

JORGE ZAHAR EDITOR

Os evangélicos



CLARA MAFRA

Descobrimo o Brasil



DADOS DE COPYRIGHT

SOBRE A OBRA PRESENTE:

A presente obra é disponibilizada pela equipe Le Livros e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura. É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

SOBRE A EQUIPE LE LIVROS:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.love](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste [LINK](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e

*poder, então nossa sociedade poderá enfim
evoluir a um novo nível."*



Clara Mafra

Os Evangélicos



Sumário

Introdução

Um pouco de história

A configuração evangélica
contemporânea

Os milagres

As principais vertentes
de diferenciação

Configuração geral

Cronologia

Referências e fontes

Sugestões de leitura

Sobre a autora

Ilustrações

Créditos das ilustrações

1. Ashbel Green Simonton. Arquivo: Revista Ultimato.
2. Grupo de membros da Igreja Luterana, 1909. Arquivo: Museu da Igreja Evangélica de Confissão Luterana de Ijuí.
3. Concentração de evangélicos durante visita do reverendo Billy Graham, 1975. Arquivo: Revista Ultimato.
4. Cartaz exposto em uma Igreja Universal do Reino de Deus. Arquivo: Revista Ultimato.
5. Luiz Inácio da Silva no Fórum Cristão com candidatos à presidência da república. Arquivo: Revista Ultimato.
6. Igreja Universal do Reino de Deus em Lisboa. Foto da autora.
7. Casa de Oração Jesus é o General. Foto de Reynaldo Zangrandi.
8. Presbítero Rubens. Foto de Reynaldo Zangrandi.

As fotos de Reynaldo Zangrandi foram feitas durante a produção do documentário “Santa Cruz”, de João Moreira Salles. Imagens gentilmente cedidas pela VideoFilmes e pelo canal GNT.

Introdução

Bíblia, crente, acatólico, seita, bode, protestante, histórico, missionário, povo avivado, pentecostal, neopentecostal, missa-seca, pentecostal autônomo, renovado, escolhido de Deus, evangélico progressista.

Boa parte da literatura sobre os “evangélicos” no Brasil se detém sobre a questão que a lista anterior levanta: como classificar a diversidade dos seguidores de uma religiosidade cuja origem remonta à Reforma — quais são os agrupamentos, sua origem, suas tendências, seus valores, sua legitimidade social, os segmentos que devem ser excluídos, sua atuação política. Os desacordos são muitos, entre quem classifica, entre quem é nomeado e entre uns e outros, num campo saturado de mal-entendidos e desacordos. Mas se os critérios de classificação são muitos e ensejam uma disputa nominativa interminável, podemos nos apegar à história, onde, ao menos nos últimos anos, dada a visibilidade pública que esse segmento religioso ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo “evangélico” como categoria abrangente.

Mais que um efeito meramente conjuntural, houve todo um processo histórico que permitiu que o termo se tornasse um identificador abrangente das igrejas filiadas à tradição inaugurada pela Reforma de 1529, no Brasil. Nos Estados Unidos por exemplo, o equivalente de nosso “evangélico” é *Protestantism*, e o nosso protestantismo recebe lá a denominação de *Main-Line Protestant Church*. Em nosso contexto, os seguidores das igrejas reformadas e pentecostalizadas se destacam recorrentemente no campo religioso por adotarem uma atitude de “evangelizadores”, de “propagadores e difusores” de uma leitura da Bíblia centrada no Novo Testamento, daí uma certa adequação

entre o termo e a identificação da religiosidade. Naturalmente, esta ênfase na “difusão da mensagem” não se fez sempre da mesma forma ao longo de todo o processo, segundo um mesmo *ethos*, tendo os mesmos agentes.

Em 12 de agosto de 1859, por exemplo, desembarcou no Rio de Janeiro o missionário Ashbel Green Simonton. Convertido cinco anos antes, esse jovem presbiteriano adotou logo de início um estilo aguerrido e ousado de propaganda religiosa, de acordo com a teologia do Destino Manifesto dos presbiterianos norte-americanos. Para os partidários dessa teologia, a América católica, especialmente o Brasil, era terra de idólatras e pagãos. Sem acesso à palavra escrita, sem padres e conselheiros devidamente formados, com uma adesão da população ao catolicismo de forma um tanto tênue, ritualística e exteriorizada, os brasileiros pareciam viver “sob o domínio das trevas, da ignorância e dos vícios”. Na perspectiva daqueles protestantes, nascidos e criados em meio a uma religiosidade civil típica do *melting pot* americano, não parecia plausível uma experimentação religiosa mais multiforme, sincrética e volúvel, e ainda assim permanente, como a que se realizava no território brasileiro. Pelo contrário, aos olhos dos partidários do Destino Manifesto, as crenças dos nativos brasileiros (se é que as tinham) deveriam ser transformadas e corrigidas com método, uma vez que “... É de alta importância para seu presente e para seu bem-estar futuro que a mente nacional [brasileira] esteja imbuída de idéias e princípios religiosos corretos, e esses deverão proceder, em primeiro lugar, de nosso país [Estados Unidos]”.

A vinda de Simonton era uma das primeiras expressões de um redirecionamento do movimento missionário implementado pelos protestantes norte-americanos. Crescia no seu interior a idéia de que os países católicos também

eram pagãos, em contraposição à tradicional concepção do trabalho missionário de dirigir os esforços de conversão apenas para os países reconhecidamente não-cristãos. Na mesma vaga, os diários de missionários protestantes que visitaram a América Latina e o Brasil em épocas anteriores — Cotton Mather, em 1699, e Daniel Parish Kidder, em 1837 —, que se tornaram literatura popular entre os evangélicos norte-americanos, ratificavam a visão do Destino Manifesto, uma vez que descreviam a corrupção dos costumes e uma ignorância desabusada entre os chamados cristãos brasileiros.

Quase um século e meio depois, os evangélicos continuam um segmento minoritário no Brasil: segundo o Censo de 1991, eram cerca de 8,56% da população. Para o Censo de 2001, mesmo as estimativas mais otimistas não arriscam uma presença maior que 15% da população, em alguns estados, como no Rio de Janeiro, talvez 18%. Ainda assim, a auto-imagem dos evangélicos sofreu uma completa inversão: segundo os próprios evangélicos, o Brasil deixou de ser centro de recepção para se tornar o segundo maior pólo de remessa de missionários para o exterior, posição só superada pelos Estados Unidos.

As condições dos movimentos missionários atuais são outras, assim como a forma de proselitismo. Muitos dos missionários saem dos subúrbios das metrópoles brasileiras para se instalar de forma precária em algum país onde a teologia protestante foi formulada, como a Inglaterra, a França, a Alemanha ou os Estados Unidos. Muitos desses missionários, geralmente jovens e intrépidos, ainda que falando com dificuldade o idioma local, chegam no exterior anunciando a existência real do demônio e a necessidade de homens e mulheres se engajarem na batalha espiritual. Sua intrepidez se liga, tal como no caso do missionário Simonton um século antes, a uma percepção singular da terra natal frente à constelação das nações. Só que agora,

ao contrário dos Estados Unidos, o Brasil não é reconhecido como “o país exemplar”, mas sim como o lugar onde a idolatria e o culto ao demônio são exercitados livremente. Por isso, os missionários afirmam que se tornaram valorosos guerreiros de Cristo — uma vez que participaram ativamente da mais árdua das batalhas — e se dispõem a caminhar em busca do avivamento da fé de pessoas que, em sua visão, experimentam um cristianismo morto.

O que é significativo, e o que dará o mote para entrarmos no universo evangélico no Brasil, é que esse segmento religioso continua se identificando e sendo identificado como um povo missionário cristão. Enquanto muitas outras vertentes do cristianismo contemporâneo experimentam um apequenamento de sua estratégia missionária, acanhados por uma certa corrosão dos fundamentos que os justificaram na busca diligente de novos prosélitos, os evangélicos, em suas diversas segmentações, tendem a experimentar o processo inverso.

Certamente, no intervalo deste século e meio, inúmeras transformações ocorreram em termos da idéia de salvação, da forma de intervenção no mundo do Outro, dos motivos que animam os missionários evangélicos, estrangeiros e brasileiros, ontem e hoje. Porém, mais que isso, houve no contexto brasileiro uma releitura singular da mensagem cristã por pessoas que continuam se identificando como evangélicas. Para falar sobre elas, sobre como se relacionam com seus iguais, constroem suas redes institucionais, de que forma se colocam diante de outros grupos religiosos e diante do Estado — enfim, para entender como os evangélicos têm uma perspectiva específica da construção da realidade que se repõe à medida que se transformam, fundem, misturam, realizam alianças, segmentam-se, multiplicam-se, vamos realizar um vôo panorâmico sobre sua história.

Ao longo das páginas seguintes procuraremos delinear a especificidade de um encontro cultural entre algumas versões do cristianismo e certas formações culturais de mais longo curso. Trata-se, portanto, de uma construção narrativa que procura articular um difícil equilíbrio entre, de um lado, a trajetória histórica dos evangélicos, recuperando alguns de seus mitos e heróis fundadores sem nos entregarmos à parcialidade de seu ponto de vista, e, de outro, a indicação e problematização de alguns dos temas sociológicos que a presença desse segmento religioso abre para outros atores sociais e para uma configuração social mais geral.

Um pouco de história

Até 1810, as relações do governo colonial com a Santa Sé podiam ser tensas e nebulosas, mas mesmo assim o catolicismo era a única religião oficialmente reconhecida. Apenas então, no ano da assinatura do Tratado de Comércio e Navegação entre Portugal e Inglaterra, com a chegada da família real e uma comitiva de ingleses anglicanos, mais a expectativa de uma certa circulação de estrangeiros a partir da abertura dos portos, aventou-se a necessidade de se criar alguma regulamentação legal para que os estrangeiros realizassem seus cultos, ainda que de modo restrito. Segundo a determinação aprovada, o salão de culto não deveria ter aparência exterior de igreja e a pregação deveria se restringir aos membros do grupo religioso.

Os imigrantes alemães que chegam em 1824 a Nova Frigburgo (RJ) e São Leopoldo (RS) adaptaram-se às novas regras com certa tranquilidade, pois seu luteranismo estava inteiramente associado ao seu investimento colonizador — articulando os laços sociais no interior do grupo, repondo as festas e as escolas de seus filhos. A tensão se colocou na regulamentação, sobre a aparência das construções — norma que inicialmente teve seus defensores no interior das comunidades de migrantes diante da precariedade que marcava a vida de todos, mas posteriormente foi reconhecida como um estorvo, especialmente à medida que as colônias se estabeleciam e as novas gerações “melhoravam de vida”.

Naquele contexto, os maiores problemas surgiam na relação com os raros missionários que vinham com o intuito de converter brasileiros. Foi o caso de Robert Reid Kalley, um inglês aristocrata que se convertera ao puritanismo, e que chegou no Brasil em 1855 com sua esposa. Como chegava aqui depois de uma passagem tenebrosa pela Ilha

da Madeira, onde os seguidores de sua igreja foram perseguidos e mortos, o reverendo Kalley empregou um estilo um tanto cauteloso em sua tarefa evangelizadora. Para preservar um campo de proselitismo discreto entre os homens livres de Petrópolis — seus principais adeptos —, Kalley não descuidou das relações com a aristocracia local, tendo mesmo recebido, de tempos em tempos, visitas do imperador D. Pedro II. Garantia assim um pequeno canto de exercício de certa liberdade religiosa através da manutenção de relações pessoais com as duas pontas da cadeia social, fórmula que não perdeu validade no protestantismo que veio a seguir.

Contudo, foi exatamente este estilo cauteloso que afastou Kalley do jovem Simonton. Foram os próprios amigos de Kalley, muitos deles aristocratas liberais, que sustentaram em diversas instâncias públicas o direito da realização de cultos não-católicos, desde que realizados de forma discreta, dando assim o argumento para Simonton alugar um salão de reuniões no centro do Rio de Janeiro. Um ano e meio depois de sua organização, a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro tinha 22 membros, dos quais “dezessete são convertidos ao romanismo, três são ingleses, admitidos por profissão de fé, e os outros dois foram recebidos por transferência de outras igrejas”. A freqüência era bem maior, entre 60 e 90 pessoas. Em pouco tempo, a sala de cultos da Travessa do Ouvidor tornava-se estreita demais “pela afluência”.

As notícias de Simonton para sua terra natal sobre sua missão no Brasil foram recorrentemente positivas. Os vários colaboradores vendedores de Bíblia que circulavam pelas cidades do interior também insistiam nessa mesma impressão: a curiosidade das pessoas, leigos ou religiosos, aristocratas, políticos e gente humilde, pela Bíblia e pela religião da palavra era evidente. Chegando a cidades que recebiam poucos visitantes, os missionários muitas vezes

ganhavam abrigo na casa do padre ou em seminários católicos, por vezes eram cerimoniosamente incluídos na lista das personalidades locais nas festas e acontecimentos nobres da localidade, entrando desavisadamente na rede de intrigas e prestígio local. Em geral, a curiosidade da população local era maior que alguma vontade de rigor na interpretação do cristianismo.

Entretanto, a boa recepção não inibia, na contramão, que circulassem os apelidos jocosos — como “bode”, já que os primeiros missionários usavam cavanhaque; “bíblias”; “missa-seca”, por seus cultos com poucos ritos — e canções amplamente preconceituosas, como a colhida por Émile Leonard:

No beco do hotel/ Ninguém mais pode passar/ Com os bodes e bodinhas/ Todos eles a berrar/ Oh! Pé de bode/ Pé de bode tentador (bis)/ Tens os pés tão grandes/ Que és capaz de pisar Nosso Senhor (bis)

Difícilmente os missionários conseguiam ultrapassar a incógnita desse jogo entre curiosidade e aversão, hospitalidade e hostilidade, docilidade e perseguição que regia as relações dos missionários evangélicos com os nativos católicos. Para além dessas ambigüidades, eles pouco se apercebiam do fundo mais sutil do mal-entendido cultural — quanto ao grau de abertura que uma cultura pode apresentar. Se acompanhassem mais de perto os argumentos dos primeiros convertidos, inclusive dos batizados na Igreja Presbiteriana dirigida por Simonton — gente modesta, artistas, operários, escravos livres, muitos deles moradores do centro do Rio de Janeiro —, esses pastores teriam claros indícios de que suas ovelhas enxergavam mais continuidades entre o catolicismo e o presbiterianismo do que o supunham. Para vários freqüentadores dos cultos na Travessa do Ouvidor o presbiterianismo cumpria o cristianismo apenas anunciado

pelo catolicismo, afastando-se da corrupção e decadência que vigorava no interior deste último. O rigor da seleção dos candidatos ao batismo reforçava a idéia que se multiplicou de que a nova religião fazia da gente comum uma “gente decente”.

