OBSERVAÇÕES SOBRE A ESTAGNAÇÃO DO PROTESTANTISMO HISTÓRICO NO BRASIL

Remarks on the stagnation of Historical Protestantism in Brazil

*Sílvio Murilo M. de Azevedo*¹

Resumo: O texto em seguimento traz uma análise do Protestantismo Histórico brasileiro, que depois de pouco mais de meio século de existência chega à estagnação. Tratamos de demonstrar os fatores que a desencadearam, com ênfase especial no quadro teórico da Sociologia da Religião. A tese sustentada é que uma estratégia de adaptação equívoca, pela adoção de uma plataforma ideológica incôngrua com sua teologia original durante o regime militar; depois, pela rigidez institucional e doutrinária, promovida pela adoção do fundamentalismo, levou-os aos números negativos atuais. O objetivo é construir um quadro analítico mais amplo possível do Protestantismo de Missão, demonstrando sua decadência, à medida que a sociedade brasileira transitou de um contexto moderno para um pós-moderno. A conclusão não é das mais agradáveis. O Protestantismo de Missão encontra-se em uma situação deveras desconfortável. Nesta transição da persuasão para a presentificação (que estão ligados respectivamente à Modernidade e à Pós-modernidade) sua missiologia fica entre dois processos de desrelevância. Se se mantém atrelado à persuasão e ao dogmatismo que o pressupõe, perde a capacidade de se comunicar com o ouvinte contemporâneo; se migra para a presentificação e para o relativismo que o pressupõe, perde a capacidade de ser teologicamente coerente (pois sua teologia foi construída sobre os fundamentos do modelo persuasivo).

Palavras-chave: Sociologia da Religião, Protestantismo Histórico, Pós-modernidade, Pentecostalismo e Neopentecostalismo.

Abstract: The following text brings an analysis of Brazilian Historical Protestantism, which after little more than half a century of existence reaches stagnation. We try to demonstrate the factors that followed, with special emphasis on the theoretical framework of the Sociology of Religion. The sustained thesis is that an equivocal adaptation strategy, by adopting an ideological platform incongruous with its original theology during the military regime; then, due to institutional and doctrinal resistance, promoted by the adoption of fundamentalism, it took them to the current negative numbers. The objective is to build a broader possible analytical framework of Historical Protestantism, demonstrating its decay, as Brazilian society transitioned from a modern to a postmodern context. The conclusion is not the most pleasant. Mission Protestantism finds itself in a very uncomfortable situation. In this transition from persuasion to presentification (which are linked respectively to Modernity and Postmodernity) his missiology is between two processes of irrelevance. If it remains tied to the persuasion and dogmatism that accepted it, it loses the ability to communicate with the contemporary listener; if he migrates to presentification and to the relativism that accepted him, he loses the capacity to be theologically coherent (since his theology was built on the foundations of the persuasive model).

Key Words: Sociology of Religions, Historical Protestantism, Postmodernity, Pentecostalism and Neopentecostalism.

¹ Mestre e Doutor em Ciências da Religião (Umesp), pós-doutor na mesma área pela PUC – Goiás.

Introdução

As estatísticas revelam um crescimento expressivo no século XX para protestantes de missão. Na América Latina, em 1916, havia entre 200 e 400 mil comungantes protestantes (Mayeur, 2000, 523). Em 2010, só no Brasil eles já atingiam a marca de 7.7 milhões, segundo o censo do IBGE desse ano. Contudo, se se abandona o campo dos números absolutos que podem meramente apontar para um crescimento vegetativo da população brasileira, e por tabela influenciando, na expansão do quantitativo protestante, percebe-se hoje que, proporcionalmente, ou seja, comparada à evolução da população brasileira, o Protestantismo de Missão, em vez de crescer, decresceu.

Em 1950, 5% da população brasileira se declarava protestante (Chesnutt, 2017, 79), passados 60 anos os protestantes brasileiros perfazem hoje apenas 4% dela (Jacob; Hees; Waniez, 2013, 10). E com um agravante, nestes 5% de 1950 (e até o censo de 1980), não estavam incluídos os adventistas do sétimo dia, que passaram a ser arrolados indevidamente como protestantes tradicionais nos últimos censos, segundo a avaliação de Ricardo Mariano, (Mariano, 1999, 91). Sem entrar no mérito da classificação de adventistas como protestantes de missão ou não, isto significa que a perda numérica dos protestantes de missão é ainda maior e a introdução dos adventistas nessa categoria foi uma falha na metodologia censitária, porque distorceu os resultados.

Outra distorção que perturba os dados de 2010 é terem sido os luteranos classificados como protestantes de missão (Jacob; Hees; Waniez, 2013, 11), o que é um erro colossal, quaisquer que sejam as razões adjudicadas. Considerando as características históricas, missiológicas e teológicas da Igreja Luterana, os luteranos jamais poderiam ser classificados dessa forma porque não fazem missão. São uma igreja étnica, que, tal como o Judaísmo, não faz proselitismo e apenas educa seus filhos em sua religião. Deveriam ter sido classificados como protestantes de imigração ou como Protestantismo Troncal, como a própria academia já faz de algum tempo.

Portanto, para ter um quadro evolutivo adequado ao Protestantismo de Missão deveríamos excluir um milhão e meio de adventistas e um milhão de luteranos (Jacob; Hees; Waniez, 2013, 10 e 11) desta estatística. Contudo, como os luteranos já apareciam na estatística de 1950 (nos dados de 1950 não há discriminação de protestantes de imigração e de missão), devem aí permanecer.

Com todas estas concessões à falta de rigor da metodologia do censo, a conclusão nem assim deixa de ser melancólica. O crescimento do Protestantismo de Missão no Brasil é negativo, com queda de 8,5 % num período de 30 anos. Em números redondos, isso significa a perda aproximada de 340 mil fiéis, indivíduos que deixaram de ser batistas, presbiterianos ou metodistas (Mariano, 1999, 91), optando por outra denominação, geralmente pentecostal.

A única exceção no quadro de decadência dos protestantes de missão é a Igreja Batista que aparece em segundo lugar pela pesquisa Data Folha, com 11% dos entrevistados respondendo serem batistas. A boa notícia, porém, deve ser apreciada com moderação, pois a pergunta era dupla: “A qual Igreja você pertence? Já frequentou outras Igrejas” (Data Folha, 2014, 23), quanto à segunda parte da pergunta, a Igreja Batista também é uma das campeãs e foi a segunda denominação mais abandonada, perfazendo em 13% aqueles que a deixaram. A Igreja Batista só perde da Assembleia de Deus, como opção religiosa atual (a Assembleia obteve 34% de respostas) e como opção religiosa mais abandonada (18% dos entrevistados disseram ter abandonado a Assembleia). Na comparação entre religião atual e religião abandonada, a Assembleia é mais que o dobro para religião atual, ou seja, é muito maior o número dos que abraçam a Assembleia do que os que a abandonam. No caso dos batistas dá-se o contrário. É maior em 2% o número daqueles que a abandonam (Data Folha, 2014, 23). A conclusão é que, quanto aos batistas, a expectativa é de crescimento negativo para os próximos anos.

Sem esconder a decepção, pelo final da década de setenta, Rubem Alves observava em um de seus artigos: “o Protestantismo histórico não chama a atenção nem dos setores eclesiais nem dos setores acadêmicos [...]. O Protestantismo está

estagnado” (Alves, 1979, 46). Desde que Alves escreveu estas palavras o quadro de estagnação protestante até piorou, passando a ser representado pelo crescimento negativo apontado. Contudo, ao contrário do que Alves estimou, penso ser justamente por isso que o caso do ‘Protestantismo Histórico brasileiro’ deve ser colocado sob exame. Por sua atual importância para a religiosidade brasileira, coisa que os estudiosos nunca imaginaram viesse a ocorrer; e pela rapidez de sua decadência. O Protestantismo deixou uma profunda marca na formação dessa religiosidade. Seus princípios fundamentais: o conversionismo, a importância da Bíblia, a ética puritana, compõem um legado transmitido e assimilado pela cultura religiosa brasileira contemporânea, que se rivaliza com as convicções espíritas, que também penetraram profundamente na mentalidade dos brasileiros. Por último, o próprio fato de a população que se autodeclara católica no Brasil estar em queda também resulta da atuação protestante-evangélica neste mercado religioso, por meio do ramo neopentecostal. É inegável que o Protestantismo de Missão esteja em seus estertores, mas não deixa de ser digno de nota a avaliação das causas e fatores que começam a desfavorecê-lo, passados apenas um século e meio de atividades no Brasil.

1. Quem são os protestantes de missão no Brasil?

Mas quem são os protestantes de que fala esta pesquisa? Não é tão fácil definir. Qualquer classificação já nasce sob o signo da controvérsia, dada a própria interconexão que liga esses diversos movimentos em uma história comum. Primeiro, porque em sua ambiência originária, o denominacionalismo norte-americano, os protestantes de missão exerceram influência mútua e entre si também reagiram. Trasladado para o Brasil, o Protestantismo mais uma vez diferenciou-se, adquirindo características próprias em relação ao ambiente originário norte-americano. Por aqui tem sofrido novas influências e tem se desenvolvido em um contexto social diferente; por exemplo, em um quadro social marcado pela hegemonia católica, enquanto no

contexto originário prevalecia o denominacionalismo, mediado pela religião civil americana.

Correntemente, existem diversas classificações das subdivisões do Protestantismo em contexto sul-americano. Há a classificação de Christian L. D'Épinay, que a meu ver peca pelo excesso de elementos: (a) igrejas imigrantes transplantadas (capelas anglicanas do século XIX, por exemplo), (b) protestantes de migração enxertados (luteranos e reformados), (c) “Protestantismo tradicional” (metodistas e presbiterianos), (d) “seitas conversionistas estabelecidas” ou “Protestantismo de santificação” (batistas), (e) seitas conversionistas pentecostais (Westmeister, 1999, 16). Há vários problemas com esta classificação. Além do excesso de distinções, baseia-se em uma terminologia antiquada, que remonta a Troeltsch, como se pode perceber pelo uso do conceito de seita (Troeltsch, 1992, 442). Essa é uma questão que merece uma consideração. O conceito de Troeltsch, herdado de Weber, é histórico evolutivo, segundo o qual toda Igreja ou denominação começa como seita e depois evolui para igreja ou denominação. Diversos autores já questionaram este modelo apontando para outros caminhos na evolução das instituições religiosas. J. Milton Yinger, por exemplo, reconhece estados intermediários entre seita e denominação, como é o caso das seitas institucionalizadas. Para Yinger o que define uma seita não é só seu grau de institucionalização, mas também a forma como ela se relaciona com o mundo que a circunda. Se ela é autoexcludente em relação à sociedade é seita institucionalizada; se não for autoexcludente é denominação (Yinger, 1970, 257). Outra distinção inadequada dessa tipologia é o fato de os batistas aparecerem separados dos presbiterianos e metodistas, embora não haja uma diferença marcante entre eles; não no contexto brasileiro.

Orlando E. Costas prefere uma tipologia mais simples, pela qual o Protestantismo latino-americano estaria dividido em três grandes grupos: (a) o Protestantismo “Troncal”, relacionado às igrejas de imigração (luteranos, morávios, etc.); (b) o Protestantismo Evangélico, igrejas livres, ou seja, sem relação com a

territorialização das confissões que era prática na Europa: metodistas, presbiterianos e batistas; (c) o Protestantismo Pentecostal, relacionado às igrejas de matriz pentecostal em geral (Deiros, 1997, 43).

David Stoll aceita a separação entre Protestantismo Europeu e Protestantismo Evangélico, mas depura o conceito criando uma nova subdivisão que ele chama de “igrejas livres”: (a) “protestantes da linha principal” (presbiterianos, metodistas, batistas, etc.) e (b) missões de fé (*Faith missions*) originárias de novas denominações fundamentalistas, fundadas no começo do século XX (*Christian and Missionary Alliance; Church of the Nazarene*; missões de pentecostais originários e igrejas renovadas), tipologia que coincide com a de Samuel Escobar (até este ponto) (Escobar, 2015, 15); e, por último, movimentos não institucionais, que é sua contribuição (Stoll, 1990, 5). Uma destas organizações foi a *Campus Crusade for Christ*, de Bill Bright, que no Brasil chamava-se Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo, atuando com objetivo de atrair estudantes universitários para o evangelho. Outras similares, atuando na mesma direção, foram Aliança Bíblica Universitária, Palavra da Vida, Vencedores por Cristo, etc. (Mendonça, 65, 2005).

Bastian prefere uma tipologia tripartite, parecida com a de Costas e Stoll: o Protestantismo de Imigração, formado por todos os que estiveram envolvidos na Reforma do século XVI: Luteranos, Reformados e Calvinistas; o Protestantismo Histórico ou de Missão, que surgiu cem anos depois, grupo que inclui batistas, metodistas, presbiterianos e congregacionalistas e episcopais; e pentecostais, que, a rigor, não devem ser designados como protestantes (Bastian, 1993).

Agrada-me mais as tipologias de Costas, Stoll e Bastian, pela simplicidade e pela aplicabilidade de seus elementos ao contexto brasileiro; as missões de fé não tiveram grande relevância no Brasil. Outra ressalva deve ser dirigida à tipologia de Bastian, pois congregacionalistas, não têm relevância quantitativa no Brasil, e, ademais, têm uma história denominacional muito confusa, pelo que, vamos deixá-los fora dessas considerações.

