à noite na Catedral. O pastor é enfático em afirmar que a Catedral não está aderindo ao movimento pentecostal. Para ele, esta adesão seria o “caminho fácil”, da “barganha com Deus”, da “prosperidade”, o que não ocorre na Catedral.

E: E a Catedral?**P:** Eu digo que não há uma influencia da pentecostalização na Catedral. A catedral passa por uma renovação pastoral - passava até então - uma proposta de uma igreja mais contextualizada, mais aberta, mais inclusiva, mais acolhedora, uma igreja aberta para esses novos horizontes, novas necessidades desse ser humano (...) que não se abre, não atende essa demanda moderna²⁷.

A pentecostalização seria aderir ao estilo de culto das igrejas neopentecostais, como a IURD e outras que enfatizam a obtenção de riquezas materiais, práticas de cura e exorcismo. Percebemos na narrativa do pastor o esforço de distinção entre a identidade protestante histórica e os neopentecostais. No entanto sua fala parece ser positiva quando aceita a incorporação de alguns elementos pentecostais, dialogando com o campo religioso ao assimilar a linguagem e perfil dos cultos. O grande problema é ser confundido como

²⁵ Zilda. Entrevista concedida a Carlos Henrique. Rio de Janeiro, 19 nov. 2012.

²⁶ Ricardo, Entrevista concedida a Carlos Henrique. Rio de Janeiro, 21 dezembro de 2012.

²⁷ Diário de campo, novembro de 2012.

“igreja de mercado”. Durante a pesquisa sobre o que os fiéis achavam sobre a “teologia da prosperidade”, uma fiel declarou crer na prosperidade, mas na “prosperidade que é fruto do seu relacionamento sincero com Deus”²⁸. Mais uma vez a distinção dualista entre magia/prosperidade e ética/bem-estar se dão no campo religioso.

Conclusão

É possível dizer que o “ser evangélico” se tornou um grande acomodade configurações e práticas mobilizadas pelos agentes, tendo a experiência como primazia diante dos modelos eclesiais. Não se trata simplesmente de avaliar em que medida o pentecostalismo tem avançado no terreno das igrejas históricas, e sim como essas identidades estão se movimentando, liberada do controle institucional e devolvida à gestão da livre iniciativa individual. Estamos afinal falando de pentecostalização ou da formação de um ethos evangélico brasileiro? Creio que estamos diante de um contexto onde não se pode simplesmente pensar em perda da tradição histórica, ou do recrudescimento do pentecostalismo por meio de institucionalização.

A noção de uma degeneração da tradição reformada revelou o preconceito que vem sendo reinventado ao longo da história do protestantismo brasileiro. Talvez o “ser apenas evangélico, crente”, seja uma questão mais efetiva para as lideranças e o clero intelectualizado que ainda tem como referenciais versões consolidadas do protestantismo histórico. O culto evangélico que se mistura com o avanço da indústria cultural (o gospel), que traz a questão dos antigos modelos identitários tradicionais. Existe um público afinado com a linguagem do movimento gospel, mas que não quer ser identificado genericamente como “evangélico, crente”, que acreditam na religiosidade mercadológica da qual acusam os neopentecostais. Em linhas gerais, a igreja acaba preferindo um tipo pentecostal não tão aguerrido, ocupa o seu espaço no campo religioso oferecendo essa “religiosidade saudável”. As mensagens de conforto da música gospel pregam uma vida de sonhos, de restauração do coração e das emoções. Hoje se presencia uma aproximação da religiosidade na busca pelo bem-estar e daquilo que o mundo pode oferecer, sacralizando e se apropriando destes espaços.

²⁸ Diário de campo, janeiro de 2013.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*, São Paulo: Ed. Ática, 1979.
- BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (três autores). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al., *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 24-34.
- BLOCH, Ernst. *Thomaz Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano II, n. 6, 2008. Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=117&cod_boletim=7&tipo=Artigo>>>>. Acesso em jan. 2011.
- CHAVES, Odilon Massolar, *Avivamento e o compromisso social metodista na Inglaterra, no século XVIII: Uma busca de subsídios para a identidade do metodismo brasileiro no 3º milênio*. São Paulo, 2002, Tese de Doutorado (Ciências da Religião), Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, UMESP.
- CUNHA, Magali Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2007.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Ed. Paz & Terra, 1970.
- DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- DOS SANTOS, Valter Borges. Pentecostalização do protestantismo histórico brasileiro: Estudos das Práticas Pastorais da Igreja Metodista Wesleyana. *Trabalho apresentado no GTEvangélicos no Brasil: cultura e espaço público, Anais do Simpósio da ABHR*, São Luiz, MA, v. 13, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/699/600>

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *O desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação*. In: DIAS, Luis Fernando et al. *Família e Religião*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006, p. 51-112.

FRESTON, Paul. *Between Pentecostalism and the crisis of denominationalism: the future of the future historic churches in Brazil*. In.: GUTIERREZ, Benjamin F.; SMITH, Dennis A., *In the power of the spirit: the pentecostal challenge to historic churches in Latin America*. Arkansas City, KS: AIRPRAL/ CELEP, 1996. Cap. 2, p. 41-50.

_____. *Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao impeachment*. São Paulo, 1993. Tese de Doutorado (Ciências Humanas), Unicamp.

FRY, Peter. *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUMBELI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 21, n.º 1, p. 9-25, 2001.

GOMES, Edlaine de Campos. *Família e trajetórias individuais em um contexto religioso plural*. In: DIAS, Luis Fernando et al. *Família e Religião*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006, p.191-218.

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

LEHMANN, David. Esperança e religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 219-236, mai/ago 2012.

LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: ASTE, 2002.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Maná - Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, 2000, vol.6, n.1, pp. 57-86, 2000.

MARIZ, Cecília L. A religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil. *Revista Crítica de*

Ciências Sociais, Portugal, n. 33, p. 12-24, Out de 1991.

MARIZ, Cecília L.; GRACINO JR. Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Renata (dois autores). *Religiões em movimento: O Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p.161-174.

MARIZ, Cecília. Teologia da batalha espiritual: uma revisão bibliográfica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 47, p. 33-49, 1999.

MARTIN, David. *Tongues of fire: Tongues of fire the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

_____. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

NIEBUHR, R. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Editora ASTE, 1992.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (dois autores). *Globalização e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Parte I, p. 25-43.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos estudos*, São Paulo, n.75, p.11-127, jul 2006.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto, O protestantismo brasileiro: objeto em estudo. *Revista USP*, São Paulo, n.73, p. 117-129, 2007.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: Sociologia do protestantismo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um objeto em via de extinção. *Maná Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro. vol. 3, n. 1, 41-73, 1997.

SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____. Comentário sobre a pesquisa. IN: FERNANDES, Rubem César et. al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 150-169.

SMILDE, David. *Razão para crer: agência cultural no movimento evangélico*

latino-americano. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota (dois autores). *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. vol. 1. 4 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão).

_____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.

WILLAIME, Jean-Paul. *O protestantismo como objeto sociológico*. Disponível em http://editora.metodista.br/textos_disponiveis/er18cap1.pdf. Acesso em Abr de 2014.