A teologia desposada pelas frentes missionárias presbiteriana, metodista e batista naquela segunda metade do século XIX sustentava uma noção conversionista forte. Na igreja de Simonton, por exemplo, somente após mais de um ano de freqüência assistindo a cultos, aprendendo os dogmas e a ética da nova religião, na qual se reforçavam os traços de uma postura puritana, tendo o autocontrole e a vigilância como quesitos básicos, é que os candidatos poderiam se apresentar, submetendo-se a um exame. Tendo comprovado o seu conhecimento pessoal e uma conduta apropriada testemunhando seu apreço pelo presbiterianismo, estavam prontos para receber o batismo por aspersão na semana seguinte.

Nessa entrada, como em outros momentos, os missionários tiveram que se submeter a soluções negociações inesperadas. O segundo batismo, por exemplo, não era evidente para Simonton, pois se sobreporia ao batismo já realizado na Igreja Católica. Porém Simonton acabou por ignorar algumas dúvidas teológicas, uma vez que a solicitação e insistência dos novos conversos era demasiada. Para alguns candidatos, negar o batismo era o mesmo que fechar a porta de entrada ao novo culto. Essa insistência se recolocou em outras congregações, de forma que rapidamente se tornou prática corrente no meio evangélico brasileiro o batismo de ex-católicos, mais visível e espetacular no caso dos batistas, que se deslocavam para os rios em busca do batismo por submersão.

A lógica conversionista também sofreu suas transformações. Para os missionários, a conversão significava uma quebra abrupta nos laços de pertencimento

da pessoa, uma vez que a fidelidade maior transferia-se das redes tradicionais de pertencimento para o rol de membros da igreja, estes sim engajados em uma ética de santificação. Essa ruptura fazia parte da tradição dos evangélicos norte-americanos, formando organizações solidárias por iniciativa individual marcada por um recorte ideológico, bem ao estilo da sociedade civil descrita por Tocqueville. Entretanto, os conversos brasileiros não se dispuseram a simplesmente imitar essa lógica.

O caso de José Manuel da Conceição é sintomático de algumas revisões do significado da conversão. Era ele um padre inquieto com o estado do catolicismo em seu tempo e que atendia o interior de São Paulo (Limeira, Piracicaba, Monte-Mor, Taubaté, Ubatuba, Santa Barbara e Brotas) quando se converteu, após uma visita de Blackford, pastor auxiliar de Simonton, no ano de 1864. Convertido, o ex-padre se tornou um dos mais ativos missionários presbiterianos, granjeando a formação de novas e sólidas congregações em todo o circuito em que atuara como padre. O pastor Conceição se sentia responsável pelos enganos que porventura semeara como ministro católico. Sua enorme capacidade de trabalho corria em paralelo com profundas crises religiosas, fato que espantava o rigoroso e resolutivo pastor Blackford. A experimentação da salvação do pastor Conceição se aproximava antes da senda de martírio enfrentada pelos santos que da convicção da predestinação calvinista e da sensação de bem-estar pelo encontro da verdade, ao estilo da espiritualidade de Blackford.

Entretanto, o pastor Blackford poderia estranhar o comportamento do pastor Conceição, mas não o disciplinar, como ocorria diante da inobservância da santificação do domingo, da freqüência a teatros, à dança, aos jogos, loterias e apostas, das heresias, do consumo de bebidas alcoólicas, da escravidão ou da escravização, todas condutas consideradas impróprias segundo o catálogo de

normas da Igreja Presbiteriana do Estados Unidos da América, publicado em 1873. A vertente arminiana — que postula que parte da transformação sofrida pelo homem na conversão vem de Deus, parte depende do seu livre-arbítrio — era forte entre os missionários que chegavam no país, e nela se abria a possibilidade para a aceitação da conversão como um processo, como experimentava o pastor Conceição. É por essa via que vários dos missionários brasileiros recém-formados vão defender uma maior condescendência diante de usos e costumes considerados impróprios. Cria-se então um foco de tensão recorrente entre missionários locais e estrangeiros. Nessa questão, o pastor Conceição se destacou na defesa da posição dos nacionais:

Se queremos imprudentemente comunicar a homens sem preparatório algum, verdades que lhes são absolutamente incompreensíveis ... não promoveremos assim a ilustração. Ilustrar é conduzir o homem pensador à meditação, para fazê-lo valoroso, e capaz de poder por si mesmo descobrir a verdade, que lhe comunicamos ... Tudo tem seu tempo! Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas.

Essa não foi a única questão, tendo como centro o pastor Conceição, que dividiu opiniões. Em suas inúmeras viagens missionárias, ele abria novos pontos de pregação, tendência que deixou de ser bem-vista pelo Conselho Presbiteriano depois que foram avaliadas as perdas na falta de um trabalho de formação religiosa posterior. Os missionários estrangeiros criticavam a inconsistência do trabalho do brasileiro, argumentando que, sem o reforço de educação na nova fé, os novos conversos eram deixados de lado, tornando-se alvos fáceis do trabalho de reformadores

católicos. Para diminuir as tensões, o Comitê Presbiteriano chegou a enviar o primeiro pastor brasileiro para os Estados Unidos, onde circulou pelas congregações financiadoras. Menos de dois anos depois, o pastor Conceição retornou com a mesma intrepidez e voracidade missionária. Pressionado pela hierarquia da igreja, afastou-se do apostolado dedicando-se ao proselitismo por conta própria. Morreu como andarilho, adoentado, e foi enterrado em um cemitério rústico de uma pequena vila no interior de São Paulo.

Essa mesma preocupação em não alterar inutilmente os hábitos espirituais dos católicos convertidos levou outro célebre membro da Igreja Presbiteriana, Miguel Vieira de Ferreira, a manter os sete sacramentos na sua igreja cismática, a Igreja Evangélica Brasileira. O engenheiro Miguel, filho de uma tradicional família maranhense, também teve os primeiros contatos com a nova religião através do reverendo Blackford. Convidado a freqüentar os cultos na Travessa do Ouvidor, em um domingo de 1879 foi tomado por uma revelação, entrando em um estado de quietude por mais de meia hora. Finda a revelação, levantou-se afirmando que fora convertido e desejava ser batizado. O reverendo Blackford nunca assistira a uma revelação, mas aceitou a convicção daquele novo membro que certamente ajudaria a azeitar as relações dos presbiterianos com a arredia elite local.

Menos de cinco anos depois, Miguel Vieira e outros 27 membros foram expulsos por heresia da Igreja Presbiteriana. O doutor Miguel se recusava a negar a experiência da revelação que vivera e propagandeava que todo cristão tinha a graça de experimentá-la. Expulsos, formaram uma igreja à parte, inaugurando assim uma dinâmica de multiplicação por segmentariedade que só tenderá a crescer no campo evangélico brasileiro.

Ao contrário desses conversos mais célebres, a maioria dos novos membros das igrejas evangélicas não ousava contestar os missionários estrangeiros. Eram em sua maioria homens de profissões humildes, como carpinteiros, sapateiros, funcionários de serviço e, em uma proporção menor, mulheres, costureiras, bordadeiras, professoras também trabalhadoras na região central da cidade. Essa população de trabalhadores livres, alguns deles ex-escravos, encontrava nessas igrejas “perigosas” um espaço ímpar em termos de reconhecimento de sua dignidade. A questão dos bancos é significativa: se na Igreja Católica, esses cristãos assistiam à missa em pé, cedendo seu lugar às famílias de posição, na Travessa do Ouvidor todos tinham direito ao assento. Os missionários se preocupavam em garantir o conforto de sua assistência, procurando um outro espaço assim que o número de frequentadores superasse o de cadeiras.

O acesso à escrita, na reconhecida “religião da palavra”, também foi um traço sedutor para aqueles trabalhadores urbanos. Ao contrário da intransigente segmentação da sociedade externa entre cultos e ignorantes, no interior das igrejas evangélicas as escolas dominicais muitas vezes se transformavam em salas de aula, multiplicando os raros cursos de alfabetização. O apreço religioso pela palavra escrita, as noções — populares no meio protestante — de que “a ignorância é a mãe da heresia” e “o saber e o conhecimento vêm de Deus” faziam com que os irmãos que sabiam um pouco transmitissem seu conhecimento para os irmãos que sabiam menos. O primeiro jornal evangélico do Brasil e América Latina, a *Imprensa Evangélica*, começou a circular já em 1864, por iniciativa de Simonton.

Outra forma de popularização da escrita eram os “tratados”, pequenas brochuras editadas pelos missionários que traziam respostas para questões religiosas, indicações sobre como alcançar o comportamento cristão e noções de

auto-ajuda. Tratados como “O ladrão da Cruz” (o mais antigo em português, de 1861), “Livro dos Livros”, “Existirá um Deus?”, “É verdadeira a Bíblia?” se tornaram populares para além do universo protestante, não só porque distribuídos pelos propagandistas evangélicos em suas rotas nacionais, como porque eram fornecidos gratuitamente. Neles, os homens e mulheres livres encontravam indicações sobre como regular o seu comportamento e mudar a sua conduta, aprendendo boas maneiras e truques para a vida prática bastante apreciados pelos neófitos.

De fato, eram poucas as fontes de conhecimento sobre o “comportamento adequado” na sociabilidade burguesa que se ampliava naquele período, algo que fosse acessível aos trabalhadores de serviços mais humildes. No meio católico o espaço de participação maior dos leigos, as irmandades, tendiam a reproduzir o comportamento convencional, repondo os indícios de prestígio da sociedade abrangente. No meio protestante, em contraponto, os trabalhadores urbanos podiam encontrar na igreja um espaço de treinamento de uma outra postura e conquistar uma forma de tratamento mais refinado na relação com os outros, um estilo mais educado no manejo da palavra, um freio para a intemperança. Neste sentido, havia um certo prazer por parte desses conversos em encontrar um freio disciplinar dirigido para o comportamento individual mesmo quando os quereres divididos os atormentassem. É assim que no tratado “Existirá um Deus?” encontramos o estranho elogio “[d]esta consciência que me proíbe os prazeres que meu coração deseja, e que me aprova quando refreio as minhas paixões, [pois que] só pode ser obra de uma vontade santa”.

Para a reforma de seu comportamento, na imitação das igrejas estrangeiras, os evangélicos brasileiros podiam contar com um rígido sistema de controle garantido por seus pares. Como já descrevemos anteriormente para o

caso da Igreja Presbiteriana, as primeiras listas de atos a serem disciplinados foram cópias fidedignas do exterior. Paulatinamente, essas listas se transformaram, diante da pressão das próprias congregações. Tais mudanças ocorreram lenta e pausadamente, pautadas em um acordo de fundo de resguardo da busca da “santificação” e da ética de não “escandalizar o irmão”. Para tanto, concorreram casos como o de Antônio e Emília, num acúmulo de experiências que ajudou a abrandar a estreiteza disciplinar do puritanismo importado. Segundo a confissão, na Sessão de Presbíteros, de Antônio, membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, ele e sua mulher caíram na “grave ofensa de cometerem a fornicação mútua antenupcial”. Essa era uma condição comum entre os novos convertidos, e que exigia reparos uma vez que feria os Dez Mandamentos. Diante de confissões como esta, usualmente os presbiterianos abriam um processo disciplinar gerenciado por uma comissão de presbíteros. Comprovada a culpa, a Sessão suspendia o membro temporariamente da comunhão, dando-lhe um prazo específico para a confissão pública e o arrependimento.

Antônio e Emília se submeteram à confissão na Sessão e à suspensão da comunhão, mas ficaram mais de três anos resistindo sem comparecer diante do seu pastor e irmãos para realizar a confissão pública. Em 27 de abril de 1875 Antônio escreveu uma carta solicitando a reintegração na comunhão mesmo que não se dispusesse a se submeter à sessão pública “vexatória”, pois “não se considerava obrigado a submeter-se ao governo da Igreja Presbiteriana, nem conformava-se com as regras de sua disciplina”. A partir de então, o casal voltou a freqüentar a igreja e, no quarto ano de afastamento da comunhão, a Sessão decidiu por sua reintegração. A partir de então não houve mais registro dessa obrigação.

Outras questões de cunho institucional também marcaram diferentemente o rumo das transformações das missões no Brasil. Desde o início, os luteranos, presbiterianos e metodistas procuraram se afirmar na sociedade brasileira através da construção e manutenção de instituições de ensino. Em geral, as camadas médias não tinham acesso a uma educação formal de qualidade, e os pais protestantes mostravam-se especialmente cautelosos em não expor seus filhos à perseguição que vez ou outra se explicitava contra os “membros das seitas”, bem como eram ciosos sobre a correta formação religiosa deles. Uma carência generalizada de instituições de ensino abriu espaço para que escolas protestantes (como o Mackenzie em São Paulo, o Bennett no Rio de Janeiro, o Izabel Hendrix em Belo Horizonte, o núcleo da Universidade Metodista de Piracicaba) logo atraíssem os filhos de boas famílias católicas, aspecto que ajudou na formação de potenciais aliados na defesa da liberdade religiosa. A transferência que ocorreu, quase imediatamente, do prestígio das escolas para os protestantes levou vários de seus líderes a defender a educação como chave-mestra da transformação da sociedade brasileira — questão sempre enfatizada no projeto missionário.

Mas nem todos os líderes evangélicos, nacionais ou estrangeiros, estavam convencidos do potencial de transformação da sociedade através do ensino regular. Para muitos, o proselitismo deveria assumir uma linguagem religiosa, direta e simples. Os batistas, por exemplo, com suas primeiras missões em 1882, apostaram em um estilo imediato e massivo de propaganda religiosa. Para eles, todo novo membro deveria se tornar um evangelista, sem uma preocupação muito rigorosa em termos de sua formação religiosa. Essa maior flexibilidade na seleção de missionários apresentou resultados admiráveis de conversão, comparando-se com o padrão da época: em

1889 existiam oito igrejas batistas no Brasil, com 312 membros; em 1895 o número de igrejas dobrava para 16, tanto quanto o de membros, que atingiu 784; em 1907, eram 83 igrejas e 4.201 membros.

Entretanto, essa ênfase na multiplicação não tão disciplinada da palavra não foi muito bem vista pelos missionários estrangeiros e pelas comunidades de “gente decente” que havia se formado em torno das igrejas históricas de missão (como se convencionou classificar no Brasil os luteranos, presbiterianos, anglicanos e metodistas, porque são denominações estabelecidas no país com as primeiras missões estrangeiras). A renúncia da busca de uma formação culta de seus missionários fez diminuir o prestígio dos batistas entre os evangélicos, dando margem para que a alcunha de “sapateiros inspirados” se popularizasse — numa clara referência à condição humilde de muitos deles. A questão é que os batistas, ao colocarem a educação formal em segundo plano, questionavam a principal alavanca de legitimação de seus pares evangélicos no Brasil.