A palavra “evangélico” tem um espectro muito largo, incluindo um número demasiado de entes, produzindo mais confusão do que clareza, por isto deve ser substituído por protestantes. É preferível falar, acompanhando Bastian, de um Protestantismo Histórico ou de Missão e incluir neste grupo metodistas, presbiterianos e batistas². Embora a palavra missão tenha um significado um pouco diferente em cada um deles; contudo, aquilo que os une é mais importante do que o que os separa. De fato, eles compartilham vários pontos comuns: (a) no campo teológico, a teologia conversionista, a ética puritana, uma tradição avivamentista, etc.; (b) no campo missiológico, iniciaram suas missões no Brasil mais ou menos na mesma época; (c) historicamente, sua ascensão e decadência transcorreram também na mesma época, e mais ou menos pelas mesmas causas, embora não impliquem os fatores na mesma medida.

Outra questão pendente na consideração do Protestantismo refere-se à curva negativa de seu crescimento. É um fim de linha ou uma transformação? Está o Protestantismo de Missão se transformando em Pentecostalismo ou são duas ramificações que correm paralelas inter-influentes, mas ainda assim, independentes? Pergunta que naturalmente aflora diante do espetacular crescimento pentecostal que transcorre coetaneamente ao declínio do Protestantismo tradicional. Há alguma relação entre estes dois fenômenos? Sim e não. Não há como negar que o

² Os congregacionalistas chegaram no Brasil mais ou menos ao tempo da inserção ou até antes dos demais protestantes, cuja missão começou a ser desenvolvida pelo casal Kalley ainda pelo ano de 1855. Os episcopais chegaram depois, por volta de 1889, após duas tentativas abortadas, em 1853 e 1859-1894 (Farra, 1960, 69). É difícil quantificar a Igreja Congregacionista brasileira. Sua ênfase no governo autônomo faz com que as igrejas trabalhem de forma muito dissociada e sem controle. Tanto assim que foi somente em 1913 que elas se uniram numa associação chamada União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (UIECEB). Pelo ano de 1930 tinha 31 congregações, reunindo quatro mil comungantes (Farra, 1960, 69). Atualmente existem muitas congregações que levam este nome na portada, mas a diversidade teológica entre elas é muito grande, existindo, inclusive aquelas que sequer são igrejas missionárias, como é o caso Igreja Evangélica Congregacional do Brasil, de origem alemã e pietista, e, portanto, ligada ao Protestantismo de Imigração. A Igreja Episcopal do Brasil traz em si tanta ambiguidade, posto estar entre o Catolicismo e o Protestantismo (via média) que é melhor deixá-la fora do Protestantismo Histórico. Originalmente os episcopais eram anglicanos que formavam uma Igreja étnica, praticada por comerciantes, engenheiros e marinheiros que operavam no Brasil desde a abertura dos portos brasileiros em 1810. Há, entretanto, uma outra data de fundação que remonta a um período mais recente de nossa história, ligada à Igreja Episcopal norte-americana, quando os missionários Lucien Lee Kinsolving e James Watson Morris chegaram em 1890 a cidade de Porto Alegre no Rio Grande do Sul e ali estabeleceram uma missão. O primeiro culto em português dos anglicanos foi em Junho deste mesmo ano. Atualmente existem 120 mil episcopais no Brasil, concentrados mais na região centro-sul e especialmente na região Sul (Rio Grande do Sul) onde primeiro se estabeleceu (World Council of Churches). Apesar do número de membros ser compatível com o dos protestantes de missão mencionados, preferimos deixá-los fora deste quadro porque o lado católico de sua teologia e de sua missiologia revelam que sua vocação não é missionária, ou pelo menos, não é conversionista.

crescimento pentecostal se alimentou do declínio protestante, sendo boa parte de seus membros proveniente dos últimos. Porém, não há uma relação direta entre eles e a melhor abordagem é mesmo a dissociativa.

Considerando o Pentecostalismo originário, os fatos demonstram que, do ponto de vista histórico, o movimento pentecostal no Brasil não está diretamente relacionado ao Protestantismo que aportou no Brasil no século XIX. O Pentecostalismo brasileiro não tem nenhuma raiz neste Protestantismo (Bastian, 1992, 330); diferente do que ocorreu em outros países latino-americanos, como o Chile, onde teria nascido e se desenvolvido em simbiose com congregações metodistas (D'épinay, 1968). Os missionários sueco-americanos fundadores da Assembleia de Deus não contaram com ajuda de protestantes de missão quando chegaram ao Belém do Pará em 1911. Estiveram algum tempo entre os batistas, mas logo foram expulsos, e daí em diante estiveram à própria conta. Os batistas brasileiros nunca apoiaram a iniciativa; pelo contrário, fizeram-lhes dura oposição. O mesmo ocorrendo à Congregação Cristã do Brasil, fundada pelo ítalo-americano Luigi Francescon em 1910, na capital de São Paulo e interior do Paraná. No caso da Congregação Cristã houve o concurso de ideias presbiterianas, porque a predestinação é uma marca doutrinária comum, mas os presbiterianos brasileiros nunca apoiaram a iniciativa. A doutrina calvinista já era originária da comunidade ítalo-americana de Chicago.

Além disto, sociologicamente os dois movimentos desenvolveram-se em estratos sociais bem distintos. O Protestantismo brasileiro nasceu em ambientes mais bem-afortunados. Fossem os elitizados, como originalmente era a clientela presbiteriana, reunindo elementos que compunham a *intelligentsia* nacional; fossem os meios burgueses, como era comum entre metodistas, cuja obra missionária estava voltada para a alta burguesia que formava a clientela de suas escolas; fossem os profissionais liberais, como entre batistas, os quais tinham como principais adeptos à baixa burguesia profissional. Ou seja, nenhum dos de missão trabalhou primordialmente com as camadas mais populares da sociedade como aquela que foi

o substrato de onde originou-se o movimento pentecostal no Brasil (Rolim, 1985; Fonseca, 2011, 76³). O Protestantismo histórico envolve denominações com ênfase literária e educacional de características civil e racional, partidárias de valores liberais; ao passo que os pentecostais estão mais orientados para a oralidade e para “modelos caudilhistas de religião e controle social” (Bastian, 1992, 332 e 344).

Em suma, tanto a Assembleia de Deus como a Congregação Cristã tiveram como ponto de partida o movimento da rua Azusa, em Los Angeles, no início do século XX, e nenhuma relação com o Protestantismo de Missão que se instalou no Brasil. Sabe-se, entretanto, pelo que há de mais rudimentar em missiologia, que não há colheita sem sementeira, e nem sementeira sem preparação do solo. Assim, se não foram os protestantes históricos que semearam o que os pentecostais estão colhendo, como de fato parece ser verdade, pelo menos foram eles que prepararam o terreno, colocando a Escritura no coração dos brasileiros, forjando a ideia da necessidade religiosa da conversão, criando uma expectativa de a ética religiosa estar relacionada com a santificação. Em suma, os protestantes de missão criaram necessidades espirituais que os brasileiros educados pelo Catolicismo nem conheciam, as quais mais tarde se tornariam a base de um *ethos* religioso compartilhado com os pentecostais.

2. As possíveis causas da estagnação do Protestantismo de Missão

Conforme visto pelos últimos censos, hoje o Protestantismo Histórico brasileiro oferece um quadro de decadência complexo, em que qualquer análise do que lhe esteja a acontecer torna-se uma tarefa teórica de grande dificuldade e ao mesmo tempo de grande importância. A primeira hipótese de trabalho para explicá-lo é a incapacidade de adaptação dos protestantes às profundas transformações sociais experimentadas pelo Brasil nos últimos anos, as quais fizeram com que fossem preteridos como opção religiosa, sofrendo até rejeição, como indicam as

³ Fonseca enfatiza que no momento da inserção do Pentecostalismo no Brasil a partir do trabalho da Assembleia de Deus, havia no entorno de Belém uma grande massa de desocupados, órfãos da *debacle* da borracha e foi entre esses que o trabalho pentecostal começou (FONSECA, 2011).

pesquisas. A inserção e a estagnação do Protestantismo funcionariam, assim num perfeito paralelo, em que os mesmos elementos teológicos e eclesiológicos, em diferentes contextos, teriam gerado resultados diametralmente opostos. Ora, isto não chega a ser uma novidade no campo religioso, dada a relação que, na maioria das vezes, a religião tem com as estruturas políticas da sociedade onde nascem. O espantoso foi a rapidez com que, em relação ao Protestantismo de missão brasileiro, a balança inclinou-se para o outro lado; bons e maus anos separados por apenas meio século.

Se o crescimento protestante fosse meramente zero, poderíamos, para explicá-lo, invocar as mesmas condições adversas reinantes no século XIX e início do século XX: um Catolicismo cultural dominando amplamente a cultura religiosa brasileira, a falta de mobilidade social mantendo o Protestantismo restrito à certos bolsões onde havia conseguido se inserir, as restrições institucionais impostas por um Estado cuja religião oficial era o Catolicismo, etc. Ocorre que tudo isto mudou diametralmente, havendo agora um quadro inverso e favorável, que não justifica a estagnação, muito menos a decadência quantitativa do Protestantismo no Brasil. Seguramente, está-se nesta questão lidando com causas mais complexas do que os fatores costumeiramente apontados. Apontemos algumas delas:

2.1. Urbanização e industrialização explosivas

Desde a década de 1950, com o processo de urbanização e industrialização acelerados, o maior desafio do Brasil é a desorganização da sociedade disso consequente. Enquanto na Europa a população urbana levou mais de 100 anos para suplantar a rural, no Brasil isso aconteceu no decurso de 3 décadas. Também já se sabe que este processo de urbanização explosivo favoreceu os pentecostais de todas as linhas, e seu crescimento ocorreu nos lugares para onde seguiram essas ondas imigratórias rural-urbano, e que correspondem hoje aos lugares de maior concentração pentecostal e evangélicos indeterminados de matriz pentecostal: São Paulo (1.800,000), Rio de Janeiro (1.800,000) e Belo Horizonte (700,000) (Jacob;

Hees; Waniez, 2013, 12 e 13). A pergunta que aflora diante desses números é, por que essa urbanização não favoreceu também os protestantes de missão? Se nos atemos a uma parte dessa realidade que favorece a inovação religiosa, já que as comunidades rurais são naturalmente mais conservadoras do que as urbanas, resta incompreensível que os protestantes não tenham crescido também. Entretanto, esta explosão demográfica não apenas deixou os indivíduos mais livres para dissentir de seu grupo social, causou problemas no próprio processo de socialização, para os quais os protestantes de missão não estavam preparados, o que nos leva a concluir que eles, além da Igreja Católica, também foram prejudicados pela desorganização da sociedade por conta desses massivos deslocamentos populacionais.

Tentamos, assim, sistematizar algumas consequências daninhas aos protestantes:

(a) As demandas espirituais das periferias e favelas não correspondiam ao que era oferecido pela teologia protestante tradicional, que, ademais, tinha sido por esta época insuflada pelo Fundamentalismo. Nascido ainda na década de 1950 nos Estados Unidos (Carpentier, 1997, 63) depois transportado para o Brasil nas décadas de 1960 e 1970 (Deiros, 1991, 175), este conservantismo estava muito mais preocupado com a preservação da sã doutrina do que com o evangelismo. Além disto, sua mensagem se destinava mais às classes médias, cujas necessidades encontravam ali alguma satisfação, e não às populações marginalizadas das favelas e vilas que começavam a surgir nos grandes centros urbanos brasileiros.

(b) As igrejas tradicionais e suas estruturas pesadas não conseguiram adaptar-se em tempo hábil às novas condições sociais. Ou seja, ainda que uma parcela desta população desenraizada que migrara para as cidades viesse a ser atraída pela mensagem dos protestantes tradicionais, suas necessidades espirituais não poderiam esperar a lenta reestruturação destas igrejas. As pessoas então procuraram satisfazê-las através do Pentecostalismo e/ou da inovação religiosa pentecostal, criando, assim, novas religiosidades e/ou adaptando antigas. De modo que esta foi uma época de muitas perdas para os protestantes de missão no Brasil.

Os presbiterianos, por exemplo, tinham como maior obstáculo para a evangelização destas camadas populacionais o fato de sempre terem sido muito exigentes na formação de seus ministros (Mendonça; Velásquez, 1990, 98), de sorte que não puderam atender à demanda por pastores e presbíteros gerada pela expansão da população urbana; doutra sorte, a formação dos pastores pentecostais ou é muito mais curta ou prescinde de preparo formal, eles acabaram suprindo a lacuna deixada pelos presbiterianos. Os metodistas, por sua vez, estavam mais preocupados com suas escolas e com a evangelização da burguesia brasileira do que com estes movimentos populacionais periféricos. Em suma, a única denominação do Protestantismo Histórico que teve relativo sucesso nesta nova ambiência social foram os batistas. Não por acaso, das três a denominação é a que tem estrutura eclesiástica menos complexa. Como fossem congregacionalistas e seus pastores podiam ser profissionais liberais durante a semana, havia mais agilidade institucional para serem fundadas suas novas congregações; uma teologia construída em torno de slogans religiosos elementares: “só Jesus”, “uma vez salvo para sempre salvo”; com práticas litúrgicas menos elaboradas; e por já estarem habituados a trabalhar com as classes mais humildes, os batistas foram os únicos protestantes que tiveram sucesso no missionamento nas áreas degradadas das grandes metrópoles brasileiras. O caminho, portanto, ficaria aberto aos pentecostais.

(c) A parcela populacional atirada no meio urbano era parcamente socializada do ponto de vista religioso, porque a maioria era formada por católicos nominais, oriundos de um Catolicismo festeiro e mal catequizado do meio rural. Essas populações estavam ligadas ao Catolicismo por “crenças difusas” e não por uma prática religiosa estruturada (Iffly, 1995, 75). Prova disto é o elevado percentual de católicos que creem na reencarnação no Brasil: 46%, mesmo não sendo essa uma doutrina católica. Pessoas que se diziam católicas, mas com pouca ou nenhuma educação verdadeiramente católica, procuravam praticar o Catolicismo de modo sincrético e mais afim às suas próprias necessidades religiosas. Talvez isto decorra de a pós-romanização ter aumentado ainda mais o *gap* entre o Catolicismo oficial e o

popular, com párocos muitas vezes estrangeiros, “originários de outro milieu social e portadores de uma cultura não-nativa” (Prien, 2013, 549); talvez o Catolicismo decidiu fazer vista grossa diante da impossibilidade de atender as necessidades de seus fiéis, tendo em vista o número reduzido de seu clero. Enfim, as consequências deste modelo evangelístico foi uma população pobre e pouco catequizada, praticando um Catolicismo popular, e uma elite, que podendo estudar em educandários católicos, praticava uma versão mais fundamentada do Catolicismo. Não é por acaso que a Igreja Católica, em muitas regiões, tornou-se “uma igreja das elites” (Deiros, 1992, 742). O Concílio Vaticano II na década de 1960 viria tentar diminuir a distância entre a religião oficial e a popular. Entretanto, teria lhe faltado *timing*; o processo de descatoização já estava em curso quando o Concílio abriu as portas do Catolicismo e convidou a massa a entrar. É fácil perceber isto pela geografia urbana das cidades que cresceram muito rapidamente. É perceptível a escassa presença católica nos bairros e comunidades mais humildes.

(d) A situação de desestruturação é ainda mais grave se pensarmos que esta população que vinha do campo era majoritariamente analfabeta (Campos, 1996, 90) e encontrava na periferia das grandes cidades “um vazio social”, com uma quase total “ausência de normas e valores” (Deiros, 1997, 38). Vinham profundamente afetados em sua capacidade de se ressocializarem num ambiente urbano e novo. O analfabetismo dificultava ainda mais o processo de aculturação, deixando esta população isolada a flutuar em meio a uma estrutura societária rudimentar ainda em vias de se constituir. O trabalho, a vida comunitária e a escola, que em seu ambiente ainda em processo de instauração, só restava a sala pentecostal de reuniões como lugar de normatização social.

(e) A precariedade que domina estes espaços não os afeta só nos aspectos, físico, coletivo e habitacional, mas também na dimensão política. As agências socializadoras também são precárias. Elas ou estão em estado de penúria ou simplesmente inexistem: as escolas não têm capacidade nem de informar seus alunos, muito menos de formá-los; tampouco há fábricas ou oficinas (onde também poderiam aprender

algo mais que um ofício); apenas fazem trabalhos esparsos para a classe média baixa, em cujas imediações vivem, muitas vezes parasitariamente. O Estado ausentou-se também desses espaços, deixando no lugar da vida coletiva grandes lacunas que as comunidades procuram preencher da forma que lhes é possível, daí o papel fundamental das igrejas e congregações para recuperar o tecido social esgaçado pelo abandono.

E. Durkheim em seu livro *O suicídio*, observa que com o advento do sistema capitalista de produção por si só favoreceu a abolição de todas as regulamentações sociais anteriores: a Igreja, o Estado e a colocação de um mundo de ilimitadas possibilidades em seu lugar (Durkheim, 1982, 248). A industrialização é um dos grandes fatores de desestruturação social hoje em processo no mundo; processo este que em seu conteúdo social chamou de anomia, antigamente restrito a períodos de profundas crises (guerras, desastres ambientais), hoje está tão disseminado que passa a ser considerado “normal” (Durkheim, 1982, 249). Durkheim enfatiza a perda de capacidade reguladora da religião, permitindo que os indivíduos que se encontram inseridos neste tipo de sociedade, não tenham mais padrões comportamentais claros, tornando-se predispostos ao desregramento e ao desvio (Durkheim, 1982, 249).

Seguindo a pista do conceito de anomia durkheimiano alguns sociólogos tentaram analisar o Protestantismo sul-americano. É o caso de Christian L. D'Épinay que explora a capacidade interpretativa de Durkheim para explicar o surgimento do Pentecostalismo no Chile ele anota várias características específicas do caso chileno: o substrato não puramente urbano, mas urbano-rural ou periurbano; as camadas populacionais alcançadas pelas missões pentecostais originárias do extrato pobre, em geral formada por “pequenos artesãos e comerciantes ambulantes, trabalhadores avulsos”; os habitantes destas áreas eram “migrantes de primeira geração”, portanto preservavam os valores religiosos e sociais da sociedade agrária de onde provinham: “estâncias” (D'Épinay, 1968, 69). Para ele, a desorganização social promovida pela urbanização e pela industrialização ensejou a necessidade de uma reorganização da ordem pré-existente, por meio de uma reestruturação dos espaços e instituições com

base na religião. Neste caso o Pentecostalismo foi o que mais se serviu a este propósito (D'Épinay, 1968, 71).

Sem desprezar a aplicação de D'Épinay, pois concordamos com ele de que o Pentecostalismo foi a resposta para os anseios destas populações abandonadas à própria sorte; descartamos, porém, a ideia de que seja possível transportar suas conclusões para a situação brasileira. Primeiramente, não há na evolução do pentecostalismo brasileiro qualquer sinal de que estejam buscando a reorganização de uma ordem pré-existente, como no caso dos chilenos – os valores da sociedade estancieira. O imigrante brasileiro marginalizado nas favelas e periferias não é de primeira geração e, portanto, o processo anômico a que está submetido é muito mais profundo. Os efeitos devastadores da urbanização explosiva brasileira e o fraco grau de socialização religiosa destas populações de assentamento mais recente (mas não tão recente assim), não permitem uma reorganização da ordem pré-existente, porque essa já estaria irremediavelmente perdida.

A população que vive nestes bolsões de miséria não tem raízes muito profundas. Amorfa, culturalmente superficial, vive em um ambiente, para onde seus antepassados (de quem guardam vaga lembrança) não foram capazes de transplantar seus valores religiosos e morais. A única forma de aculturação e socialização que lhe resta são as redes sociais locais, em que parentes e amigos os acolhem nesta fase de transição. Na maior parte das vezes estas redes estão inseridas no interior de congregações pentecostais, onde o recém-adventício não tem dificuldade para se integrar em virtude de sua condição de depauperado. De fato, estes migrantes têm a tendência de construir suas relações sociais nas proximidades de onde vivem.

(f) A resposta pentecostal ao problema da urbanização explosiva foi melhor e soube se adaptar e prosperar nessa nova realidade social. O Pentecostalismo nasceu dotado de um dinamismo e flexibilidade em um grau que os Protestantes de missão não possuíam e talvez nunca venham a possuir. Os dirigentes das igrejas pentecostais vinham também da classe obreira ou de uma classe média baixa. Conhecendo a natureza de sua clientela, procuraram construir ou alugar locais onde pudessem

reunir pequenas congregações nos bairros e vilas, bem como grandes auditórios para megaeventos, onde pudesse ser reunida a massa dos fiéis (Assembleia de Deus, Deus é Amor, Brasil para Cristo); ou então auditórios próximos a estações de trem e de ônibus, e assim torná-los acessíveis a pessoas em trânsito (Universal do Reino de Deus) (Almeida, 2009, 47-53). O processo de desindustrialização e de desemprego trazido pelo Neoliberalismo e pela globalização nos anos 90, bem como a ausência de uma cultura material mais elaborada nestas áreas degradadas, acabou por lhes favorecer. Diferentemente dos protestantes históricos, eles não careciam, por exemplo, de capelas de acordo com determinados padrões arquitetônicos. Um pequeno comércio fechado, uma oficina desativada, uma fabriquetaria falida, servia-lhes perfeitamente aos propósitos, pouco faltando para transformá-las em locais de culto. A distinção entre o sagrado e o profano nestas igrejas era determinado mais pelo que ocorre no momento da adoração do que pelo cenário do local de reunião.

A degradação ambiental que criou uma geração de congregações de porta-corredoiço hoje em dia se completa com a degradação institucional, que é definida como “pluralismo pentecostal” (Rivera, 2017, 121). Essa nova onda cresce à sombra do caos, promovido pela pós-modernidade, que mais adiante vamos tratar com mais cuidado, pois a decadência institucional generalizada favorece a inovação religiosa, ou seja, a criação de novas igrejas com matriz pentecostal, não ligadas às grandes denominações pentecostais e neopentecostais já institucionalizadas (Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Universal do Reino de Deus, etc.). Este processo de diversificação do Pentecostalismo já estava em curso desde os anos setenta quando as principais denominações pentecostais majoritárias surgiram, e nasceu também com elas uma infinidade de denominações pentecostais menores (Medcraft, 1987, 94). Contudo, foi só com a prevalência da dissolução cultural pós-moderna que esse processo se aprofundou.

O aumento da desigualdade social e do desemprego afetou mais profundamente as camadas mais populares. Aquele modelo neopentecostal de pequenas congregações e grande auditório para megaeventos parece estar se esgotando, porque

cessa sua expansão. O desemprego da década de 1990 provocado pelo neoliberalismo socialdemocrata (PSDB) fez com que as pessoas perdessem o contato com seu contexto macrorreligioso (o templo central, 1ª Igreja, ou similar). Elas tinham grande dificuldade de deslocamento de sua morada para estes locais em razão da falta de dinheiro para a condução (Rivera, 2017, 121). E assim surgem estas igrejas novipentecostais, cuja principal característica é a fragilidade doutrinária e a inventividade litúrgica, que é bastante adequada a estes indivíduos desgarrados, de baixa escolaridade e quase nenhuma cultura religiosa; que aprendeu aquilo que André Droogers chamou de “religiosidade mínima brasileira” (Droogers, 1987, 63), o Catolicismo popular, analisado por ele, e hoje, os rudimentos do evangelho de matiz neopentecostal. Estas pessoas buscam apenas um lugar onde se leia a Bíblia, onde se ore, haja imposição de mãos, batismo e santa ceia, pois o que lhes interessa realmente é a cura espiritual e física, o exorcismo, a prosperidade. Sua religião é pragmática acima de tudo.

(g) Teologia pragmática e salvação imanente. Outro tipo de religiosidade cada vez mais comum neste tipo de ambiência caracteriza-se por sua sazonalidade e pragmaticidade. Os bolsões de pobreza e miséria das grandes metrópoles brasileiras é o grande tubo de ensaio onde se pode perceber isto empiricamente. Em virtude de condições de vida muito difíceis que exigem ajuda divina imediata e que prescindem a teologia salvífica tradicional com sua ênfase transcendental e *post mortem* (a vida é um assunto mais urgente), desenvolveu-se aí uma teologia pragmática de salvação imediata e imanente, cujos principais temas religiosos são a saúde, o emprego, a família, a libertação das drogas, etc.

Frequentam este *habitat* indivíduos em trânsito entre classes, o que favorece a transumância religiosa. No limite, há duas classes sociais contíguas, de fronteiras não muito claras, que são atravessadas constantemente por eles. A classe trabalhadora e uma classe morcego (“*lumpen class*”), ligada à informalidade (Motta, 2009, 171). Esta duplicidade favorecida pelo fluir e o refluir das circunstâncias admite um comportamento sociorreligioso pendular que leva o indivíduo, por uma

religiosidade utilitária, que apresenta episódios de exaltação religiosa – conversões e reconversões e outros atos de piedade; intercalados por episódios de mundanismo, com recaídas alcoólicas e/ou retorno à “prostituição” (como chamam nestes meios a atividade sexual sem parceiro fixo). Estes indivíduos que buscam os benefícios da rede assistencial da Igreja, depois que se recuperam do surto alcoólico ou conseguem emprego, abandonam a Igreja; até que nova crise financeira ou de saúde os traga de volta (Motta, 2009, 171).

(h) Pluralismo. Esta religião pragmática e errática que funciona como rede suplementar de seguridade social (muitas vezes a única realmente funcional) é um sintoma de que o pluralismo também se apodera das classes mais baixas, situação com a que a teologia protestante tradicional não é capaz de se defrontar. Entre esses indivíduos o compromisso com ‘a verdade’ tem pouca chance prosperar. Este ‘crente de ocasião’ necessita de uma religiosidade mais plástica e emocional, que o acolha quando for à igreja, a suplicar o perdão divino; e não exija dele nada além de lágrimas e uma confissão suficientemente convincente para que o povo dê glórias a Deus por sua reconciliação. Isto faz parte de um espetáculo religioso cujo enredo é o poder do evangelho que sempre vence a guerra espiritual contra Satanás e o pecado. Os exorcismos e as unções exercem uma função de catarse altamente motivadoras para quem está atravessando momentos difíceis na vida, e desempenham uma função integradora em pessoas cujo contexto de vida é extremamente fragmentado.

O pluralismo manifesta-se também porque essa “*lumpen class*” não restringir sua relação pendular exclusivamente a uma denominação, mas pode ter várias filiações simultâneas, alternando-as conforme as dificuldades e as conveniências se apresentem. Esta classe não tem uma cultura religiosa que vá além de um pragmatismo rudimentar e nem tem meios ou disposição para conquistá-la. Isto deve-se às precárias condições de aculturação religiosa a que estão expostos, pois, por motivos de sobrevivência, devem estar se deslocando constantemente nessas áreas periurbanas. Toda a disputa teológica sobre a natureza da eleição, por exemplo, tem pouca chance de chamar sua atenção. A infinidade de textos-prova usados por

Calvino e Armínio para defender uma e outra posição, são coisas muito antigas, fósseis teológicos que falam de um tempo e de uma experiência religiosa que não é mais a sua. Como já dissemos, os temas religiosos agora são outros, mais imediatos, têm a ver com a doença, o desemprego, o alcoolismo, a vida familiar desestruturada, etc.