Outro efeito inesperado dessa postura batista foi imprimir maior fluidez na fronteira entre evangélicos e não-evangélicos. Houve como que um desinvestimento no controle da hierarquia da igreja sobre a seleção dos novos membros, ainda que, uma vez dentro da igreja, todo batista devesse assumir um comportamento adequado com a “comunhão dos santos”. Alguns números corroboram o encontro de uma nova lógica congregacional: entre 1896 e 1900, os batistas baianos realizaram 438 batismos e 140 exclusões e receberam 90 cartas demissionárias. Esses números contrastam com as poucas dezenas de membros incluídos e excluídos da Igreja Presbiteriana no mesmo período. A questão é que os batistas aprenderam a conviver com essa formação mais inconstante e volúvel de sua fronteira com os de “fora”, indo contra os prognósticos mais

pessimistas de seus irmãos na fé. Além disso, entre os batistas, os cismas, exclusões, expulsões são elementos usuais, uma vez que eles já chegam se organizando de forma congregacional (reproduzindo aqui o mesmo modelo vigente no sul dos Estados Unidos, de onde vieram), de forma que essa denominação conta com muito poucos mecanismos burocráticos rotineiros para aparar arestas e reverter processos de divisão em nome da unidade da instituição, como tende a acontecer nas denominações históricas de missão.

Será exatamente esse caráter autonomista dos batistas que permitirá que saia de seu núcleo a maior igreja pentecostal no Brasil. Quando Gunnar Vingren e Daniel Berg, dois missionários suecos com passagem nos Estados Unidos, aportam no Pará, em 19 de novembro de 1910, imediatamente procuraram a igreja batista local, apresentando-se como membros. Este ato, que posteriormente será lido como má-fé por algumas lideranças batistas locais, é na verdade uma das expressões da grande autonomia que as congregações batistas podem ter diante das convenções supralocais. Em termos práticos, isso significa que mesmo que os dois missionários tenham sido expulsos de uma congregação batista nos EUA, nada impediria, segundo seu código interno, que outra igreja, como a de Belém, os aceitasse como membros.

Como era típico no campo religioso naqueles anos, a Igreja Batista era uma das igrejas evangélicas mais populosas e que abrigava o segmento evangélico mais humilde de Belém, se comparada às outras duas da cidade, a Presbiteriana e a Episcopal. Os missionários, também de origem social humilde, reuniram-se com os seus irmãos, iniciando uma série de encontros de oração e vigília que corriam em paralelo aos cultos e reuniões oficiais da igreja. Menos de um ano depois, em 13 de junho, quando um irmão leigo dirigia o culto, outros perceberam que a liturgia se

desenvolvia de forma pouco usual: várias das pessoas presentes estava orando em “línguas estranhas”, o que “provocava um vozerio forte e irreverente dentro do templo, e prejudicava quem orava em silêncio”. Um dos irmãos incomodados convocou uma reunião em seguida, pedindo que os membros da “seita” se manifestassem e que fossem “cortados da igreja”.

O rigor foi grande e a expulsão resoluto, ainda que dos 13 (em outra versão, 18) membros expulsos quatro tivessem posição de autoridade: secretário, tesoureiro, moderador e diácono. Mas nesse caso, ao contrário de muitas outras cismas batistas, a ruptura se relacionará a uma questão teológica de peso, que inclusive irá transformar o campo evangélico em todo o Brasil e América Latina: a nova igreja que se formava, a Assembléia de Deus, vaticinava que “os homens devem deixar lugar para o Espírito Santo se afirmar”.

Desde o princípio a nova igreja assustou a burguesia católica e evangélica. As igrejinhas da Assembléia de Deus se multiplicaram pelas cidades e interior do Brasil, reunindo gente humilde que se vestia segundo o molde dos missionários suecos: terno para homens, vestidos longos e cabelos compridos para as mulheres. A aparência digna dos fiéis contrastava com o “vozerio impetuoso” da oração em “línguas estranhas”, num misto de ordem e intensidade mística incompreensível para muitos. Diante da curiosidade dos visitantes burgueses mais ilustres, os pentecostais ofereciam não explicações, mas o convite para a participação no culto. Na defesa da participação muitos deles lançam a fórmula segundo a qual “a presença do Espírito Santo é como comer uma laranja: não se conhece o gosto sem que se a experimente”.

Por essa via da ênfase no Espírito Santo, os novos evangélicos deram continuidade ao protestantismo por um lado, criticando veladamente o excessivo rigor, formalismo

e contenção das igrejas históricas de missão e por outro, valorizando e abrindo espaço na sua dinâmica congregacional para o improvisado e a irreverência.

Na versão assembleiana o caminho de santificação conjuga imersão no Espírito e leitura da palavra. Isso produziu ao menos três transformações importantes na reprodução do universo evangélico. Em primeiro lugar, suas Escolas Dominicais muito facilmente se tornaram verdadeiros centros de alfabetização de adultos para uma população de balconistas, trabalhadores rurais, ferreiros, seringueiros, operários da construção civil, faxineiras. O não elogio da cultura culta, a ênfase na capacitação pura e simples da escrita e leitura, alargou a porta de entrada na igreja da reduzida camada média baixa para as camadas populares.

Em segundo lugar, uma concepção mais solta da agência do Espírito Santo permitiu a maximização da tendência batista de fazer de cada membro da igreja um missionário. Como para os assembleianos parte da formação do missionário passa pelo aprendizado da palavra bíblica, parte depende da atuação do Espírito, teoricamente, todo novo converso pode se sentir chamado para a abertura de uma nova Assembléia de Deus. Diante de revelações e do ímpeto para se criar uma nova igreja, os irmãos crentes da igreja-mãe estão sempre propensos a louvar a atitude do irmão que teve a revelação. No *ethos* assembleiano, “organizar demais a obra missionária é uma heresia”, o que faz com que poucos sejam os critérios (e os empecilhos) para se abrir uma nova Assembléia. Antes deles, nem mesmo os batistas ousaram tanto informalismo, pois no meio batista, embora todo novo membro seja convidado a se comportar como missionário, há um maior controle e seleção sobre aqueles que dirigirão uma nova congregação.

Como terceiro ponto, saliento a relação entre liderança e membros das igrejas. Ao contrário de seus predecessores,

Daniel Berg e Gunnar Vingren não criaram muitos mecanismos de contenção das experimentações culturais a partir da propaganda de sua mensagem. A disciplina, aspecto tão caro aos evangélicos proselitistas de missão, incidiu basicamente sobre o comportamento dos fiéis — na vestimenta recatada, na proibição da dança, do fumo, da bebida e, às vezes, do futebol — e não nas questões teológicas, pois apostava-se que a boa teologia é aquela que se deixa penetrar pela inspiração divina e que, ao mesmo tempo, concorre para o bom senso e a simplicidade.

Muito sinteticamente, a marca de ruptura entre os assembleianos e os demais evangélicos esteve, desde o início, no apego à figura do Espírito Santo na Trindade, numa reinterpretação de 1º Coríntios 12, 4, onde se diz que “há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos”, como o elogio da ordem com ênfase na diversidade e singularidade do ser. Foi, pois, seguindo a inspiração de sua herança cultural, especialmente do norte do Brasil, onde a igreja deu seus primeiros passos, que o nomadismo e a impetuosidade dos novos pastores ganharam força. Ressoam nessa reinterpretação do cristianismo traços dos movimentos messiânicos tão presentes no arcabouço cultural nortista e dos povos indígenas amazônicos.

Sem pôr freios no ímpeto proselitista de seus membros, a Assembléia de Deus rapidamente se espalhou pelo Brasil afora, inicialmente através das frentes de migração entre Norte e Nordeste, depois, com o fim do ciclo da borracha, do Norte para o Sudeste. Foi assim, seguindo os fluxos da população trabalhadora nas diferentes frentes de trabalho, que, em poucos anos, a “Igreja do Espírito Santo” se afirmou como a maior igreja pentecostal em território nacional.

Um ano antes da fundação da Assembléia de Deus no Brasil, era criada por Louis Francescon, em São Paulo, a Congregação Cristã no Brasil. Oficialmente essa foi a primeira igreja pentecostal em território nacional; entretanto, não houve aqui uma interpretação da força do Espírito como elogio da informalidade e do improvisado. Ao contrário, nesse caso o anúncio do Espírito só fez sobressair a força da convenção e da reposição da autoridade dos mais velhos, numa atualização para a nova religião de um traço cultural presente na comunidade de migrantes italianos que congrega. Foi assim que a primeira igreja pentecostal, contrastando vivamente com a trajetória da segunda, ganhou cores étnicas e permaneceu estacionária em termos numéricos.

O estilo simples, autônomo e improvisado do que se convencionou chamar “primeira onda pentecostal” sofreu um profundo impacto nos anos 50. A aposta que se fazia ouvir em todos os circuitos — das benesses do progresso, modernização e industrialização, típico da mensagem de Kubitschek dos “50 anos em 5” — também se fez presente na religiosidade pentecostal. Era o ano de 1951, ou 1953 segundo outra versão, quando o norte-americano Harold Edwin Williams, missionário da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, após uma série de tentativas missionárias fracassadas pelo interior de São Paulo, resolveu fazer um jejum de 40 dias. Findou o jejum com uma resposta: a visão de seu amigo americano Raymond Boatright pregando às multidões brasileiras.

Nos meses seguintes, Harold e Raymond articularam uma “ofensiva evangelística” no bairro de Cambuci, em São Paulo, onde Raymond, um moreno alto de olhos azuis, vestido como caubói e atendendo pelo apelido de Slim, pregava ao povo anunciando a cura divina pela oração, sempre acompanhado por sua guitarra elétrica. A quebra da rotina do espaço de culto como espaço de contrição e

simplicidade, a soma exuberante de elementos signos de modernidade, desde o vestuário do pastor à sua informalidade e sensualidade, os corinhos alegres e contagiantes, inaugurou um outro estilo de manifestação do Espírito Santo. Nele, o improvisado tendia à informalidade; a autonomia se fazia através do maior direcionamento da mensagem.

O sucesso da ofensiva em Cambuci desembocou em uma campanha que iria multiplicar, planejada e intencionalmente, esse novo estilo pentecostal pelos quatro cantos do Brasil na chamada “Cruzada Nacional de Evangelização”. Sob o teto de 24 tendas — 12 financiadas por brasileiros, 12 pelos irmãos americanos —, esses dois missionários circularam nos fins da década 50 pelo interior de São Paulo, seguindo na década seguinte para o Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, e depois para os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Mato Grosso, Goiás e Amazonas. Em cada lugar propagavam a notícia dos quatro princípios básicos da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular: “Cristo Salvador, Cristo Batizador, Cristo Médico, Cristo Rei que há de voltar.” Tal declaração de fé seguia a inspiração de Aimée Semple McPherson, que fundou a denominação em 1918, em Los Angeles.

A ênfase no dom de cura, a incorporação de recursos tecnológicos no culto e no proselitismo e a preocupação em encontrar formas rituais adequadas a um público de massa estão presentes na concepção de outras duas denominações criadas no mesmo período: a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo (1951) e a Pentecostal Deus é Amor (1962). Enquanto a primeira, dirigida por Manoel de Mello, voltou-se para a mesma faixa de público da Quadrangular, a camada popular, a Pentecostal Deus é Amor buscou um público de classe média, tendo como líder David Miranda. O que as três denominações têm em comum, como é típico em uma dinâmica de cultura de

massas, é a reposição do apego e o fascínio da multidão pelos líderes fundadores — tendência que terá seus custos no futuro próximo, na relativa incapacidade de reprodução das suas estruturas institucionais pela falta do primeiro líder.

A denominação que marcará a terceira onda do pentecostalismo no Brasil não incorrerá no mesmo erro, sendo referência, para dentro e para fora do universo evangélico, de um caso bem-sucedido de transferência de carisma da pessoa para a instituição. Trata-se da Igreja Universal do Reino de Deus.

No ano de 1977, quando Edir Macedo alugou um galpão na avenida Suburbana para, junto com outros dois pastores, realizar os primeiros cultos do que seria posteriormente a Igreja Universal do Reino de Deus, o Rio de Janeiro já era um celeiro de produção de novas religiosidades. Entre as camadas populares, as vastas ondas migratórias que chegaram à cidade, especialmente do nordeste, intensificaram o conjunto de experimentos culturais, seja com o catolicismo popular que se misturava à umbanda e ao candomblé cariocas; seja com o pentecostalismo clássico que se tornava mais digerível para uma classe média através de uma maior aceitação dos referentes do “mundo” — isto é, passam a apresentar regras menos segmentadoras com relação às tendências da sociedade de consumo —; seja com os vários orientalismos que os ex-Livross e seus familiares traziam de sua circulação na Europa e norte da África. Profetas de todas as ordens circulavam nos mais diversos meios, salvaguardados por uma desatenção do Estado e da Igreja Católica, que não demonstravam preocupação em regular, controlar e normatizar as expressões religiosas emergentes.

A própria trajetória religiosa de Edir Macedo é ilustrativa dessa fusão de referentes culturais, pois Macedo nasceu em uma família de católicas devotas, passou por uma iniciação

no candomblé, pelo pentecostalismo clássico e pelas ondas renovadas do pentecostalismo norte-americano. Mas foi de modo paulatino que a nova igreja se transformou em um marco do que viria a ser conhecido como o neopentecostalismo. Inicialmente a questão do sofrimento e da cura pela fé se destacava. O estilo agonístico, de luta, que a religiosidade ganhou, que garante uma capacidade de interlocução inusitada para uma religião, foi se consolidando aos poucos.

O primeiro passo foi um programa de rádio de Macedo que se seguia a um outro religioso, de uma mãe-de-santo. O programa ao vivo garantia que o pastor contrapusesse os discursos, as cosmologias e, principalmente, os resultados práticos de uma religiosidade e outra. Na contraposição, Macedo procurava atrair para seu culto um público que admitia uma adesão religiosa por resultados. Transferia assim, em um só movimento, o público de uma religiosidade tradicional, acostumado à dinâmica das promessas para o santo (seja aqui o orixá ou o santo católico), para uma religiosidade que continuava essa lógica adicionando-lhe maior intensidade e agonismo.

Tematizando a questão do sofrimento, assim como a umbanda e o candomblé, o novo pentecostalismo elegeu exatamente essas religiosidades como “demoníacas”: para os universais, nos terreiros se cultua Satanás. A interface com as religiosidades afro está na origem do novo culto e deixou evidentes marcas da passagem, como a escolha do nome dos seus demônios (pomba-gira, exu-caveira, tranca-rua etc.), dos tempos fortes do calendário (sexta-feira é o dia do culto da Libertação), nos elementos que são utilizados nos ritos (sal para purificar, óleo e água para ungir, vermelho para lutar etc.). Em uma disputa de outras proporções, a mesma belicosidade religiosa foi dirigida contra a Igreja Católica, especialmente ao interpretar o culto aos santos como idolatria. Sobretudo, a marca da

religiosidade que vai se afirmando é a da contraposição. O neopentecostalismo ensina aos seus fiéis suas qualidades: mais pertinente e eficaz que uma religiosidade beligerante como a afro, que carrega o fiel para um círculo de dívida para com orixás intempestivos demais; ao mesmo tempo mais vivaz e atenta a seu público que uma Igreja Católica, que assiste, indiferente e omissa, às mais diversas expressões religiosas no seu interior.