2.2. O envelhecimento precoce do Protestantismo de Missão

Em um de seus textos Rubem Alves afirmava que o Protestantismo de missão envelheceu precocemente no Brasil (Alves, 1982, 131). Não tendo completado cinquenta anos de operação já estavam amargando problemas comuns a instituições muito mais antigas, tais como divisionismos teológicos e administrativos, disputas acerbadas entre as lideranças, disputas teológicas; enfim, tudo o que contribuía para fragmentar suas instituições e ações, e para produzir divisão de forças sem multiplicação de resultados, porque uma parte de sua energia criadora se perdia em contendas, levando à perda do real senso de missão e sua substituição por interesses fragmentados e facciosos. O que nos leva à indagação do porquê de tudo isto ter-lhes acontecido em tão curto espaço de tempo.

Quando o Protestantismo aportou no Brasil ainda no século XIX já enfrentava a crise da meia idade nos Estados Unidos; já era um “protestantismo cansado” (Mendonça; Velásquez, 1990, 104), o que quer dizer saturado ideologicamente, atravessado por transformações doutrinárias que racionalizavam certas decisões institucionais e individuais, contraditórias em relação às suas disposições iniciais. Como por exemplo, toda uma série de distorções retóricas e exegéticas que tentavam justificar, no Sul dos Estados Unidos, algo tão asqueroso e anti-cristão como o racismo e a escravização de afrodescendentes.

De fato, os metodistas e batistas surgiram como força religiosa significativa nos Estados Unidos no início do século XIX e se tornaram majoritários por volta da metade do mesmo século (Oxx, 2013, 11), acompanhados de perto, em número de adeptos, pelos presbiterianos, seus companheiros mais antigos. Neste período

passaram por várias transformações teológicas, nascidas de disputas que confrontavam “puritanos, arminianos, pietistas, unitarianos, proponentes do evangelho social, fundamentalistas, avivalistas” (Mendonça; Velásquez, 1990, 108); e ideológicas, que produziram desavenças internas sobre temas polêmicos como a escravidão e a ordenação de mulheres. Metodistas, batistas e Presbiterianos são indiscerníveis neste ponto, porém os últimos, sendo o grupo mais antigo, com raízes ainda na Reforma do século XVI, tiveram ainda outros problemas, como os relativos à participação de pastores e presbíteros na política, que é característico do Protestantismo quinhentista, por conta do modelo constantiniano de igreja. Este problema se constituirá entre eles num permanente celeiro de controvérsias.

O primeiro problema de ordem político-ideológica foi a disputa relativa à influência da maçonaria no seio das igrejas. Quando os protestantes aportaram por aqui, os maçons viram neles, antes de tudo, aliados no enfraquecimento do controle católico sobre a sociedade e a diminuição de sua própria condição de excluídos em uma sociedade predominantemente católica. Havia convergências na política, que eram os ideais liberais, a liberdade individual, o fim da catequização compulsória da consciência humana nas escolas dominadas pelos religiosos católicos.

Os protestantes, especialmente presbiterianos, também apoiaram a causa maçônica, como demonstra a lista de articulistas que frequentam as páginas do periódico *A Imprensa Evangélica* (1884 – 1889), fundado por Ashbel G. Simonton: o poeta Antônio dos Santos Neves, periodista e um dos fundadores do partido republicano, Júlio César Ribeiro Vaughan e os irmãos engenheiros militares Vieira Ferreira (Vieira, 1980, 140). Os presbiterianos apoiaram decididamente a luta dos maçons pela liberdade religiosa e de associação, que afetava diretamente a ambos, de sorte que este apoio não era propriamente altruísta. O entrelaçamento de interesses entre maçons e presbiterianos era tão grande que a separação produziu traumas. O grande cisma que em 1903 cindiu a Igreja Presbiteriana em duas (I.P.I. e I. P. B.) teve a maçonaria como um de seus ingredientes mais importantes.

Os pastores batistas também privaram de estreita amizade com maçons e ligação com organizações maçons. Alguns casos exemplares o indicam, como o de Salomão Luís Ginsburg, pioneiro batista, editor do Cantor Cristão Batista, fundador da Loja Maçônica Auxílio e Virtude em 1894, como também da Primeira Igreja Batista de São Fidelis, no Rio de Janeiro (Ginsburg, 1970, 258). Em 1871 quando da fundação da primeira igreja batista no Brasil em Santa Bárbara do Oeste, pelo pastor Richard Ratcliff, grande parte do corpo de membros que compunha a igreja também faria parte dos irmãos maçons que fundariam uma loja no Rio de Janeiro, entre os quais destacava-se o pr. Robert P. Thomas (Oliveira, 1985, 363).

O segundo problema decorreu de conflito de interesses no seio das missões norte-americanas entre as missões e a política externa americana. À medida que o século XIX caminhava para seu final, e os Estados Unidos gradativamente assumiam o protagonismo econômico mundial, as missões começaram a refletir isso, transformando-se em organizações para-eclésiásticas voltadas para a promoção do evangelho e da moral. “No período de 1810 a 1870 foram criadas [...] cerca de doze agências” ou juntas missionárias, que enviaram cerca de 2.000 missionários ao mundo (Nascimento, 2007, 60 e 61). As mais importantes, concentravam 80% das atividades missionárias: a junta de missões das igrejas batistas do Norte, a junta de missões das igrejas presbiterianas do Norte, a junta de missões das igrejas metodistas do Norte e a dos metodistas do Sul (Nascimento, 2007, 61).

Contudo, na América Latina mesmo, a missão andava assaz atrasada, o que era explicável por algumas razões: (a) A política externa do governo norte-americano até o fim do século XIX não via a América do Sul senão como segundo projeto em face de seus interesses imediatos nos territórios contíguos da América do Norte, expropriados ao México⁴. Além disto, o que não era objeto da ambição territorial americana estava marcado por uma política exterior inspirada pela doutrina de

⁴ Samuel G. Inman lista algumas razões históricas para esta conclusão. No século XIX os Estados Unidos sempre foram reticentes em relação à integração com o resto do continente. Talvez também porque sua ambição estava no Oeste, na ocupação das terras mexicanas, e sua identidade estava no Leste, no continente europeu, nunca deu muita importância para o resto da América. As várias conferências pela paz que tiveram lugar no continente sempre contaram com uma ausência importante, a do Estados Unidos. Sua primeira aparição ocorreria somente em 1889, quando as reuniões transcorreram em Washington D. C. (Inman, 1937, 7).

Monroe, que sendo intervencionista, via a América Latina como quintal dos Estados Unidos. Depois com a virada da metade do século a Guerra Civil americana, as denominações divididas, bem como toda a nação, não dispunham de recursos para investir em missões, porque todos estavam ocupados com os esforços pela recuperação do esforço da guerra. Quando finalmente começou, a ideologia do “destino manifesto”, que percebia o missionamento como reprodução da civilização norte-americana, atenuou a força de seus resultados, por uma visão paternalista e por tornar o trabalho cristão subordinado aos interesses da política externa norte-americana⁵. Estas questões político-ideológicas fizeram com que as missões protestantes no Brasil e na América Latina sofressem um atraso de, pelo menos, duas décadas.

A crítica protestante à autoridade das instituições quanto à matéria religiosa, não tardou a também por atingi-los, gerando um grande número de cisões denominacionais. Elas aconteciam mormente por motivações pragmáticas relacionadas ao papel da Igreja na sociedade, e não por motivos teológico-doutrinários. Nisto manifestava-se claramente o espírito prático americano, tão bem descrito por A. Tocqueville (Tocqueville, 2004, 43) e tão deplorado pelo ânimo europeu de Schaff (Schaff, 1855, 113); os americanos sempre movidos por um espírito divisionista, envolvendo questões consideradas menores, gerando cisões insanáveis entre os protestantes de missão norte-americanos, como por exemplo, a questão da escravidão que dividiu os batistas em duas convenções, a do Sul que defendia a manutenção do sistema escravagista e a do Norte que o repudiava (Poe, 2006, 32). Entre os metodistas o que causou as maiores dissensões foi uma questão de gênero, a ordenação de mulheres ao diaconato e ao bispado. Contrariando a

⁵ O pronunciamento do senador Albert J. Beveridge, feito no senado da república em 10 de Junho de 1900 dá o tom do que significava esta ideologia do “destino manifesto”: “Nós não renunciaremos nossa parte na missão da raça, confiada por Deus, de civilizar o mundo...Senhor presidente, o autogoverno e o desenvolvimento interno têm sido as notas dominantes do nosso primeiro século; a administração e o desenvolvimento de outras terras serão a nota dominante de nosso segundo século. Ele [Deus] tem-nos feito (nossa raça) os mestres organizadores do mundo, para estabelecer um sistema onde reina o caos. Ele nos tem feito parte de um governo que deve administrar entre selvagens e povos senis...E de todos de nossa raça [caucasiana], Ele tem marcado o povo americano como sua nação escolhida que finalmente levará o mundo à sua regeneração. Esta é a divina missão da América... Nós somos os fiadores do progresso mundial, guardiões da paz mundial. O julgamento do Mestre está sobre nós: ‘Tens sido fiel no pouco, sobre o muito te colocarei’.” (INMAN, 1937, 13).

opinião majoritária entre metodistas, as igrejas metodistas étnicas (afrodescendentes) foram as primeiras a ordenar mulheres, o que levou à sua desfraternização pelo sínodo. A Igreja Sião Episcopal Metodista Africana foi a primeira a ordenar uma mulher, Júlia Foote, em 1884 (Washington, 2001, 95). Mais tarde, já no século XX, a Igreja Episcopal Metodista Africana também decidiu autorizar a ordenação de mulheres (Washington, 2001, 95).

Mais tarde houve mais cisões, como a causada pela chegada do evangelho social e visões contestatórias mais à esquerda, e não as liberais do início dos trabalhos protestantes no Brasil. É óbvio que nem todos adotaram este tipo de posicionamento, havendo aqueles que permaneceram fieis à tradição contestatória liberal protestante, e isto, como veremos adiante causará uma séria clivagem no interior de muitas denominações. Entre os metodistas e presbiterianos houve teólogos e dirigentes que abraçaram a teologia da libertação, destaquem-se os exemplos notáveis de Rubem Alves (presbiteriano), no Brasil e José Míguez Bonino (metodista), na Argentina; outros adotaram uma postura crítica em relação a ordem social prevalente, como é exemplo Richard Schaul, inspirado em Reinhold Niebuhr (Dorrien, 1995). A ala conservadora, contudo, acabou vencendo a disputa e apoiando a ditadura, mas não sem que com isto se abrissem profundas feridas nestas denominações, como veremos mais adiante.

Quando os militares deram o golpe de Estado (1964), estes problemas internos se transformaram em horríveis delações de irmãos por líderes de diversas dessas igrejas, os quais agiram por razões de Estado, não querendo que a instituição sofresse qualquer tipo de sanção por parte dos militares. Começou um processo de purga interno entre protestantes do qual até hoje não se recuperaram.

Os metodistas como um todo amargassem um silêncio acovardado quando a repressão se instalou no país (Almeida, 2016, 239-248). O silêncio entre as fileiras metodistas era prudente, pois também havia delatores entre eles, como indicam as recentes revelações sobre a época da ditadura que vieram à luz por meio do projeto Brasil: nunca mais. Uma massa de documentos em poder de órgãos inter-

denominacionais protestantes, tais como CMI, em cujos arquivos consta 1 milhão de páginas microfilmadas, versando sobre a repressão, tortura, delações, que os protestantes sofriam à época . Além deste material, há a troca de correspondência entre as principais figuras da resistência protestante e o cardeal-arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns (Isto é, 2011). Este material revelou aquilo que já se suspeitava quanto a figuras da hierarquia metodista em sua ligação com o DOI-Codi, centro “informação” dos militares. Trata-se do caso escandaloso de Anivaldo Pereira Padilha, estudante de Ciências Sociais da Usp, membro da Igreja Metodista da Luz e líder da juventude desta Igreja, que foi torturado nos porões do DOI-Codi, graças a delação dos irmãos José e Isaías Sucasas, respectivamente, pastor e bispo da Igreja Metodista do Brasil (Isto é, 2011; Almeida, 2016, 292; Dias, 2014, 67).

Entre os presbiterianos não foram poucos os denunciados. Rubem Alves, apontado como subversivo pelos próprios irmãos, pesando contra ele mais de quarenta acusações pelo conselho presbiterial e outras tantas pelo Instituto Gammon, onde trabalhava (Silva, 2011, 26-27). Outro intelectual presbiteriano a sofrer denúncias foi João Dias de Araújo, professor de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife (Almeida, 2016, 58). Gerd Wenzel, pastor do presbitério de Rio Doce, MG, também foi acusado e afastado, baseado apenas em suspeitas, o que o próprio regimento interno do presbitério proíbe (Silva, 2011, 27). Waldo César, coordenador dos congressos CELAS, de uma linha teológica mais social, quando atuava como editor da revista Paz e Terra foi preso e interrogado pelos órgãos de repressão; ele tinha sido delatado pelos próprios irmãos.

Entre os batistas a lista também não é nada pequena, Para resumir esta história escabrosa, os protestantes históricos viram como resultado no final do período de ditadura (1985) a ascensão dos neopentecostais, o crescimento dos pentecostais clássicos e o começo de sua decadência.