Ainda que beligerantes, os universais cresceram durante seus primeiros dez anos com uma relativa invisibilidade social. O aumento de visibilidade ocorreu no bojo do processo de transição democrática brasileira, quando os pentecostais assumiram uma presença específica na Constituinte — com a chamada “bancada evangélica” — e ao longo da campanha eleitoral de 1989. Surgiram no cenário como uma outra força, que não se somava ao debate entre “maximalistas e minimalistas” da esquerda nem ao comportamento político tradicional das novas e velhas oligarquias. Destoando dessas forças e expressões políticas razoavelmente reconhecidas, chamaram a atenção antes por sua capacidade de formar e atrair a atenção das multidões colocando-se como vítima de perseguição, que pelo reconhecimento do valor das opiniões que agregavam ao debate público.

O currículo de mobilizações da Igreja Universal é vasto e contínuo: dez anos depois de sua fundação, em 1987, reuniu 120 mil pessoas numa tarde no estádio do Maracanã. Em julho de 1989 parou o centro do Rio com 30 mil evangélicos que vieram comemorar os 12 anos da Igreja. Em 1990 reuniu, em abril, 180 mil no Maracanã; em junho, 50 mil em uma vigília em Copacabana; em outubro, 200 mil no Maracanã. Em 1992 realizou ao menos três grandes concentrações na cidade do Rio de Janeiro: com 70 mil em março, 200 mil em abril e 50 mil em julho.

O currículo de formação de multidões segundo uma retórica persecutória se intensifica no ano de 1995, quando a concessão da Rede Record é confirmada para membros da Universal e a Rede Globo passa a realizar uma série de programas procurando criminalizá-la. Segundo o antropólogo Emerson Giumbelli, que fez um cuidadoso trabalho de arquivo sobre a questão, o ponto principal de acusação é o mau uso do dinheiro no culto religioso. Em 30 de julho, o programa *Fantástico* anuncia uma reportagem sobre um culto da Universal. Concentrando a edição em um momento específico do rito, o pedido de contribuição, as imagens realizadas com uma câmara escondida estabelecem uma correlação simples e direta entre aquele culto, a graça divina e o dinheiro. Menos de 40 dias depois, a emissora apresenta a minissérie *Decadência*, escrita por Dias Gomes, tendo como protagonista um pastor evangélico ambicioso, corrupto e devasso que cria uma igreja, a Igreja da Chama Divina. As semelhanças com a trajetória de Edir Macedo e a Igreja Universal são muitas, fato que acirra as disputas entre os próprios evangélicos. Enquanto o Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB), liderada pelos aliados da Universal, escreve um manifesto repudiando a minissérie por ferir os direitos de “liberdade religiosa”, a Associação Evangélica Brasileira (AEVB), liderada por Caio Fábio, volta à tona tentando estabelecer alguns critérios de corte sobre as igrejas pertencentes ao mundo evangélico, e incita o repúdio à Universal, que não seria uma igreja evangélica.

Essa disputa interna é calorosamente acompanhada pelos principais jornais nacionais até meados de outubro, quando um novo “escândalo” redireciona a disputa para fora. Na noite de 13 de outubro o Jornal Nacional realiza uma longa reportagem em que o pastor Von Helde aparece chutando a imagem de Nossa Senhora Aparecida. O episódio, que ficou conhecido como o “chute na santa”,

mobiliza devotos católicos em todo país, realizando atos de desagravo, e chama especialistas de todos os quilates, que se manifestam reclamando uma postura religiosa mais de acordo com “nossa cultura religiosa de tolerância”. Na seqüência, a rede Globo deu destaque a novas denúncias contra a Universal a partir de relatos dos bastidores da igreja realizados pelos ex-pastores Mário Justino e Carlos Magno. O golpe final, que serviria para a completa criminalização da Igreja, vem com a reportagem de 22 de dezembro, quando o Jornal Nacional apresenta um vídeo com cenas que “desvelariam a intencionalidade que se escondera por trás de práticas em si mesmas bastante suspeitas”.

Esta campanha puxada pela Rede Globo, entretanto, fracassou. A consolidação da IURD como um empreendimento religioso que movimenta dezenas de empresas (financeiras, uma construtora, uma gráfica, um grande número de rádios e televisão — Rede Record, Rede Família e Rede Mulher —, publicações como a *Folha Universal*, com tiragem de mais de 1,5 milhão de exemplares, e a revista *Plenitude*) associadas a ela ou controladas por presbíteros e membros e sua capacidade de inserção na política partidária (desde 1986 elege deputados federais, em uma progressão constante que lhe garante hoje 18 parlamentares) acabaram por arrefecer a estratégia de criminalização encaminhada na disputa. Segundo Giumbelli, essa série de escândalos que cerca o desenvolvimento da Universal ensina sobre a configuração do religioso no contexto brasileiro, pois que “sem ser considerada uma igreja lícita, ela não é exatamente inocente; sem deixar de ser evangélica, não assume as características próprias de uma religião”. De um modo mais geral, esses escândalos em torno da IURD indicariam, segundo o autor, o privilégio que as instituições religiosas ganharam em nosso país, pois são facilmente reconhecidas

pelo Estado, sem que tenham alguma forma de regulamentação mais efetiva, seja por instituições de caráter mais universal, seja pelos próprios pares religiosos.

Com ou sem escândalos, os universais auto-identificam-se como evangélicos e são reconhecidos por boa parte de seus pares como tal. Essa estratégia e/ou convicção de quem se é, não nos parece sem fundamento, uma vez que eles parecem dar prosseguimento às transformações que vimos acompanhando quanto às estratégias proselitistas dos evangélicos no país. Pode-se sintetizar essas transformações em três níveis. Em primeiro lugar, em termos da formação de seu corpo de funcionários. Ao contrário da ênfase assembleiana na autonomia e personalidade do pastor e na criação de uma rede de pequenas comunidades morais ligadas ao lugar, o pastor da Universal é visto principalmente como um funcionário de uma instituição que tem um papel fundamental em termos escatológicos, isto é, na consumação do tempo e da história. Esses pastores, bem como os “obreiros” e “obreiras”, são selecionados segundo seu carisma e seu dom de oratória, num reconhecimento da graça dada ao indivíduo, mas que só ganhará valor se aceita pela lógica institucional.

Uma das contrapartidas desse colamento das qualidades do indivíduo carismático às necessidades institucionais são os constantes treinamentos (aspecto não-desprezível frente à origem humilde da maioria deles) e um plano de ascensão de carreira no interior da igreja (comprovando a teologia de prosperidade propagada pela igreja, os pastores presidentes assumem um estilo de vida burguês, muitas vezes de classe média alta). O caso de Mário Justino, que descreveu sua trajetória de ascensão e queda no interior da igreja na autobiografia *Os bastidores do Reino*, é indicativo dos extremos abertos na carreira desses pastores-funcionários.

Um segundo diferencial é que a porta de entrada das igrejas evangélicas tende a se ampliar na década de 90. No Rio de Janeiro, por exemplo, segundo uma pesquisa de opinião realizada em 1994 (Novo Nascimento/Iser), 70% dos membros das mais diferentes denominações não nasceram nem foram criados em um lar evangélico. Desses 70% convertidos em sua juventude ou maturidade, metade estava na sua igreja há menos de seis anos e 28% foram convertidos há menos de três. Além disso, se 66% dos universais foram convertidos há menos de seis anos, o inverso ocorre na Assembléia de Deus, onde 56% estavam na igreja há mais de sete anos.

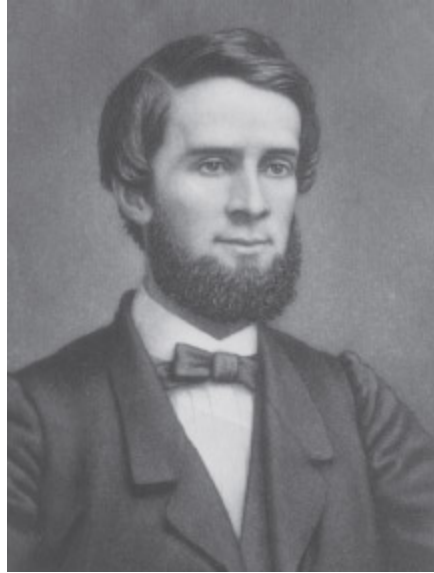
Esses números são indicativos de uma mudança no sentido da conversão no meio evangélico, mudança que, vale notar, remete aos apelos proferidos pelo pastor Conceição um século atrás. Principalmente, ampliam-se as possibilidades para que os conversos vivam a nova adesão religiosa como um processo. Não 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; ele mesmo vai adequando sua nova postura até, como dizem no meio pentecostalizado, se “sentir bem”. Assim, o campo de negociação, o que deve ser recusado ou aceito, o que tem valor de persuasão e o que deve ser combatido porque se revela ilusório, tende a responder a um diálogo entre a trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal. A contraparte é a formação de coletivos mais plurais no interior das igrejas evangélicas, no que diz respeito tanto a referentes culturais anteriores como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão.

Vale notar, entretanto, que essas transformações mais gerais na dinâmica da conversão não significam que a conversão não seja vivida pelos evangélicos, tal como nos primórdios do presbiterianismo, como um rito de passagem. Segundo a mesma pesquisa, boa parte dos convertidos

vem, ainda hoje, de outra religião (70%), sendo desses 61% ex-católicos, 16% ex-umbandistas e 6% ex-espíritas kardecistas. Num período preliminar, de aproximação, são indicadas ao neófito a freqüência a aulas de ensino religioso, para que “aprenda a ter maior intimidade com a Bíblia”, e a participação nos cultos. Para a maioria das denominações, a participação na vida congregacional é tão importante quanto a adesão a uma prática religiosa individual — de leitura da Bíblia, vigílias e orações. À medida que o neófito participa, a tendência é que se torne dizimista, assuma novos hábitos de vestir, comer, circular pela cidade, usar seu tempo livre, de consumir produtos religiosos, de audiência de rádio.

As convenções são bastante diferenciadas conforme a denominação. Enquanto as denominações pentecostais clássicas, como uma Assembléia de Deus, tendem a indicar uma mudança de padrão de vestimenta ao convertido (o terno e as saias e vestidos longos), as neopentecostais, como uma Universal, vêm assumindo uma atitude mais liberalizante delegando ao converso o encontro da vestimenta mais adequada ao seu novo status.

Geralmente o batismo nas águas ou por aspersão é realizado uma só vez após essas etapas de aproximação, quando o converso já sabe “discernir”, ou seja, já tem um conhecimento mínimo da doutrina que desposará. No universo pentecostalizado, o batismo nas águas estabelece a inserção do converso na vida congregacional e normalmente vem associado ao batismo no Espírito Santo — uma experiência mística que ratifica a “intimidade” do converso com Deus.



1. Retrato do missionário presbiteriano americano Ashbel Green Simonton, fundador da primeira Igreja Presbiteriana no Brasil



2. Grupo de membros da Igreja Luterana de Ijuí (RS) em torno do pastor e da bíblia, em 7.1.1909, antes da construção do templo.



3. Concentração de evangélicos no Maracanã durante a visita do reverendo Billy Graham, em 1975.



4. Lista das reuniões organizadas em função das correntes de milagres segundo os dias da semana, na Igreja Universal do Reino de Deus.



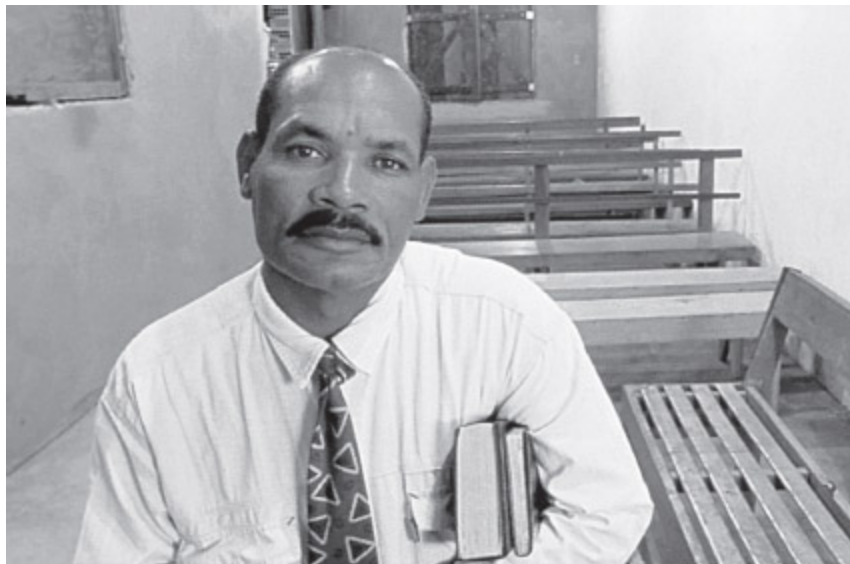
5. Participação de Luiz Inácio da Silva no Fórum Cristão com candidatos à presidência da república organizado pela ONG evangélica Vinde.



6. Frente da Igreja Universal do Reino de Deus em um bairro de Lisboa, Portugal.



7. Frente da Casa de Oração Jesus é o General, situada em Santa Cruz, periferia do Rio de Janeiro.



8. O presbítero Rubens, vizinho e membro da Casa de Oração Jesus é o General.

Retomando a descrição das diferenciações no campo evangélico através da Universal, lembro, como terceiro ponto, que o caráter improvisado e desarticulado, típico do movimento missionário pentecostal com o fluxo transnacional de indivíduos “movidos pela fé”, é substituído por um movimento missiológico especialmente bem articulado e pragmático, e que tem sido bem sucedido. Segundo o acompanhamento que tenho feito, até os anos

1990 a expansão internacional da Igreja Universal fora lenta e difícil: alcançara os Estados Unidos, a Argentina e Portugal. Nos anos seguintes, contudo, o ritmo se acelerou e a Igreja entrou, até 1993, em vários países da América Latina (Colômbia, Venezuela, Uruguai, Chile, México, Porto Rico, Honduras, Guatemala, Panamá), África (África do Sul, Angola, Moçambique, Botswana, Cabo Verde, Guiné-Bissau) e Europa (França, Espanha, Holanda, Itália). Até 1995 a Igreja expandira-se ainda mais (República Dominicana, Nicarágua, El Salvador, Nigéria, Quênia, Malawi, Congo, Inglaterra, Luxemburgo), tendo chegado inclusive à Ásia (Japão, Filipinas).