2.3. A secularização e o institucionalismo Protestante

Na história do Protestantismo, em geral, depois de um primeiro momento carismático de conflito com o mundo, segue-se uma fase de acomodação do carisma às estruturas de dominação estabelecidas, fazendo com que a ética religiosa se acomode “aos interesses da classe dominante” (Weber, 1946, 338). Por este processo os puritanos se tornaram unitarianos no século XVIII nos Estados Unidos e, na Europa, a Teologia ortodoxa do século XVII se transformou em teologia liberal no século XIX. O Protestantismo sempre foi mais vulnerável ao processo de secularização do que o Catolicismo. O logocentrismo protestante em que pouca relevância cúlrica concentra-se na pregação, associado ao baixo nível de integração com a vida cotidiana das pessoas, tem levado o Protestantismo de missão a se tornar uma religião do culto e não da vida. O Catolicismo, por exemplo, por ser mais “culturalmente integrado” tende a ser mais resistente à secularização (Campos, 2017, 112). Por ser religião do culto, a estrutura eclesiástica protestante se aparelha mais do que a católica. Ela cria um mundo paralelo à vida cotidiana muito mais institucionalizado, porque se constitui como o único lugar da manifestação do sagrado.

E é nesse momento de extrema institucionalização do Protestantismo brasileiro que surge o reencantamento pentecostal. O céu se aproxima novamente da terra por meio de manifestações de poder sobrenatural, com curas, glossolalia, profecia, exaltação espiritual, desmaios, exorcismos; enfim, sinais palpáveis da presença de Deus. A consequência disso é dupla. O extremo institucionalismo protestante tende a ser abrandado, porque o leigo passa a ter um papel importante na vida das congregações, e os ministérios não são controlados completamente pela hierarquia; daí a proliferação de igrejas, e dentro dessas de dotações espirituais insurgentes no momento do culto (Espírito Santo). Quanto à secularização, a vida do crente voltando a estar imersa na atmosfera mágica dos tempos neotestamentários, não enfraquece esse processo; dá-se exatamente o contrário, ele se fortalece. Secularização em Max Weber significa a superação das formas patrimonialistas de

socialização, à medida que já não se referem ao parentesco e às relações hierarquizadas (Weber, 1946, 329). Racional aqui tem sua referência na sociologia do conhecimento weberiana e não na epistemologia, portanto quer dizer que há uma transformação nas motivações das ações humanas, que deixam de ser coletivas, passando a ser mais dependentes das decisões do indivíduo, por meio de uma internalização destas motivações: “é o desenvolvimento de valores interiores e extramundanos, num esforço consciente de sublimação por meio do conhecimento” (Weber, 1946, 328). A racionalização significa, em outras palavras, que o indivíduo tem mais liberdade para dissentir e para adotar comportamentos idiossincráticos ou desviantes, favorecendo com isto a mudança social e a formação de novos grupos sociais. A relação do adepto com Deus dá-se de forma imediata e não mais referida às tradições anteriormente determinantes da conduta. Isto, é claro, gera uma solidariedade entre todos aqueles que foram tocados pelo carisma, resultando num conflito das estruturas carismáticas com as estruturas sociais tradicionais; ou seja, sempre que as profecias de salvação gerarem congregações religiosas, o poder natural e institucionalizado será o primeiro a se chocar com elas (Weber, 1946, 330).

Há algumas consequências novas no atual processo de secularização. (a) A relação dialética entre a seita carismática e a instituição tradicional parece estar desaparecendo. O ambiente atualmente é tão plural, e acabou gerando um campo religioso tão competitivo, que simplesmente se instalou uma guerra de todos contra todos. A total desregulamentação do campo das religiões gerou uma concorrência que não está mais relacionada à diferenciação, mas à presentificação (Pierucci, 2004), ou seja, sua relevância não é marcada pela diferenciação em relação às instituições tradicionais, mas pelo poder de invadir os espaços público e privado com suas mercadorias simbólicas. (b) Há uma mudança do *locus* da religião. Ela abandona o lugar da religião institucionalizada e da moral, que prevaleceram até o Iluminismo, transferindo-se para o êxtase, transe, a experiência religiosa imediata e intensa (Pierucci, 2004). Não mais se trata de uma transferência da lealdade das estruturas patrimonialistas da sociedade para a comunidade de crentes (Weber, 1946, 329). O

nível de lealdade ficou reduzido ao mínimo da convivência cúlta e nada além, levando as instituições que operavam por este tipo de lealdade à obsolescência. (c) Mudança nos temas religiosos. Saem as preocupações metafísicas com a salvação e o *post-mortem*, entram as inquietações com problemas mais palpáveis e imediatos da vida mundana. A morte hoje tornou-se um tema-tabu. Os temas religiosos agora são, a sexualidade, a família (Cipriani, 2007, 241); e, porque não dizer também, o emprego, a saúde, etc.?

A secularização dá um passo adiante rumo ao pluralismo e à decadência de todas as religiões institucionalizadas. Não mais meramente pela religião ter sido retirada de certos espaços que antes eram-lhe exclusivos, como, por exemplo, a vida civil perdida para a Igreja Católica com a laicização do Estado brasileiro. Secularização poder ter um sentido ainda mais profundo, quando a própria instituição é esvaziada de sua condição sagrada ou de sua qualidade de intermediária entre o indivíduo e o sagrado. Deixando de ser a exclusiva portadora da verdade. Seu discurso sobre “a verdadeira ligação do crente com o sagrado” deixa de ser relevante, e a relação com o sagrado por não passando mais por aí (Willaime, 2008, 27-38), as pessoas têm agora que lidar com experiências religiosas difusas, parcamente domesticadas por neopentecostalismos e outras inovações religiosas, num ambiente plural, onde a teologia fundada na modernidade não funciona mais, pois agora a ambiência é pós-moderna.

A prova disto é que o grupo dos sem-religião continua aumentando e aqueles que vivem na fronteira entre a religião institucionalizada e a não institucionalizada hoje atinge um percentual de 43% na Europa, que são aqueles que não frequentam os serviços religiosos (Pew Research, 2018). No Brasil deve rondar os 20%, conforme podemos deduzir das pesquisas da *Pew Research Center* referida páginas acima, que apresenta uma diferença entre os pentecostais afiliados e os pentecostais autodeclarados. Esta estatística está relacionada àqueles que vivem numa transumância entre a religiosidade convencional e uma outra secularizada e pós-moderna. Pierucci aponta para uma nova categoria de adepto religioso: “o cliente”

(Pierucci, 2004), aquele frequentador que não se sente compelido a adotar o mesmo padrão moral pietista que geralmente as igrejas protestantes mantém como ideal religioso.

O censo do IBGE também identifica um aumento na pluralidade denominacional decorrente da constatação de que o termo “evangélico”, usado pelos entrevistados para responder à pergunta ‘qual a sua religião?’ tem hoje um sentido mais genérico e indefinido, fruto de um ecumenismo não institucionalizado desses indivíduos em trânsito, que consideram todas “as denominações como uma só Igreja de Cristo” (Santos, 2014, 31). O mesmo ocorre com os adeptos das religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé), que aceitam sem maiores reservas a bifiliação, especialmente com o Catolicismo (Iffly, 1995, 79).

Além da perda de adeptos, o nível de fidelidade confessional vem caindo entre as igrejas evangélicas tradicionais. É cada vez menor o número daqueles que frequentam assiduamente os cultos e devolvem fielmente seus dízimos. A secularização sem carisma produz uma rigidez doutrinária que vai matando pouco a pouco a motivação missionária, levando estas igrejas a fazerem da manutenção da pureza doutrinária original a razão de sua existência, enquanto os fiéis clamam por mais dinamismo espiritual. Entretanto, eles têm mais a perder com o exclusivo discurso da “verdade” do que, por exemplo, os católicos que, apesar da hierarquia e do clericalismo imobilizantes, ainda têm a seu favor uma maleabilidade litúrgico-doutrinária, que se comprova pela expansão do movimento carismático católico (Teixeira, 2014, 38), que dinamizou o Catolicismo brasileiro, sem gerar cismas ou divisões, iguais às das igrejas protestantes que se renovaram.

Resumindo, as religiões e denominações fortemente institucionalizadas, seja pela atuação de uma hierarquia controladora, tais como a Igreja Católica Romana; seja por um corpo doutrinário rígido, como os protestantes históricos ou de missão, são as maiores candidatas à retração pela ação da secularização, o que de fato já vem ocorrendo em nível mundial. Por outro lado, as religiosidades mais fluidas,

individualistas e com baixo nível de institucionalização, isto é, as menos marcadas doutrinária e institucionalmente, tendem a crescer, como, de fato, está a acontecer.

2.4. O *ethos* pós-moderno

O problema da inovação religiosa indiscriminada que cada vez mais caracteriza a religiosidade contemporânea deve-se a um novo processo de criação de igrejas e denominações sem a mínima preocupação com o estabelecimento de credos, confissões, doutrinas fundamentais, o que quer que seja nesta linha; concentrando-se preferivelmente em um conjunto de práticas litúrgicas, mais ou menos articuladas e com fraca coesão teológica e institucional. Muitas de seus praticantes até preferem rótulos líquidos para se definir religiosamente, como é o caso dos termos “evangélico” “cristão”; ou então, fazem suas escolhas religiosas baseando-se em motivações meramente “afetuais”, por causa do apego a um grupo de comungantes ou por alguma experiência religiosa singular; ou ainda por um conjunto de experiências religiosas significativas e não necessariamente de uma mesma denominação.

47

A linha teológica mais adaptada a se desenvolver neste tipo de ambiência religiosa é a adotada pelo ramo pentecostal. Pela própria natureza de sua teologia, que é mais litúrgica e oral do que escriturística; que pressupõe o surgimento de novas revelações, uma vez que o Espírito atua livremente na Igreja; onde os ministérios performatizam livremente e onde a participação leiga nos cultos é maior. Os pentecostais *mainline* têm conseguido controlar esta fluidez e este dinamismo dentro de suas igrejas por já terem atingido um alto grau de institucionalização, mas o que acontece do lado de fora delas, quando se toma essa pneumatologia como base teológica está além de qualquer controle eclesiástico.

Jean-Pierre Bastian, por meio de sua conhecida tese sobre a origem dos pentecostais e das inovações religiosas de matriz pentecostal, coloca sua formação na conta de um sincretismo entre o Protestantismo e o Catolicismo popular, ou seja, “uma aculturação do Protestantismo às práticas e valores da cultura católica popular”

que historicamente lhe antecede na América Latina (Bastian, 1995, 259). Bastian também fala de uma *bricolage*, no que também está correto. Só não acredito poder-se falar de Pentecostalismo e inovações religiosas de matriz pentecostal em um mesmo capítulo. Está correto chamar de sincretismo a cooptação do Catolicismo popular pelo Pentecostalismo e até pelo Neopentecostalismo. Neste caso há um padrão teológico ainda tradicional, que busca extrair da Escritura uma teologia dos milagres, uma demonologia, uma teologia da prosperidade. A hermenêutica é nova, mas a base ainda é a Escritura e o processo de articulação entre a experiência e texto permanece atrelado à racionalidade moderna. O objetivo é apologético e veritativo, ainda que sua ênfase probatória não recaia mais somente sobre o texto, mas também sobre uma práxis, considerada cumprimento profético do texto (derramamento do Espírito – Joel 2, por exemplo). Neste caso há um fio argumentativo baseado em um encadeado de ideias que é passível de sistematização.

Não é o caso das bricolagens promovidas pelas inovações religiosas novipentecostais (vamos chamá-las assim para distingui-las das neopentecostais), que ocupam uma posição liminar entre o pensamento moderno e o pós-moderno). As doutrinas ligam-se aleatoriamente pelo critério da conveniência e do oportunismo, dos comungantes e do pregador, gerando um modelo fragmentário de teologia, sem nenhuma preocupação sistemática. Para o ethos pós-moderno as questões veritativas (e por extensão as metodológicas, já que a metodologia é a avalista da verdade), não tem mais importância para a construção de um discurso religioso plausível. A razoabilidade é seu único objetivo; não estando mais preocupados com a certeza (Descartes). Passa a prevalecer aquilo que estamos chamando de epistemologia fraca ou “lógica inerente”, ou ainda, “colagem pós-tradicional” (Mary, 2000, 81), num discurso cuja articulação dos argumentos não necessita basear-se em deduções ou encadeamentos de razões, pode perfeitamente ser uma *mélange*, uma *bricolage*, cuja força de persuasão é marcadamente afetual, o que em resumo é a essência do novo ethos pós-moderno.

A teologia dos grandes relatos é substituída pela teologia dos pequenos relatos; as inovações religiosas perdem contato com o mundo institucionalizado das grandes igrejas, o que as propende a não se ligarem à sua linha de transmissão do carisma. A mediação entre a experiência singular do crente e o sagrado também perde a conexão com os grandes relatos e passa a ocorrer de duas maneiras: (a) através da palavra e dos atos do líder carismático e (b) por meio das próprias emoções e sentimentos do crente. Esta é a razão pela inflação de nomes esdrúxulos utilizados por estas inovadoras⁶. Seria necessário remontar aos atos fundantes de seu líder para poder perceber alguma razoabilidade neles. A mediação carismática nestes casos quase se transforma em fonte autônoma de carisma, pelo pouco contato com a tradição que lhes antecede.

Sobre a mediação carismática, já nos tem ensinado Weber, que aquilo de que o homem santo precisa para ser considerado portador do carisma é, acima de tudo, a eficácia de seu poder (Weber, 1946, 246). Enquanto fizer milagres, profecias e tiver a capacidade de reconstruir a vida daqueles que o procuram, será considerado dessa forma. A proliferação de títulos honoríficos que as lideranças religiosas destas igrejas inovadoras vêm adotando: apóstolos, profetas, etc., demonstram que sua experiência religiosa contemporânea é colocada no mesmo nível da dos fundadores. Com isto vemos o fim da transmissão da autoridade religiosa. Nas inovações religiosas pós-modernas não há mais nenhuma preocupação em ligar o nascimento de novos movimentos religiosos a grandes figuras do passado. A transmissão da autoridade vem do próprio Deus, por meio do carisma do líder.

Quanto à hermenêutica, a articulação entre a experiência e o texto perde o alcance teológico sistemático e abrangente, a referência é apenas o episódico nele inscrito, experiência singular do leitor é conectada à experiência singular do personagem bíblico. A mediação afetual à interposta elimina toda a necessidade de validação textual da experiência religiosa. Não há mais necessidade da busca da verdade no texto nem de um dogmatismo metodológico, ou seja, a busca de um

⁶ “Assembleia de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, Igreja Canoa da Salvação, Igreja da Pomba Branca, Igreja das Vestes Brancas, Igreja Evangélica Pequena Flor de Jesus, Igreja Pentecostal do Fogo Azul”.

método rigoroso e necessário, à medida que se constitui como avalista da verdade. Neste novo ambiente, qualquer discurso não tem mais como objetivo a persuasão pela verdade ou pelo verdadeiro. No contexto de epistemologias fracas, a questão da verdade é vencida por um relativismo que torna todas as verdades equivalentes. A verdade tem uma referência que é relativa a uma pessoa ou a um grupo de pessoas – sem pretensões universais; sua função é apenas pragmática e afetual, nunca se prestando para uso apologético.

Este novo ambiente ético-epistemológico relativista dá nascimento a milhares de sujeitos singulares que procuram unir-se precariamente uns aos outros conforme suas preferências e necessidades espirituais. A pulverização da adesão religiosa em microcomunidades acaba fazendo surgir o que Peter Berger chamou de “situação de mercado” (Berger, 1985, 149), no qual não há mais atores hegemônicos, muito menos monopolistas, mas onde todos disputam em pé de igualdade a atenção de um possível consumidor de seus produtos simbólicos, sem ter a força e o poder de obrigá-los a nada. Esta situação de mercado ocorre “quando se deixa de lado a ênfase no ‘produto religioso’ acabado, polido pela tradição, referendado institucionalmente, em forma de dogmas, ritos e teologias e passa-se a ressaltar as necessidades do consumidor” (Campos, 2002, 34). O próprio ‘consumidor’ não dá mais tanta importância aos dogmas, ritos e teologias, já que neste novo contexto as instituições já não são as grandes avalizadoras dos bens e dos símbolos espirituais, quem serve de avalista agora são as próprias inclinações e necessidades dos adeptos.

As igrejas e instituições religiosas hoje são apenas grandes supermercados da fé onde as pessoas adquirem seus produtos religiosos de acordo o que lhes satisfaz às necessidades (Sanchis, 1995, 88). Usando a terminologia do marketing, neste contexto passamos de uma ênfase no produto para uma ênfase no mercado, de *product oriented* para *market oriented*, onde o consumidor é quem determina como deve ser o produto (Masi, 2001, 181). O problema deste tipo de mercado religioso é que seus produtos têm prazo de validade e rapidamente ocorre o esgotamento de sua capacidade de atração e satisfação, daí a constante necessidade de se reciclar e

homogeneizar os símbolos religiosos. Neste contexto, paradoxalmente, quanto mais as entidades religiosas procuram se distinguir umas das outras, mais elas se tornam parecidas.

Um bom exemplo disto é o que está acontecendo com a IURD (Universal), cuja teologia já dá mostras de envelhecimento precoce no mundo da modernidade líquida, onde tudo é efêmero. Seus dirigentes agora tentam criar um novo símbolo religioso com o soerguimento de uma réplica do templo de Salomão, em São Paulo, capital – a pirataria que tornou a China proverbial chega agora à religião – no interior do qual há práticas litúrgicas muito parecidas àquelas do templo da Boa Vontade em Brasília, ou seja, a disposição de símbolos religiosos mais ou menos dispersos para usufruto de religiosidades singulares, os quais por estas mesmas singularidades são reciclados, dada a sua natureza plástica e fluída. Talvez a IURD esteja já preparando sua transição do Neopentecostalismo para um Novipentecostalismo pós-moderno. Embora seus líderes nos queiram convencer de que se trata de genuína revalorização de rituais judaicos; o que desejam é reconquistar aquele público flutuante que ocasionalmente visitava seus templos em busca de bênçãos de ocasião.

Sébastien Fath aponta alguns motivos para a formação tão rápida deste ambiente pluralista pós-moderno no contexto evangélico brasileiro. A natureza congregacionalista dessas igrejas, que tendem a ter muito mais participação dos fiéis e por isto são mais sensíveis aos seus anseios, do que, por exemplo, as denominações mais centralizadoras; a formação teológica insuficiente de seus pastores, recrutados localmente (Fath, 2010, 199), e que por sua pouca cultura teológica tendem a recorrer a inovações religiosas. Como foi mencionado mais acima, o próprio ambiente de pobreza e o baixo grau associativo destas populações que vivem isoladas no meio de grandes conglomerados urbanos (seja pela falta de mobilidade urbana – transporte – , seja por sua exclusão social) também produz a necessidade da inovação. A pobreza material e religiosa não pode ser suprida de outra forma.

Percebe-se nisto que também desta perspectiva está correta a irônica observação feita pelos críticos da teologia da libertação de que a Igreja Católica fez a

opção pelos pobres e os pobres, pelo Pentecostalismo. A teologia da libertação católica elaborada sob medida para os pobres latino-americanos não era tão libertária quanto ela se presumia. Era uma Teologia de cima para baixo, feita pelos teólogos para os pobres (“*pour le pauvres*”); os próprios pobres, então, resolveram tomar a seu encargo a tarefa refundar sua religiosidade, criando uma teologia eles mesmos (“*par le pauvres*”), ou seja, criaram o Pentecostalismo (Fath, 2010, 199). Agora chegou a vez de os próprios pentecostais e neopentecostais verem-se atirados no torvelinho do Novipentecostalismo, em que os pobres e todas as demais categorias socioeconômicas criam sua teologia, eles mesmos, em vez de se submeterem às teologias institucionais.

2. 5. As tensões do Protestantismo histórico brasileiro

Jean P. Willaime cunhou o conceito “fragilidade sociológica”, o qual aparece em sua obra *A precariedade Protestante*. Através dela Willaime procura demonstrar que as autocontradições do Protestantismo contemporâneo produzem nele uma fragilidade de essência que torna incerto seu futuro no atual mercado religioso. Dentre as várias tensões que solapam a identidade e a unidade protestante Willaime destaca: “tensão entre o fundamentalismo e o liberalismo, entre o clericalismo e o sacerdócio universal, entre o confessionalismo e o ecumenismo” (Willaime, 1992, 10). Estas tensões, conforme o autor, geram um efeito “autodestrutivo”, pois produzem déficits que lhe tornam precária a sobrevivência institucional. Ele aponta três déficits que decorrem diretamente destas tensões: “um déficit de institucionalidade, um déficit de sacralidade e um déficit de universalidade” (Willaime, 1992, 11).

Há vários problemas em adotarmos o esquema de Willaime sem uma devida consideração. Primeiramente, Willaime é um sociólogo europeu, escrevendo em contexto religioso bem diferente do sul-americano. Por exemplo, aquilo que Willaime chama de déficit é uma categoria ambígua que tanto pode ser negativo como positivo, dependendo do contexto. Estes déficits serão negativos num contexto

institucionalizado como o europeu, onde o campo religioso está consolidado desde o século XVI. Contudo, no contexto sul-americano e especificamente no brasileiro, um ambiente pouco institucionalizado e em rápida transformação, o déficit mencionado é uma vantagem, com ele o Protestantismo ganha uma plasticidade e uma capacidade de acomodação frente às profundas transformações sociais brasileiras. Aqui estes déficits funcionariam como vazios adaptativos que infelizmente vão se extinguindo por, pelo menos, três motivos históricos.

A longa convivência dos protestantes primeiramente com um Catolicismo hegemônico, que os levou a enfatizar a “verdade” como principal norma institucional e a adotar um espírito polêmico e inclinado a controvérsias, utilizado para agressivamente atacar o *status quo* religioso, ou seja, a Igreja Católica; procurando através disso criar “um espaço religioso onde desenvolver-se” (Deiros, 1992, 727). Nesta ambiência os protestantes oriundos do Sul dos Estados Unidos, mais fundamentalistas e proselitistas foram os que mais prosperaram, como, por exemplo, os batistas, que repudiavam a Igreja Católica por sua estrutura eclesiástica monárquica e constantiniana. Todo este processo de embate com a Igreja Católica teve seu clímax a partir de 1930, em face do assim chamado “Renascimento católico” no Brasil, contra a qual a ênfase exclusivista e bíblicista funcionou como antídoto ao complexo de minoria irrelevante que se apoderou do Protestantismo.

Outro fator de enrijecimento doutrinário começou a surgir na década de 1950, quando os protestantes históricos enfrentaram o desafio do Evangelho Social, movimento dentro do Protestantismo que nasceu ainda no século XIX. O Evangelho Social enfatizava a missão da Igreja como mais do que a simples proclamação do evangelho ou a mera transformação do indivíduo (o novo nascimento), postulando que esta deveria envolver, de uma forma mais profunda, também uma transformação social, conectando a mensagem evangélica a teorias político-sociais contestatórias, tal como o marxismo. Para se defender do perigo do Liberalismo teológico e da secularização da pregação, promovida por esta aliança com o marxismo, setores mais conservadores do Protestantismo reforçaram seus fundamentos doutrinários,

abraçando uma posição avessa à contextualização que as teologias mais vanguardistas adotavam, ao rejeitarem sua crítica social. Ocorreu assim uma generalizada adesão brasileira e latino-americana à inerrância bíblica (Deiros, 1992, 729), o principal artigo do credo fundamentalista, que significa defender uma inspiração verbal, segundo a qual a Bíblia passa a ser entendida como escoimada de qualquer influência humana e destilada de elementos circunstanciais; e, portanto, fechada a qualquer contextualização, o que aumentou mais ainda a rigidez doutrinária do Protestantismo. Sobre esse retrospecto, não sem razão, Antônio G. Mendonça afirma que a mentalidade protestante hoje é “dogmática e isolacionista” (Mendonça; Velásquez, 1990, 275).

O prejuízo missiológico adveio como natural consequência da retração fundamentalista. A missão protestante passou a enfatizar muito mais a conservação da doutrina do que a difusão do evangelho e o crescimento da igreja (Stoll, 1990, 4). Prova disto foi o crescimento do período entre 1916 a 1937 ter decuplicado, indo de 60.271 a 545.550 de membros; comparativamente o crescimento do período que vai de 1937 a 1952, sequer conseguiu dobrar o número de adeptos, indo dos 545.550, já citados, a 847.789 (Deiros, 1992, 738). Claro que este foi um período especialmente difícil para os protestantes no Brasil, porque foram quinze anos de governo Vargas, abertamente favorável ao Catolicismo. Por outro lado, e a título de compensação, o número de missionários estrangeiros atuando no Brasil aumentou significativamente, passando de 2.951 em 1938 a 4.488 em 1949 (Deiros, 1992, 739). Estas indicações estatísticas nos levam a concluir que se deve creditar a diminuição da velocidade de crescimento protestante à chegada do fundamentalismo ao Brasil e à reação conservadora.

Outro fator limitante ao crescimento protestante e a seu enrijecimento doutrinário foi o crescimento pentecostal, que veio em sucessivas ondas desde a década de 60, sendo sentido mais fortemente, porém, a partir da década de 80, quando cresceu entre os protestantes as dificuldades em conservar seus membros que migravam para as denominações pentecostais. Diante da ameaça carismática a

ênfase doutrinária permaneceu como principal arma de defesa do Protestantismo, esforçando-se seus pastores e conferencistas em desqualificar teologicamente os pentecostais. Porém, contra os pentecostais, que são evangélicos e bíblicos, a estratégia usada contra católicos e vanguardistas não funcionou tão bem. Os protestantes acabaram sofrendo forte influência pentecostal, que contaminou sua plataforma doutrinária, atenuou a natureza contestatória de seu movimento, tendo em vista o conservadorismo político pentecostal, e os trouxe definitivamente para a ala reacionária do evangelicalismo, coisa que no próprio movimento pentecostal não ocorreu massivamente por causa de sua fluidez doutrinária, e ênfase nos sinais da fé: glossolalia, exorcismos, exaltação religiosa. E isto sem sequer terem-se salvos da influência e práticas carismáticas, dado que com o passar do tempo muitas congregações protestantes se renovaram, adotaram a teologia carismática pentecostal. As que não se renovaram adotaram um “estilo de vida pentecostal, formas pentecostais de culto” (Westmeister, 1999, 19) – com sermões mais emocionais e com as questões doutrinárias caindo para segundo plano. Além disto, aspectos da teologia da prosperidade, que ademais têm um apelo irresistível no Brasil, penetrou fortemente como temática homilética protestante.

Houve ainda outras perdas entre aquelas mencionadas por Willaime. A tensão entre o clericalismo e o sacerdócio universal, que dava aos protestantes uma vantagem sobre os pentecostais tradicionais, onde os pastores são verdadeiros caudilhos. Acabou-se a ductilidade protestante também neste item. Os pastores protestantes adotaram o mesmo perfil ministerial pentecostal, sem a contrapartida dos dons espirituais de cura e profecia exercidos pelos crentes do culto pentecostal, muito mais participativo. O adepto protestante tornou-se mero papa-sermões e financiador de esforços evangelísticos que sempre são levados a efeito pelo pastor e seus assistentes. O dinamismo leigo que até então gerava conflitos internos e divisões, como enfatiza Willaime, definhou, mas o Protestantismo nada ganhou com isto. Acabou-se o conflito, acabaram-se as divisões internas, mas estas muitas vezes

serviam para criar congregações novas e mesmo novas denominações; portanto, o dinamismo missiológico também se amolentou.