No caso da IURD a questão é explícita, mas muito provavelmente boa parte do circuito internacional das religiões e suas missões, da indústria do turismo e do exótico, do comércio de serviços internacional, tem sido aberta por uma população que vive nas periferias das grandes cidades e cuja experiência anterior de contato com o “estrangeiro” fora, talvez, no máximo, alguma festa entre membros de um estado ou região vizinha. Alguns dos missionários brasileiros que encontrei durante uma pesquisa de campo que realizei em Portugal, em 1997, por exemplo, não tiveram em sua socialização qualquer noção sobre o que fosse falar um idioma estrangeiro e muitos deles, até recentemente, ficavam em dúvida diante de um sotaque estranho, sem saber se se tratava de uma língua diferente ou apenas uma diferença regional na fala portuguesa.

Tal como as várias vagas de missionários que chegaram ao Brasil ao longo do século xx implantando as diferentes correntes evangélicas, hoje são os missionários brasileiros que estão se introduzindo no circuito internacional. Tendo em vista a história desses homens e mulheres, é justamente sua aparente precariedade lingüística, cívica e social que abre para o estabelecimento imediato de inúmeras pontes, dado que se trata do encontro entre populações que

experimentaram e continuam experimentando a “suburbanidade” em diferentes contextos. Provavelmente, a forte percepção de limitação na vida cotidiana dessas populações tem influência na boa recepção de um outro que maneja com dificuldade a sua própria língua e cultura, sem desqualificá-lo no seu fazer.

Os missionários brasileiros de hoje, ao contrário dos primeiros evangélicos que chegaram ao Brasil, não têm no elogio da cultura letrada o seu meio de legitimação no exterior. Implantando-se de forma articulada com suas redes radialísticas, redes de centros de culto, jornais locais e, se possível, programas televisivos, chegam criando pontes sobre o aparente fosso entre cultura oral suburbana e cultura radiofônica ou digital. Nesse sentido, os novos pentecostais têm conseguido realizar uma proeza que o público suburbano que congrega não encontraria em outro lugar: um atalho entre a cultura oral, terreno marcado — na perspectiva dos centros de poder — pela falta, pela necessidade, pelo obscurantismo, para a cultura virtual, *locus* do paraíso dos dias atuais, onde se encontra a tecnologia, a abundância material imediata, o fim das distâncias espacial e temporal.

A configuração evangélica contemporânea

A trajetória que cumrimos revendo a história dos evangélicos não é suficiente, entretanto, para nos informar sobre a complexidade que o universo evangélico alcançou na sociedade brasileira contemporânea. As mudanças foram muitas, pois devemos contar não apenas com as transformações sociais mais gerais que essas igrejas acompanham de perto, mas com a intensificação de mútuas influências que um conjunto incrivelmente diverso de novas e antigas denominações provoca. Muito claramente, hoje as igrejas pentecostais são mais numerosas que as tradicionais, as históricas e as de missão, numa distribuição que tem seus efeitos específicos.

Tabela 1
Religião da população brasileira

Religião	Número de fiéis	%
católica romana	121.812.771	82,97
outra cristã tradicional	553.949	0,38
evangélica tradicional	4.388.284	2,99
evangélica pentecostal	8.179.708	5,57
evangélicos total	12.567.992	8,56
cristã reformada não determinada	621.298	0,42
neocristã	875.219	0,60
espírita	1.644.355	1,12
candomblé e umbanda	648.489	0,44
judaica e israelita	86.416	0,06
oriental	368.578	0,25

outra	94.556	0,06
sem religião	6.946.221	4,73
sem declaração	595.979	0,41
total	146.815.823	100

Fonte : Censo Demográfico 1991 - IBGE

Já no começo da década de 1990, por exemplo, havia vários indícios de que a lógica segmentar de expansão do universo evangélico tinha se intensificado: qualquer passeio pelas cidades, especialmente pela periferia e favelas, indicava a presença de mais e mais pequenas igrejinhas ou espaços de cinema ocupados pelos evangélicos. Os dados de uma pesquisa realizada pelo Instituto de Estudos da Religião (Iser) corroboraram a impressão. A partir de pesquisa dos registros das igrejas no *Diário Oficial* durante dois anos (1990-92), registrou-se que o ritmo de formação de novos templos tinha alcançado a média de cinco por semana, o que dava uma freqüência de um novo templo sendo construído a cada dia útil.

Outra informação preciosa da pesquisa foi que uma grande parcela dos novos templos não estavam ligados às principais correntes denominacionais, essas que indicamos nas páginas anteriores, mas eram obra daquilo que se convencionou chamar “pentecostalismo autônomo”: a proliferação de pequenas igrejas fundadas e nomeadas por um crente mais inspirado. Essa pulverização aponta para uma radicalização daquele processo que já se fazia notar na formação das igrejas batistas e assembleianas: da flexibilização de critérios para a abertura de novos templos. Só que agora, diferentemente da dinâmica anterior, não se alimentam vínculos institucionais ao longo da rede. O vínculo se recoloca em outro nível, na força de uma pancosmologia pentecostal, isto é, no adensamento de um conjunto razoavelmente próximo de idéias sobre como se

Justamente porque são várias as indicações, hoje a configuração evangélica se organiza em torno de questões cosmológicas, em detrimento das de cunho mais estritamente institucional, convido o leitor a realizar comigo, nesta segunda parte, um mergulho na sociabilidade dos evangélicos, seguindo duas tendências fortes. Por um lado, o adensamento de uma cosmologia pentecostal, mudança que corresponde a uma certa homogeneização “pentecostalizante” no interior da configuração evangélica. Mais especificamente, as denominações avivadas, renovadas e pentecostais, isto é, aquelas que dão ênfase à figura do Espírito Santo, têm convergido para uma nova experimentação da palavra, mais pragmática, mais eficaz — nos seus termos, mais miraculosa. Por outro lado, as principais vertentes de intensificação das diferenças estão ligadas a processos de socialização e ressocialização dos crentes no interior das congregações, em formações que nem sempre seguem as fronteiras estritas das denominações.

Os milagres

No sentido oposto da ruptura litúrgica dos primeiros protestantes, uma das tendências fortes no campo evangélico atual é a recuperação do rito. Batismos, unções, vigílias, jejuns, caminhadas até os montes santos, queimas, levantamentos, consagrações são usualmente praticados nas igrejas dos mais diversos cantos do país. O que há de singular nesse reflorescimento dos ritos é a capacidade de se trazer para o próprio rito o questionamento de seu resultado, ainda que se compartilhe de antemão, como em todo rito, a crença no seu resultado. Como isso é possível?

A Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, orienta e admoesta constantemente os participantes de seus ritos para que formulem com clareza e discernimento os resultados esperados na reunião. “Trabalhar o propósito” é uma categoria interna que diz respeito à elaboração dos freqüentadores sobre suas expectativas na participação no rito, organizando-a em primeiro lugar, segundo uma divisão pelos dias da semana — segunda, cultos da busca da prosperidade, terça, culto pela saúde, quarta, dos filhos de Deus, quinta, da família, sexta, da libertação, domingo, do Espírito Santo. Os freqüentadores aprendem a definir os propósitos e expectativas que os levaram a participar da dinâmica ritual, de tal forma que o fiel compartimentarize o tratamento de seus problemas, apresentando a Deus, por exemplo, o problema da busca do emprego do marido na segunda e a falta de animosidade do casal na quinta. O corpo de especialistas — os bispos e pastores da Igreja Universal — nunca tem o domínio completo dos propósitos que serão apresentados a cada sessão ritual, aspecto que não é problemático. O bom andamento do rito pentecostal depende menos do acordo dos participantes diante de uma tradição (ou várias) e mais da sua performance, ou seja, de

que os muitos candidatos aprendam a nomear os seus problemas e reconhecer quais instrumentos culturais estão acessíveis para enfrentá-los, lutando dessa forma pelo milagre que perseguem e que a cosmologia pentecostal garante que virá.

Um dos resultados mais evidentes dessa dinâmica é a proliferação de milagres ou “causas impossíveis conquistadas” no interior da religiosidade pentecostal, fato que causa muita inquietação e algum furor em vários observadores externos. Para um observador atento, entretanto, instiga saber que os freqüentadores dessas igrejas nomeiam um conjunto amplo de milagres ocorridos na sua própria vida. Dona Adelina, por exemplo, dona-de-casa, portuguesa, casada, de meia-idade, afirmou em seu testemunho que foi curada de pelo menos “uma infecção que tomava conta de seu sangue, epilepsia crônica, insônia, artrose, bicos-de-papagaio, cancro (câncer) no peito, além das crises de depressão que cessaram”. Além disso, todo o ambiente da igreja parece ressoar a essa lógica do excesso: recolhi ao menos 1.726 casos de relatos de milagres publicados pelos jornais *Folha Universal* (da IURD do Brasil, pesquisado entre 1992 e 1996) e *Tribuna Universal* (IURD de Portugal, pesquisado entre 1993 e 1996). No pentecostalismo, os milagres são freqüentes, mas isso não os transforma em eventos banais.

O conceito de ato performático da linguagem, introduzido por John Austin, lança uma luz bastante interessante sobre processos como esse. Nas palavras desse autor, o ato performático “envolve a propriedade da linguagem de produzir certos efeitos de conseqüência, ou certos efeitos diante dos sentimentos, pensamentos ou ações da audiência, do falante ou de outras pessoas”. Portanto, o ato performático diz respeito às conseqüências da linguagem realizadas pela própria linguagem. Ainda que dependente de um certo “acordo coletivo” em torno do ato

de linguagem que está sendo realizado, o ato performático não se restringe ao seu uso convencional, pois a condição de sua satisfação é “o acordo entre sentimentos, pensamentos e ações da audiência, do falante e de outras pessoas”. Chamo atenção para o fato de que uma das condições de realização da performance na linguagem é a consideração das intenções do sujeito e da multidão colocadas em contexto.

Voltemos então, armados do conceito de ato performático, ao testemunho de Dona Adelina. No caso, essa senhora afirmou que freqüentava a Igreja Universal há dois anos, desde quando teve conhecimento do “Jesus vivo em espírito maravilhoso”. Ela provavelmente ouviu desde a primeira reunião sobre a existência de um Deus vivo — que atua aqui e agora na vida dos fiéis — em contraposição ao Deus morto; sobre a importância da determinação da fé, da participação ritual para exercitar o espírito; da possibilidade de se tomar posse da palavra. Foi apenas depois de dois anos de sua participação na vida ritual da igreja que recolhemos o testemunho daquela senhora. Podemos suspeitar que ao longo desse período foram várias as tentativas de “determinação” de Dona Adelina em busca do “seu” milagre. Apenas para ilustrar de forma colorida a dinâmica, podemos imaginar, hipoteticamente, que ela buscou a recomposição do casamento, o enriquecimento súbito, a presença de Jesus em carne e osso, ao seu lado — milagres altamente desejados mas que tendem a fracassar no meio do caminho. De sua busca, alguma coisa ficou e se efetivou: a cura de um conjunto amplo de doenças. Esse foi o milagre que se fez acessível para ela, que foi “operado” e reconhecido enquanto milagre pelas autoridades e fiéis de sua igreja. Isso quer dizer que há algum rigor nessa lógica do excesso, pois o milagre reconhecido internamente tende a ser aquele que pode ser indicado para fora, tal como a cura das doenças que Dona Adelina pode acenar como

comprovação da eficácia da sua crença para sua amiga vizinha, próxima mas cética.

Baseados em análises como esta podemos dizer que, em contraste com os ritos mais tradicionalistas e ciosos da memória que carregam, os pentecostais, avivados e carismáticos, tendem a focar a questão da intencionalidade na linguagem. Fenômenos como os da glossolalia — isto é, da fala em línguas estranhas —, da profecia, da cura divina, do exorcismo presentes no interior dos vários pentecostalismos parecem estar servindo como instrumentos cognitivos para diferentes processos de burilamento da intenção na linguagem, em formações que valorizam o indivíduo, em dinâmicas que certamente envolvem líderes carismáticos e suas multidões. Nesse sentido, “tomar posse da palavra” não é uma mera expressão retórica e cala fundo em uma tradição religiosa que foi, desde o início, conhecida como a “religião da palavra”.

As principais vertentes de diferenciação

Para falar sobre os processos de diferenciação que estão em curso atualmente no meio evangélico, vou me ater a um conjunto de pesquisas que vem sendo desenvolvido no Rio de Janeiro por uma rede de pesquisadores. Como, provavelmente, o Rio de Janeiro continua sendo um dos contextos mais complexos e ativos no país em termos da presença evangélica (um total de 12% da população do estado, segundo o Censo 1991), o mapeamento que farei pode ser indicativo de tendências relevantes em outros contextos. De início, vale dar uma olhada na tabela abaixo, que apresenta a distribuição da população evangélica no Rio de Janeiro em seis categorias mais gerais.

Tabela 2

Distribuição dos evangélicos na região metropolitana do Rio de Janeiro

	%
Assembléia de Deus	31
Batista	19
Outras pentecostais	18
Universal	16
Históricas	9
Renovadas	7
Total	100

Fonte : Novo Nascimento — Iser

Administrando a herança dos grandes nomes

Basta dar uma circulada entre as igrejas luterana, presbiteriana e metodista para se chegar à conclusão de que sua sociabilidade está bastante centrada na preservação da memória dos reformadores. Lutero, Calvino e Wesley estão presentes nas prédicas dominicais, na formação teológica dos pastores, nos feriados e ritos comunitários mais fortes. Essa ênfase nos grandes homens tem como adereço a participação em uma extensa rede institucional que corta os continentes, tendo a Europa e os Estados Unidos (que abrigam a sede mundial dessas denominações) como centro. De certa forma, essa centralidade espacial fala também de uma centralidade temporal, seja na fundação, com a Reforma, seja em um passado mais remoto, com os movimentos migratórios.

Vale lembrar que essa ênfase nos grandes nomes é uma provável resposta contemporânea à grande tensão vivida interiormente entre as diversas tendências que compõem a vida institucional dessas igrejas, pois oferece um recurso cultural formador de consenso sem ser um identificador de comunidade moral ou de proposição utópica de futuro, duas soluções alternativas disponíveis no universo religioso. Para o observador externo, entretanto, é marcante o clima de disputa, o espírito cético e crítico presente no cotidiano dessas denominações. A Igreja Presbiteriana de Copacabana, por exemplo, filiada à Igreja Presbiteriana do Brasil, tem um rol de 1.200 membros. Deste total, uma pequena minoria participa dos encontros específicos de mulheres: ou através da SAFE (Sociedade Feminina), ou através do Departamento Cecília Siqueira — homenagem a uma senhora presbiteriana que lutou pelo voto feminino nos anos 20. A exclusividade da escolha fala de uma lógica contrastiva em operação no interior da igreja: se, como dizem as opositoras, as mulheres da SAFE se reúnem para fazer chazinho, são idosas, moralistas e assistencialistas, as mulheres do Departamento Cecília Siqueira se identificam

por lutar por um lugar digno da mulher na igreja e na sociedade, serem jovialmente bagunceiras e realizarem ações sociais “fora do seu gueto”. Uma divisão similar se vê na IECLB (Igreja de Confissão Luterana do Brasil), entre as mulheres da OASE (Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas), com uma vocação mais tradicionalista, e as do Fórum da Mulher, com um engajamento feminista.

Contudo, sintomaticamente, são os históricos renovados que têm atraído alguns dos convertidos de renome, como o governador do Estado do Rio de Janeiro e sua esposa, Anthony Garotinho e Rosângela Mateus de Souza (Rosinha), e a vice-governadora, Benedita da Silva. Essas igrejas conseguem uma certa combinação entre a valorização da racionalidade e da individualidade, típicas das históricas de missão, e a ênfase no Espírito Santo, com suas dinâmicas de santificação e improviso. Tal combinação dá condições para que as igrejas renovadas possam abrigar na membresia um conjunto de membros de conversão recente com presença pública de destaque, já que abre espaço para a defesa de posturas neófitas mais cosmopolitas.

De modo geral, convivendo com tendências diversas e muitas vezes contraditórias em seu interior, as denominações históricas incitam uma articulação do indivíduo com o coletivo de modo fragmentado e especializado, algo similar ao desenvolvimento secular. Já entre os batistas, que descrevo a seguir, há uma série de mecanismos que demandam uma concepção mais holística da pessoa e do coletivo.

Chegando junto

Uma estranha ironia da história é que os batistas, aqueles evangélicos que receberam a alcunha de “sapateiros inspirados” pelos próprios evangélicos no início do século xx, sejam atualmente a denominação que mais se aproxima do modelo eclesial proposto pelos primeiros missionários. No Rio de Janeiro, por exemplo, a Batista é a segunda maior denominação (com 19%) e congrega principalmente a classe média e média baixa, reproduzindo-se em massa segundo um *ethos* bastante consistente de “diferenciação do mundo”, no intuito de transformar “o mundo pelo exemplo”.

Devemos então lembrar que nesse meio o batismo tardio alia formação teológica e missiológica com a construção do “caráter”. Isso significa que há uma forte pressuposição interna de que a vida dos membros da igreja deva conformar-se com alguns princípios morais comuns, e mais, que o pastor e a congregação têm o direito e o dever de disciplinar seu andamento.

É interessante observarmos como essa hegemonia moral se repõe: por um lado, via uma forte aposta na educação formal e no incentivo à participação cívica, por outro lado, através da convicção de que a mimesis é um meio básico da construção do caráter.

A estrutura institucional dos batistas é bastante complexa e participativa. Já nos primeiros anos, na faixa dos 7 aos 10 anos, tanto meninos quanto meninas são incentivados a organizar reuniões, discutir propostas, solucionar impasses através do voto, participar de encontros municipais, estaduais, nacionais. Esta mesma estrutura se repete em diferentes faixas etárias, segundo o gênero.

Além desta socialização democrática, a autonomia local e um funcionamento por assembléia chamam todo membro batista para uma formação cívica intensa em que o sentido da representação é valorizado. Como relata Nilson Fanine, o pastor da 1ª Igreja Batista de Niterói, com mais de 8 mil membros, e presidente da Aliança Batista Mundial, um deputado federal, um desembargador e um pedreiro morador de uma favela próxima, todos membros de sua igreja, sentam-se para decidir os rumos da igreja em pé de igualdade na assembléia a cada final de mês, pois ali aprendem que “um voto é igual ao outro”. As assembléias se repõem em todos os níveis: a 1ª Igreja Batista de Niterói, por exemplo, participa da Associação Batista Niteroiense, que compõe a Convenção Batista Fluminense, que, junto com a Convenção Batista Carioca, forma a Convenção Batista Estadual, que é representada na Convenção Batista Brasileira e, daí, na Aliança Batista Mundial.

Entretanto, qualquer que seja o objetivo da rede, a igreja local é a principal instância reguladora, justamente porque é nela que se estabelecem os parâmetros de participação na “Ceia do Senhor”. É nesse nível que ocorre uma fusão entre critérios cívicos e morais.

O modelo da família nuclear, a mãe com forte presença no lar como orientadora e educadora, o pai como autoridade e pais e filhos reunidos uma vez por dia para a leitura da Bíblia, faz parte do ideário batista. Não são poucos os pastores e líderes leigos que se apegam com força a este modelo, não admitindo um horizonte de reajuste da imagem de sua membresia, pois, como afirmou Fanine, “a igreja tem a força da família que a compõe”.

Entretanto, exatamente porque a questão moral é relevante para a formação da comunidade batista, são vários os especialistas na questão da “reconstituição de famílias desestruturadas” que têm se projetado nesse meio, tentando agregar maior flexibilidade e diversidade aos

modelos compartilhados. Para esses novos líderes, uma forma mais efetiva de resguardo moral da comunidade não seria impedir que as pessoas se apoderem dos instrumentos legais disponíveis para o cidadão regular sua vida, como o divórcio ou a separação, mas reconhecer que “a unidade do mundo é dupla, uma feminina, outra masculina”, e que algumas famílias na congregação podem oferecer o modelo vivo mais adequado desse arranjo. “Chegar junto”, nesse contexto, é uma sugestão pastoral para que a comunidade se auto-regule solidariamente, monitorando-se a partir da perspectiva da competição pela perfeição.

A cura na santidade

Os números indicam que a Assembléia de Deus é hoje a maior denominação pentecostal no Brasil (com 19,4%, dados Censo 1991) e no Rio de Janeiro (com 31%, dados Novo Nascimento/Iser 1994). Sua autoimagem está ligada a uma idéia de “povo simples” (a maioria da membresia é de camada popular com baixa escolaridade) e de revisão, pois “estão mudando muito”.

De fato, os assembleianos estão vivendo um processo interno de revisão tanto em termos de sua estrutura organizacional como com relação à sua doutrina. Quanto ao primeiro ponto, em tempos em que a transparência e a visibilidade pública têm importância na dinâmica de legitimação social, os líderes assembleianos tornam-se cada vez mais cientes das inúmeras perdas que vêm sofrendo em função da recorrente pulverização de informações e de poder no interior da sua denominação. No meio assembleiano a preponderância do pastor no gerenciamento da vida comunitária é evidente. Muitas vezes, sua autoridade é incontestável, de regra seu cargo é vitalício. O contraste com a sistematicidade, racionalidade organizacional e baixo personalismo que os batistas imprimem no seu meio é grande, e vários líderes assembleianos vão buscar na denominação irmã inspiração “administrativa” para superar os problemas que enfrentam no seu dia-a-dia. Preocupa o fato, por exemplo, de a Convenção de São Cristóvão reunir cerca de 5 mil membros, em 80 congregações, sem que se consiga agregar as informações mínimas sobre o conjunto administrado, seja em termos de dados censitários ou do aproveitamento das alternativas que estão sendo experimentadas em cada nicho. As informações que circulam são necessariamente filtradas pelo pastor presidente de cada congregação.

Muitos líderes têm procurado implementar reformas em suas igrejas e estruturas organizacionais, assumindo mais critérios rotinizantes e participativos. Entretanto, as mudanças não dependem apenas de uma boa vontade política. A questão da pulverização de poder relaciona-se com a busca de “santificação” que se imbrica com a concepção de gênero. É portanto uma questão básica. De que forma?

Na visão holística crente, nem corpo, nem alma, nem espírito — essas três categorias constituintes dos seres humanos — têm propriedades infinitas. Entretanto, o aprendizado e a convivência da limitação é trabalho complexo e envolve uma busca (individual e congregacional) denominada “santificação”. Nessa busca, o espírito, por ser capaz de apreender o infinito, tem uma função central, na medida em que promove o conforto diante da limitação. Em decorrência, nesse paradigma dificilmente haverá renovação do corpo e da relação humana (cura) sem conversão religiosa.

O primeiro limite a ser buscado e apreendido no processo de santificação é o de gênero. E aí se localiza um dos principais contrapontos com o “mundo” onde, segundo esses crentes, o homem e a mulher sem palavra estão condenados a vagar por infinitos labirintos de sentido, agindo sem encontrar saciedade. No reverso, não se espera do homem e da mulher que se detém sobre a palavra que sua felicidade se realize de uma vez só. A idéia é a de produção da pessoa, num ir e vir da palavra bíblica à palavra pastoral e à palavra percebida na intimidade da oração.

Estamos aqui muito perto de uma noção de “comunidade de substância” na qual restos de mitos, ritos, revelações, sugestões e sonhos são trocados, numa circulação intensa de elementos, fluidos, disposições, intenções. De uma certa forma, repete-se nessas comunidades diariamente um

trabalho de reciclagem dos males do corpo através do espírito. A preponderância dos pastores nessas comunidades assembleianas corresponde à sua função de monitores e de administradores da intensa relação que seus fiéis mantêm com o transcendente. Sem eles, poucas congregações encontrariam o equilíbrio ardorosamente buscado. Por isso, na Assembléia de Deus os pastores não podem monitorar de longe, despersonalizando sua liderança espiritual, porque a produção dos corpos santificados é um experimento congregacionalmente contraposta ao mundo.

Na passagem desse pentecostalismo tradicional para o neopentecostalismo há uma transformação do paradigma de produção dos corpos santificados. Na Universal, por exemplo, há um deslocamento claro em termos de despersonalização do trabalho pastoral que tende a ser substituído por uma grande ênfase na produção cosmológica — esta sim, agora, personalizada e agonística. Como veremos na seqüência, a maior flexibilidade e dinâmica em termos cosmológicos permitirá a inclusão dos crentes em circuitos mais amplos, múltiplos e produtores de fragmentação, pois a oposição com o mundo não se fará mais tão estritamente apoiada no coletivo, como na Assembléia; mas cada fiel deverá ser capaz de produzir uma estratégia de auto-preservação espiritual.

A batalha espiritual

No meio da Igreja Universal do Reino de Deus — a terceira maior denominação no Rio de Janeiro, com 16% dos evangélicos em 1994, e que acolhe seu público na mesma camada social da Assembléia de Deus —, a ênfase na diferença entre o homem e a mulher é recorrente. Os versículos citados e as metáforas são os mesmos em uma denominação e outra: a mulher tem a função de vaso, o homem, da missão. Entretanto, o que desperta curiosidade é a versatilidade que estas mesmas imagens ganham entre os universais.

A habilidade do crente iurdiano em vencer situações adversas sem contar com a solidariedade coletiva se relaciona com a noção de batalha espiritual. Para o crente da Universal, o não-crente vive em um mundo similar ao dele, adorando, ainda que não saiba, seus próprios deuses e submetendo-se a eles. Por isso, sua seriedade no enfrentamento do Inimigo e sua persistência em um espírito proselitista são a garantia de uma interação com o exterior sem que seu próprio mundo se dissolva. Ou melhor, a atenção e respeito do crente à diferença da sua perspectiva com relação à do não-crente é fundamental para que sua alma não seja capturada pelo Inimigo, transformando a si próprio em Inimigo.

Nesse campo agonístico, é importante salientar que não são todas as regiões da vida que servem como palco para a batalha espiritual, mas algumas são destacadas pelo contraste. Ilustro com o caso de Marta, que vinha de uma família de crentes e era apaixonada pelo marido Antônio, pedreiro que nas horas vagas compunha sambas para o Salgueiro. Diante da iminência do fracasso do casamento dada a disputa com outras mulheres, Marta resolveu ir com o marido a um ensaio da escola de samba, assistindo a tudo

silenciosamente enquanto orava. A situação, que envergonhou o marido, foi interpretada como prova de firmeza e persistência pela própria Marta. Na base da descrição do caso está a convicção de que o conhecimento está no corpo, de tal forma que Marta fala de dois corpos e duas disposições diferentes produzindo dois eventos que se desenvolvem em paralelo: *Marta senta na mesa da quadra do Salgueiro para guerrear com os deuses do marido. Antônio leva a mulher crente para o ensaio da escola de samba, mas ela não se diverte, constrangendo a todos.*

Para os crentes, a guerra espiritual é ganha principalmente na defesa de uma certa postura na interação com o Inimigo, sendo especialmente valorizada uma postura firme, serena e autocentrada. As atitudes excessivamente agressivas ou claramente tímidas são consideradas perigosas porque podem permitir o engolfamento da perspectiva crente na perspectiva do Outro. No caso de Marta, por exemplo, ela teve que cuidar para que sua alma não fosse se juntar à dos amigos do marido, introduzindo-a, se não resistisse, nesse outro mundo que faz parte do “mundo”. Para os crentes, a dupla perspectiva não deve se dissolver a não ser que o Inimigo seja capturado.

Ao contrário da ênfase na oposição mundo/crente de modo permanente, como na Assembléia, com a formação de uma religiosidade bastante enraizada no local, na Universal o indivíduo é capacitado, através da cosmologia agonística, a operar sempre que necessário com a oposição crente/não-crente. Se na primeira, a oposição se dá de forma englobante, reunindo comunidades inteiras que demandam de seus pastores a tradução do que se passa no mundo, entre os universais a oposição entre mundo e reino se repõe com a ênfase em um indivíduo inserido na família e que encontra na instituição o apoio tecnológico adequado,

ou seja, a campanha que oferece a metáfora que orienta sua batalha individual.

Configuração geral

Essa descrição encadeada e didática do universo evangélico que acabamos de realizar é tímida em relação à complexidade da configuração geral. A ênfase na autonomia, a centralidade de alguns líderes, a adesão e aversão ao corporativismo, a valorização do improvisado tornam improvável o encontro de regularidades mais estreitas. Entretanto, como temos feito até aqui, podemos ganhar uma visão mais panorâmica e consistente sobre a atuação dos evangélicos recorrendo novamente à história, essa fonte do conhecimento socialmente possível, reunindo assim os últimos elementos para entender as afinidades e indisposições que articulam essa multiplicidade caleidoscópica. Pois, para além das tendências desagregadoras e dos pontos de fuga, ainda conseguimos nomear um segmento social como “evangélico”.

Nesse sentido, vejamos como foi a recepção das três campanhas propostas à sociedade civil carioca: a Campanha contra a Fome, a Campanha da Paz e a Campanha de Redução da Violência contra a Mulher.

A Campanha contra a Fome, conclamada por Betinho em 1993 e coordenada pelo Ibase, retomou um tema conhecido, da luta contra a miséria, propondo uma metodologia social inovadora: a formação de comitês. A tarefa do comitê era mapear a fome na região em que se encontrava e organizar atividades solidárias. Muitas iniciativas — criativas, inovadoras, antiquadas, tradicionais, empresariais — somaram-se ao movimento, em uma rede sem centro, com comitês de todos os tamanhos, formas, conteúdos ideológicos. Betinho era o centro carismático da campanha, o Ibase, o centro de comunicação.

A Campanha contra a Fome reunia, à primeira vista, vários aspectos que seriam atraentes para os evangélicos, pois conclamava a organização coletiva, sem exigir uma adesão ideológica; batia na tecla de que toda ajuda era necessária, rompendo a forte oposição entre caridade tradicional/ação transformadora; aceitava a sobreposição de redes; chamava para uma intervenção mais ativa das pessoas no seu local de moradia. De fato, o líder evangélico Caio Fábio se colocou como interlocutor privilegiado dessa categoria, tendo grande sucesso em projetar uma imagem renovada deles para fora, especialmente ao mobilizar uma parcela significativa de seguidores em ações sociais com grande visibilidade: a criação da Casa da Paz em Vigário Geral, o “ônibus do sopão” em Niterói, a Fábrica da Esperança em Acari. Contudo, a penetração maior de Caio Fábio se estabelecia entre os históricos, históricos renovados e batistas — exatamente as denominações mais arredias a intervenções sociais pontuais, dada a histórica contraposição com a caridade católica.

Com isto produziu-se a seguinte situação: se a mobilização dos evangélicos através de um líder facilitou a interlocução com os líderes da campanha e abriu espaço para a realização de iniciativas inovadoras, por outro lado, a dinâmica implicou o fechamento da interlocução com as denominações que atuavam com as camadas mais pobres entre os evangélicos — os universais e os assembleianos. Significativamente, essas duas denominações, sem entrar na “Campanha do Betinho”, ampliaram o volume e a visibilidade das suas ações sociais no período, estabelecendo uma clara concorrência. A campanha foi integrada, dessa forma, a uma lógica concorrencial, entre os próprios evangélicos e dos evangélicos contra os católicos e espíritas.

Ainda que a entrada dos evangélicos na Campanha da Paz também tenha se dado através da liderança de Caio

Fábio, ela se diversificou ao longo dos anos. Começou mobilizando os setores de influência desse pastor para se expandir entre as denominações que têm suas redes nas periferias e favelas da cidade, exatamente as áreas prioritárias para o sucesso da campanha. Por que, nesse caso, a mediação do carisma de Caio Fábio interferiu menos? Podemos dizer que a diferença se deu em termos das disposições anteriores: se a Campanha contra a Fome ressoa bem no interior da tradição católica, o tema da Campanha pela Paz, por sua vez, circula mais facilmente no interior do universo evangélico, relacionado que está à idéia da conversão e de pacificação da alma. A tradição da Marcha com Jesus, da conversão com o “novo nascimento”, da crítica à violência no cotidiano falam de processos sociais que concorrem com a ampliação das ondas de violência. Além do mais, essa ênfase na pacificação se repõe especialmente entre as denominações que enfatizam o processo de santificação — por decorrência, que demandam a pulverização do poder de um líder central, como a Assembléia de Deus, as renovadas e as autônomas, exatamente aquelas onde um carisma central dificilmente suplantaria o carisma do pastor local.

Em relação às anteriores, a Campanha pela Redução da Violência contra a Mulher teve menor visibilidade e capacidade de mobilização da população carioca. Ainda assim, havia um certo acordo entre especialistas e agentes de estado de que, dada a complexidade do problema da violência doméstica e a tendência ao seu silenciamento, a prioridade deveria ser a multiplicação dos esforços, iniciativas e recursos, promovendo um conjunto tal de alternativas que a especificidade das mais diferentes experiências de violência fosse contemplada, permitindo que as vítimas (e os agressores) encontrassem respostas satisfatórias para a solução de seus problemas.

Como as igrejas evangélicas tendem a mobilizar principalmente mulheres, e mulheres das camadas populares, às quais as redes feministas e o estado têm maior dificuldade de acesso, seria de enorme interesse público engajar redes evangélicas em campanhas como essa. No entanto, os agentes formuladores de políticas públicas, capacitados dentro da tradição feminista, tendem a ver a saída da situação de violência na valorização do indivíduo autônomo e no princípio da quebra dos laços afetivos, como forma de reconstituir a auto-estima da vítima — o que vai no sentido contrário da ênfase evangélica. Nesse meio é corriqueiro se postular que tal reconstituição se dará a partir da adesão religiosa, pela qual a vítima terá elementos para administrar sua individualidade em uma totalidade que a inclui e complementa. Além disso, são muitos os pastores e pastoras que propõem que a mulher vítima não deve quebrar seus vínculos com o agressor, mas sim procurar reconstituir os laços a partir da transformação do seu comportamento, “ganhando o marido no silêncio” .

Portanto, nessa última campanha, justamente a que trata de modo mais direto sobre a questão da administração da intimidade, os evangélicos parecem se colocar na contracorrente daqueles que formulam as políticas públicas, e, sublinhe-se, muitos dos articuladores dessa campanha combatem a opinião dos evangélicos como ideologia perversa. Mas se a questão é obscura devido ao impasse político, não é, necessariamente, se a intenção for ganhar um olhar reflexivo sobre a sociedade em que vivemos.

Penso que, nesse caso, tal como vimos em outros momentos de sua trajetória, os evangélicos expõem uma opinião diferencial porque estão bastante sensíveis aos mecanismos populares de experimentação e de formação de opinião. Se for assim, incorporar suas opiniões no debate e na dinâmica da sociedade civil não é apenas uma questão de dar “voz a uma minoria religiosa”, mas de, através dessa

minoria, entender os experimentos que engajam as pessoas em campanhas civis mais amplas e o significado que dão a esse engajamento. Algo a que as instituições mais estabelecidas parecem estar pouco atentas, concentradas que estão na sua auto-reprodução normativa. Entretanto, muito pode ser aprendido observando-se, e eventualmente absorvendo-se, o que tem acontecido diante de nossos olhos.

Cronologia

1810

19 fev Assina-se o Tratado de Comércio e Navegação entre Portugal e Inglaterra, segundo o qual o governo de Portugal se obriga a não molestar vassallos britânicos por causa de sua religião. Estabelece ainda que as igrejas e capelas devem ser construídas de modo que se assemelhem a casas de habitação

1824

25 mar Promulgada a Constituição Política do Império do Brasil, onde se lê, no artigo 5º, que “a religião católica romana continuará a ser a religião oficial do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com o seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”

Chegam as primeiras levas de imigrantes alemães, em sua maioria luteranos, que se fixam especialmente no Rio Grande do Sul

1837 O missionário metodista americano Daniel Parish Kidder viaja pelo Brasil como correspondente da Sociedade Bíblica Americana

1855 O casal de missionários Robert e Sara Kalley desembarca no porto do Rio de Janeiro, depois de um período em Funchal, na Ilha da Madeira, onde sofreu graves perseguições. Funda em Petrópolis a Igreja Evangélica Brasileira

1859 O missionário presbiteriano americano Ashbel Green Simonton desembarca no porto do Rio de Janeiro para, a partir de uma capacidade de trabalho monumental, criar as condições para a instalação da Igreja Presbiteriana no Brasil

1867 Chega ao Brasil o missionário americano metodista Junius E. Newman

1882 Dois casais missionários batistas do sul dos Estados Unidos — William Buck Bagby e Ann Luther e Zacarias Clay Taylor e Kate Stevens — chegam a Salvador

1889 Os missionários episcopais americanos James Watson Morris e Lucien Lee Kinsolving desembarcam no porto do Rio de Janeiro

1910 O italiano Louis Francescon funda a primeira igreja pentecostal no Brasil, a Congregação Cristã, em São Paulo

1911 Depois de expulsos da Igreja Batistal de Belém, os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg organizam, no Pará, a primeira Assembléia de Deus no Brasil

1951 Os missionários norte-americanos Hardol Williams e Raymond Boatright organizam, em São João da Boa Vista, a primeira igreja do Evangelho Quadrangular do Brasil

1955 O ex-missionário pernambucano quadrangular, Manoel de Mello, cria a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo, em São Paulo, tornando-se seu mais proeminente líder. Em outra frente, em torno das igrejas históricas, começa a crescer o movimento ecumênico sob o tema da “responsabilidade social da Igreja”. Reúnem-se aí especialmente lideranças jovens

1962 A Igreja Pentecostal Deus é Amor é criada em São Paulo pelo missionário paraense David Miranda

1964 O movimento ecumênico que crescia no interior das igrejas evangélicas históricas é violentamente abortado, através da expulsão de alguns secretários das igrejas e do encerramento das atividades do Setor de Responsabilidade Social — braço institucional do movimento

1977 Edir Macedo, com outros dois pastores, funda a Igreja Universal do Reino de Deus em um galpão na avenida Suburbana, no Rio de Janeiro. Na seqüência são fundadas as igrejas Internacional da Graça (1980), Cristo Vive (1986), Renascer em Cristo (1986) e Senhor Jesus Cristo (1996), todas neopentecostais

Referências e fontes

Emerson Giumbelli, em sua tese de doutorado “O fim das religiões: controvérsias acerca das ‘seitas’ e da ‘liberdade religiosa’ no Brasil e na França” (Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, 2000), realizou um mapeamento primoroso sobre como se desenvolveu a disputa por classificação no interior do campo evangélico, entre especialistas tanto religiosos como não religiosos, explorando os reflexos dessas disputas na definição do religioso entre nós, brasileiros. A citação da p.43 foi retirada da p.337 dessa tese.

Os dados sobre os primeiros anos da missão presbiteriana no Brasil, as expectativas dos missionários, as negociações a que estiveram expostos, os casos de disciplinamento e os tratados foram retirados da tese de Leila Menezes Duarte, “Em busca de identidade social (Departamento de História, Rio de Janeiro, UFRJ, 1996). Também são suas as citações das páginas 9 e 14-5.

Os casos do pastor José Manuel da Conceição e de Miguel Vieira de Ferreira foram descritos com maior detalhe por Émile Leonard em *O protestantismo brasileiro — estudo de eclesiologia e história social* (Rio de Janeiro, Aeste, 1963, p.109). A citação do artigo do pastor Conceição e a canção jocosa sobre os evangélicos foram retirados do mesmo livro, p.65 e p.109, respectivamente.

Os dados sobre a formação da Assembléia de Deus no Pará foram retirados especialmente da tese “A Igreja Assembléia de Deus em Belém: Buscando as determinações de sua

origem”, de Francisco Centrulo Neto (Mestrado em Planejamento e Desenvolvimento, Belém, Universidade Federal do Pará, 1994).

O argumento sobre a lógica segmentar no campo evangélico foi especialmente bem desenvolvido por Ronaldo Almeida em sua dissertação de mestrado *A universalização do reino de Deus* (Campinas, Unicamp, 1996).

O argumento sobre a o avanço das fronteiras e a formação de passagens entre pentecostais e religiosidades afro-brasileiras foi levantado por Luiz Eduardo Soares no artigo “A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil” (*Cadernos do Iser*, nº44, ano 12, 1992) e desenvolvido posteriormente por Pierre Sanchis “O repto pentecostal à cultura católico-brasileira” (in Antoniazzi et al., *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994) e Patrícia Birman em “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens” (*Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens. Religião e Sociedade*, 17.1-2, Rio de Janeiro, 1996).

Os dados sobre a Igreja Universal do Reino de Deus foram retirados das teses de Ricardo Mariano “Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando” (São Paulo, FFLCH/USP, 1995); Mônica do Nascimento Barros, “A batalha do Armagedom: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus” (Belo Horizonte, Departamento de Ciências Sociais/UFMG, 1995; Patrícia Guimarães, “Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual” (Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais/UERJ, 1997; Patrícia Moreira “Demônios no Reino de Deus — a Igreja Universal do Reino de Deus em Buenos Aires” (Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais/UERJ, 1998) e do livro de

Clara Mafra *Na posse da palavra — religião, conversão e liberdade pessoal* (Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2001).

O livro de Mário Justino citado na página 44 é *Nos bastidores do Reino — a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus* (São Paulo, Geração Editorial, 1995).

A pesquisa Novo Nascimento/Iser a que me refiro na página 44, foi coordenada por Rubem César Fernandes e publicada em seu livro *Novo nascimento — os evangélicos em casa, na igreja e na política* (Rio de Janeiro, Mauad, 1997).

Os dados sobre o crescimento institucional evangélico no início dos anos 90 foram retirados da pesquisa Censo Institucional Evangélico/Iser, em Rubem César Fernandes, “Governo das almas. As denominações evangélicas no Grande Rio” (in Antoniazzi et al., *Nem anjos, nem demônios*, Petrópolis, Vozes, 1994).

A citação de John Austin, na página 44, foi retirada do livro *How to Do Things With Words*. Oxford: Oxford UP, 1986, p.101.

O argumento sobre a pentecostalização do campo religioso brasileiro ou a “vontade de semelhança” através do Espírito Santo foi desenvolvido por Otávio Velho no artigo “Globalização: antropologia e religião” (*Mana*, vol.3, n.1, 1997) e no artigo “An Assessment of the Interreligious Situation in Brazil” (site <http://wcccoe.org/what/interreligious>; consulta feita em 13.12.2000).

Sugestões de leitura

Além da bibliografia referida ao longo do texto, vale citar outros livros que permitem o aprofundamento de alguns tópicos centrais do assunto.

Procoro Velasques Filho e Antonio Gouveia de Mendonça. *Introdução ao protestantismo no Brasil* (São Paulo, Loyola, 1990). Obra clássica, escrita por autores com inserção no campo evangélico, apresenta um panorama histórico do protestantismo no Brasil, dando especial relevo à participação das igrejas protestantes históricas e de missão.

Francisco Catarxo Rolim. *Pentecostais no Brasil — uma interpretação sócio-religiosa*. (Petrópolis, Vozes, 1985). Obra clássica que situa a emergência do pentecostalismo no bojo do movimento evangélico, contrastando-a com outras alternativas religiosas, como o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros. Ressalta o caráter de resistência da religiosidade pentecostal entre as camadas populares, em contraste com uma literatura que a vê como fonte de alienação.

Regina Reyes Novaes. *Os escolhidos de Deus* (Rio de Janeiro, Marco Zero/Iser, 1985). Monografia clássica sobre a inserção dos evangélicos, especialmente dos pentecostais, em uma cidade predominantemente católica no interior de Pernambuco. Acompanha os vários níveis de negociação que esses religiosos acionam no trabalho, na organização da família, no sistema de casamento, nas práticas políticas, em um contexto onde o catolicismo representa a “lei dos pais” em contraste com a novidade da “lei dos crentes”.

Rubem César Fernandes et al. *Novo nascimento — os evangélicos em casa, na igreja e na política*. (Rio de Janeiro, Mauad, 1998). Baseado em uma pesquisa de opinião com evangélicos de 53 denominações residentes na região metropolitana do Rio de Janeiro, o livro apresenta um perfil desses fiéis e analisa suas opiniões sobre a vida nas igrejas, questões de gênero, morais e afetivas e sobre a participação cívica e política.

Leonildo Silveira Campos. *Teatro, templo e mercado — organização e marketing de um empreendimento neopentecostal* (São Paulo, Vozes/Simpósio/UMESP, 1997). Tese de doutorado publicada que apresenta um dos levantamentos mais detalhados sobre o crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e no mundo, analisando seu impacto no contexto religioso brasileiro a partir do paradigma de “mercado religioso”.

Paul Freston. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. (Curitiba, Encontro Editora, 1994). Análise institucional da atuação dos evangélicos na política brasileira, especialmente no período da Constituinte ao impeachment.

Ari Pedro Oro. *O avanço pentecostal e a reação católica* (Petrópolis, Vozes, 1996) e Maria das Dores Campos Machado, *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa e esfera familiar* (Campinas, Anpocs/Autores Associados, 1996) são duas obras que examinam a reação de católicos e da Igreja Católica ao avanço pentecostal, contextualizando os padres-cantores e o movimento carismático nessa vaga.

Sugestão de filmes

Eduardo Coutinho. *Santo forte*. A partir do depoimento de moradores de uma favela carioca sobre sua fé, o filme destaca o campo especialmente denso e sincrético da religiosidade popular. Saliente-se especialmente as tensões presentes no campo de fusões e de redefinições de fronteira entre catolicismo popular, cultos afro-brasileiros e o neopentecostalismo.

João Moreira Salles e Marcos Sá Corrêa. *Santa Cruz — quinta história do programa Seis Histórias Brasileiras* (Videofilmes/GNT). Acompanhando a implantação da igreja pentecostal autônoma Casa de Oração Jesus é o General durante nove meses, em Santa Cruz, periferia carioca, o filme retrata o impacto ordenador e poético do pentecostalismo entre migrantes das camadas populares.

Sobre a autora

Clara Cristina Jost Mafra nasceu em Ijuí, Rio Grande do Sul. Formou-se em ciências sociais pela Universidade Estadual de Campinas, onde obteve o mestrado. Trabalhou como pesquisadora da linha de religião no Instituto de Estudos da Religião (Iser) e realizou seu doutorado no Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), com a tese *Na posse da palavra — religião, conversão e liberdade pessoal* (Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2001). É professora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), onde desenvolve pesquisas sobre religiosidades junto à linha “Religião em perspectiva”.

Coleção Descobrimdo o Brasil

direção: Celso Castro

ALGUNS VOLUMES JÁ PUBLICADOS:

Sambaqui: Arqueologia do litoral brasileiro Madu Gaspar

Os índios antes do Brasil Carlos Fausto

O Brasil no Império português Janaina Amado e Luiz Carlos Figueiredo

Brasil de todos os santos Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza

O nascimento da imprensa brasileira Isabel Lustosa

A Independência do Brasil Iara Lis C. Souza

O Império em procissão Lilia Moritz Schwarcz

Escravidão e cidadania no Brasil monárquico Hebe Maria Mattos

A fotografia no Império Pedro Karp Vasquez

A Proclamação da República Celso Castro

A belle époque amazônica Ana Maria Daou

Código Civil e cidadania Keila Grinberg

Processo penal e cidadania Paula Bajer

O Brasil dos imigrantes Lucia Lippi Oliveira

O movimento operário na Primeira República Claudio Batalha

A invenção do Exército brasileiro Celso Castro

O pensamento nacionalista autoritário Boris Fausto

Modernismo e música brasileira Elizabeth Travassos

Os intelectuais da educação Helena Bomeny

Cidadania e direitos do trabalho Angela de Castro Gomes

O Estado Novo Maria Celina D'Araujo

O sindicalismo brasileiro após 1930 Marcelo Badaró Mattos

Partidos políticos no Brasil, 1945-2000 Rogério Schmitt

A Era do Rádio Lia Calabre

Da Bossa Nova à Tropicália Santuza Cambraia Naves

Ditadura militar, esquerdas e sociedade Daniel Aarão Reis

No país do futebol Luiz Henrique de Toledo

O mundo psi no Brasil Jane Russo

A modernização da imprensa (1970-2000) Alzira Alves de Abreu

História do voto no Brasil Jairo Nicolau

Como falam os brasileiros Yonne Leite e Dinah Callou

Copyright © 2001, Clara Mafra

Copyright © 2001 desta edição:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de São Vicente 99, 1º andar
22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 / fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação,
no todo ou em parte, constitui violação
do copyright. (Lei 9.610)

Capa: Carol Sá e Sérgio Campante

Ilustração da capa: Pastor Jamil Alves da Silva, na Casa de Oração
Jesus é o General. Foto de Reynaldo Zangrandi.

Vinheta da coleção: ilustração de Debret

ISBN: 978-85-378-0317-2

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**

JORGE ZAHAR EDITOR

O livro e a leitura no Brasil



ALESSANDRA EL FAR

Descobrimo o Brasil

O livro e a leitura no Brasil

El Far, Alessandra

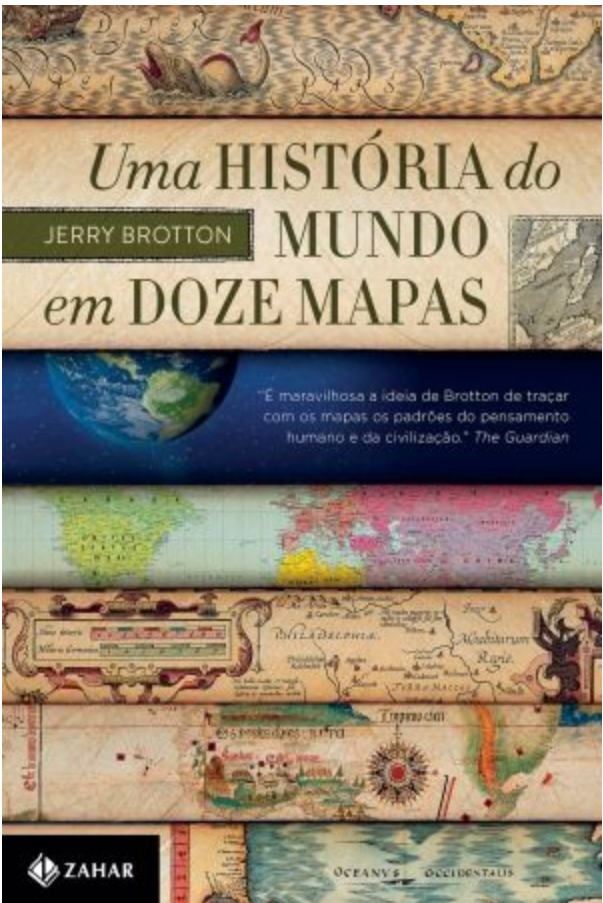
9788537803813

76 páginas

[Compre agora e leia](#)

Nesse livro, o leitor encontra um panorama abrangente da história do livro e da leitura no Brasil - desde a proibição da impressão no período colonial, passando pela chegada de livreiros estrangeiros a partir de 1808, até os dias de hoje, quando presenciamos a venda de livros em bancas de jornal e em estações de metrô. Recupera e esclarece alguns pontos da história do livro e da leitura em nosso país; interessante percurso que envolve editoras, livrarias, escritores e os próprios leitores.

[Compre agora e leia](#)



Uma HISTÓRIA do
JERRY BROTTON MUNDO
em DOZE MAPAS

“É maravilhosa a ideia de Brotton de traçar com os mapas os padrões do pensamento humano e da civilização.” *The Guardian*

ZAHAR

Uma história do mundo em doze mapas

Brotton, Jerry

9788537812907

616 páginas

[Compre agora e leia](#)

Um olhar fascinante sobre doze mapas - da Grécia Antiga ao Google Earth - e como eles marcaram o nosso mundo

Objetos de encanto e deslumbramento, os mapas têm sido usados através dos séculos para promover interesses políticos, religiosos e econômicos. Da tabuleta de argila à tela de computador, passando por Ptolomeu, o "pai da geografia", pelos mundos árabe e oriental e pelo Renascimento, o historiador e especialista em cartografia Jerry Brotton explora doze dos mapas mais importantes da história, num panorama repleto de controvérsias e manipulações.

Repleto de belíssimas ilustrações, o autor analisa os mapas abaixo recriando o contexto de cada um deles, conta as histórias de quem os criou e por quê, e revela a sua influência sobre a forma como vemos o mundo:

- A Geografia de Ptolomeu, c.150 d.C.
- Al-Idrisi, 1154 d.C.
- O mapa-múndi de Hereford, c.1300
- O mapa mundial Kangnido, 1402
- Martin Waldseemüller, mapa do mundo, 1507
- Diogo Ribeiro, mapa do mundo, 1529
- Gerard Mercator, mapa do mundo, 1569
- Joan Blaeu, Atlas maior, 1662
- Família Cassini, mapa da França, 1793
- Halford Mackinder, "O eixo geográfico da história", 1904
- A projeção de Peters, 1973
- Google Earth, 2012

"É maravilhosa a ideia de Brotton de traçar com os mapas os padrões do pensamento humano e da civilização." The Guardian

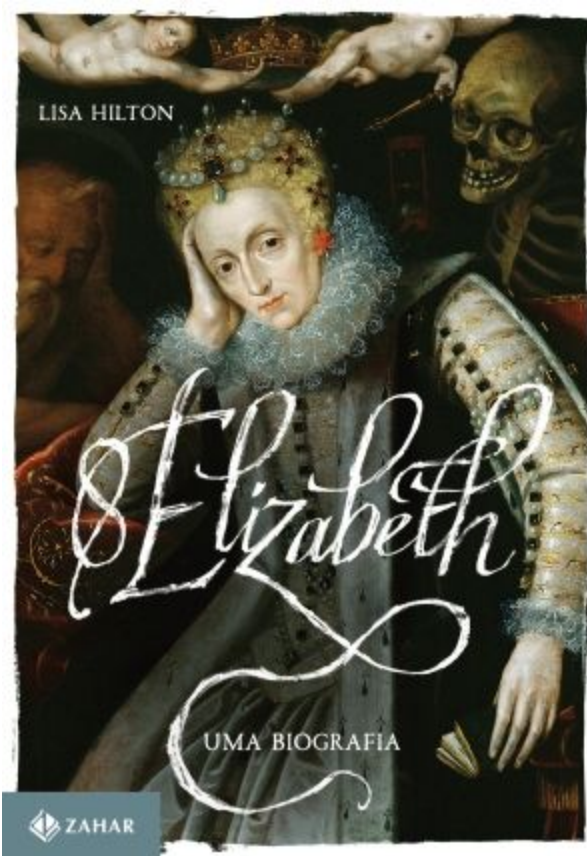
"Brotton é extremamente sensível aos contextos sociais, políticos e religiosos que desvendam por que os mapas foram feitos, por quem e com que objetivos." History Today

"A base intelectual por trás das imagens é transmitida com uma erudição encantadora. Não há nada mais subversivo que um mapa." Spectator

"Como demonstra esse livro deslumbrante e lindamente ilustrado, desde os tempos mais remotos os mapas carregam um grande peso simbólico... Uma história rica e infinitamente cativante." Daily Telegraph

"Leitura absorvente.

[Compre agora e leia](#)



LISA HILTON

Elizabeth

UMA BIOGRAFIA

ZAHAR

Elizabeth I

Hilton, Lisa

9788537815687

412 páginas

[Compre agora e leia](#)

Um retrato original e definitivo da Rainha Virgem narrado com todos os elementos de um impressionante romance

Filha de Henrique VIII e Ana Bolena, Elizabeth I foi a quinta e última monarca da dinastia Tudor e a maior governante da história da Inglaterra, que sob seu comando se tornou a grande potência política, econômica e cultural do Ocidente no século XVI. Seu reinado durou 45 anos e sua trajetória, lendária, está envolta em drama, escândalos e intrigas.

Escrita pela jornalista e romancista inglesa Lisa Hilton, essa biografia apresenta um novo olhar sobre a Rainha Virgem e é uma das mais relevantes contribuições ao estudo do tema nos últimos dez anos. Apoiada em novas pesquisas, oferece uma perspectiva inédita e original da vida pessoal da monarca e de como ela governou para transformar a Inglaterra de reino em "Estado".

Aliando prosa envolvente e rigor acadêmico, a autora recria com vivacidade não só o cenário da era elisabetana como

também o complexo caráter da soberana, mapeando sua jornada desde suas origens e infância - rebaixada de bebê real à filha ilegítima após a decapitação da mãe até seus últimos dias.

Inclui caderno de imagens coloridas com os principais retratos de Elizabeth I e de outras figuras protagonistas em sua biografia, como Ana Bolena e Maria Stuart.

"Inovador... Como a história deve ser escrita." Andrew Roberts, historiador britânico, autor de Hitler & Churchill

"... uma nova abordagem de Elizabeth I, posicionando-a com solidez no contexto da Europa renascentista e além."
HistoryToday

"Ao mesmo tempo que analisa com erudição os ideais renascentistas e a política elisabetana, Lisa Hilton concede à história toda a sensualidade esperada de um livro sobre os Tudor." The Independent

[Compre agora e leia](#)

Inclui posfácio do autor sobre o Brasil

REDES Manuel Castells DE INDIGNAÇÃO E ESPERANÇA



Movimentos sociais
na era da internet

 ZAHAR

Redes de indignação e esperança

Castells, Manuel

9788537811153

272 páginas

[Compre agora e leia](#)

Principal pensador das sociedades conectadas em rede, Manuel Castells examina os movimentos sociais que eclodiram em 2011 - como a Primavera Árabe, os Indignados na Espanha, os movimentos Occupy nos Estados Unidos - e oferece uma análise pioneira de suas características sociais inovadoras: conexão e comunicação horizontais; ocupação do espaço público urbano; criação de tempo e de espaço próprios; ausência de lideranças e de programas; aspecto ao mesmo tempo local e global. Tudo isso, observa o autor, propiciado pelo modelo da internet.

<p>O sociólogo espanhol faz um relato dos eventos-chave dos movimentos e divulga informações importantes sobre o contexto específico das lutas. Mapeando as atividades e práticas das diversas rebeliões, Castells sugere duas questões fundamentais: o que detonou as mobilizações de massa de 2011 pelo mundo? Como compreender essas novas formas de ação e participação política? Para ele, a resposta é simples: os movimentos começaram na internet

e se disseminaram por contágio, via comunicação sem fio, mídias móveis e troca viral de imagens e conteúdos. Segundo ele, a internet criou um "espaço de autonomia" para a troca de informações e para a partilha de sentimentos coletivos de indignação e esperança - um novo modelo de participação cidadã.

[Compre agora e leia](#)

JORGE ZAHAR EDITOR

Rebeliões no Brasil Colônia



LUCIANO FIGUEIREDO

Descobrimo o Brasil

Rebeliões no Brasil Colônia

Figueiredo, Luciano

9788537807644

88 páginas

[Compre agora e leia](#)

Inúmeras rebeliões e movimentos armados coletivos sacudiram a América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. Esse livro propõe uma revisão das leituras tradicionais sobre o tema, mostrando como as lutas por direitos políticos, sociais e econômicos fizeram emergir uma nova identidade colonial.

[Compre agora e leia](#)