É evidente que a perspectiva de Willaime é europeia e ecumênica, refletindo uma realidade social muito mais coesa e marcada institucionalmente do que, por exemplo, a brasileira, onde tudo ainda padece de uma fluidez que é peculiar das coisas novas. Neste contexto fluido todas estas tensões protestantes seriam benéficas. Data a devida vênua ao grande sociólogo da religião francês, o estado tensionado protestante, que o faz inclinar-se entre polos contraditórios foi também o responsável por sua vitalidade inaugural no Brasil, e o fato de tê-la perdido, havendo este se transformado em instituições rígidas e sem disposição para o crescimento, fez o Protestantismo brasileiro também perder vitalidade e plasticidade, o que em seu caso é péssimo, não sendo suas congregações étnicas como as de suas coirmãs europeias. A teologia dos protestantes históricos permanece conversionista, sem que, contudo, tenha conservado a disposição para converter os outros.

Mais uma vez a exceção foi a Igreja Batista que passou praticamente incólume por pelo menos dois dos enrijecimentos institucionais de que sofrem os protestantes: o enrijecimento doutrinário, porque sua doutrina é bem simples e sua religiosidade está baseada na adoração, e em segundo lugar sofreu pouca influência do clericalismo porque sua estrutura é congregacional. Os metodistas romperam a tensão na direção oposta, rumo ao liberalismo, passando praticamente duas décadas pregando sobre a teologia da libertação que serviu bem para fazer sua membresia intelectualizada sentir-se relevante, mas nunca lhes serviu para ganhar almas. Os presbiterianos sofreram de enrijecimento triplo: setores adotaram o fundamentalismo, reforçaram o clericalismo e deram as costas ao ecumenismo, não é por acaso que estão entre os que mais perderam membros para os pentecostais. Só não levaram a palma do crescimento negativo porque os metodistas não deixaram.

Conclusão

O Protestantismo brasileiro passou por diversas crises, cada uma delas marcando sua linha do tempo com um ponto de mutação. A crise ideológica do “destino manifesto”; quando o imperialismo americano tornou-se por demais evidente e os protestantes nacionais tiveram que lidar com a cooptação das igrejas-mães e dos missionários pela política externa ianque; a crise decorrente da chegada do evangelho social e do vanguardismo teológico que não aceitava mais o missionamento norte-americano e desejava contextualizar-se; a crise do impacto do Marxismo e do conservantismo político que lhe nasceu como reação, coincidindo com a repressão política da ditadura; a crise do carismatismo que chegou com a pentecostalização de muitas congregações protestantes⁷.

Resta assim como conclusão falar de sua última e mais atual crise. E por que discuti-la em uma conclusão onde geralmente o espaço é mais limitado? Porque é uma crise inconclusa e em vias de definir-se; embora ampla como as demais, afetando os protestantes de todas as confissões. Estamos falando da crise do Protestantismo cultural ou, como também podemos chamá-la, a crise do Protestantismo Gospel ou do Protestantismo Genérico, que nasceu quando o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo inseriram-se definitivamente no ambiente midiático, fazendo com os outros evangélicos os emulassem, gerando uma proliferação de redes evangélicas na televisão brasileira, produzindo um ambiente cultural extremamente saturado pela comunicação evangélica e que acabou criando as condições para o nascimento do que aqui está sendo chamado de Protestantismo Cultural.

Esta cultura religiosa protestante de superfície precipitou uma profunda mudança no Protestantismo brasileiro, de uma forma, talvez, nunca antes experimentada. Sendo uma dessas mudanças a mitigação de sua característica mais fundamental: o conversionismo. Aquilo que em sua inserção os distinguiu do

⁷ Antônio G. Mendonça e Leonildo S. Campos têm uma abordagem parecida que me serviu de inspiração. Eles indicam três fases pelas quais passou o Protestantismo de missão no Brasil. A fase da consolidação que vai de 1916 até 1952; a fase da politização, pela qual o Protestantismo se aproximou da esquerda, o decênio de 1952 a 1962; a fase de repressão, tempo que cobre o período de 1962 a 1983, quando o Protestantismo foi bafejado pelo conservantismo e cooptado pela ditadura de extrema direita (Mendonça, 2005, 52; Campos, 2014b).

Catolicismo brasileiro, que era uma religião da família, da comunidade, da nação, mas nunca do indivíduo. Sem falar no próprio processo de conquista da América, que implicou a catequese em massa de milhões de ameríndios, pela força das armas e das instituições ibéricas (Westmeister, 1999, p. 27). Em sua luta contra esta institucionalização da fé, os protestantes defendiam a necessidade de uma experiência pessoal da salvação, essa emergindo de uma decisão pessoal e não da decisão de outras pessoas. Por isto, esta crise atinge a essência da mensagem protestante com um pesado golpe. A ética puritana, a negação do mundo, tudo é levado de roldão; tudo o que está no próprio âmago da ideia de conversão. Resumindo, o Protestantismo Gospel hoje desenha uma perda de identidade aos protestantes como pouco se viu em sua história.

Há, entretanto, quem aí não veja crise alguma; pelo contrário, perceba um mundo de oportunidades missiológicas a abrir-se no âmbito da cultura popular. Andrew Greeley, por exemplo, percebe nisto uma mudança de “*locus theologicus*”, de livros, panfletos, sermões, para filmes, séries, blogs, parques temáticos, etc. (in Woods, 2013, xiii), onde a mensagem é transmitida com muito mais eficácia, porque de maneira lúdica e por atingir um público bem mais amplo do que poderia ocorrer por meio de uma congregação local. O problema de se pensar desta forma é entender as mudanças em curso apenas por uma perspectiva instrumental, ignorando-lhe as consequências sociais e teológicas, pois a experiência do “novo nascimento” fica completamente afetada pela formação de um *ethos* protestante e pela desaparecimento de limites claros entre o mundo e a Igreja.

O conceito de Protestantismo da modernidade, vigente no começo do século XX, pelo qual a religião acontecia preferencialmente no plano individual e moral, a adesão a ela por meio da conversão, uma iluminação interior e espiritual da verdade, essa religião já não existe ou está em vias de desaparecer. Pelas razões perquiridas no primeiro capítulo acerca da falta de solidez das raízes religiosas brasileiras, pelo ambiente de completa liberdade de expressão que prevalece desde o fim da ditadura, e, talvez um pouco, como reação natural à repressão que naquele tempo vigia, o

Brasil é hoje um dos países de maior liberdade religiosa do mundo; combinando, como de resto toda a América Latina, “a autoexpressão e os valores cristãos tradicionais” (Freston, 2010, 18). Esta combinação tem sido favorável a uma cultura protestante mais ou menos difusa; não suficientemente forte para influir nas instituições políticas (ainda não), mas robusta o bastante para influenciar o ambiente midiático e a cultura popular em geral.

A profusão de opiniões religiosas somada a um ambiente pós-moderno de que já se falou linhas acima torna hoje a ética pietista, ou a “ética negativa” (como prefere Mendonça) (Mendonça; Velásquez, 1990, 37), de até a década de 1980 sem chances de sobrevida nos dias atuais. A antiga clivagem mundo-Igreja que pressupõe esta ética negativa vai perdendo força à medida que o missionamento evangélico invade o espaço midiático. À medida que a cultura popular passa por um processo de sacralização, pela adaptação de seus conteúdos à cultura evangélica a ideia de conversão também perde sentido, pelo menos aquela conversão atrelada ao abandono dos costumes mundanos e a adoção da novidade de vida de que fala Paulo no Novo Testamento.

O conceito de conversão sofre uma mutação profunda, a única forma de conversão possível é também performática. Trata-se de uma conversão menos marcada por sinais internos da ação divina: a iluminação interna, o convencimento pela voz do Espírito, o chamado para deixar os velhos hábitos. A conversão passa a ser mais reconhecida por seus sinais externos: glossolalia, exorcismos, manifestações de exaltação religiosa, mais acorde com a espiritualidade pentecostal. A lógica desta guinada conceitual no Evangelicalismo é muito simples. Por conta de uma homogeneização cultural via formação de um *ethos* evangélico, a conversão como sinal da ação de Deus no indivíduo torna-se indiscernível; no espaço público quem não é evangélico parece-se com um e o evangélico mesmo parece que não é, apesar de sê-lo. Os limites estando borrados e indiscerníveis favorecem que a transformação do indivíduo pela ação divina torne-se cognoscível por um sinal performático.

O processo de homogeneização que atinge a cultura brasileira, pelo qual, paulatinamente, a cultura gospel se apropria de elementos da cultura popular e profana ou não religiosa e transforma-os numa espécie de Protestantismo básico, finalmente destrói a plausibilidade religiosa do Protestantismo de missão como um todo, que até aqui vinha sobrevivendo graças à ênfase na clivagem mundo-Igreja. A conversão performática do Pentecostalismo tem mais chances de sobreviver a esta homogeneização, já que não depende dessa clivagem. Logo, visando à sua própria sobrevivência a tendência protestante é reforçar a conversão performática, tornando-se cada vez mais semelhante ao Pentecostalismo, não necessariamente adotando a glossolalia, os rituais de cura ou de exorcismo, mas transformando a celebração e a adoração em seus principais produtos simbólicos. Um caso típico do que estamos relatando foi o nascimento e evolução da Igreja Batista da Lagoinha, uma das primeiras que se ‘renovou’ e fez da celebração e da adoração seu carro-chefe missiológico, tendo à frente deste trabalho a família Valadão, com um programa bem conhecido no meio evangélico, “Diante do trono”, transmitido por vários canais de televisão na região metropolitana de Belo Horizonte (Cunha, 2007, 63).

Variando quanto ao grau de midiática, todas as denominações protestantes estão adotando esta maneira de missionar. O campo midiático transmuda-se, assim, em campo religioso, a distinção sagrado-profano dá lugar à sacralização do profano, processo pelo qual o mundo evangélico ingressa em um vale-tudo missiológico, que nada exclui: carnaval, programa de auditório, entrevistas, novelas, séries. Praticamente tudo o que existe em termos de formatos midiáticos tem uma contraparte evangélica, em programas que tem por princípio, pelo menos alegadamente, um propósito missionário, entretanto, a verdade é que o velho ascetismo protestante está desaparecendo, dando lugar à pura e simples busca do entretenimento, “como quase todo mundo” (Cunha, 2007, 146). Se as confissões do Protestantismo-pentecostalismo não criam uma contraparte evangélica para a programação midiática (geralmente de qualidade artística piorada e consistindo em mera cópia), a própria leitura dos espectadores evangélicos encarrega-se de fazer a

transformação do profano para o sagrado, como ocorria, por exemplo, a alguns telespectadores cristãos do seriado *Lost* que percebiam Deus nas misteriosas desaparecimentos da série.

O Protestantismo, por meio da mídia, retorna ao espaço público, do qual esteve excluído por séculos, mas os efeitos não lhe são completamente benéficos. À medida que a mídia gospel se apropria de formatos profanos da cultura e os impregna de conteúdos evangélicos (não sem antes diluí-los para possibilitar uma audiência genérica, como é feito da indústria cultural), também reforça a indistinção entre as diversas denominações e entre as marcas teológicas confessionais. Com isto a lógica do missionamento também muda. Agora não existe mais a estratégia da persuasão, mas a da presentificação de que fala Pierucci. As denominações disputam o espaço midiático palmo a palmo, de modo que a racionalidade deste novo missionamento é: quem mais aparece, mais ganha adeptos. Infelizmente, neste contexto, o adepto não é mais o acólito, comprometido com as doutrinas e com os programas da Igreja, mas é antes um transeunte que circula entre as estações-igrejas e demora-se mais conforme veja coisas que lhe interessam, mais ou menos como faria um telespectador da televisão aberta ao zapear entre os canais disponíveis.

A lógica da presentificação traz consigo ainda a lógica do consumo para o missionamento, ou seja, uma relação de curta duração com seus conversos, uma relação cada vez mais fragmentária e com prazo de validade cada vez mais curto. A qualidade do adepto caindo à categoria de espectador, o compromisso denominacional desaparecendo ou enfraquecendo-se. Neste contexto as fronteiras denominacionais ficam borradas e a tendência futura é que o Protestantismo e o Pentecostalismo devam tornar-se cada vez mais similares. O protestante se torna um religioso genérico que se autodeclara evangélico. As preferências individuais em relação a estilos musicais que já ocorrem no mundo profano como definidores de identidade devem ser a tônica também no mundo gospel. Os consumidores de música gospel deverão encaminhar suas escolhas de acordo com os estilos musicais apreciados e não mais de acordo com a filiação denominacional do *performer*. Além

disto, a bifiliação e a trifiliação devem aumentar à medida que o mundo gospel expande-se e consolida-se.

Este missionamento por presentificação referido mais acima, também possui elementos estratificadores, pois as formas midiáticas integradas à cultura evangélica, pelo menos para os *players* de primeiro time são as hegemônicas (Cunha, 194). Isto explica a preferência e a disputa pelo veículo televisivo, nas versões fechada e aberta, que, apesar das perdas de audiência para as operadoras de *stream*, permanecem como importantes estratégias missiológicas, devido a seu *status*. A mesma lógica faz as denominações buscarem a conversão de celebridades e figuras públicas como forma de demonstrar a superioridade de sua mensagem. E, afinal de contas, realmente, acaba funcionando como catalisador de adeptos, mais ou menos como no passado ocorria devido à conversão de figuras políticas.

Em suma, a cultura gospel promove “modificações de superfície pois, na ‘internalidade’ (*sic*), reforça aspectos básicos da configuração da cultura evangélica” (Cunha, 194). Contudo, o resultado disto não é um maior número de conversos, como argumentam os tele-evangelistas, mas um número maior de *players*, devido ao aumento de sujeitos singulares que desejam consumir estes produtos. Concordando com Freston, acredito que existe um teto para o crescimento evangélico que já está quase sendo alcançado e que está fixado em mais ou menos em 35 % da população brasileira (Freston, 2010, 24). Não quero me envolver nestes exercícios de futurologia, por isto creio que qualquer que seja o número, para mais ou para menos, isto não terá a menor influência na configuração do mundo evangélico (protestante-pentecostal) e tampouco em sua evolução. A menos que surja um elemento novo, um novo *player* institucional, uma figura religiosa exponencial de grande carisma, o Evangelicalismo gospel ficará por muito tempo estabilizado e bastante fragmentado e diluído.

No futuro o grande rival dos protestantes-pentecostais será o grupo dos sem-religião, que neste momento está a abocanhar nacos do Catolicismo, mas futuramente vai apreciar fazer estrago também entre protestantes-pentecostais. À

medida que o Protestantismo cultural se consolida e se cristaliza e o Protestantismo vai deixando de ser uma religião de conversão, as razões para se ser protestante-pentecostal serão tão frágeis que deixar de sê-lo será também uma opção razoável. Ainda mais quando se percebe que o grupo dos sem-religião no Brasil não é um grupo de ateus, mas de pessoas que perderam completamente o vínculo institucional, e isto deve acontecer com cada vez mais frequência à medida que o verniz cultural do Protestantismo for ficando mais tênue e os escândalos envolvendo figuras públicas protestantes forem se tornando mais corriqueiros (Freston, 2010, 24). Os protestantes e pentecostais estão penetrando áreas profissionais perigosas, onde o poder e o dinheiro tornam a linha entre o certo e o errado uma débil fronteira. Para muitos, por atravessá-la com frequência na política, no *show business*, esta fronteira tem deixado de existir *de facto*, não custa nada que daqui a pouco deixem de existir também *de jure*.

O Protestantismo-pentecostalismo por mais que assuma uma feição cultural e diluída sempre será mais vulnerável do que o Catolicismo quando o assunto são escândalos. Diferente desses, eles não têm a ancoragem sacramental para estabilizar as flutuações institucionais que estes casos provocam. Basta observar a estagnação que se apoderou da Igreja Universal depois que a onda de denúncias do mensalão em 2005 derrubou algumas figuras políticas que traziam o título de bispo. De sorte que, nesta linha de convergência do Evangelicalismo com a dimensão mundana da sociedade os protestantes abandonam o campo das tensões referidas por Willaime e adentram ao campo da contradição. E aí estarão à espera os próximos não-conformistas os coloquem em questão, a eles e sua mensagem. Levando em conta a rapidez com que a mídia destrói as reputações hoje em dia, isto não vai demorar. O Evangelicalismo terá então se tornado o Catolicismo que tanto combateu.

Referências

- ALMEIDA, Adroaldo J. S. (2016). “Pelo Senhor marchamos”. Os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985), Tese de doutoramento, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- ALMEIDA, Ronaldo de (2009). *A Igreja Universal e seus demônios*, São Paulo, Terceiro Nome.
- ALVES, Rubem (1979). *Protestantismo e Repressão*, São Paulo, Ática.

- ALVES, Rubem (1982). "O Protestantismo na América Latina - Sua Função Ideológica e Possibilidades Utópicas," *Dogmatismo e Tolerância*, São Paulo, Paulinas.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1992) « Les protestantismes Latino-américains », *Social Compass*, no. 39, vol. 3, pp. 327-354.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1993). "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Socio-Historical Perspective", *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 2, 1993, pp. 33-61.
- BASTIAN, Jean-Pierre et al (1995). *Evangélicos em América Latina, Iglesias, pueblos y culturas*, no. 37-38, Abril.
- BERGER, Peter. (1985). *O dossel sagrado - Elementos para uma teoria sociológica da religião*, Luís C. Barcelos (trad.), São Paulo: Paulinas.
- CAMPOS, Leonildo S. (1996). "Why Historic Churches are Declining and Pentecostal Churches are Growing in Brazil: A sociological perspective". In B. F. Gutiérrez, B. F.; Denis A. Smith (eds.). *In the Power of the Spirit: The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America*, Louisville: KY: Aipral-Kelef/Presbyterian Church.
- CAMPOS, Leonildo S. (2002). "Marketing y religión. Las estrategias de supervivencia de organizaciones religiosas en América Latina". In Elio M. Kan et al. *Religión y Post-modernidad. Las recientes alteraciones del campo religioso*, Quito: Abya-Ayala.
- CAMPOS, Leonildo S. (2014). "Protestantismo de Missão no Brasil, a cidadania e a liberdade religiosa", *Educação e Linguagem*, vol. 17, no. 1, Jan-Jun, 2014b, pp. 76-116.
- CAMPOS, Leonildo S. (2017). "Traditional Protestantism". In Bettina Schmidt; Steve Engler (eds). *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, nestas referências.
- CARPENTER, Joel A (1997). *Revive us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- CHESNUTT, R. Andrew (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford, UK, Oxford University Press.
- CIPRIANI, Roberto (2007). *Manual de Sociologia da Religião*, Ivo Storniolo (trad.), São Paulo: Paulus.
- DATA FOLHA (2014), Instituto de Pesquisa. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml> Acesso em 02 de Abril de 2017.
- DEIROS, Pablo A. (1991). "Protestant Fundamentalism in Latin America", in Martin E. Marty; R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- DEIROS, Pablo A. (1992). *Historia del Cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- DEIROS, Pablo A. (1997). *Protestantismo en Latino América*, Nashville, TN: Caribe.
- D'ÉPINAY, Christian L. (1968) *El refugio de las masas. Estudio sociológico del Protestantismo chileno*, Santiago, Chile, Editorial del Pacífico.
- DIAS, Zwinglio M. (org.) (2014) *Memórias ecumênicas protestantes. Os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência*, Rio de Janeiro, Koinonia Presença ecumênica e serviço.
- DORRIEN, Gary (1995). *Soul in Society: The Making and Renewal of Social Christianity*, Minneapolis, MI, Fortress Press.
- DROOGERS, André (1987). "A religiosidade mínima brasileira", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro- ISEER/CER, v. 14, no. 2, Mar, pp. 62-87.
- DURKHEIM, Émile (1982). *O suicídio. Estudo sociológico*, Luz Carry, Margarida Garrido e J. Vasconcelos Esteves (trads.), Lisboa, Editorial Presença.
- ESCOBAR, Samuel (2015). "It's Your Turn, Young Ones – Make Me Proud! Evangelical Mission in Latin America and Beyond". In Miguel ALVÁREZ (org.). *The Reshaping of Mission in Latin America*, Regnum Books International.
- FARRA, Robert M. (1960). *Protestantism in Brazil. A Study of the Activities and Results of the Protestant Foreign Missionary in the United States of Brazil*, Dissertation in masters of Arts, University of Nebraska.

- FATH, Sébastien (2010). « Un eldorado évangélique en Amérique latine ? Le cas Carlos Annacondia », in Bertrand Badie et Dominique Vidal (org.) *La fin du monde unique: l'état du monde*, Paris, La découverte,
- FONSECA, Alexandre B. (2011). *Relações e privilégios. Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Novos Diálogos.
- FRESTON, Paul. “As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 12, no. 12, Outubro, 2010, pp. 13-30.
- GINSBURG, Salomão L. (1970). *Um Judeu errante no Brasil*, Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista.
- IFFLY, Catherine (1995). “El panorama evangélico brasileño”. In Jean-Pierre Bastian *et al. Evangélicos en América Latina, Iglesias, pueblos y culturas*, no. 37-38, Abril.
- INMAN, Samuel G. (1937). *Latin America. Its Place in World Life*, New York/Chicago, Willet, Clark and Company.
- ISTO É (2011). Disponível em: http://istoe.com.br/141566_OS+EVANGELICOS+E+A+DITADURA+MILITAR/
Acessado em: 05/08/2017.
- JACOB, Cesar R.; Dora R. HEES; Philippe WANIEZ (2013). *Religião e Território no Brasil: 1991-2010*, Rio de Janeiro: Editora Puc Rio.
- MARIANO, Ricardo (1999). “O futuro não será protestante”, *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Brasil, ano 1, no. 1, pp. 89-114.
- MASI, Domenico de (2001). *O futuro do trabalho. Fadiga e ócio na sociedade pós-industrial*, Yandir A. Figueiredo (trad.), Rio de Janeiro, José Olympio.
- MARY, André (2000). *Le Bricolage Africain des Héros Chrétiens*, Paris, Cerf.
- MAYEUR, Jean-Marie et at. (2000). *Histoire du Christianisme. Des origines à nos jours*, 13 vols., Paris, Desclée.
- MEDCRAFT, John P. (1987). “The Roots and Fruits of the Brazilian Pentecostalism”, *Vox Evangelica*, no. 17, pp. 66-94.
- MENDONÇA, António G (2005). “O protestantismo do Brasil e suas encruzilhadas”, *Revista USP*, no. 67, Set. -Nov., pp. 48-67.
- MENDONÇA, Antônio G. e VELASQUEZ Fo.(1990), Prócoro, *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, São Paulo/ São Bernardo do Campo: Edições Loyola e Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião.
- MOTTA, Roberto. “Catholics, Afro-Brazilians and Protestants in Brazil”. In Giuseppe Jordan. *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden: Brill, 2009.
- NASCIMENTO, Ester F. V.- B. C. (2007). *Educar, curar e salvar: uma ilha de civilização no Brasil tropical*, Maceió, Ufal.
- OLIVEIRA, Betty A. de. (1985). *Centelha em Restolho Seco - Uma contribuição para História dos Primórdios do trabalho Batista no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições da Aurora.
- OXX, Katie (2013). *The Nativist Movement in America. Religious Conflict in the Nineteenth Century*, New York/Abingdon, U. K.: Routledge.
- PEW RESEARCH CENTER (2018). “Being Christian in Western Europe” (May, 29, 2018). Disponível em: [Attitudes of Christians in Western Europe | Pew Research Center](https://www.pewresearch.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/) Acessado em 22/03/2022.
- PIERUCCI, Antonio F. (2004). “Religiosidade, racionalização e desencantamento”, curador Milton Lahuerta, Rede Cultura, 2004, gravado em 11/05. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vwLn1-EK00> Acessado em 30/07/2017.
- POE, Gary R. “Baptists” (2006). In Elizabeth M. Dowling; W. George Scarlett. *Encyclopedia or Religious and Spiritual Development*, Thousand Oaks, CA.: Sage Publications.
- PRIEN, Hans-Jürgen (2013). *Christianity in Latin America*, Stephen Buckwalter (trad.), Leiden, Brill.
- RIVERA, Paulo B. “Pentecostalism in Brazil” In Bettina Schmidt; Steve Engler (eds). *Handbook of Contemporary religions in Brazil*, Leiden, Netherlands, Brill, 2017.

- ROLIM, Francisco C. (1985). *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sociorreligiosa*, Petrópolis: Vozes.
- SCHAFF, Phillip (1855). *A Sketch of Political, Social and Religious Character of the United States of America*, New York: C. Scribner.
- SANCHIS, Pierre de. (1995). “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?” In HOORNART, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, Vozes.
- SANTOS, Maria G. (2014). “Os limites do censo no campo religioso brasileiro”. In Cristina V. Cunha; Renata Castro Menezes (orgs.). *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas*, Rio de Janeiro, Iser.
- SILVA, Elizete da (2011). “O conselho mundial de igrejas e a trajetória do ecumenismo no Brasil”, XII Simpósio da Associação Brasileira de Historiadores Religiosos, Juiz de Fora, 3-6, pp. 1-37. Disponível em: www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/232/166 Acesso em 04 de Junho de 2017.
- STOLL, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkely/Los Angeles, CA: University of California Press.
- TEIXEIRA, Faustino. “Campo religioso em transformação”. In Cristina V. da Cunha; Renata C. Menezes. *Religiões em conexão: números, direitos e pessoas*, nestas referências.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2004). *A democracia na América. Sentimentos e opiniões*, Livro Dois, Eduardo Brandão (trad.), São Paulo: Martins Fontes.
- TROELTSCH, Ernst (1992). *The Social Teaching of the Christian Churches*, Olive Wyon (trad.), vol. II, Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- VIEIRA, David G. (1980) *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- WASHINGTON, A. (2001). “Black Methodists Churches”. In Ray B. Browne; Pat Browne. *The Guide to United States Popular Culture*, Madison, WI, The University of Wisconsin Press.
- WEBER, Max (1946). *Essays in Sociology*, H. H. Gerth; C. Wright Mills (eds. e trans.), New York: Oxford University Press.
- WESTMEISTER (1999), Karl-Wilhelm. *Pentecostalism in Latin America. A Study in the Dynamics of Mission*, Mississauga, Canada, Farleigh Dickson University Press and Associated University Press,
- WILLAIME, Jean Paul (1992). *La précarité Protestante. Sociologie du Protestantisme Contemporain*, Genève: Éditions Labor et Fides.
- WILLAIME, Jean-Paul (2008). *Le retour du religieux dans la sphère publique*, Lyon, Olivétan.
- WOODS Jr., Robert H (2013). *Evangelicals Christians and Popular Culture. Pop goes the Gospel*, 3 vols., Santa Barbara, CA: ABC-CLIO/LLC.
- YINGER, J. Milton (1970). *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan.