

**AS METAMORFOSES DO SAGRADO NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO
O CASO DA IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE FILADÉLFIA
LONDRINA (1972-2008)**

JONATHAN MENEZES

Orientador (a): SILVIA CRISTINA MARTINS DE SOUZA E SILVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Centro de Letras e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Londrina – UEL, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História Social

Linha de Pesquisa: Culturas, Representações e Religiosidades

LONDRINA – JANEIRO – 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

M511m MENEZES, Jonathan M.

As Metamorfoses do Sagrado no Protestantismo Brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Londrina (1972-2008) / Jonathan M. Menezes. – Londrina: Universidade Estadual de Londrina [S.N.] 2009.

182 f.: il. color ; + anexos

Orientador: Professora Doutora Silvia Cristina Martins de Souza e Silva.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Centro de Ciências e Letras Humanas - CCH. UEL - PR 2009.

Bibliografia: 175 f.

1. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. 2. Protestantismo. 3. Avivamento. 4. Certeau, Michel I. Souza e Silva, Silvia Cristina Martins de. II. Universidade Estadual de Londrina. III. Título.

CDU – 270.82

JONATHAN MENEZES

**AS METAMORFOSES DO SAGRADO NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO
O CASO DA IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE FILADÉLFIA
LONDRINA (1972-2008)**

Avaliado em _____ com conceito _____

Banca examinadora da DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Professora Dra. Silvia Cristina Martins de Souza e Silva – UEL
Orientadora

Professor Dr. Cláudio Denipoti – UEPG
Examinador externo

Professor Dr. Marco Antonio Neves Soares – UEL
Examinador interno

À minha esposa, **Cibele**,

Por todos os momentos felizes que ela tem me proporcionado nesses anos em que estamos juntos, por todas as memórias e momentos que temos partilhado, e pelo amor livre e descomplicado com o qual tem me amado. Vivo nosso amor como um estado de graça e, como diria Drummond, como um amor que é “amor a nada, feliz e forte em si mesmo”... Essas páginas foram escritas com seu apoio e compreensão em todas as horas.

Religião não significa mais uma Ordem religiosa ou a Igreja no singular: religião, de agora em diante, se pode dizer no plural.

Michel de Certeau

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Silvia Cristina Martins de Souza e Silva, primeiramente por ter me dado um voto de confiança e ter me aceito como seu orientando no Programa de Mestrado, mesmo sabendo dos esforços redobrados e das implicações que teria ao ter de me orientar e, ao mesmo tempo, dar conta de um projeto de pós-doutorado no Rio de Janeiro. Ela não apenas foi a orientadora desse trabalho, mas também parceira compreensiva e paciente de discussões, quando eu ainda estava em fase de muitas dúvidas quanto ao percurso, fios teóricos, temáticos e elaboração desse trabalho. Com o fundamental apoio de suas leituras sempre muito criteriosas de cada texto, cada capítulo, e por seu vasto conhecimento historiográfico, pude chegar à redação final dessa dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UEL (PPGHS), por ter possibilitado, através das disciplinas ofertadas e de seu competente corpo docente, bem como dos eventos que organizou ou apoiou, um acréscimo muito relevante ao meu desenvolvimento como pesquisador e escritor ao longo desses dois anos.

Ao professor Dr. Marco Antônio Neves Soares, meu orientador no tempo da graduação em História, por ter lido cuidadosamente os primeiros rascunhos daquilo que viria a ser o projeto de pesquisa dessa dissertação, e dado contribuições tão preciosas para a concretização desse projeto, indicando-me leituras e direcionando as primeiras pesquisas historiográficas. Também por suas importantes contribuições na banca de qualificação, no sentido de melhora da redação dessa dissertação.

Ao professor Dr. Gabriel Giannattasio, pela amizade, dedicação e pelo acompanhamento informal nesses últimos dois anos, enquanto fui aluno de suas disciplinas no PPGHS, e por ter me indicado autores e leituras fundamentais, além dos seguros fundamentos teórico-metodológicos que ofereceu em suas aulas instigantes e enriquecedoras.

Aos professores Dr. Wander de Lara Proença e Dr. Alfredo dos Santos Oliva, pela amizade e por terem sido os primeiros incentivadores para minha inscrição no PPGHS, contribuindo com a leitura do projeto e compartilhando de forma pedagógica do fascínio que ambos nutrem pelo estudo do campo religioso brasileiro.

Ao professor Cláudio Denipoti, por prontamente ter aceitado participar da banca examinadora dessa dissertação, conferindo a mim o privilégio de tê-lo como um de meus avaliadores.

Ao amigo Ênio Caldeira Pinto, por gentilmente ter traduzido para o inglês o resumo da dissertação.

À CAPES, pela bolsa de estudos que possibilitou boa parte do custeamento de minhas pesquisas e trajetória acadêmica nesse programa.

Ao Seminário Teológico Antônio de Godoy Sobrinho, pela disponibilização do arquivo de sua biblioteca para pesquisas sobre a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

À Faculdade Teológica Sul Americana, pelo enorme incentivo e pela disponibilização de sua estrutura para a realização dessa pesquisa; agradeço a cada colega e a cada funcionário da instituição por prontamente me atender sempre que necessitei.

À Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia, com especial menção, pela liberdade que me deu para que não somente ali realizasse minha pesquisa, como também transitasse com as mesmas prerrogativas de um membro da comunidade. A concretização desse trabalho não seria possível sem o acolhimento e apoio que ali obtive, bem como pela transparência que sempre houve em nossa relação durante esse processo. Grande parte do mérito dessa pesquisa, se de alguma forma ela tiver alcançado seus objetivos, deverei aos membros e líderes dessa comunidade, que não foram objetos, mas co-autores dessa história.

MENEZES, Jonathan M. *As Metamorfoses do Sagrado no Protestantismo Brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia*. Londrina (1972-2008). Londrina: UEL, 2009. 183p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Social) – Centro de Ciências e Letras Humanas da Universidade Estadual de Londrina. Departamento de História.

RESUMO

O estudo do protestantismo é algo que tem fascinado a muitos pesquisadores nos últimos anos. A multiplicidade que o constitui, as combinações que ele engloba e as metamorfoses pelas quais tem passado são o cerne temático dessa dissertação. Com a finalidade de contribuir com as pesquisas vigentes no campo da história das religiões e religiosidades, esse trabalho visa estudar as metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro, a partir do caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia, em Londrina. Para tanto, articulado teórica e metodologicamente com o pensamento de Michel de Certeau, e com as noções de *prática e experiência*, empreendeu-se uma investigação que combinou diferentes fontes: orais – entrevistas com líderes e membros da IPI Filadélfia e outras pessoas direta ou indiretamente envolvidas nos processos analisados – e escritas, quais sejam, documentos próprios da igreja e outros produzidos por líderes e teólogos da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, seja em âmbito institucional ou de caráter mais acadêmico. Constata-se, a partir desse caso, que o tema do “avivamento”, que gerou crises e divisões na IPI na década de 1970, é um assunto recorrente na história da IPI Filadélfia, e que reapareceu de modos diferentes em diferentes períodos, mudando perspectivas, gerando metamorfoses. Postulou-se que o sagrado que se manifesta nesse âmbito não é fruto de mera repetição de modelos, mas de recriações, reinvenções da tradição, a partir da experiência singular de fé das pessoas em seus contextos particulares de vida. Em virtude disso, tanto nos discursos como nas práticas religiosas ocorreram rupturas, que ora penderam para uma flexibilização, ora para um reforço de trincheiras religiosas. *Metamorfoses do sagrado* se constitui, portanto, em um emblema de posturas e práticas que ora combinam, ora repelem elementos díspares e que revela as fissuras e inversões do pensável contidas no hiato engendrado numa comunidade de praticantes entre a fé representada e a fé experimentada.

Palavras-chave: Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia; avivamento; protestantismo; metamorfoses do sagrado; práticas; experiência; tradição.

MENEZES, Jonathan M. *The Metamorphosis of The Sacred in Brazilian Protestantism: the case of Philadelphia Independent Presbyterian Church*. Londrina (1972-2008). Londrina: UEL, 2009. 183p. (Master's Program in Social History) – Center of Human Sciences of Londrina State University. History's Department.

ABSTRACT

Studying Protestantism is a fascination for many researchers for the last few years. The thematic core of this thesis is made up by its multiplicity, embodied combinations and constant metamorphosis. Through historical theories and researches about the religions and religiosities the goal of this assignment is to contribute of studying the metamorphosis on the sacred in the Brazilian Protestantism by the study case of Philadelphia Independent Presbyterian Church in Londrina (PIPC). In order to do that, working with Michel de Certeau theory and methodology thinking and with the concepts of *practice* and *experience*, this investigation was combined from different sources, as well as: orals by interviews with leaders and members of PIPC and others direct and indirect involved people in the analysis, and writing, as follows: church documents and leaders church production and also church theologians of Independent Presbyterian Church of Brazil (IPI), both institutionally and academically. From this study case it flew the theme of “revival”, which caused crisis and divisions in the IPI during the decade of 1970, whose subject is still alive in the life of PIPC, and reappeared with different ways and periods, changing perspectives, and so metamorphosing. It is admitted that manifestation of sacred in this environment is not a consequence of mere repetition and patterns, but recreation, reinventions of tradition, from a simple people faith experience in their private life context. In addition to that, both in discourses and religious practices have occurred ruptures, as going to flexibility as going to a reinforcement of religious trenches. Metamorphosis of sacred is thus an emblem of postures and practices that both combines and repels double elements, and also it reveals the fissures of thinkable inversion within the hiatus in the community of practitioners between represented faith and experienced faith.

Keywords: Philadelphia Independent Presbyterian Church; revival, Protestantism; Metamorphosis of sacred; practices; experience; tradition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. UMA HISTÓRIA DE AVIVAMENTO: A IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE FILADÉLFIA E O ETERNO RETORNO DA DIFERENÇA	31
1.1. Um rosto avivalista do Protestantismo?	33
1.2. Algumas variações do rosto: os grandes despertamentos	36
1.2.1. Alguns sentidos para o avivamento	39
1.2.2. Os grandes despertamentos	40
1.2.3. Pecadores, punição e medo	42
1.2.4. Fenômenos e manifestações extáticas	50
1.3. O trânsito do sagrado mutante: ao avivamento no contexto da IPI Filadélfia	52
1.3.1. A IPI Filadélfia e o avivamento	52
1.3.2. A comunidade e seus perfis	54
1.3.3. Cerco institucional aos “avivados”	59
1.3.4. Avivamento: história e histórias	61
1.3.5. Tempos de transformação	67
2. AS METAMORFOSES DO SAGRADO E AS NOVAS FACETAS DE UM PROTESTANTISMO CARISMÁTICO	70
2.1. Rearranjo do campo religioso no Brasil	72
2.1.1. Um campo em transformação	72
2.1.2. A revolta do instituinte contra o instituído	74
2.2. Protótipos de um “novo” avivamento	80
2.2.1. Uma explosão gospel	80
2.2.2. Um espírito global: a “benção de Toronto”	89
2.2.3. A IPI Filadélfia na “era” Silas Barbosa Dias	97
2.3. Reações do instituído: aproximações e conflitos	106
2.3.1. Uma mudança de front: do conflito à aproximação	106
2.3.2. O Supremo Concílio e a questão carismática	108
2.3.3. O trânsito do sagrado carismático: um episódio em Londrina	115

3. ARTÍFICES DE SUA PRÓPRIA HISTÓRIA: UMA REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO	119
3.1. Uma experiência de múltiplos protestantismos	121
3.1.1. Autoridade tradicional e autoridade carismática	121
3.1.2. Em defesa de um “logos” protestante	126
3.1.3. Uma combinação de múltiplos	129
3.2. Um “avivamento real”: reinventando a tradição	136
3.2.1. Entre a “falsa” e a “genuína” experiência	137
3.2.2. Remendo novo e pano velho	143
3.2.3. Poder e identidade: preservar é preciso	148
3.3. Uma inversão do pensável pelas práticas	154
3.3.1. Experiências de praticantes	154
3.3.2. Outras experiências de avivamento	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
BIBLIOGRAFIA	175

INTRODUÇÃO

“Coloque uma faixa grande na frente dessa igreja, dizendo: O avivamento já chegou!”, conclamou o pastor Nilton Tuller, preletor convidado da Campanha “Aviva 2008”, realizada em Junho/Julho de 2008, na Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia¹, em Londrina. A igreja estava repleta de gente para uma noite especial. Era o encerramento dessa campanha, com duração de sete semanas. Pessoas de outras igrejas na cidade estavam presentes, vigilantes, ávidas pela chegada do avivamento, de um movimento extraordinário do sagrado, então anunciado. O clima religioso parecia ser promissor para um acontecimento de tipo fortuito, uma presença sobrenatural, algo que os membros dessa igreja esperavam há alguns anos, o retorno do avivamento, o “retorno do diferente”.

A equipe de música ministrava um cântico sugestivo, no qual se dizia repetidas vezes: “O meu cálice transborda, o meu cálice transborda”. Não bastava ter um cálice cheio, almejava-se um cálice transbordante do “vinho divino” invadindo os corredores e fileiras da congregação. Enquanto isso, o dirigente da equipe dizia: “Se você foi batizado pelo Espírito Santo e fala em línguas, fale em línguas”. Em seguida, ele mesmo começa a balbuciar palavras desconhecidas, uma “língua estranha”, sobre-humana, evidenciando, aos que crêem, o batismo aludido, sendo que muitas pessoas da igreja começavam a fazer o mesmo.

Ao final do culto, quando Tuller concluía sua preleção, foi feito um apelo, convidando as pessoas, que desejassem ser tocadas de modo especial pela “novidade de Deus”, a que se dirigissem à frente, em fila, para receber uma “oração forte” dos obreiros da igreja, entre os quais havia alguns pastores e outros membros, responsáveis por orar e interceder por aquelas pessoas, declarando cura, decretando libertação. Os obreiros formavam um túnel, e por ele as pessoas deveriam passar para receber a “unção com óleo” e a suposta cura, em todos os sentidos possíveis e necessários.

À medida que as pessoas afluíam, o pastor alertava: “Todos vão orar por você. Mas cuidado, pode ser que alguns caiam enquanto passam. Se enquanto você estiver passando pelo corredor Deus disser ‘Caia’, pode cair! Caia na presença do Senhor”. Assim, algumas pessoas, antes mesmo de chegar ao corredor, estavam trêmulas, cambaleantes, como se estivessem ébrias. Em alguns momentos, os presentes puderam ouvir gritos, gemidos, ver alguns pulando, outros ameaçando cair ao chão, e outros já deitados, com expressões extáticas. Como

¹ Esse é o nome por extenso da comunidade. Doravante, utilizarei o termo abreviado: IPI Filadélfia.

era fim de noite, Tuller procurava estimular o público a ficar e experimentar a “benção”: “Não vá embora”, o proferiu, “perca o ônibus, mas não perca a benção”.²

Cerca de trinta e seis anos antes, em 1972, porém, Tuller, então pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB), dirigindo uma congregação na cidade de Cianorte, Paraná, era convidado a sair dessa denominação, junto com um grupo considerável de pastores, na reunião do órgão diretivo máximo da instituição, o “Supremo Concílio”, na cidade de Brasília, Distrito Federal. A razão anunciada para a excomunhão era precisamente o “avivamento espiritual”, que Tuller e muitos de seus colegas vinham apregoando em suas igrejas, espalhadas pelo Brasil afora, e que causara uma crise institucional e doutrinária que levaria os dirigentes da IPIB a discutir seriamente a questão em âmbito nacional, no intuito de controlar algo que parecia, há certo tempo, estar além do controle. O resultado da expulsão e resoluções outras desse concílio foi que, com a saída desses líderes da denominação, muitas igrejas locais passaram por divisões, dentre elas, a própria IPI Filadélfia.

A ironia desse acontecimento, entretanto, está no fato de que o mesmo Tuller, que outrora havia sido banido pelas portas do fundo da IPIB, em razão de ter espalhado os “germes” de um avivamento, adotado por muitos membros de igrejas, mas renegado pela cúpula da denominação, regressa pelas portas da frente em caráter extraordinário em 2008, a uma das igrejas da IPIB, a IPI Filadélfia, para realizar uma “Campanha de Avivamento”. Entre esses dois paralelos antagônicos da história de um mesmo líder (Tuller), de uma mesma denominação (a IPI) e de uma mesma igreja local (a IPI Filadélfia), há um hiato marcado por metamorfoses religiosas, que não só transformaram o rosto do protestantismo brasileiro, como também foi sendo construído um campo fértil de análise para historiadores, sociólogos, antropólogos e outros pesquisadores interessados nas religiões e religiosidades e seu universo de leituras e combinações possíveis.

E como forma de observação prática da maneira como operam algumas dessas metamorfoses e combinações, escolhi fazer um estudo de caso na IPI Filadélfia. Em primeiro lugar, porque um estudo de caso, em particular, permite ao historiador uma aproximação com as experiências vivenciadas no âmbito do próprio grupo pesquisado, bem como com as histórias que são contadas e recontadas pela comunidade de praticantes, dos que estiveram ou estão no interior da experiência. Nesse sentido, há aqui uma aproximação indispensável entre a história e a antropologia, como destaca Roger Chartier:

2 Cf. Observação participante, feita na Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia em 28/07/2008.

A antropologia tem muito a oferecer ao historiador: uma abordagem (ganhar a entrada em outra cultura a partir de um rito, texto ou ato, aparentemente incompreensível ou opaco); um programa (“tentar ver as coisas a partir do ponto de vista do nativo, entender o que ele quer dizer e buscar dimensões sociais do significado”); e um conceito de cultura como “mundo simbólico” no qual símbolos compartilhados servem ao pensamento e à ação, moldam classificação e julgamento, e fornecem avisos e acusações. Entender uma cultura, então, é acima de tudo redescobrir as significações investidas nas formas simbólicas das quais a cultura se utiliza. (Apud. PROENÇA, 2007, p. 08).

Em segundo lugar, porque essa comunidade tem em sua história uma relação muito peculiar com as mencionadas transformações pelas quais passou o campo religioso protestante nos idos de 1970, e as que estão em processo até os dias de hoje.

A comunidade existe (como igreja organizada) desde 1965, na Vila Casoni, em Londrina, mesmo bairro onde começaram suas primeiras reuniões de Escola Dominical, em 1943, na casa da professora Guiomar Brudder. E, pelos relatos contados por seus membros, essa é uma comunidade que, em maior ou em menor medida, dependendo da situação vivenciada, sempre esteve aberta a mudanças ou a reformas em sua maneira de ser. “É uma igreja que não tem medo de mudar”, confidenciou Leonardo Mendes Neto, um dos pastores atuais da comunidade, em uma conversa informal.

Ao mesmo tempo, tentarei expor que essa sua ligeira flexibilidade para com as novidades, que tanto tiveram procedência externa como interna a comunidade, gerou não somente dividendos – me refiro aqui ao perfil carismático³, celebrado por muitos de seus membros – mas também possíveis perdas, lamentadas pelos mesmos, do ponto de vista institucional, sim, mas também afetivo; perdas essas expressas em conflitos e rupturas vivenciadas pela comunidade ao longo de sua história. E a primeira dessas rupturas marcantes, como já narrado, se dá em 1972, com a saída de um grupo de líderes e membros da igreja em virtude de um movimento de renovação e avivamento concebido no interior dessa igreja e que, por sua vez, gerou uma “crise de identidade” que culminou na cisão. Dessa cisão, surgiu em Londrina, no mesmo ano, a Primeira Igreja Presbiteriana Independente Renovada, de vertente pentecostal.

Uma de minhas observações nessa pesquisa é que essa comunidade apresentou, em situações diversas, um misto de encanto e estranhamento frente às metamorfoses que se procederam em seu interior, muitas delas ligadas com esse perfil mais carismático da igreja e

3 Para todos os efeitos, o uso do termo “carismático” nesse contexto refere-se à palavra “carisma”, que significa dons. Assim, o movimento carismático ou as igrejas com um perfil carismático são aquelas que dão maior vazão e ênfase a chamada manifestação dos “dons espirituais”. O mais propalado dentre os dons é o chamado “dom de línguas” ou “glossolalia”, em que indivíduo munido de tal dom é capaz de falar em “línguas estranhas”, também concebida como “língua dos anjos”.

suas “aproximações e conflitos” (CAMPOS, 1996) com o movimento pentecostal, que afetaram não somente a vida institucional, o culto e as formas litúrgicas da igreja, mas também as histórias de vida das pessoas que presenciaram e introjetaram, em seu modo de ser, a intensidade de tais experiências. A mutualidade e cumplicidade comunitária em muitas delas, me permite concluir que é insuficiente uma abordagem de tais mudanças, especialmente as mais recentes, nos anos 90, apenas no sentido de uma “pentecostalização” proveniente de fora, sem nenhum processo de recepção-criação engendrado em sua vida comunal interna. É preciso, antes, investigar posturas, condutas e práticas que foram sendo ora adotadas e preconizadas, ora combatidas e rechaçadas, e que permitam uma avaliação mais nuançada dessas relações.

Um dos pontos centrais dessa investigação, portanto, norteia-se pelas seguintes questões: como tem se dado essa já averiguada coexistência de traços litúrgicos e teológicos peculiares de uma tradição reformada⁴, da qual faz parte o presbiterianismo independente no Brasil, aliados ou avessos a elementos que, para muitos, representam uma “contravenção” dos valores que norteavam as visões de mundo dos membros desta determinada confissão? Como tem sido a convivência da membresia⁵ mais “ortodoxa” com aqueles que foram e são considerados “renovados” ou “avivados” e promotores das práticas condizentes a sua antiga ou nova identidade dentro da IPI Filadélfia?

Quando iniciei essa pesquisa, confesso ter tido pretensões muito maiores, de entrevistar várias pessoas, assistir a muitos cultos, colher o montante maior de documentos interconectados que conseguisse, além de abordar não somente uma, mas três igrejas onde ocorrem fenômenos muito similares ao que pretendo analisar, na cidade de Londrina. Todo esse planejamento foi, em certo sentido, apropriado, para que se cumprisse uma etapa da evolução dessa investigação. Contudo, chegou um momento em que foi preciso colocar os pés no chão e perceber que tais pretensões eram demasiadas para os limites deste trabalho.

Desse modo, passei então a etapa de triagem documental e delimitação dos percursos – temático, teórico e histórico. Eis então que cheguei ao tema do “avivamento” – tema ao qual

4 O entendimento de tradição reformada é controverso, pois inclui uma gama de doutrinas e expressões teológicas – como a da majestade e glória Divina, a doutrina da Providência, a autoridade máxima das Escrituras - que foram desenvolvidas e adotadas como princípio pelos reformadores, luteranos e calvinistas, do século XVI, mas também trabalhadas por seguidores de correntes diferentes, como João Wesley, no século XVIII. De qualquer forma, me parece razoável adotar a percepção de John Leith em seu livro *A tradição reformada: uma maneira de ser na comunidade cristã*, que entende a tradição reformada como sendo “o padrão de cristianismo protestante que tem suas raízes na Reforma do século XVI, na Suíça e em Estrasburgo” (LEITH, 1996, p. 08).

5 Determinado corpo de membros de uma comunidade, seita ou religião.

me dedico mais especificamente no primeiro capítulo, e que reaparecerá, doravante, em todo o trabalho – em decorrência de um afinilamento e de um olhar mais cuidadoso para tudo o que até então vinha sustentando como hipótese⁶ (e até de algumas conclusões) levando em consideração os documentos mencionados e a peculiar e instigante história da IPI Filadélfia. O produto deverá surgir de um cruzamento, que espero ter sido profícuo, das fontes mencionadas e o que de peculiar observei em cada uma delas.

Quanto à produção historiográfica específica acerca de meu objeto de pesquisa, desde a elaboração e delimitação do trabalho como projeto, verificou-se que havia uma carência de obras que enfocassem esse fenômeno do ponto de vista historiográfico. Há, com certeza, uma vasta bibliografia – algumas delas foram ou serão aqui mencionadas e utilizadas – sobre as muitas facetas do protestantismo, em especial sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, que já surgiram e que continuam surgindo, levando em consideração a contribuição não somente de historiadores, mas também de sociólogos e antropólogos da religião.⁷

Por outro lado, existem vários artigos que foram produzidos por pastores e teólogos da Igreja Presbiteriana Independente, em caráter de avaliação histórica, institucional e teológica dessas transformações ocorridas especialmente em sua denominação, e mais especificamente,

6 Como a questão da neopentecostalização das igrejas históricas. Percebi que esse, apesar de ser um termo apropriado de um ponto de vista analítico mais amplo, não se encaixava totalmente com o que comecei a observar: primeiro, ao delimitar meu campo de pesquisa (a Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia), e, segundo, ao lidar diretamente com os documentos escolhidos e produzidos nessa pesquisa. O termo “neopentecostalização” é referente ao “neopentecostalismo” – expressão utilizada por Antonio G. Mendonça (1992), Leonildo S. Campos (1994) e pelo sociólogo Ricardo Mariano (1995) em sua dissertação de Mestrado pela USP, posteriormente publicada com o título: *Neopentecostalismo: A Sociologia do Novo Pentecostalismo Brasileiro* – que se designa, nos termos de Paul Freston, como a “terceira onda” do pentecostalismo – movimento carismático que privilegia os dons e o “mover” do Espírito Santo (fazendo alusão ao “pentecostes” do livro de Atos dos Apóstolos, Novo Testamento), cuja aparição pública se deu primeiramente em Topeka (1901) e Los Angeles (1906), ambas cidades norte-americanas –, trazido para o Brasil em 1910 pelo italiano Luigi Francescon, que no mesmo ano fundou em São Paulo a *Congregação Cristã do Brasil*; e em 1911, em Belém do Pará, por meio dos irmãos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingrem, fundadores da *Igreja Evangélica Assembléia de Deus*. Estas duas denominações representam o chamado *Pentecostalismo Clássico* ou de “primeira onda”. A “segunda onda” do pentecostalismo (que surgiu na década de 50, resultante, em sua maior parte, da fragmentação do pentecostalismo clássico) é comumente denominada *Pentecostalismo de Cura Divina ou Neoclássico*, representado principalmente pelas seguintes denominações: Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e Igreja Nova Vida (1960). Já o *Neopentecostalismo*, formou-se a partir da década de 70 e encontrou a sociedade brasileira urbanizada, vivendo uma crise social sem precedentes em sua história. Este movimento tem como maiores denominações a Igreja Universal de Reino de Deus (1977) e Internacional da Graça de Deus (1980).

7 Para fins de consulta e pesquisas nessa área, gostaria de fazer uma menção à parte aos trabalhos que dois historiadores do fenômeno religioso neo/pentecostal no protestantismo produziram como tese de doutorado mais recentemente. O primeiro deles já foi publicado, o segundo ainda está no prelo, quais sejam: OLIVA, Alfredo dos Santos. **A história do Diabo no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2007; PROENÇA, Wander de Lara. **Sindicato de Mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus** (1977-2006). Tese de Doutorado. Assis: UNESP, 2006. Uma lista completa desta historiografia a que me refiro poderá ser encontrada na bibliografia desta dissertação.

acerca de temas como o “avivamento espiritual”, a IPI e os “renovados”, bem como ponderações sobre o fenômeno pentecostal/neopentecostal e a relação que IPI teve ou tem com ele. Minha intenção, ao manusear esses textos, será a de dialogar com eles, problematizando-os e fazendo gradativamente um inventário de alguns dos discursos que se fazem presentes nesses documentos. O que eles pontuam, tencionam ou ocultam? Qual a relação que essas análises podem ter com o caso da IPI Filadélfia? Qual é o resultado específico de uma comparação entre tais discursos e as práticas ali vigentes? Essas são algumas das questões que desejo focalizar nessa análise documental.

O campo religioso brasileiro dinamiza-se por sua constante mutação e plasticidade, e os historiadores, enfim, começam a preencher uma lacuna⁸ que havia no âmbito da história sobre a questão das religiões e religiosidades. Como se escreve uma história social das religiões e religiosidades? Escreve-se respeitando e levando em consideração a flexibilidade do campo, de seus atores e suas *práticas e experiências*. Isso torna ainda mais desafiadora a tarefa de iniciar um trabalho sobre essa temática. Que “novos” fenômenos podem ser estudados e sob quais perspectivas ou lentes? Como esses fenômenos podem ser captados pelo discurso histórico? Invertendo a questão, como a historiografia pode contribuir na construção de discursos acerca de fenômenos religiosos?

No que concerne ao estudo das religiões e religiosidades, quer dizer, daquilo que pode ser (e é) visto como constructo humano e, ao mesmo tempo, suposta expressão de seu estado interior mais primitivo, os historiadores podem se encontrar frente à outra aporia: como analisar objetivamente aquilo que é produto de subjetividades ou de “pura” abstração? Ou, como interroga Dominique Julia, “como compreender com as nossas categorias mentais e nossos conceitos de hoje o que é fundamentalmente *diferente*, ou fundamentalmente *outro*?” (JULIA, 1976, p. 109. Grifo do autor).

Ora, se uma das matérias-primas da história é aquilo que o homem faz – ainda que suas expressões possam se configurar como mentalidades ou discursividades – poder-se-ia identificar nas práticas um aporte inicial para o estudo das religiões e religiosidades. Um dos sentidos desse termo, o qual adoto ao longo desse trabalho, é aquele dado pelo historiador

8 Lacuna esta que foi pontuada por Ronaldo Vainfas (2000), há alguns anos atrás, numa entrevista concedida à Folha de São Paulo. Ali ele afirma: “Não deixa de ser intrigante essa lacuna, sendo o Brasil até hoje embebido de religião, país católico onde se multiplicam seitas protestantes e onde o sincretismo religioso está em toda parte, como na Umbanda carioca. Isso sem falar nas africanidades, como o candomblé baiano, e noutros ritos de morfologia complexa, como os catimbós tradicionais ou o ‘moderno’ Santo Daime. É evidente o contraste entre a força de nossa religiosidade e a desatenção de nossa historiografia”. **Folha de São Paulo**, edição de 02 de Abril de 2000.

Michel de Certeau – principal referencial teórico dessa pesquisa – em sua obra *A escrita da história* (2006).

Nessa obra, de Certeau dedica toda a segunda parte para propor uma “arqueologia religiosa”, utilizando como aporte a história religiosa na França dos séculos XVII e XVIII. Seu interesse, como ele mesmo enuncia, foi verificar “o movimento que se produz no nível das práticas religiosas durante os séculos XVII e XVIII. Este movimento questiona, simultaneamente, as modificações sociais e as mudanças na axiomática do agir”. Esse movimento produz ainda, segundo ele, uma “nova formalidade das práticas” no âmbito das condutas religiosas e seu funcionamento. A religião desloca-se, assim, do terreno das ideologias religiosas e do solo seguro da instituição, para o terreno movediço e flutuante das práticas (CERTEAU, 2006, p. 128).

Interessa-me, portanto, a maneira como de Certeau entende “prática”, nesse contexto, como forma de aplicabilidade e leitura das metamorfoses do sagrado no protestantismo. As práticas, na concepção defendida por esse autor (2006, p. 152), são enunciadoras de sentido, capazes não apenas de engendrar novos significados, como também de gerar novas “regras de funcionamento”, novos discursos e novos quadros de referência. Nesse caso, o interesse do historiador está em analisar as “regras de funcionamentos sociais” contidas nas práticas religiosas ou não-religiosas dos indivíduos ou dos grupos.

Logo, como explica de Certeau (2006, p. 143),

Mais fundamentalmente, o historiador estabelece, espontaneamente, como tarefa, determinar o que um setor definido como “religioso” lhe ensina de uma sociedade (assim o fazemos todos). O que ele situa pelo termo “sociedade” não é um dos pólos de confronto com a religião, mas o eixo de referência, o “modelo” evidente de toda inteligibilidade possível, o postulado atual de toda a compreensão histórica. Nesta perspectiva “compreender” os fenômenos religiosos é, sempre, perguntar-lhes outra coisa do aquilo que eles quiseram dizer; é interrogá-los a respeito do que nos podem ensinar a respeito de um estatuto social através das formas coletivas ou pessoais da vida espiritual.⁹

Ainda segundo de Certeau (2006, p. 162), uma das tarefas da história consiste em “medir a distância, ou as relações, entre a formalidade das práticas e a das representações; por aí se pode analisar, com as tensões que trabalham uma sociedade na sua espessura, a natureza

9 Parece-me que Dominique Julia (1976, p. 108) tem um ponto de vista análogo a de Certeau, no que tange às preocupações mais iminentes de uma história religiosa: “O que interessa ao operador, ao analista, não é a condição de verdade das afirmações religiosas que estuda, mas a relação que mantém essas afirmações, esses enunciados com o tipo de sociedade ou de cultura, que os explicam. Tornaram-se, assim, sintomas, sinais de uma coisa diferente daquela que pretendem dizer. Quer se trate do clero, quer das práticas de piedade ou das teologias, nós interrogamos os fenômenos religiosos em função daquilo que são suscetíveis de ensinar-nos de certa condição social, quando, justamente, essas teologias eram, para os contemporâneos o próprio fundamento da sociedade”.

e as formas de sua mobilidade”. Isso significa que as representações provenientes dos discursos e ideologias religiosas nem sempre coadunam com a formalidade das práticas, isto é, com a expressão do costume, da vivência, da experiência.

“Experiência”, por sua vez, é outro conceito que aparecerá constantemente na narrativa a ser empreendida nesse trabalho. Foi utilizado pela primeira vez pelo historiador inglês Edward Palmer Thompson, em seu livro *The making of the english working class* (1968).¹⁰ Na acepção por mim utilizada nesse estudo, a experiência propriamente religiosa pode ser vista como aquilo que ultrapassa os limites do dogma, e transcende os enquadramentos do paradigma. Ela acontece, muitas vezes, no interregno entre os interesses e categorizações emblemáticas elaboradas pelos profissionais da religião, sim, mas não se limita a eles. A experiência é, ao mesmo tempo, simbiose e culminância das práticas religiosas; pode ser tanto aquilo que delimita um costume ou tradição, como aquilo que os transpassa, ingressando no território sempre imprevisto e indeterminado das metamorfoses.

Por fim, embora muitas vezes transcendam as temporalidades – enquanto remetem a uma história sagrada, paradigmática, meta-temporal – as expressões religiosas são resignificadas nas épocas e vivências concretas dos homens, isto é, indicam uma experiência histórica e remetem a um clima social e às regras de funcionamento de uma determinada cotidianidade social, à medida que alteram a cosmovisão e o “sentido da vida” para os seres humanos. Nesse sentido, é necessário ao historiador das religiões e religiosidades que, antes, estude e compreenda os enredos que envolvem dado fenômeno religioso, a fim de que, como corolário, perceba seus intercâmbios com a cultura à qual pertence.

Ao estudar um fenômeno religioso, o pesquisador se depara com uma série de elementos pouco apreensíveis por categorias racionais e históricas. Todavia, nem mesmo isso deve impossibilitar uma escrita da história das religiões, pois, como elucida Mircea Eliade (1989, p. 22):

¹⁰ A idéia de *making* (fazendo, produzindo) tem a ver, como explica Thompson, com um estudo em processo ativo, posto que “classe não nasce como o sol, num tempo determinado”, mas ela nasce enquanto faz-se a si mesma (Thompson, 1968, p. 09). Dessa compreensão, o autor formaliza seu próprio conceito de classe: “Por classe eu entendo como um fenômeno histórico, unificando um número desconectado de eventos diferentes e análogos, ambos no elemento cru da *experiência* e em consciência”. Para Thompson, esse conceito não pode ser atomizado em uma “estrutura”, muito menos em uma “categoria”, mas como algo que acontece nas relações humanas. Assim, o conceito de classe não pode ser concebido fora ou em dissociação com o de experiência, ou seja, com as múltiplas vivências contraídas pelas pessoas, que dificilmente se encaixam em um padrão ou estrutura definida. Portanto, para ele, classe acontece quando, e somente quando, “alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou compartilhadas), examinam e articulam a identificação de seus interesses tanto entre eles mesmos, como contra outros homens cujos interesses diferem (e usualmente estão opostos) aos deles” (THOMPSON, 1968, p. 09). No original: “some men, as a result of common experiences (inherited or shared), feel and articulate the identify of their interests as between themselves, and as against other men, whose interests are different are different from (and usually opposed to) theirs”.

Um dado religioso “puro”, fora da história, é coisa que não existe, pois não existe um dado que não seja, ao mesmo tempo, um dado histórico. Toda experiência religiosa é expressa e transmitida num contexto histórico particular. Mas admitir a historicidade das experiências religiosas não implica que elas sejam redutíveis a formas não-religiosas de comportamento. Afirmar que um dado religioso é sempre um dado histórico não significa que ele seja redutível a uma história não-religiosa – por exemplo, a uma história econômica, social ou política.

O estudo do protestantismo é hoje algo promissor, e ao mesmo tempo, complexo. Promissor, pois o interesse acerca desse tema tem crescido muito nos últimos anos, vide as muitas produções acadêmicas dedicadas a isso, seja no âmbito da sociologia, antropologia, filosofia ou da história – algumas das quais devo mencionar adiante, ao tratar diretamente de meu objeto.

E quando falamos de “protestantismo histórico”, temos de ser assertivos quanto ao seu sentido moderno, conforme é apresentado por Antônio Gouvêa Mendonça (2000, p. 72), que o entende como

Todo o conjunto de instituições religiosas surgidas em consequência da Reforma Religiosa do século XVI nas suas principais vertentes que são a luterana e a calvinista e que procuram manter os princípios básicos que formam o princípio protestante da liberdade: a justificação pela fé, a “*sola scriptura*”, o livre exame e o sacerdócio universal de todos os crentes.

Porém, esse estudo é também complexo, pois há muitas outras formas, que se renovam constantemente, de se referir a um protestante. No Brasil, uma delas tem sido o termo “evangélico”.

O protestantismo, enquanto instituição histórica, teve múltiplas e sucessivas fases de formação. Fala-se em uma Primeira Reforma (luteranos e anglicanos), uma Segunda Reforma (com as chamadas “igrejas livres” - presbiterianos, congregacionais, batistas), e até numa terceira ou quarta reformas, com o “boom” dos avivamentos dos séculos XVIII e XIX na Inglaterra e EUA, o surgimento do metodismo, das missões modernas e, por fim (nem tão “final” assim), o pentecostalismo e suas ramificações. Isso já pode ser visto como uma indicativa da dificuldade de se orientar pelo “simples” codinome *protestante*, visto que a palavra, em si, é polissêmica.

O que dizer então do vocábulo “evangélico”? Alguns dicionários em inglês apontam-no como sendo derivado da palavra “evangelical”: relativo ao evangelho ou aos evangelhos. Há, fora da América Latina, uma diferenciação entre “protestante” e “evangélico”. Conforme cita José Miguez Bonino (2003, p. 138), o dicionário norte-americano *Webster New College Dictionary* faz essa separação, definindo “evangélico” como um setor do protestantismo que, originalmente dentro do anglicanismo e, posteriormente, em igrejas livres, defende “que a

essência do evangelho consiste principalmente em suas doutrinas da condição pecaminosa do homem e sua necessidade de salvação, da revelação da graça de Deus em Cristo, da necessidade de uma renovação espiritual e da participação na experiência de redenção mediante a fé”.

Outro dicionário, citado também por Bonino, o *Oxford Student's Dictionary*, refere-se ao grupo como sendo “aqueles protestantes que sublinham a importância de uma fé pessoal” e o arrependimento pela morte de Jesus Cristo. Para Bonino, falar em conservadores, liberais, fundamentalistas, e assim por diante, não melhora muito as condições de delimitação e compreensão. Parece mesmo que tanto a insígnia protestante, como evangélico, nasceram sob o sol escaldante da palavra “divisão”. Para complicar ainda mais o quadro, afirma Bonino (2003, p. 138), “na América Latina o termo 'evangélico' é utilizado indistintamente para todas as igrejas originadas direta ou indiretamente da Reforma e, em muitos casos, é praticamente sinônimo de protestante”.

Assim, na maioria dos casos, o contexto é o que vai determinar o sentido empreendido ao termo. Mendonça (2002) faz uma diferenciação interessante no que diz respeito ao uso dos termos “protestante” e “evangélico”, que engloba a forma adotada por estudos acadêmicos, como também a que aparece na linguagem cotidiana dos protestantes de linha mais histórica, os pentecostais e outros grupos. De acordo com Mendonça:

Atualmente, a designação de “protestantes” aplicada aos cristãos não-católicos no Brasil, por ter sentido histórico e técnico mais acentuado, vem sendo usada preferencialmente por historiadores e sociólogos, talvez pela necessidade de um conceito de relativa neutralidade. No entanto, historiadores denominacionais comprometidos diretamente com as Igrejas continuam fiéis à auto-identificação evangélica. (...) De modo esquemático, quanto à identificação atual dos cristãos não-católicos no Brasil, a situação é esta: o termo “crentes” identifica pentecostais e protestantes em regiões rurais¹¹; a designação “evangélicos” auto-identifica protestantes tradicionais de regiões urbanas e é o preferido dos “historiadores” dessas denominações; o termo “protestantes” é utilizado por historiadores, teólogos e sociólogos não necessariamente alinhados com esses grupos. (MENDONÇA, 2002, p. 16).

A designação do estudo de Mendonça, sem desmerecer suas reconhecidas contribuições para a análise sobre o protestantismo, se apresenta deficitária num plano mais atual. Isto, pois o protestantismo vem sofrendo paulatinamente metamorfoses das mais variadas em seu arcabouço cultural, litúrgico e denominacional. Eis a razão pela qual escolhi abordar o tema das *metamorfoses do sagrado* no protestantismo, porque ele tem se constituído

11 No momento em que este texto foi escrito, final dos anos 80, isto deduzido de sua primeira edição (1990), a população brasileira já vinha num crescente de êxodo rural, desde a metade dos anos 70; contudo, o processo ainda não havia se acelerado tanto como nos últimos anos, quando se aponta uma estabilização da ocupação populacional das cidades por uma maioria (80%), enquanto uma minoria permanece nas zonas rurais (20%).

como um fenômeno religioso mutante, especialmente a partir das rupturas que se operam nos anos 70 em diante, período de delimitação desse trabalho.

Em uma análise mais recente que a de Mendonça, a antropóloga Maria Lúcia Montes (1998, p. 87) também defende que é difícil delimitar com precisão a categoria de “evangélicos” no Brasil, já que conglomeram uma grande diversidade organizacional, teológica e litúrgica. Na verdade, “o termo é usado ora englobando o conjunto das igrejas protestantes, as chamadas congregações ‘históricas’ assim como as igrejas pentecostais, ora referindo-se apenas às diversas modalidades do pentecostalismo, ‘clássico’, ‘neoclássico’ ou ‘neopentecostal’”. É o *mix* sobre o qual havia mencionado anteriormente, que tenta colocar todos os religiosos identificados com o protestantismo no Brasil sob um mesmo guarda-chuva, fazendo do estudo desse fenômeno algo muito peculiar em nosso país.

Como ainda analisa Montes (1998, p. 87):

Assim, “evangélico” torna-se antes uma categoria “nativa”, um rótulo identitário por meio do qual, no grupo disperso, se demarcam fronteiras, incluindo-se ou não determinados segmentos no interior do grupo de acordo com aquele que dele se utiliza, no constante processo pelo qual se desconstruem e se refazem identidades. (...) *visto de fora*, “evangélico” remete a um conjunto de características que traçam um perfil relativamente bem definido de um grupo que engloba um número cada vez mais significativo de pessoas. E isso não deixaria de ter conseqüências.

Pretendo pontuar nesse estudo algumas dessas possíveis conseqüências. Isso, farei tomando de empréstimo o termo *metamorfoses do sagrado*, utilizado por Maria Lúcia Montes, para designar essa marca cada vez mais estilhaçada e pluralística das experiências com o sagrado, que acompanharam o recrudescimento da complexidade de uma vida social no mundo globalizado, conduzindo ainda a um colapso – mas não ao desaparecimento – das instituições tradicionais, que suponho transitarem entre uma fase de ascensão, depois de declínio ou ostracismo, em função das transformações da sociedade e de um não acompanhamento, *a priori*, de tais “avanços”, e, por fim, por uma fase de reinvenção da própria tradição à luz de tais transformações.

Sobre a questão das *metamorfoses do sagrado*, Montes (1998, p. 141) ainda pondera:

À medida que, numa sociedade cada vez mais complexa, a experiência da vida social se torna múltipla e fragmentária, as instituições que pretendiam formular sistemas de interpretação abrangentes, capazes de enfeixar numa tonalidade única a compreensão da realidade, derivando daí os preceitos adequados à orientação da conduta nas diversas dimensões da vida privada, vão perdendo gradativamente sua força normativa.

Ao olhar para as fontes escolhidas para essa pesquisa, percebo o “gesto fundador”, do qual fala Michel de Certeau. Estou tratando, mormente, de dois tipos gerais de fonte: as orais

(entrevistas com líderes e membros das comunidades estudadas), e as escritas (documentos “internos” produzidos por protestantes sobre questões como a do “avivamento espiritual” e a “pentecostalização da IPI”). A intenção é a de perceber as regras que condicionam os discursos elaborados por essas pessoas, que serão de fundamental importância à construção do conhecimento sobre os níveis de aproximação e de conflito entre um protestantismo de vertente mais tradicional e um protestantismo de vertente mais carismática – concentrando-se nas metamorfoses.

Paralelamente a esses dois tipos de fonte mencionados, também farei uso de algumas anotações provenientes da pesquisa de campo, fruto de um procedimento metodológico chamado “observação participante”. Esse método pode ser entendido como a inserção, por um curto, médio ou longo período de tempo, do pesquisador no cotidiano do grupo em análise, a fim de entender objetivamente aspectos particulares da conjuntura daquele grupo que, estando de fora, não seria capaz de compreender. De acordo com os estudos de Wander Proença (2007, p. 09), havendo maior aproximação do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, “o pesquisador poderá então efetuar interpretações sobre o seu objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença”.

Ainda segundo ele, diferentemente das entrevistas ou da análise textual:

Na observação participante o pesquisador vivencia pessoalmente o evento de sua análise para melhor entendê-lo, percebendo e agindo diligentemente de acordo com as suas interpretações daquele mundo; participa nas relações sociais e procura entender as ações no contexto da ação observada. As pessoas agem e dão sentido ao seu mundo se apropriando de significados a partir de seu próprio ambiente. Assim, na observação participante, o pesquisador deve se tornar parte de tal universo para melhor entender as ações daqueles que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagem (PROENÇA, 2007, p. 09).

O olhar dirigido a essas fontes requer, ao menos, dois tipos de cuidado, inter-relacionados com as idéias aqui trabalhadas: primeiro, elas não são espelho da realidade que se quer observar, mas gestos que podem proporcionar uma criação; segundo, não se pode tomar essas fontes como base de informação histórica sem uma devida problematização das mesmas. Trata-se, portanto, de uma combinação de olhares em torno de uma combinação de práticas e discursos.

Nesse estudo, a história oral se constitui como uma das molas mestras, que possibilitará um exercício intelectual mais profícuo e uma aproximação mais prática com a história das pessoas e instituições que pesquiso. Antes de tudo, porque se trata de um objeto em construção, não apenas por sua recente configuração no campo da história das religiões e religiosidades, como também por ser um fenômeno corrente e, como tal, inacabado.

Na visão de Paul Thompson (1990, p. 26), em primeiro lugar, “a história oral implica, para a maioria dos tipos de história, certa mudança de enfoque”. Isso muda a perspectiva do historiador da educação, do historiador militar, social, político, economista, do cotidiano, e assim por diante, que passam abordar a história sob o ponto de vista dos outros: não mais de uma elite, branca, dominante, ou de posições oficiais, mas das pessoas ditas “comuns”, que vivem problemas comuns no cotidiano comum, cada vez mais tornado objeto observável da história, sob os diferentes enfoques supramencionados, em suas artes de fazer e as práticas que engendra, conforme o estudo de Michel de Certeau.¹²

Da mesma maneira pode ocorrer com o historiador do protestantismo, preocupado em analisar as “regras de funcionamentos sociais”, contidas nas práticas religiosas ou não-religiosas dos indivíduos ou dos grupos. É necessário, antes, interrogá-los, verificar suas próprias percepções e sentimentos acerca do fenômeno vivido, permitindo que essas mesmas percepções possam inverter o pensável, e talvez, uma reformulação de nossas pretensões historiográficas.

Em segundo lugar, ainda conforme Thompson, em alguns campos a história oral pode acontecer não apenas como uma mudança de enfoque, mas também como uma “abertura de novas áreas importantes de investigação”. Desse modo ele coloca algumas das muitas possibilidades que se abrem: “o estudo do lazer e da cultura da classe operária, por exemplo; ou do crime, do ponto de vista do pequeno ladrão, gatuno ou pé-de-chinelo comuns, muitas vezes não identificados e socialmente semitolerados” (ibid., p. 27).

De igual modo, o historiador do protestantismo faz uso da história oral para criar possibilidades, engendrar novos enfoques e abordagens, ou mesmo novas capilaridades temáticas no interior de enfoques antigos. Penso que meu objeto se enquadra nessa categoria mencionada por ambos os autores, porque procura dar destaque ao ponto de vista de pessoas simples, anônimas da “história”, mas que poderão ser agentes de novas e interessantes histórias, que se encetam a partir de suas experiências e desembocam em todo um escopo social contemporâneo, de abertura para novas práticas místicas e religiosas. Trata-se de uma metodologia que serve a essa pesquisa na medida em que serão de suma relevância as entrevistas com os líderes e membros da IPI Filadélfia. Nesse sentido, como apontou José Carlos Sebe Bom Meihy, não é apenas quando não existem documentos que a história oral

12 Segundo anuncia o autor: “Este trabalho tem portanto por objetivo explicitar as *combinatórias de operações* que compõem também (sem ser exclusivamente) uma ‘cultura’ e exumar modelos de ação característicos dos usuários, dos quais se esconde, sob o pudico nome de consumidores, o estatuto de dominados (o que não quer dizer passivos ou dóceis). O cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*”. (CERTEAU, 1994, p. 38. Grifo do autor).

acontece. É válido supor, segundo ele, a história oral como um “discurso independente”, sustentado por uma série de entrevistas. De tal maneira que ela é “vital também para produzir outras versões das histórias elaboradas com documentos cartoriais, consagrados e oficiais” (MEIHY, 2002, p. 24).

Tudo, portanto, depende de escolhas. Assim, a opção feita nesse trabalho foi por uma história oral do tipo “híbrida”, isto é, o uso dos depoimentos colhidos com outros documentos na análise. Julguei que o cruzamento não somente de informações como também de percepções do fenômeno em análise tornaria muito mais rica a narrativa. As diferentes versões surgem das diferentes “vozes” ouvidas. Nesse aspecto, como outra vez destaca Meihy (2002, p. 35), não há como negar o caráter positivo, “politicamente correto”, da história oral, “que promove a subjetividade humana, a inclusão social e a reavaliação de pressupostos muitas vezes legitimados por repetições historiográficas”.

Nessa tarefa de articular os documentos orais com outros documentos, impôs-se a necessidade de se fazer escolhas também quanto às entrevistas. Inúmeros caminhos metodológicos se abriram à frente. E a opção feita não foi em torno de um método fechado, já que eles são vários¹³ e nem todos, se concebidos como sistemas fechados, contemplam as necessidades específicas da pesquisa. Assim, a alternativa foi a mescla entre tipologias. No caso, aparecerão no texto formas do que Meihy (2002, p. 135, 145) chamou de “histórias orais de vida”, como as de uma “história oral temática”. Em resumo, a “história oral de vida” é aquela derivada das vivências do entrevistado, não necessariamente como uma reconstrução biográfica, mas como uma abordagem de episódios, pequenos fatos recortados dessas vivências que tenham ligação com o tema abordado. A “história oral temática”, por sua vez, tem um caráter mais específico, pois as perguntas estão mais objetivamente relacionadas com o tópico da pesquisa, revelando aspectos úteis à informação temática central e à comparação com outras fontes que têm a mesma finalidade.

As entrevistas foram, portanto, pessoais, com encontros marcados previamente; em geral aconteceram na residência dos entrevistados, e foram gravadas, com a devida cessão de direitos pelos mesmos. O questionário foi dirigido, com perguntas que variaram entre uma abordagem *direta e indutiva* para uma *indireta e dedutiva* (MEIHY, 2002, p. 146). Isto significa que houve tanto questões que se ativeram mais ao fato em questão – o tema do “avivamento”, a história e o perfil carismático da IPI Filadélfia – e outras que propunham

13 Sobre procedimentos e possibilidades metodológicas em história oral, levo em consideração os modelos, dos quais, sob diferentes perspectivas, lançam mão José Carlos Sebe Bom Meihy – *Manual de História Oral* (2002) – e Marieta Ferreira e Janaína Amado – *Usos e abusos da História Oral* (2002).

uma maior ambientação do problema proposto, alargando os horizontes tanto para uma avaliação mais ampla de fatos que se integram com os da análise, bem como de experiências e trajetórias pessoais dos entrevistados. Assim, conforme expõe Meihy:

Há projetos temáticos que combinam algo de história oral de vida. Nesses casos o que se busca é o enquadramento de dados objetivos do depoente com as informações colhidas. Essa forma de história oral tem sido muito apreciada porque a informação, mesclando situações vivenciais, ganha mais vivacidade e sugere características do narrador (MEIHY, 2002, p. 148).

Boa parte do interesse do historiador sobre a oralidade gravita em torno de uma égide do presente sobre a história. Não apenas porque, num sentido estrito, toda história é história do “tempo presente”, visto que é produzida no presente (de quem a produz), como também porque o recorte histórico de grande parte das pesquisas “orais” está circunscrito ao presente. E, de acordo com Jacques Le Goff (2003, p. 207), “como o presente não se pode limitar a instante, a um ponto, a definição da estrutura do presente, seja ou não consciente, é um problema primordial da operação histórica”. Le Goff ainda afirma que o tempo histórico, como não pode ser exprimido em termos narrativos, no âmbito do historiador ou da memória coletiva, “comporta uma referência constante ao presente, uma focalização implícita no presente” (LE GOFF, 2003, p 214).

Mas, afinal, o que ele é? No entender de Marc Bloch (2001, p. 60-61), o presente é:

No infinito da duração, um ponto minúsculo e que foge incessantemente; um instante que mal nasce morre. Mal falei, mal agi e minhas palavras e meus atos naufragam no reino da Memória. (...) Condenada a uma eterna transfiguração, uma pretensa ciência do presente se metamorfosearia, a cada momento de seu ser, em ciência do passado. (...) Na linguagem corrente, ‘presente’ quer dizer passado recente. (...) Embora o momento atual, no sentido estrito do termo, não seja senão uma perpétua evanescência, a fronteira entre o presente e o passado não se desloca por isso num movimento menos constante.

Na concepção de Eric J. Hobsbawm (1998, p. 25-26), o presente não é uma mera repetição de fenômenos ou acontecimentos passados. Tal como a história não se repete, o passado não se reverte no presente, nem continua a ser como antes fora.

A crença de que o presente deva reproduzir o passado normalmente implica um ritmo positivamente lento de mudança histórica. (...) Quando a mudança social acelera ou transforma a sociedade para além de um certo ponto, o passado deve cessar de ser o padrão do presente, e pode, no máximo, tornar-se modelo para o mesmo. ‘Devemos voltar aos caminhos de nossos antepassados’ quando já não trilhamos automaticamente, ou quando não é provável que o façamos. Isso implica uma transformação fundamental do próprio passado. Ele agora se torna, e deve se tornar, uma máscara para inovação, pois já não expressa a repetição daquilo que ocorreu antes, mas ações que são, por definição, diferentes das anteriores.

Na análise de Luísa Passerini – que se remete à Hannah Arendt – o presente pode ser delineado como “lacuna” entre o passado e o futuro: “o tempo não é um continuum, mas

interrompe-se no ponto onde o ser humano se encontra e onde ele/ela tem que se posicionar contra o passado e o futuro juntos. A lacuna não é um mero intervalo, mas um campo de forças gerado pelo esforço do homem para pensar” (PASSERINI, 2002, p. 214). Talvez por isso seja tão difícil, porque subjetivo, situar o presente na história, ou mesmo fazer história do presente. Mas nem por isso torna-se uma tarefa menos importante ou desnecessária.

Quanto à ânsia, em grande parte já ultrapassada, de alguns estudiosos em história de “reviver” acontecimentos, pessoas, costumes ou civilizações do passado no presente, Paul Veyne lembra o fato de que somos seres do hoje em dia, e como tais temos a tendência ou “ilusão” de querer julgar ou, mais precisamente falando, compreender o passado, tal como se passou, a partir de nossa vivência habitual.

Reviver o próximo, reviver o passado? É apenas uma palavra (...), ou melhor, é uma experiência ilusória e decepcionante. Reviver os sentimentos de um cartaginês que sacrifica aos deuses seu primogênito? (...) Se, para compreender o cartaginês, consideramos que motivos poderiam nos levar, vivendo numa civilização que é nossa, a nos conduzir como ele, iremos supor sentimentos intensos lá, onde, para o cartaginês, só havia conformismo; é uma das ilusões mais freqüentes, de uma certa maneira de escrever a história das religiões, aquela em que se desconhece que toda conduta se extrai de uma base de normalidade, da quotidianidade de sua época (VEYNE, 1982, p. 91).

Para Hobsbawm, porém, a recorrência ao passado tem sua importância em função da análise das mudanças correntes; o passado, então, torna-se uma espécie de devir, e não um simples código identificador do presente:

Paradoxalmente, o passado continua a ser a ferramenta analítica mais útil para lidar com a mudança constante, mas em uma nova forma. Ele se converte na descoberta da história como um processo de mudança direcional, de desenvolvimento ou evolução. A mudança se torna, portanto, sua própria legitimação, mas como isso ela se ancora em um ‘sentido do passado’ transformado. (...) Em suma, o que agora legitima o presente e o explica não é o passado como um conjunto de pontos de referência (por exemplo, a Magna Carta), ou mesmo como duração (por exemplo, a era das instituições parlamentares), mas o passado como um processo de tornar-se presente (Idem, p. 30).

Nem o passado é um código identificador do presente, nem ao historiador do presente cabe gerar, em sua produção, um código identificador do “real”, pois esse sempre lhe escapa. A linguagem historiográfica não é capaz de “dar conta de”; trabalha sobre o limite e com o limite o tempo todo. Isso não significa, porém, que o historiador tenha de abrir mão da verdade ou que ela não exista; entendo que a verdade-objeto do conhecimento histórico muda de estatuto: não mais o dado imóvel, puramente objetivo, pronto e inscrito no documento, mas uma produção a partir de um *lugar* (lugar do historiador) e por meio da *escrita*: uma *operação historiográfica* (CERTEAU, 2006, p. 65).

Logo, como ressalta François Bédarida (2002, p. 229), a história do tempo presente não só é lacunar, como também é, por natureza, inacabada: “uma história em constante movimento, refletindo as comoções que se desenrolam diante de nós e sendo, portanto, objeto de uma renovação sem fim”.

Nisso, a meu ver, reside a dupla aventura de se fazer história oral: primeiro, no privilégio de um expectador, de observar a história se construindo, se movendo, sofrendo mutações e rupturas; segundo, no incessante e meticuloso trabalho do investigador, que não se contenta com “versões” mastigadas, nem se dá ao luxo de apenas “ver a banda passar”, mas que observa cuidadosamente e participa da realidade histórica a qual ele, ao mesmo tempo, constrói com os demais atores, “vozes” do passado e do presente. É viver na fascinante tensão de ser um investigador-expectante.

Cabe, por fim, apresentar a estrutura desse trabalho. No primeiro capítulo o tema principal é o avivamento. A afirmação basilar desse capítulo é a de que a história da IPI Filadélfia é uma história de avivamento, e as metamorfoses que ali se operam estão associadas com essas “experiências” de avivamento. Nesse sentido, pretende-se, antes de tudo, responder às perguntas: o que pode ser entendido como um avivamento? E que tipo de avivamento chega à instituição IPI, num primeiro plano, e à IPI Filadélfia em Londrina, num plano mais específico, já que existiram relações estreitas entre o movimento de “renovação espiritual” ocorrido na denominação e o caso específico dessa comunidade? A fim de objetar a tais questionamentos, apresento inicialmente um mapeamento histórico do que se constituiu primordialmente como uma experiência de avivamento, focalizando principalmente o “despertar” ocorrido na metade do século XVIII, em Northampton, EUA, que teve na figura de Jonathan Edwards um de seus principais líderes. Em seguida, procuro abordar a forma como esse tema “retorna”, no século XX, com um aporte diferente, bem como com práticas distintas – daí a utilização do conceito deleuzeano de “eterno retorno da diferença” – no contexto da IPI do Brasil e, de forma paralela, na IPI Filadélfia. Nesse sentido, inicio também o diálogo com minhas fontes primárias, a saber, as fontes orais e os documentos produzidos pela instituição sobre essas questões reentrantes, procurando fazer uma intersecção entre as informações nelas contidas, que ora se complementam, ora se contradizem, tornando esse encontro ainda mais atraente.

O segundo capítulo se volta para o tema das metamorfoses do sagrado. O percurso será: fazer um breve inventário das principais transformações que ocorrem no protestantismo

depois desse rearranjo ocorrido nos anos 70, e que fizeram culminar, especialmente nos anos 90, num impressionante crescimento dos evangélicos no Brasil, em quantidade e diversidade; conferir especial destaque a como o tema do avivamento torna-se outra vez uma das tônicas, e por quais tipos e matizes de discursos e práticas ele é auspiciado; observar a postura da instituição IPI em resposta a esses desafios, através dos textos produzidos por seus líderes, em grande parte de abominação, frente ao desaparecimento de fronteiras litúrgicas e doutrinárias no interior de suas comunidades, como a IPI Filadélfia. Essa se aproximou de certos movimentos vigentes naquele momento, como o da “Benção de Toronto”, além de adotar algumas programações muito semelhantes com a de igrejas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus. Assim, o objetivo é abordar essas metamorfoses à luz de um *rearranjo* e das ambivalências desse rearranjo, como é o caso do desaparecimento das barreiras simbólicas anteriormente estabelecidas entre diferentes identidades religiosas.

No terceiro e último capítulo, trabalho a questão da tradição. Como e por que surgem as tradições? E como e por que se dá sua crise e derrocada? Isso significa o fim das tradições, ou uma “reinvenção” à luz das fissuras provocadas pelos rearranjos do campo religioso contemporâneo? Para responder a tais questões, alguns estudos sobre tradição, mudanças culturais e inovação, como os desenvolvidos por Eric Hobsbawm, Zygmunt Bauman e Anthony Giddens, servirão de colaboração para que se possa pensar junto sobre a questão do que propriamente estou chamando de “reinvenção da tradição” no protestantismo brasileiro. Por fim, o último passo será o de perceber de que maneira ocorre essa reinvenção da tradição no contexto da IPI Filadélfia, historiando algumas das mutações que ela vem sofrendo nesse contexto, e procurando perceber quais são as fontes e as vias de acesso para essas mutações e que tipo de recepções elas têm tido no seio dessa comunidade, principalmente através da comparação discursiva: de seus líderes e suas formas de gerir os conflitos e construir significados, com os de membros (os “praticantes”) da comunidade, e perceber as variações de percepções e, como corolário, de experiências que ali se engendram.

Não tenho a intenção de fazer uma “descrição densa” do objeto, tendo em vista que, de acordo com Jorn Rüsen (1997), em cada descrição densa se oculta uma teoria. Meu desejo, porém, é que as linhas teóricas desse trabalho não fiquem implícitas simplesmente, mas continuem sendo explicitadas à medida que transcorram as linhas narrativas propriamente ditas. Na opinião de Rüsen (1997, p. 98), com a qual comungo, “uma descrição que explicita suas linhas mestras teóricas e seu quadro referencial é muito melhor do que uma descrição que apenas alega dizer o que efetivamente ocorreu”.

Por fim, nesse trabalho não ambiciono apagar quaisquer elementos que revelem minha dependência do tempo e lugar dos quais produzo meu discurso. Pelo contrário, trata-se de um olhar localizado e muito particular dos eventos estudados. E ao expor a contingência, aparecerão também potencialidades. A aventura da construção, nesse sentido, é algo fascinante. Fazer história, parafraseando Marc Bloch (2001), é render-se ao espetáculo da busca. Assim, espero que esse texto também represente isso: confissões acerca das trilhas percorridas e da construção de meu fazer historiográfico. Como opina esse historiador,

Todo livro de história digno desse nome deveria comportar um capítulo ou [, caso se prefira], inserida nos pontos de inflexão da exposição, uma série de parágrafos que se intitulariam algo como: “Como posso saber o que vou lhes dizer?”. Estou convencido de que, ao tomar conhecimento dessas confissões, inclusive os leitores que não são do ofício experimentariam um verdadeiro prazer intelectual. O espetáculo da busca, com seus sucessos e reveses, raramente entedia. É o tudo pronto que espalha o gelo e o tédio (BLOCH, 2001, p. 83).

CAPÍTULO 1

Uma história de avivamento: a Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia e o eterno retorno da diferença

A história, genealógicamente dirigida, não tem por finalidade reencontrar as raízes de nossa identidade, mas, ao contrário, obstinar-se em dissipá-la; não busca demarcar o território único de onde viemos, essa primeira pátria a qual voltaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. (FOUCAULT, 2000, p. 271).

Meu trabalho nesse capítulo partirá da premissa da ruptura ou descontinuidade. Isso não significa que não existam ou que não possam ser observadas continuidades no fenômeno analisado. Significa apenas que minha ênfase ou recorte recairão, mormente, sobre as descontinuidades. Logo, minha busca aqui não é por “padrões de repetibilidade” que estariam inscritos no objeto. Se minha ênfase são as rupturas, o resultado desse olhar será a colheita mais de diferenças. A história, nessa perspectiva, é o *inventário das diferenças*, isto é, “o inventário explicativo não dos homens ou das sociedades, mas daquilo que há de social no homem, ou mais precisamente, das diferenças manifestadas por este aspecto social” (VEYNE, 1983, p. 26).

A afirmação básica aqui é que a história da IPI Filadélfia é uma história de “avivamento”. Porém a questão é: em que se constitui afinal um “avivamento”? E que tipo de avivamento é esse? Pois, a tendência de muitos, ao fazer menção aos chamados “grandes despertamentos” ou avivamentos na história do cristianismo, é enxergá-lo (o avivamento) como um fenômeno universal, marcado por fios de ininterrupção nos muitos lugares e instantes históricos em que aparece, redundando em pensamentos tais como: “O Espírito manifestou-se com poder na China, e está fazendo o mesmo no avivamento que ocorre entre nós”. Essa é uma perspectiva de dentro desse fenômeno religioso, que já ouvi em cultos e cerimônias religiosas que já participei como pesquisador observante.

O que busco defender aqui é que tanto o discurso acerca do avivamento como as práticas que ele engendra são inovações da fé de pessoas marcadas pela insígnia de uma experiência singular, num contexto específico. Como afirma Paul Veyne (*idem*, p. 26), “nenhuma loucura é a própria loucura, nenhuma ciência é a ciência, nenhuma pintura é toda a pintura, nenhuma guerra é a guerra absoluta”.

Peter Burke, estudando a cultura popular na idade moderna, faz uma tipificação do carnaval, festa popular na Europa desse período, a partir de sua singularidade em cada contexto: “Nenhum Carnaval era exatamente idêntico ao outro. Existiam variações regionais, e existiam outras diferenças devidas ao tempo, à situação política ou o preço da carne numa determinada época” (BURKE, 1995, p. 206). De modo análogo, pode-se aferir, a título de hipótese, que nenhuma experiência de avivamento é o avivamento de sempre, de antes ou o clone do mesmo em outra roupagem.

Gilles Deleuze utiliza a visão do *Eterno Retorno* de Nietzsche não para subordinar os fenômenos ao estigma do idêntico, mas para “subordinar o idêntico ao diferente”. Em outras

palavras, a filosofia nietzscheana do eterno retorno, sob a ótica deleuzeana, é uma filosofia da diferença e não da identidade, ao contrário do que pode aparentar. Nas palavras de Deleuze (1988, p. 83):

Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. *O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico*, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. *O eterno retorno não faz o “mesmo” retornar*, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devem. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, *a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente*. Tal identidade, produzida pela diferença é determinada como “repetição”. Do mesmo modo, *a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente*.

Desse modo, se ainda assim quisermos pensar que há algo de retorno nas experiências de avivamento ao longo da história, quero particularmente no caso da IPI Filadélfia defender que o que retorna não é o idêntico, mas o diferente.¹⁴

No entanto, mesmo ao estudar as variações, como ressalta Burke (idem, p. 206) acerca do carnaval, não podemos fazê-lo sem nenhum critério normativo que nos permita avaliá-las, ou que nos permita ver as peculiaridades que atravessam os paradigmas. E é precisamente isso que me interessará ao tentar estabelecer um inventário, ainda que parcial, dos discursos e práticas subjacentes aos avivamentos, para fins de análise desse fenômeno na história da IPI Filadélfia.

1.1. Um rosto avivalista do Protestantismo?

Escrever a história de uma faceta do protestantismo no Brasil significa entrar num campo onde as fronteiras quase nunca são muito bem definidas. Fronteiras culturais, sociais e, mormente, fronteiras de identidade – teológica, litúrgica, doutrinária, denominacional – que definem e re-definem, expressam e re-expressam a multifacetada religiosidade protestante.

Segundo analisa Wander de Lara Proença,

Na vertente evangélica, por exemplo, houve o surgimento de inúmeras denominações, que passaram a desafiar os pesquisadores da religião não apenas quanto às filiações tipológicas convencionalmente estabelecidas, como também no sentido de se entender os elementos mais profundos que sustentam práticas que permanentemente se recriam (PROENÇA, 2007, p. 3).

Escolhi abordar a história da IPI Filadélfia, uma expressão localizada, também porque ela denota essa perspectiva de um campo em constante mutação nos qual as fronteiras são movediças; não transparentes algumas vezes, em outras muito visíveis; quase intransponíveis

¹⁴ Para saber mais sobre a conceituação explícita no subtítulo desse capítulo, ver: JULIÃO, José Nicolau. **O eterno retorno da diferença** (A interpretação deleuzeana de Nietzsche). Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

e permeadas por intolerância em certos momentos, muito transigentes e flexíveis em outros. É um campo onde nada parece estar definido, mas sempre em processo, na fornalha da transformação, da metamorfose.

Mas, é claro, a intenção desse olhar ao particular que se expressa na história da IPI Filadélfia é, em menor proporção, de poder fazer algumas anotações sobre o protestantismo no geral, quer dizer, sobre esse fenômeno do campo religioso chamado, historicamente, de protestantismo.

A história dessa comunidade acompanha, em parte, a própria história da cidade de Londrina. Fundada em 1934, Londrina, desde seus primórdios com os processos de colonização aqui engendrados, teve na religião protestante uma de suas colunas-mestras, no sentido de corroboração para o discurso quase religioso que se constituiu em torno dessa “terra” – do Eldorado, Terra da Promissão, Nova Canaã¹⁵ – e também do discurso acerca do “progresso”, um dos ícones da modernidade, que se fez notável por meio dos discursos políticos, e igualmente nos discursos religiosos.

Em 1932, antes mesmo da fundação da cidade, chegaram os primeiros evangélicos a Londrina. Eram presbiterianos e metodistas, vindos, em sua maioria, do interior paulista, de uma região conhecida como Alta Sorocabana (PROENÇA, 2004, p. 43). A Primeira Igreja Presbiteriana Independente de Londrina estabeleceu-se na cidade nesse período, através de famílias provenientes do interior de Minas Gerais e Estado de São Paulo e, posteriormente, dos esforços evangelísticos dessas através de seus membros e pastores, a fim de gerar aqui novos “filhos na fé” e construir seus primeiros templos.¹⁶

Jorge Cernev afirmou que Londrina, já na década de 1950, podia ser considerada a “capital protestante do Brasil”, referindo-se justamente ao contingente populacional evangélico presente nesta cidade. Seu trabalho trata especificamente da colonização no Norte do Paraná e nele aborda a contribuição da *Ética Protestante* (uma leitura weberiana) pensando

15 Para fins de aprofundamento acerca de tais discursos, ver: ARIAS NETO, J. Miguel. **O eldorado:** representações da política em Londrina – 1930/1975. Londrina: Eduel, 1998. E ver também a discussão sobre o discurso “norte do Paraná” em: TOMAZI, Nelson D. **Norte do Paraná:** histórias e fantasmagorias. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000. O discurso “norte do Paraná”, conforme defende Tomazi, é uma “construção ideológica e fantasmagórica, feita por ideólogos vinculados aos dominantes, na região em estudo, e que traz embutida uma visão histórica vinculada à manutenção daquele poder e do *status quo*” (TOMAZI, 2000, p. 08).

16 O primeiro templo evangélico em Londrina foi da Igreja Presbiteriana Independente, inaugurado em 1937. Já o da Primeira Igreja Presbiteriana do Brasil em Londrina foi inaugurado em 1943, apesar de que os cultos desta igreja já vinham sendo realizados em um salão desde 1936, onde foi erguida uma casa de madeira simples na Rua Benjamin Constant, 1647, mesmo endereço onde está localizada a Igreja Presbiteriana Central atualmente. Estas duas são as maiores igrejas presbiterianas de Londrina em número de membros até o momento, ambas variando na casa dos três a quatro mil membros.

no fator “progresso” da cidade de Londrina, conforme os auspícios da modernidade. A “presença de evangélicos na região”, defende Cernev (1997, p. 105), “em proporções superiores à média brasileira, aliada ao fato da sua atuação nas diferentes camadas da sociedade e à presença atuante nos mais diversos setores econômicos, políticos e sociais, não pode ser ignorada”.

E dentre as muitas famílias migrantes, quero fazer menção – para fins de análise – por sua ligação com a história da IPI Filadélfia – à família Casoni. Em um brevíssimo histórico, escrito pelo pastor Jonas Dias Martins, um dos primeiros pastores da IPI em Londrina, por ocasião da abertura do primeiro livro de atas da IPI Filadélfia – então Segunda Igreja Presbiteriana Independente de Londrina, fundada em 24 de Abril de 1965 – encontra-se o seguinte relato: “Logo pelo ano de mil novecentos e trinta e seis chega o hoje presbítero Domingos Casoni, que logo inspirou ao seu pai, o presbítero Jorge Casoni de saudosa memória, que veio também com toda a família para este ‘eldorado’ que era Londrina. A clarinada da fé, o toque de reunir dos fiéis, congregaram estas famílias”.¹⁷

E, abaixo da referida descrição, foram escritas as seguintes palavras: “A família Casoni, crentes idealistas, com visão comercial, amigos do progresso, compraram um sítio confinado com Londrina”.¹⁸ Ou seja, ao que parece a família Casoni, uma das primeiras famílias de “notáveis” – do ponto de vista tanto do poderio econômico como do prestígio alcançado por fazer parte do inventário de colonizadores reconhecidos da cidade – que compusera o rol de membros da Segunda Igreja, tinha muitas atribuições e predicados considerados importantes nesse momento: eram comerciantes¹⁹, amigos do progresso e, além disso, eram “crentes idealistas”.

A que ideal esses predicados estão remetendo? Segundo a perspectiva adotada por Cernev seria o ideal liberal, do progresso, tanto no sentido político-econômico, como também religioso, tendo em vista que muitos dos interesses dos protestantismos anglo-saxão e norteamericano transportados ao Brasil na metade do século XIX coadunavam com a política e os interesses propriamente liberais.

17 **Livro de Atas.** Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 01/1972, p. 02.

18 Ibid.

19 Aqui talvez caiba outra menção à perspectiva adotada por Tomazi – visivelmente preocupado em fazer uma história ao modo de uma historiografia militante, e um pouco fazendo jus a alguns dos postulados da terceira geração dos Annales – a partir dos “de baixo”, quando afirma que a idéia de trabalho que subjaz a esse tipo de discurso é tomada num sentido amplo e homogeneizador, isto é, visando, na perspectiva desse autor, “silenciar as contradições envolvidas na esfera do trabalho, procurando apenas reforçar a idéia de que quem trabalha progride. Assim, trabalho e progresso formam um casal harmônico. Esquece-se de acrescentar que muitos trabalham, mas poucos são os que recebem o benefício do progresso” (TOMAZI, idem, p. 54).

De acordo com José Miguez Bonino (2003, p. 09), a segunda metade do século XIX “é o lugar para onde convergem na América Latina esses três processos: o projeto liberal, o predomínio da presença dos Estados Unidos e a entrada do protestantismo”. Para Bonino, não se trata aqui propriamente de uma semelhança de idéias, mas uma “convergência de interesses”. Essa aliança foi importante para ambas as partes, como ressalta esse autor:

Cabe supor que a “associação” tenha ocorrido com base numa coincidência em afirmar uma sociedade democrática – para a qual o modelo norte-americano atraía a todos – e, provavelmente mais ainda, na necessidade missionária de conseguir uma abertura para a liberdade de consciência e de culto. Os dirigentes latino-americanos, por sua vez, encontravam nessa aliança um apoio para sua luta contra a oposição clerical às reformas que pretendiam introduzir (Ibid., p. 12).

Percebe-se, por inferência ou associação, a presença de facetas de uma ideologia liberal – não propriamente aquela do século XIX – na chegada dos protestantes a Londrina e, particularmente, na fala citada sobre a família Casoni.²⁰

Contudo, a faceta ou rosto liberal, fazendo alusão à tese de Bonino, não é propriamente o que me interessa na história da IPI Filadélfia. O rosto para o qual desejo devotar atenção aqui é o que podemos chamar de *rosto avivalista* do protestantismo, e essa comunidade será uma expressão particular desse rosto.

Para entender a particularidade desse rosto na história dessa igreja, antes farei algumas observações necessárias a fim de observar que tipos de conotações que alguns estudiosos do protestantismo deram a ele. Num segundo momento, darei um enfoque especial à produção dos líderes da instituição IPI acerca do avivamento, desde a década de 1970, até chegar aos discursos produzidos tanto por líderes como membros da IPI Filadélfia, fazendo, portanto, um cruzamento de percepções e significações que foram sendo criadas sobre a questão.

1.2. Algumas variações do rosto: os grandes despertamentos

Falar dos chamados “grandes despertamentos” é, antes de tudo, falar em experiências históricas que marcaram época na Inglaterra e EUA, e serviram de modelo e referência para os protestantes até o tempo presente, especialmente quando o que está em cena é o discurso do “avivamento”. Essa é uma palavra que ganhou popularidade no interior das igrejas oriundas da Reforma Protestante nos séculos XVIII e XIX. O verbo “avivar” era utilizado a partir de noções extraídas da Bíblia para designar um retorno à vida daquilo que estava morto ou dormente.

²⁰ Em homenagem a essa família, hoje o bairro onde inclusive está localizada a IPI Filadélfia em Londrina foi batizado de Vila Casoni.

Para Alfredo dos Santos Oliva (2007, p. 108), “a idéia de avivar e reavivar está relacionada à retomada do fervor religioso que havia marcado as igrejas nascidas da reforma protestante”. Porém, não se deve atribuir o mesmo sentido a “despertamento” quando falamos de Reforma (séc. XVI) e Grandes Despertamentos (séc. XVIII-XIX). O protesto dirigido por Martinho Lutero, João Calvino e outros foi um protesto de natureza teológica e doutrinária. Queria-se o re-despertar de uma consciência eclesiástica que havia marcado a experiência dos cristãos primitivos, especialmente em assuntos de autoridade, liberdade religiosa e salvação.

A razão de ser do protesto advindo dos grandes despertamentos, por sua vez, parece-me ter sido de natureza mais empírica. Ou seja, tem a ver com um descontentamento frente a um protestantismo da ortodoxia, engessado pela doutrina e pelos dogmas racionais. Em parte, foi o protesto do emocionalismo (religião como “sentimento”), de vertente mais empírica e fluida, contra um racionalismo, de vertente mais teórica e dogmática. Conforme defende Joachim Wach (1990, p. 196), “suas críticas dirigem-se explícita ou implicitamente ao tradicionalismo, ao intelectualismo e ao ceticismo dominantes nas organizações religiosas; contra a indiferença e a frouxidão; contra a estagnação e o declínio da vida religiosa no país”, referindo-se ao movimento nos Estados Unidos. Talvez tenham sido os primeiros ecos de uma reinvenção protestante do *mythos* frente a um *logos*.

Roger Bastide (2006, p. 97) inicia seu ensaio sobre a mitologia moderna fazendo alusão à observação de Karl Marx de que “nossa civilização, longe de destruir os mitos, multiplicou-os”; e, também, cita Bergson: “o homem é uma máquina de inventar deuses”. De fato, ao tentar abolir todos os deuses e mitos criados pelas religiões, a modernidade acabou inventando muitos outros, erigindo para si uma religião própria, porém, uma religião “sem Deus”. Mata-se o Deus cristão, o Senhor criador do Universo, para edificar altares “religiosos” (sem ser) a novos deuses, como a razão e a ciência. Como ressalta Bastide (*idem*, p. 96, 97), o objetivo era de *desmitificar* tudo.

E na verdade só criaram mais um mito, o da desmitificação, infinitamente mais mistificador que os outros todos que se queria abolir. Pois o homem não pode viver sem mitos; o mito está, de certa forma, na raiz ontológica de seu ser, e todo indivíduo que se respeite irá sempre negar-se a se deixar castrar para ser bem mais domesticado. (...) A ciência não destruiu esses mitos, destruiu apenas a sua ordenação; logrou apenas, em seu esforço obstinado de negação, cumprir o papel das Bacantes, dispersando mundo afora os membros arrancados de Dioniso, Orfeu e Osíris... Só logrou matar a mitologia “cultura”, deixando-a perpetuar-se em estado “selvagem” e, por conseguinte, ainda mais passível de irromper dentro de nós com toda a sua fúria por estar agora “incontrolada”.

Além de Bastide, não poderia deixar de mencionar a análise de Mircea Eliade, que, antes dele, já havia postulado que a recusa do homem não-religioso quanto à sacralidade do

mundo, assumindo, assim, apenas uma “existência profana”, purificada de toda experiência religiosa, não implicou, contudo, na abolição do sentido religioso, em si. Desse modo, a oposição entre existência sagrada e existência profana, supostamente atenuada pelo processo de secularização da morada humana, não conseguiu eliminar inteiramente o sentimento religioso, que permaneceu, ainda que tácito, re-significado, redirecionado para outros campos, como o da ciência moderna. Os mitos não foram abolidos, de tal forma que, defende Eliade (1996, p. 79), “é o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos”.

Como ainda ressaltou esse autor:

É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. (...) Até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo. (ELIADE, 1996, p. 27).

A supressão ou tentativa de eliminação dos mitos parece ter sido uma das razões para sua recriação e renascimento, com muito mais “fúria” que antigamente. O racionalismo protestante encontrou no iluminismo um inimigo feroz – pela tentativa de “matar” a religião – mas também um amante tórrido, por sua ênfase na razão. Segundo Antônio Gouvêa de Mendonça (1997, p. 108), o protestantismo desenvolveu a racionalização da doutrina com a conseqüente dissolução do mistério religioso. “A educação protestante conseguiu formar homens proeminentes, intelectuais, mas fracassou como religião das massas”.

Na análise de Proença (2003, p. 26),

À medida que a instituição se burocratiza, os especialistas e exegetas da religião acabam por aperfeiçoar um discurso escrito e oral ‘sobre’ o sagrado, compilando livros de doutrina e cânones formadores ou mantenedores da ortodoxia, afastando a magia da crença para lugares cada vez mais confinados.

Essa colocação de Proença nos auxiliará mais a frente na observação de como a instituição IPI e seus líderes se esforçaram por produzir um discurso que pudesse conter os avanços de uma religiosidade mais emocional, simbólica e mágica no interior de suas igrejas.

Por hora vale observar, conforme reitera Oliva (idem, p. 110), que “nesse contexto de acentuada valorização de modos de pensar e viver de forma tão racionalizada é que deve ser situada a alternativa de se buscar uma vivência religiosa mais emocionalizada”. A partir de então, muitos sentidos ou práticas discursivas sobre o que se chamou de avivamento foram construídos. Minha intenção aqui é de fazer um “inventário”, que não se pretende exaustivo, desses sentidos, procurando neles “diferenças” – embora se reconheça que a consideração de certas similaridades ou convergências de práticas discursivas será inevitável.

1.2.1. Alguns sentidos para o Avivamento

A expressão popular “dois raios não caem num mesmo lugar” cabe bem à história, em especial, uma historicização disso que muitos chamam “avivamento”, outros “despertamento”, e ainda há a expressão “reavivamento”. O “avivamento” é um evento que acontece de tempos em tempos, e que, nem em termos práticos, muito menos discursivos apresenta um padrão de repetibilidade. Podemos, sim, encontrar semelhanças, tentativas de inferência e até mesmo de cópia deste ou daquele modelo, especialmente a partir do discurso. Mas essa palavra, consciente ou inconscientemente, acaba assumindo uma significância particular para cada contexto ou comunidade de praticantes.

Na definição mais genérica de Martin Lloyd Jones (1959), “avivamento” é

Uma experiência na vida da igreja quando o Espírito Santo faz *um trabalho incomum*. Ele faz aquele trabalho, primariamente, sobre os membros da igreja; é um reavivamento dos crentes. Você não pode reviver uma coisa que nunca teve vida, então avivamento, por definição, é antes de tudo uma revitalização e despertar dos letárgicos, dormentes, quase moribundos membros de igreja. (...) As duas características mais imediatas do avivamento são: primeiro, essa extraordinária revitalização dos membros da igreja, e, segundo, a conversão das massas que estavam lá fora em indiferença e pecado.²¹

O “avivamento” foi uma das primeiras experiências que começou a distinguir o evangélico ou o evangelical do grupo de protestantes. John Stott (2000), conhecido líder do protestantismo na Inglaterra, afirma que o “anseio por reavivamento” é uma característica do ser evangélico. Segundo atesta Sébastien Fath (2007, p. 65), foi no século XVIII, mais especificamente nas décadas de 1730 e 1740, que “o protestantismo evangélico se afirmou de forma plena e completa, durante o Grande Despertar (*Great Awakening*) que agitou as colônias americanas”. Desde o exemplo dos ocorridos nesse avivamento, os chamados evangélicos, em certos momentos, tentam recorrer a eles como forma de revitalização, de manter aceso o mito, e uma força sagrada propulsora da vida espiritual do fiel. Essa experiência em que se tenta recorrer ao avivamento deu-se o nome de “reavivamento”. Stott (2000, p. 119) apresenta uma definição própria:

A maioria dos evangélicos iria certamente concordar que reavivamento é uma visitação inteiramente sobrenatural do Espírito soberano de Deus, pela qual uma comunidade inteira toma consciência de sua santa presença e é surpreendida por ela. Os inconversos se convencem do pecado, arrependem-se e clamam a Deus por misericórdia, geralmente em números enormes e sem qualquer intervenção humana. Os desviados são restaurados. Os indecisos são revigorados. E todo o povo de Deus, inundado de um profundo senso de majestade divina, manifesta em suas vidas o multifacetado fruto do Espírito, dedicando-se às boas obras.

21 Texto não paginado. Grifo meu.

Magali do Nascimento Cunha (2007, p. 105) afirma que o “avivamento” é entendido como “o processo de renovação da igreja promovido pelo ‘derramamento do Espírito Santo’, ou seja, por uma experiência mística com o divino que transforma o jeito de ser e de cultivar de uma determinada comunidade”. É ainda entendido como “aquele curto período de tempo em que o Espírito Santo de Deus atua maciçamente no meio de um grupo de crentes de um determinado lugar”. Nesse sentido, crê-se que “o avivamento em si pode durar pouco tempo, mas os efeitos que ele produz podem durar muito tempo”.²²

O norte-americano Paul Pierson (1997, p. 03), propõe três acepções que tentam mostrar a inter-relação entre esses fenômenos e suas características: a) *Renovação* (Renewal): acontece em nível pessoal ou em pequenos grupos, preocupação com ambos, a pessoa e a igreja, ênfase na oração, tanto individual como nos chamados grupos de intercessão, e grandes possibilidades de crescimento desses grupos pequenos; b) *(Re) Avivamento* (Revival): envolve uma parte significativa da igreja, podendo ser local ou mais vasto. É marcado pelo avivamento dos crentes e a conversão de muitos cristãos nominais da igreja; c) *Despertamento* (Awakening): promove uma prática de evangelismo na comunidade mais ampla e uma responsabilidade para com o social em vários níveis: individual (moralidade), ajuda aos pobres, escolas e outras instituições, além de mudanças no nível de legislação societária – anti-escravidão, anti-trabalho infantil, e assim por diante.

No âmbito da IPI Filadélfia, veremos que diferentes discursos e práticas foram capazes de aglutinar, ao longo de sua história, diferentes tipos de “avivamento”, de tal modo que as acepções postuladas por Pierson podem ser vistas não apenas como tipologias isoladas, mas, sim, cujas características podem aparecer combinadas em uma ou mais comunidades de praticantes, a partir de re-significações engendradas a partir de sua experiência particular.

1.2.2. Os grandes despertamentos

Parece-me que, no bojo dessas definições e caracterizações do avivamento, há também uma tendência em alguns dos pesquisadores do protestantismo, estudiosos da questão, que é o de realizarem quase sempre digressões históricas grandes, recorrer a períodos longos, a continuidades e cadeias de relações causais entre certos movimentos, sem a devida consideração, também ou em contrapartida, das singularidades que envolvem cada um deles. Aqui cito dois desses pesquisadores. Magali Cunha (idem, p. 105) associa o avivamento aos pré-reformadores (séc. XV) e reformadores (séc. XVI), tais como John Wycliffe, John Huss, Lutero, Calvino, John Knox, até chegar por cadeia de influência no movimento morávio,

²² Reavivamento sob o ponto de vista histórico. In: *Ultimato*. Edição Setembro-Outubro, 2000, p. 24.

liderado pelo conde Nicolau Von Zinzendorf e no movimento metodista do século XVIII. Leonildo Silveira Campos (1996, p. 79), ao estudar mais especificamente o protestantismo em relação com o pentecostalismo, afirma que “precisamos buscar na história as origens, raízes e causas de seu surgimento, bem como os motivos de seus sucessos e fracassos”.

Muitas dessas digressões são inúteis, pois criam um falso senso de continuidade histórica, apagando do discurso o descontínuo que há em cada um desses movimentos, e transferem a idéia de avivamento a um período que não a corresponde. Pensar na Reforma Protestante, por exemplo, como um evento que deu “origem” aos avivamentos dos séculos XVIII e XIX é quase o mesmo que dizer que o capitalismo tal como modernamente concebido começa com a expansão comercial européia no século XVI. Embora certos vocabulários sejam re-apropriados, alguns costumes sofrem transformações. Como ressalta Marc Bloch (2001, p. 63), “para desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário”.

De outro modo, pensar na Reforma como um complexo acontecimental e discursivo não-monolítico que deve ser posto em perspectiva quando estudamos o avivamento é algo, a meu ver, mais interessante. Que se queira chamar “avivamento” aquilo que aconteceu na Reforma e nos movimentos morávio e wesleyano. Contudo, é preciso ressaltar que a linguagem ou discurso do avivamento tem um lugar particular no século XVIII, primeiramente no intervalo entre os anos 1730-1740, através das práticas engendradas no chamado primeiro “Grande Despertamento”, embora alguns autores contemporâneos a usem para designar também períodos precedentes.

Segundo a interpretação feita por de Certeau sobre os fenômenos religiosos:

Tanto num caso como no outro será preciso, pois, inicialmente, *diferenciar* as maneiras pelas quais os "fatos" religiosos (supondo-se que estes fatos sejam idênticos) funcionam, quer dizer, *distinguir* as ordens que determinam os reempregos destes fatos e, portanto, suas significações sucessivas – isto antes e a fim de poder apreender qual é a relação histórica entre estas formas e, assim, nosso meio de "compreendê-las" ou de interpretá-las "fielmente" (CERTEAU, 2006, p. 147).

Esse termo “avivamento” ganhou popularidade inicialmente através dos sermões de um filósofo e teólogo norte-americano chamado Jonathan Edwards. Aliás, costuma-se associar o início desse despertar à pregação desse teólogo sobre a “justificação pela fé”. Segundo Martin Lloyd Jones (1993, p. 59), é costume nos avivamentos dar-se ênfase a esta pregação, que significa na visão protestante “o fim de quaisquer ilusões a nosso próprio respeito, a respeito da nossa bondade, das nossas boas obras, da nossa moralidade e de todos os nossos próprios esforços”. Jones afirma que um exame da história dos avivamentos nos

conduzirá a homens e mulheres em desespero, considerando-se trapos imundos e seres sem valor. E não somente os chamados avivalistas deram ênfase nessa mensagem. Conforme apontam os estudos de Jean Delumeau (2003, vol. II, p. 311), também os reformadores do século XVI e, depois deles, a maioria dos mestres do protestantismo, “viram na doutrina da justificação pela fé a única teologia capaz de tranquilizar os pecadores que nós somos e que seremos até a morte”.

De acordo com Prócoro Velasques Filho, o grande avivamento começou em Northampton, EUA, em 1734, depois se espalhou por outros lugares da mesma região e, por conseguinte, para outros estados, como Connecticut e Nova Jersey. Como observa Velasques Filho, “a técnica usada era muito simples: pregação pelo pastor, seguida de reuniões de oração divididas por idade e, finalmente, entrevistas pessoais com o pastor”. E complementa:

Os sermões tratavam sempre da justificação pela fé, numa interpretação tipicamente calvinista, enfatizando a incapacidade humana de alcançar, por seus próprios meios, a satisfação da justiça divina. Ainda em uma linha calvinista, forte ênfase era dada à soberania absoluta de Deus, o que fazia com que o neoconverso, mesmo depois de sua experiência de conversão, ainda *permanecesse em dívida sobre sua salvação*. Edwards e seus seguidores inculcavam em seus ouvintes o temor da ira e do julgamento divinos falando do perigo que a alma de cada ouvinte corria de sofrer eternamente no Inferno (MENDONÇA E VELASQUES FILHO, 2002, p. 83. Grifo meu).

Nota-se que, embora a teologia de Edwards fosse tipicamente calvinista²³, como coloca o autor, pode-se objetar que os resultados por ela promovidos no fiel, traziam em seu bojo uma tonalidade prática que indicava uma transcendência à própria doutrina. Isso, pois, por exemplo, para o calvinismo, não há margem de incerteza quanto à sua condição de “eleito de Deus”. O eleito é aquele que foi predestinado por Deus, desde antes de seu nascimento, para a vida eterna e a salvação. Logo, a pessoa de fé, dentro dessa concepção calvinista, possui a convicção de que é um eleito, e que nada poderia lhe abstrair dessa condição a partir do momento em que se converte.

1.2.3. Pecadores, punição e medo

Ainda segundo Velasques Filho (idem, p. 85), a teologia do avivamento nos tempos de Edwards e George Whitefield (outro pregador avivalista), “centrava-se no medo da punição eterna, na soberania absoluta de Deus e na doutrina calvinista da eleição”. A função do pregador era convencer seus ouvintes de quão pecadores esses eram, conduzi-los ao

²³ Sistema de crenças popularizado a partir do século XVII, baseado no pensamento do reformador João Calvino. Uma das crenças desse sistema é que o ser humano está “morto” em seus “pecados e delitos”, ou que é “totalmente depravado”, e que, por isso, não tem em si a capacidade de fazer nada em benefício da salvação de sua alma, sendo essa, fruto de uma operação da graça divina, que elege pessoas para viverem com ele eternamente, independentemente do que elas fazem.

arrependimento de seus pecados, tornando-os aptos a uma livre aceitação ou rejeição da salvação, isto é, a uma decisão pessoal por Cristo. Para tanto, “era necessário que se criasse um clima altamente emocional, onde choros, desmaios e ataques histéricos eram habituais”.

Martin Lloyd Jones (idem, p. 71) reafirma tal perspectiva ao aferir que “invariavelmente, quando um avivamento acontece, homens e mulheres são profundamente convictos de pecado. Sentem que Deus não pode perdoá-los... pecado em qualquer forma ou manifestação é sempre um dos maiores obstáculos à visitação do Espírito de Deus”. Esse ódio tenebroso ao pecado e o desprezo pela natureza humana fazem parte de uma herança teológica e doutrinária que o protestantismo absorveu, mormente da teologia de Santo Agostinho, teólogo cristão do século V, considerado um dos “pais da Igreja”.²⁴ Para ele, o homem era apenas um “fragmentozinho” da criação, arrastando sua mortalidade e publicando o testemunho de seu pecado entre os viventes.

Jean Delumeau dedicou-se a estudar a culpabilização no Ocidente entre os séculos 13-18, resultando na obra *O pecado e o medo* (2003). Segundo ele, “no curso da história cristã, exame de consciência de um lado, severidade para com o homem e o mundo de outro lado, apoiaram-se um no outro, reforçaram um ao outro” (DELUMEAU, 2003, vol. I, p. 19). Para Delumeau, a teologia do pecado, sempre como uma re-leitura de São Paulo, provém de uma antropologia dualista – órfica, platônica e depois estóica – extremamente negativa para com o homem e o mundo, instalando-se na doutrina dos doutores capadócijs (Atanásio, Gregório de Nazianzo, Basílio, João Crisóstomo) no século IV, depois em Agostinho e Boécio. No discurso pessimista desses mestres espirituais do cristianismo, “o desprezo de si mesmo está associado a uma lamentação sobre a miséria da condição humana e o caráter transitório das parcas satisfações deste mundo” (Ibid., p. 58).

Nessa perspectiva, o fiel conduz sua existência dentro de uma visão maniqueísta e dualista, onde o espírito, a alma e o sobrenatural são supervalorizados em detrimento de uma sub-valorização e denegação da matéria, da carne e do natural. A vida interior tem precedência sobre vida exterior. No fundo, aquilo que acontece no universo exterior da vida do fiel é apenas um reflexo das batalhas travadas em seu interior. Nesse sentido, a teologia de São Paulo parece ser com frequência uma referência em comum. “Lutas por fora, tremores por dentro”, disse o apóstolo. A vida cristã é descrita por ele, em sua Epístola aos Romanos, no capítulo 7, nas dimensões de uma luta contra a natureza pecaminosa que habita em cada

²⁴ Os Pais ou “Padres” da Igreja ficaram assim conhecidos por serem os representantes diretos e indiretos da tradição apostólica, isto é, a tradição do cristianismo.

ser humano. A luta é entre um bem que se deseja (com a consciência), mas que não se faz – em virtude do pecado que atua nos membros de seu corpo – e um mal que se detesta, mas que, quanto mais se detesta, mais se faz, em função da atuação desse outro “ser” que é o pecado dentro de si mesmo. De tal maneira que, diante de um labirinto em que é colocado, o apóstolo brada: “Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?”.

A teologia de São Paulo marca substancialmente, ao lado do maniqueísmo e do neoplatonismo, a visão de Santo Agostinho sobre o pecado. Sobre ele e sua obra, Delumeau (idem, p. 194) afirma: “A obra do Bispo de Hipona é imensa. Ela tocou em todos os grandes problemas dogmáticos, morais, ascéticos e místicos. Ela orientou nossa civilização para o conhecimento e o aprofundamento do homem interior”. A obra de Agostinho carrega em si diferentes facetas dele mesmo, do ser humano e do próprio cristianismo. É claro que sua antropologia não é completamente negativa. Há sim uma inspiração positiva, principalmente por considerar uma teologia da *Imago-Dei* (imagem de Deus) que habitaria todo ser humano e o faria, em parte, ser irremediavelmente bom, numa certa dimensão. Contudo, se por um lado Agostinho foi um guia e um animador do humanismo, de Petrarca a Erasmo, por outro lado, defende Delumeau (idem, p. 496), “ele serviu de porta-estandarte e de ponto de encontro a todos aqueles que denegriam o quadro da condição humana”.

Isso se pode deduzir inclusive do próprio relato de sua conversão ao cristianismo, feito por ele mesmo, Agostinho, em suas *Confissões*:

Quando, por uma análise profunda, arranquei do *mais íntimo toda a minha miséria* e a reuni perante a vista do meu coração, levantou-se enorme tempestade que arrastou consigo uma chuva torrencial de lágrimas. [...] Retirei-me, não sei como, para debaixo de uma figueira, e larguei as rédeas ao choro. Prorromperam em rios de lágrimas os meus olhos. Este sacrifício era-Vos agradável. Dirigi-Vos muitas perguntas, não por estas mesmas palavras, mas por outras do mesmo teor: “E Vós, Senhor, até quando? Até quando continuareis irritado? Não Vos lembreis das minhas antigas iniquidades”. [...] Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de súbito, ouço uma voz vinda da casa próxima. Não sei se era de menino, se de menina. Cantava e repetia freqüentes vezes: “*Toma e lê; toma e lê*”. [...] Abalado, voltei onde Alípio estava sentado, pois eu tinha aí colocado o livro das Epístolas do Apóstolo, quando de lá me levantei. Agarrei-o, abri-o e li o primeiro capítulo em que pus os olhos: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidades e dissoluções, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne com seus apetites”²⁵. Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram (AGOSTINHO, 1996, p. 222-223).

A autoconsciência moral acerca de quão odiosa é sua natureza é um dos primeiros passos do fiel, desde sua conversão, na escalada espiritual rumo à santidade e perfeição cristãs, temas que tanto fizeram parte da pregação dos avivalistas e que teve no pregador

25 Romanos 13:13.

inglês, precursor do metodismo e influenciado pelo pietismo alemão, John Wesley, um de seus maiores preconizadores

Segundo Velasques Filho (idem, p. 97) o ponto central e distintivo da teologia de Wesley, que seria de grande importância nos avivamentos, é a doutrina da perfeição cristã. Sobre essa doutrina, ele acrescenta:

A perfeição era simplesmente a completa devoção a Cristo e isso devia se expressar em cada atitude ou pensamento. Ela era o sempre presente poder de Cristo transformando a natureza humana a fim de que o homem faça apenas aquilo que reflita a sua vontade.

A nova vida do convertido, portanto, implicava em progresso espiritual, ou seja, em santidade e perfeição cristãs. Para tanto, era automático também o afastamento do mundo, que “jaz no maligno”. Dentro dessa compreensão, joio e trigo não se misturam, pois havia um grande receio de que o bom trigo, plantado com o início de uma nova vida, fosse estragado pelo joio, o mal, que tanto habita corporalmente no ser humano, quanto é representado pelas forças malignas, reunidas na e pela figura do Diabo, e que grassam nos mais diversificados componentes de uma vida mundana, sendo, via de regra, associados com alguns “vícios” – tais como prostituição, libertinagem, luxúria, jogatinas, bebedeiras, o fumo, e assim por diante, todos eles condenados como pecados veniais pelos protestantes, em especial os de orientação puritana, tal como Edwards.

Para convencer o fiel ou o novo convertido que deixasse completamente os rudimentos de sua “antiga vida”, era necessário causar-lhe medo e, por conseguinte, repulsa de si mesmo e das “coisas do mundo”. Nas palavras de Delumeau (2003, vol. II, p. 320), “a Lei nos desespera por suas exigências e faz aparecer ao mesmo tempo nossa natural corrupção e a danação que deveria resultar dela”. E o horror causado pelo enfrentamento face a face de sua natureza pecaminosa deveria, igualmente, fazer aumentar o “medo-pânico” de um Deus cuja imagem é a de um ser algoz, cruel e punitivo, como ressalta Delumeau (2003, vol. I, p. 572):

Medo-pânico da mácula e consciência de uma dívida insolvável, imagem de um Deus devorador, ao mesmo tempo odiado e amado, que não concede nenhum desejo próprio a seus súditos e se satisfaz com o martírio deles, são alguns fatores que impelem ao mesmo tempo ao perfeccionismo e ao narcisismo. Porque o sentimento de culpabilidade associa dois temores: o de perder o amor do outro e o de ser indigno de si mesmo. Quando tal sentimento se exaspera, o preço a pagar pelo amor do outro jamais parece bastante elevado. A impossível identificação com o pai idealizado leva a automutilações que desvinculam o paciente de seu destino humano.

Essa visão negativa sobre o ser humano e sobre o mundo arrastou-se pela história do protestantismo, assumindo, obviamente, diversas nuances em diferentes contextos e discursos. Uma dessas nuances se pode observar na pregação avivalista de Edwards, como, por exemplo,

em um de seus mais famosos sermões: “Pecadores nas mãos de um Deus irado”, pregado em 08 de Julho de 1741, em Enfield, Connecticut, EUA. A prédica tem uma conotação evangelística, como boa parte das pregações dirigidas ao público nesse período de avivamento. Seu foco está no pecador, isto é, nas pessoas perdidas no mundo e distantes de Deus.

De uma forma amedrontadora ele se dirige a esses pecadores e fala da ira divina e do destino dos infiéis e injustos que seria o inferno:

Oh, pecador, pense no perigo terrível que se encontra! É sobre uma *grande fornalha de furor*, sobre um abismo imenso e sem fim, cheio do fogo da ira, que você está pendurado, seguro pela mão de *Deus, cujo furor acha-se tão inflamado contra você*, como contra muitas pessoas já condenadas no inferno.²⁶

E ele conclui esse sermão da seguinte forma:

Portanto, todo aquele que está fora de Cristo, desperte e *fuja da ira vindoura. A ira do Deus Todo-Poderoso paira agora sobre todos os pecadores*. Que cada um fuja de Sodoma: ‘Livra-te, salva a tua vida; não olhes para trás, nem pares em toda a campina; foge para o monte, para que não pereças.’²⁷

A ênfase no “furor” divino que se manifesta contra a desobediência do ser humano, identificada muito mais com uma devassidão de ordem moral, deveria produzir nas pessoas um arrependimento, que, pelas palavras utilizadas, viria não necessariamente pelo império da convicção, mas pelo império do medo. O medo da ira divina e das conseqüências não apenas para a vida presente, mas muito mais para a era vindoura, ou o destino da alma. Para que a decisão fosse imediata, o discurso também precisava assumir uma conotação impactante, desafiadora, que fizesse com que a pessoa deixasse de levar a vida que levava, em virtude de um horror em relação à sua condição.

Dessa forma, como analisa Delumeau (2003, vol. II, p. 324),

O necessário horror de si mesmo e a certeza da punição merecida devem lançar o crente nos braços da misericórdia divina. É então impossível ir para o Salvador sem uma peregrinação prévia ao país do medo. Aquele “desespero” do espírito e o discurso dos pastores eram o único caminho para o perdão. Pode-se, entretanto, perguntar se essa doutrina não assumiu um caráter traumatizante quando era afirmada em termos demasiadamente rudes.

Jonathan Edwards (apud. Matos, 2006, p. 39), ao avaliar o avivamento de Northampton, que se tornou “modelo” para outras instâncias, observa nele nove características principais:

1. A cidade foi transformada, ficando cheia de amor e de alegria como resultado da presença de Deus.

²⁶ EDWARDS, Jonathan. **Pecadores nas mãos de um Deus irado**. Disponível em: www.monergismo.com. Acesso em 19/08/2008. Grifo meu.

²⁷ Ibid.

2. As famílias foram renovadas mediante a conversão de filhos, maridos e esposas.
3. A igreja foi renovada em seu culto público, abandonando a frieza anterior.
4. A pregação da Palavra de Deus se tornou especialmente desejada.
5. Temas espirituais tornaram-se o centro da vida diária.
6. Pessoas de todas as idades se converteram.
7. Houve um número extraordinário de conversões tanto de homens como de mulheres.
8. A obra de Deus foi realizada de modo rápido e eficaz.

Tendo posto destaque nessas oito características, Luiz Roberto França de Matos afirma que Edwards passa então a dar ênfase naquela que foi considerada a maior evidência, em sua percepção, de que a obra de avivamento realmente “vinha de Deus”: a convicção do pecado. Como observa Matos, Edwards dedica uma seção inteira de seu livro *Fiel Narrativa*, um relato sobre esse avivamento, para destacar as variadas maneiras pelas quais se obteve a conversão dos pecadores. O pecado, nesse contexto, era entendido como “um estado de rebelião contra Deus”. Logo, as reações das pessoas seguiam a direção de convicções espirituais repentinas ou até mesmo mais lentas e graduais, mas sempre indicando um claro avanço de consciência quanto a sua condição miserável enquanto pecadores. Nas palavras de Edwards (Ibid.),

Alguns são levados a essa convicção por um forte senso de sua pecaminosidade, em geral o fato de que são criaturas tão vis e ímpias no coração e na vida; outros têm os pecados de suas vidas colocados diante de si de maneira extraordinária, um grande número dos mesmos só então vindo à sua memória e sendo colocados diante deles com seus agravamentos.

Alguns dos líderes e pastores dos “avivamentos” dos dias de hoje, têm em Edwards uma referência em termos do que poderia ser considerado como um “avivamento real”. Parece ser o caso dos atuais pastores da IPI Filadélfia, Silas Barbosa Dias e Leonardo Mendes Neto. Tanto que, pelo menos no discurso²⁸, se pôde notar a ênfase na crença em um “avivamento” que abrange não somente a vida individual, a conversão, a renovação da vida interna da comunidade, mas também que redundava em uma transformação social, no sentido de que novas conversões acontecem, pessoas começam a abandonar seu estilo de vida anterior e supostamente passam a viver conforme os padrões divinos, de tal modo que o bairro onde aquela igreja, que passou pelo “avivamento”, está inserida, começa a ser influenciado num sentido positivo. Há, portanto, uma referência a esse passado, de Edwards e Northampton, como sendo um ideal, um modelo. Resta saber, porém, que tipo de impacto isso tem sobre a vida das pessoas que se vêem seduzidas por um “avivamento” contemporâneo, cuja proposta

²⁸ Os referidos pastores lançaram em 2007 um livreto chamado “Avivamento real”, no qual manifestam um posicionamento mais “oficial” acerca do avivamento por parte da liderança dessa igreja. Uma análise mais apurada desse documento aparecerá no terceiro capítulo dessa dissertação.

recai mais na experiência em si, do que nos possíveis efeitos sociais dessa experiência. É o que veremos em momento oportuno.

Para todos os efeitos, além das implicações religiosas dessa mensagem presente nos avivamentos, há quem afirme que também houve implicações sociais sem precedentes. A partir da ênfase na conversão individual e na mudança radical dos hábitos de vida, as pessoas deixam de frequentar os bares da época, as chamadas tavernas e/ou estalagens, e passaram a ficar mais tempo em casa, com a família. Com isso, houve uma conversão de motivação moral-religiosa, porém, com implicações inclusive econômicas. Se por um lado gastava-se menos tempo e dinheiro com diversão, orgias e bebedeiras, por outro, trabalhava-se mais, poupava-se mais, gerando, conseqüentemente, mais lucro e um crescimento gradativo da renda e qualidade de vida. Segundo Matos (idem, p. 40), “os hábitos sociais foram instantaneamente transformados, produzindo mudanças radicais na cidade como um todo”.

Eric Hobsbawm defende que nos países protestantes, como Grã-Bretanha e Estados Unidos, o impacto da sociedade individualista e comercial era mais forte que nos países católicos, onde a Igreja ainda exercia um controle significativo sobre outras instâncias além da esfera religiosa. Segundo ele, a insistência protestante na comunicação individual entre o homem e Deus, bem como sua austeridade moral, tornava essa religião atraente para os empresários e pequenos comerciantes em ascensão. E complementa:

Sua sombria e implacável *teologia do inferno e da maldição* e de uma *austera salvação pessoal* tornavam-na atraente também para homens que levavam vidas difíceis em um meio ambiente muito duro: para o homem das fronteiras e o pescador, para os pequenos cultivadores e os mineiros e para os explorados artesãos. (...) Finalmente, sua associação com a emocionante e subjugadora “conversão” pessoal abriu caminho para uma “restauração” religiosa massiva de intensidade histórica, na qual os homens e as mulheres poderiam encontrar um bem-vindo relaxamento das tensões de uma sociedade que não proporcionava outras saídas equivalentes para as emoções das massas, e destruiu as que tinham existido no passado (HOBSBAWM, 1996, p. 249. Grifo meu).

Entretanto, ainda que consideremos que a teologia do pecado (ou do “inferno”) tenha sido um tema recorrente, embora não de forma monolítica, nos discursos provenientes dos avivamentos, seria reducionista demais pensar que há somente uma formulação teológica ali subjacente.

Como defende Velasques Filho (idem, p. 88), “é evidente que cada avivamento tinha a sua própria teologia e cada momento histórico refletiu o pensamento de um contexto específico”. Hobsbawm fala acima de uma teologia da “conversão” pessoal, ou o salvacionismo pessoal de John Wesley, intensamente irracionalista e emotivo. Mas essa foi uma das vertentes teológicas possíveis de se encontrar nos avivamentos.

Segundo propõe Velasques Filho, há pelo menos duas facetas teológicas nesse movimento avivalista que ganha corpo no século XVIII. A primeira delas é a que ele chama de *teologia puritano-avivalista*. Segundo ele, essa teologia está presente no começo do trabalho teológico de Jonathan Edwards em 1734, e estende-se até aproximadamente 1880. Ela poder ser resumida como “calvinismo de Westminster²⁹ e de Dort³⁰, modificada por uma concepção mais ética de Deus, maior ênfase na liberdade e responsabilidade humanas e ênfase na virtude do amor”. Trata-se, portanto, de um *mix* entre a doutrina calvinista da soberania de Deus, que coloca de lado a liberdade e responsabilidade humanas, e um pouco da ênfase arminiana na livre-escolha do indivíduo por Deus.

Dessarte, a segunda faceta teológica elencada pelo autor é da *teologia arminiano-avivalista*. Esta se baseava, mormente, na doutrina arminiana³¹ que enfatizou a liberdade e responsabilidade humanas, e na pregação wesleyana sobre a santidade e perfeição cristãs. Velasques Filho identifica aqui duas escolas de grande influência no cenário norte-americano, entre 1833 e 1902, quais sejam as escolas de Oberlim, onde se destacou o nome de Charles Finney, e de Yale, cujo principal nome foi Samuel Hopkins. Como ressalta esse autor, a teologia do avivamento elaborada em Oberlim e Yale praticamente decretou o encerramento da predominância do puritano-avivalismo de Edwards. “Aos poucos, seus seguidores foram introduzindo e destacando, cada vez mais, a liberdade e a responsabilidade do ser humano em responder o convite à conversão” (Ibid.). A principal linha divergente de Edwards com a teologia arminiano-avivalista, por exemplo, além dessa maior ênfase na responsabilidade individual, foi o emocionalismo descontrolado proveniente das reuniões em que se efetivou essa pregação.

1.2.4. Fenômenos e manifestações extáticas

Uma das evidências exteriores do avivamento de Northampton, em especial o de 1741, foram os chamados fenômenos e manifestações extáticas. Cada período ou situação histórica

29 Velasques Filho fala aqui sobre o Sínodo de Westminster, realizado pelos puritanos em 1646, que serviu de inspiração para presbiterianos e congregacionais. A partir dele produziu-se uma série de documentos – os *Westminster Standards* – composta pela Confissão de Westminster e pelos catecismos maior e menor. Esses documentos são considerados “símbolos de fé” pelos presbiterianos no mundo todo até os dias de hoje. (Ibid., p. 88).

30 Referente ao Sínodo de Dort, que teve lugar na Holanda, entre 1618 e 1619. Esse sínodo condenou o arminianismo como heterodoxia e ordenou a excomunhão dos arminianos, em ocasião da adesão oficial a predestinação absoluta.

31 O arminianismo é um nome derivado de seu iniciador, o teólogo holandês Jacob Arminius (1560-1609), acusado muitas vezes de heterodoxia em virtude de sua interpretação da doutrina da predestinação. Embora fosse calvinista, Arminio discordava do preceito da predestinação que, segundo ele, atribuía a Deus a responsabilidade pelo pecado e condenação ou eleição da humanidade. Sua ênfase, em contrapartida, recaiu sobre a liberdade de escolha do indivíduo quanto à aceitação ou rejeição da graça da salvação.

em que surge um “avivamento” é marcado por formas diferentes de manifestação, e quero destacar isso adiante.

Grande parte dessas manifestações estava, no caso específico desse fenômeno no século XVIII, vinculada com emoções religiosas, tais como choros repentinos e descontrolados, desmaios e transes. As pessoas que recebiam esse tipo de manifestação eram vistas como “abençoadas” e logo incidiam no ímpeto de se orgulharem de tal experiência.

Preocupado com esse aspecto do avivamento, tanto com as manifestações em si, como o produto delas na vida dos fiéis, como o chamado “orgulho espiritual” e o desejo por mais experiências, Edwards publicou duas obras: *As marcas distintivas de uma obra do Espírito de Deus* (1741), e o *Tratado sobre as afeições religiosas* (1746).

Em ambas as obras Edwards procura orientar seus leitores a um discernimento acerca de um “verdadeiro” e um “falso” avivamento, quando tenta distinguir legítimos sinais da obra do Espírito Santo, que, segundo ele, poderiam redundar em experiências emocionais fortes, de um emocionalismo puro e simples, de incidência psicológica e não, necessariamente, espiritual.

Segundo ele, *apud*. Matos (idem, p. 79): “grandes efeitos sobre o corpo não são evidências seguras de que as afeições são espirituais”, visto que “tais efeitos muitas vezes resultam de grandes afeições sobre coisas temporais”. Conforme ainda aponta Matos (Ibid.), Edwards “aceitou a tarefa de avaliar a confiabilidade do avivamento, julgando se este deveria ser considerado uma obra de Deus”. Para Edwards, a “conversão”, sim, era umas das principais evidências do avivamento.

O papel exercido por Edwards parece ter tido uma dupla conotação: de um lado, uma pregação que exerceu profunda influência sobre os fenômenos religiosos que a sucederam; de outro, ao perceber o “descontrole”, do ponto de vista de uma religião dogmática, intervém, ao modo tradicional, com palavras de exortação e de tentativa de supressão de expressões mais “selvagens” do sagrado, usando aqui uma terminologia bastidiana. Conforme descreve Matos (idem, p. 46), do ponto de vista de Edwards,

Ao contrário do avivamento precedente, a obra do Espírito parecia estar fora de qualquer controle, misturando experiências espirituais genuínas com histeria pura e simples. Uma grande e contínua comoção afetou toda a cidade, dia e noite. Surgiram afeições religiosas maiores do que nunca, resultando em estranhas manifestações tais como transes, desmaios e tremores.

Distinguir o “verdadeiro” do “falso”, experiências espirituais “genuínas” do emocionalismo, e manifestações aceitáveis de manifestações “estranhas” parece ser mesmo

tarefa de uma religião constituída, tradicional, frente a novidades que são subjacentes à experiência que ocorre entre os leigos. Mas a pergunta é: tal discurso e tentativa de “amansamento” dos fiéis foram ou são capazes de conter o aflorar de tais experiências? A experiência que marca uma religiosidade banhada de emoção e uma relação mais pessoal e íntima com o sagrado, nesse caso, parece falar mais alto que o discurso racional e lógico vindo dos púlpitos, dogmas ou dos livros de teologia, de modo que a tentativa de conter o transbordar dessas manifestações passa pela sugestão, e em muitos casos imposição, de que elas sejam abandonadas, sem, porém, que se obtenha o sucesso esperado.

Segundo Hobsbawm, na Europa do início do século XIX, havia também grupos do “despertar religioso” nos quais os êxtases e histerias coletivas – importados da fronteira norte-americana, dos *Camp meetings* – tinham grande apelo entre as pessoas, tanto em virtude do alívio que este promovia frente a dureza e monotonia de suas vidas, tanto em função do senso comunitário criado entre grupos de pessoas “desesperadas”. Alguns desses eventos, afirma o autor, coincidiram com períodos de violenta tensão social e intranqüilidade. Assim ele relata:

Em sua forma moderna, esse despertar religioso foi o produto da fronteira americana. O “grande alvorecer” começou em torno de 1800 nas montanhas Apalanches com gigantescas “reuniões campais” – a de Kane Ridge, Kentucky (1801) reuniu cerca de 10 ou 20 mil pessoas sob o comando de 40 pregadores – e um grau de histeria orgiástica difícil de ser concebida: homens e mulheres “sacudiam-se”, dançavam até a exaustão, milhares entravam em transes, “falavam com espíritos”, ou então latiam como cães (HOBSBAWM, idem, p. 250).

Sem essas expressões da interioridade, que muitas vezes redundam numa profusão de manifestações na exterioridade, a religião acaba por degenerar-se a si própria. O “avivamento”, dentro dessa concepção, é uma renovação da vida do fiel a partir do interior, quando se dá maior espaço não aos dogmas racionais da instituição, mas a expressão de seus instintos mais espontâneos no interregno de sua busca incessante pelo sagrado.

Na apreciação de alguns estudiosos da religião, como o antropólogo Clifford Geertz, a religião (instituição), por si só, não sobrevive sem a religiosidade (relação pessoal, única e intransferível do fiel com o seu Deus). E até espíritos mais reticentes e parcimoniosos quanto à necessidade de se ter uma religião, como Friedrich Nietzsche (2005, p. 93), chegou a defender “que os espíritos livres menos ponderados se chocam apenas com os dogmas, na realidade, e conhecem bem o encanto do sentimento religioso; é doloroso para eles perder este por causa daqueles”.

Desse modo, conforme opina Geertz, a partir de uma leitura de William James:

A religião sem interioridade, sem uma sensação “banhada em sentimento” de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as

injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome. (...) E resta, suponho, a torturante questão de saber se algum credo, por mais profundo que seja, chega perto de ser suficiente para seus fins (GEERTZ, 2001, p. 159).

1.3.O trânsito do sagrado mutante: o avivamento no contexto da IPI Filadélfia

Minha intenção nos tópicos anteriores foi muito mais de mapear um pouco em perspectiva histórica a questão do avivamento – tema central desse capítulo – recorrendo principalmente à experiência de Edwards em Northampton³², a título não somente de referência, como também de distanciamento frente aquilo que irei desenvolver daqui pra frente.

Começo nesse tópico a trabalhar efetivamente com minhas fontes primárias. E o que chamo aqui de fontes primárias são, em primeira instância, documentos selecionados produzidos por uma liderança “oficial” da instituição IPI sobre a questão do avivamento a partir dos anos 70, e, em segunda instância, os documentos orais produzidos por mim no processo de pesquisa, quais sejam, as entrevistas com líderes e membros da IPI Filadélfia, além de outros fragmentos provenientes de uma apostila, confeccionada pelos pastores dessa igreja, atas, boletins e anotações das observações participantes nos cultos.

Todas essas fontes foram importantes para a análise que aqui devo proceder. É óbvio que nesse processo deve haver também uma operação de retalhe, não somente das fontes em si – escolho abordar na fonte aquilo no momento mais me chama a atenção – como do grau de relevância que cada uma delas terá no percurso aqui adotado.

1.3.1. A IPI Filadélfia e o avivamento

Na história da IPI Filadélfia, a partir dos relatos até aqui colhidos, percebe-se certa unanimidade (dos membros) em afirmar que essa é uma igreja que foge aos “padrões” de uma igreja presbiteriana tradicional³³, uma igreja “diferente”, e para qual muito regularmente se usa o codinome de “avivada”. Ao mesmo tempo, existem zonas limítrofes que apareceram de modo singular em alguns momentos da história dessa igreja, muitas vezes para dizer um

32 Tal escolha se dá em virtude da constante menção nas fontes dessa pesquisa sobre a experiência de Edwards como modelo e referência para os avivamentos contemporâneos.

33 Aqui me refiro parcialmente às formas e padrões de culto. Nas igrejas presbiterianas, tradicionalmente, não é costume se admitir gestos, expressões corporais ou formas litúrgicas que descentralizem o culto da Palavra, lida e pregada, e da racionalidade própria desse meio. Logo, os tradicionais hinos, momentos de oração e confissão são contidos, e devem remeter ao centro dos atos do culto, o momento em que a palavra é aberta e passa-se propriamente à pregação (homilia, no contexto católico). É um padrão que inibe as manifestações emocionais e outras expressões, como a inserção de outros ritmos musicais, instrumentos musicais (como a guitarra e a bateria), e a uma ativa participação das pessoas no culto, com danças, risos, brados de “aleluia” e “glória a Deus”, típicos das igrejas pentecostais.

“auto-lá!”. E, em diferentes contextos, sempre que esse “auto-lá” apareceu, a igreja sofreu algum tipo de transformação, seja por meio da resolução interna de conflitos e possíveis mudanças de enfoques e estratégias, seja por meio da divisão – a culminância sempre trágica de um conflito de cosmovisões dentro de uma comunidade religiosa, visto que implica na publicidade do conflito e nas demais conseqüências provenientes de uma separação.

Como afirma Joachim Wach (1990, p. 198), “o protesto coletivo dos movimentos de Despertar levaram certos indivíduos e grupos à separação. Isso formava mais a exceção do que a regra, porém”. É claro, divisões não podem ser vistas como regra, pois são rupturas muitas vezes radicais que se operam no interior das instituições, agremiações ou comunidades de praticantes.

No caso do protestantismo, não se pode ver na divisão uma regra propriamente, mas uma resultante inerente ao caráter celular e estratificado dessa religião desde seu princípio, o que vem se acentuando demasiadamente nos dias atuais, de modo que por “protestantismo” não se pode entender um guarda-chuva institucional o qual contém uma diversidade, mas um fenômeno histórico que teve início no século XVI e a partir do qual se disseminou uma diversidade e independência denominacional, sob o sol escaldante da liberdade, um dos principais preceitos humanistas. Como atesta Antônio Gouvêa Mendonça (2000, p. 81):

Os Reformadores e seus seguidores pelos séculos seguintes – já há quase cinco – à semelhança de Hércules “na encruzilhada”, escolheram uma vida dura e trabalhosa do exercício da liberdade. Ninguém será capaz de entender o protestantismo com suas divisões, conflitos e contradições se não for a partir de uma compreensão adequada de seu princípio básico, de sua essência mesma. Há algo de anárquico no protestantismo e, por isso mesmo, é forçoso ao estudá-lo ter em mente seu princípio norteador a fim de contornar confusões entre os vários movimentos e correntes que são facilmente, às vezes, confundidos com protestantismo.

Como corolário, tem-se nas últimas décadas uma grande dificuldade de definir as fronteiras entre o que é protestante, evangélico, pentecostal, neopentecostal, carismático, e assim por diante, visto que nem sempre a história particular de uma comunidade – a IPI Filadélfia, por exemplo – se encaixa definitivamente em um dentre esses e tantos outros padrões outrora criados ou em constante processo de criação e recriação.

Assim, é possível identificar aquilo que se chama de “avivamento” nessa comunidade com os avivamentos do século XVIII, por exemplo? Sim, no sentido de que, em muitos dos discursos com os quais me deparei se faz referência a tais experiências passadas e aos modelos por elas engendrados, mas, ao mesmo tempo, digo que não, pela simples razão de que são dois momentos distintos, lugares distintos, sendo que entre eles, no caso do Brasil em especial, há rupturas significativas, como o surgimento, expansão e estratificação do

pentecostalismo e sua significativa proeminência no campo religioso protestante, que veio causar uma reviravolta naquilo que veio se conceber como “avivamento” no Brasil, e mais afuniladamente na IPI do Brasil.

Logo, não se pode deixar de associar o que aconteceu na IPI Filadélfia no início da década de 70, isto é, cinco anos após sua organização como igreja, com um movimento de renovação espiritual que vinha ocorrendo nas igrejas históricas, desde os anos 50, causando rebuliço no campo protestante brasileiro e uma ligeira reorientação de seus rumos. E isso, é claro, far-se-á procurando perceber de que modo a história da IPI Filadélfia pode ser particularizada nesse processo todo.

1.3.2. A comunidade e seus perfis

A IPI Filadélfia, na visão de um de seus pastores atuais, Leonardo Mendes Neto, é uma igreja que nasceu sob muita oração, sob práticas evangelísticas e missionárias e sob um *sonho de avivamento*.

Um “nome forte” é o do pastor João Batista Ribeiro Neto, um ex-jogador de futebol do Corinthians, na época apelidado de “Maracaí”, porque era original da cidade de Maracaí, interior de São Paulo, e foi o primeiro (e até hoje o mais lembrado) líder da comunidade. “Depois que ele foi pastor, é difícil ser pastor na 2ª IPI”, afirma Mendes Neto³⁴.

Ribeiro Neto é, pelos membros mais antigos da igreja, via de regra, descrito como tendo sido um líder eloquente, próximo das pessoas, evangelista, visitador e que deixou raízes profundas na igreja, de modo que as pessoas que foram discipuladas³⁵ por ele, nunca saíram da igreja.

Além desse perfil mais eloquente e relacional, muitos o identificaram como um líder carismático e um avivalista. E uma das “marcas profundas” dessa igreja direta ou indiretamente associadas com o pastorado de Ribeiro Neto é precisamente essa “veia” carismática.

Muitos acreditam que uma igreja pode ser substancialmente impactada em sua identidade por um líder com o perfil carismático. Segundo Max Weber,

34 Entrevista concedida no dia 27/02/2008. Material digitalizado.

35 “Discipulado” é o processo de ensino acerca das concepções básicas de fé pelo qual uma pessoa passa a partir do momento em que se converte ao evangelho. Esse processo pode ser tanto formal, passando por classes específicas de discipulado na igreja, e/ou informal, isto é, feito pessoalmente, quando uma pessoa, que pode ou não ser o pastor da igreja, resolve caminhar com a outra e, a partir dessa vivência, resolve ir ensinando-a acerca dessas concepções básicas.

A expressão ‘carisma’ deve ser compreendida como se referindo a uma qualidade extraordinária de uma pessoa (...) ‘Autoridade carismática’, portanto, refere-se a um domínio sobre os homens (...) a que os governados se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica (apud. Proença 2006, p. 175).

Segundo Proença, a compreensão do carisma não está associada apenas a uma pessoa – o líder, sacerdote, profeta ou feiticeiro mágico – mas a todo um grupo no qual se desenvolve essa representação e sobre o qual se exerce poder, com toda a eficácia e o prestígio conferidos pelo carisma. Conforme Bourdieu:

O poder carismático, conferido a indivíduos supostamente dotados de qualidades especiais que lhes asseguram uma irradiação social excepcional, está baseado numa delegação de poder dos liderados em benefício dos que lideram, que só faz exercer sobre aqueles o poder que eles próprios depositaram em suas mãos (...). É isso que explica o fato de que alguns indivíduos, dotados inicialmente de talentos comuns, mas bem servidos por circunstâncias comuns, tenham galgado posição de poder (apud. Proença 2006, p. 175).

Aprofundando-se teoricamente sobre a construção do *poder simbólico* e do *carisma* do líder na Igreja Universal do Reino de Deus, seu objeto de pesquisa, Proença esboça considerações interessantes, sobre aspectos da formação de nosso campo religioso brasileiro e a “alquimia” que envolve a produção da crença, que podem ser aplicadas à questão mais específica dessa composição identitária mais “carismática” que percebo na IPI Filadélfia:

A crença em poderes divinamente concedidos a “indivíduos iluminados” é um dos componentes do capital simbólico do campo religioso brasileiro. (...) Com isso, desmistifica-se a autonomia do caráter sagrado do carisma religioso, pois, sua produção é considerada resultado de um amplo empreendimento de alquimia social, na qual colabora o conjunto dos agentes envolvidos no campo da produção e circulação. (...) em relação ao carisma, pode-se dizer que o sucesso de tal alquimia se constitui na medida em que o aparelho de consagração e de celebração se torna capaz de produzir e de manter tal poder simbólico bem como a sua necessidade. (...) Portanto, a constituição de um poder carismático ocorre pela alquimia da consagração e pela existência, no campo religioso, de crenças que promovem o revestimento com caráter sagrado do que é produto humano (PROENÇA, idem, p. 176-180).

Em meados de 1971, a IPI Filadélfia, que na época era chamada apenas de Segunda Igreja, ficou muito conhecida por causa do movimento avivalista, que se alastrava pelas igrejas da região norte do Paraná, e, em seu caso específico, também através da pessoa do pastor João Batista Ribeiro Neto. A igreja tornou-se notória como uma comunidade cativante, regida por um pastor igualmente cativante, que conduzia os cultos e a vida da igreja com uma vivacidade bastante admirada por muitos – daí o codinome “avivalista”. E a igreja, por seu engajamento com esse perfil, também assumiu internamente e publicamente essa identidade.

Uma de minhas entrevistadas foi Débora Meire Brudder Mazzo, partícipe da comunidade desde sua fundação. Ela considera que o perfil pastoral de João Batista Ribeiro

Neto pesou significativamente na definição de perfis pastorais posteriores a aposentadoria dele, em 1981, após 14 anos de pastorado ali:

Eu mesma sou uma que quando vão convidar algum pastor para pregar aqui (num processo de escolha ou eleição de pastor) eu digo: ‘não convida ninguém que vá fazer a gente dormir’. Pode ter uma boa palavra, mas *tem que ser vibrante*. A gente sempre que ia escolher um pastor já perguntávamos: *é avivado, canta, visita?* Esse mesmo, o pastor João Batista de Campos, quando veio fazer sermão de prova, ele falava muito bem, era animado, não deixava a igreja dormir, ele era aquele que você ficava do começo ao fim da palavra sem piscar... Por exemplo, o reverendo Leonardo Neto: ele tem todas as características que eram do reverendo João Batista Ribeiro Neto, ele cativa, ele visita, ele é jovem, então a gente fez um esforço de trazer ele pra cá. O Silas (também pastor da igreja), por sua vez, já é mais professor, mas ele também tem a palavra que não deixa você dormir, entende, você consegue ficar olhando para o que ele fala do começo ao fim, você não se distrai.³⁶

Nas palavras da entrevistada, percebe-se que o perfil pastoral “avivado” de Ribeiro Neto causou grande impressão na igreja, nos membros que fizeram parte dela nesse período, ao ponto de se desejar que os futuros ministros também apresentassem, pelo menos em seu estereótipo pastoral, características de carisma muito semelhantes às do primeiro pastor. A idéia de um sermão ou prédica que “faz dormir” pode ser uma rejeição a esse modelo de culto mais racional, logocêntrico e liturgicamente ordenado, marca do protestantismo tradicional, do qual a igreja presbiteriana é uma das filhas, e da qual a IPI Filadélfia, circunstancialmente, ora se distanciou, ora assumiu.

E é precisamente devido a essas características genealogicamente identificadas nessa igreja, que reorientei meu olhar para esse fenômeno de transformações ocorridas no protestantismo. É simplista e até ingênuo falar apenas em um puro “processo de pentecostalização”. O que observo, inicialmente, e isso desenvolverei com mais detalhadamente nos dois capítulos subseqüentes, é que há, sim, um processo metamórfico da compreensão e vivência do sagrado muito mais intrincado e que reúne elementos que não podem ser atribuídos apenas a uma adaptação a um *modus operandi* pentecostal ou neopentecostal. Tem a ver com uma identidade religiosa que, de tempos em tempos, tem passado por *composições e recomposições*, nas quais é muito comum observar tanto a mescla como a busca por “purificação” doutrinária, a adaptação a uma novidade, num momento, e noutro a denegação da mesma.

Devido a não aceitação ou inadequação de alguns membros a esse perfil avivalista, e a excitação de outros frente à possibilidade de vivenciar uma fé mais carismática, expressiva e simbólica, houve alguns cismas na história dessa igreja.

36 Entrevista concedida em 25/05/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

O primeiro aconteceu em 1972, do qual surgiu a Primeira Igreja Presbiteriana Renovada Independente em Londrina, uma denominação de tradição presbiteriana com características bastante mescladas com o pentecostalismo, que havia sido fundada em Cianorte, Paraná, após um entrevero institucional que já vinha ocorrendo na denominação em nível nacional, em função da questão do “avivamento espiritual”. Esse evento marcou uma primeira “grande ruptura” na vida eclesial dessa igreja.

Após a divisão, a entrevistada conta que a igreja passou por um período de supressão dessas manifestações avivalistas, em decorrência dos exageros subjacentes à crise que engendrou a saída de um grupo de membros da igreja. Embora fosse uma igreja “avivada”, nos dizeres de Débora, não se tinha o hábito doutrinário de guardar os “usos e costumes”³⁷, por exemplo, característica muito própria do pentecostalismo mais clássico, representado pelas Igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, e que fez parte do corpo doutrinário da recém-fundada Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR).

Maria Delmo Carvalho (2003, p. 11), fala sobre a lista de mudanças nos usos e costumes da época, “que passavam pelas roupas, proibindo-se o uso de calças compridas para as mulheres, cabelos longos para os homens, assim como pelo combate ao consumo de bebidas alcoólicas e ao fumo”.

Há coincidências com o que diz a entrevistada e o que encontrei num dos registros “oficiais” da igreja, a Ata de uma reunião do Conselho – órgão local de governo presbiteriano, formado por presbíteros e pastores – em 1972, logo após essa primeira divisão que ocorreu na igreja. Ali se relata que: “Usando a palavra, falou o pastor (...) a respeito da necessidade de se incentivar os crentes a *permanecerem firmes na doutrina de nossa igreja*, mormente no período presente quando vários irmãos deixaram nossa igreja e se agregaram à recém-formada IPIR”³⁸.

A necessidade patente de se reforçar o doutrinamento se dá precisamente pela constatação de uma exacerbação dos limites de uma igreja tradicional e seus dogmas. A estratégia usada aqui não foi a da adaptação – passar a fazer o que os outros fizeram ou estavam fazendo – mas a de gerar consciência de uma identidade presbiteriana até então mesclada com o fervor avivalista daquele momento.

37 Concernentes basicamente a posturas comportamentais e maneiras de se vestir. Entre as mulheres, por muito tempo foi cerceado o uso de cabelos curtos, de calças longas, ou de blusas mais decotadas. Entre os homens, houve restrições quanto ao uso de bigode, barba e cabelos crescidos, ou a vestir e usar publicamente camisetas mais curtas e bermudas.

38 Ata 11/77, da reunião do Conselho da Segunda Igreja Presbiteriana de Londrina, realizada em 03/09/1972.

A reafirmação dos dogmas e crenças que sustentaram durante décadas o trabalho presbiteriano independente foi recolocada à comunidade dos membros, não só para serem lembradas, mas para dar segurança doutrinária aos que permaneceram fiéis a denominação (CARVALHO, *idem*, p. 17).

Nas igrejas que aderiram ao movimento avivalista na década de 70, as mudanças se observavam na ordem, programação e direção dos cultos dominicais. O movimento de renovação espiritual atendia a aspectos ignorados pelas igrejas tradicionais e muito próximos do movimento pentecostal como o “batismo com o Espírito Santo” e os “dons carismáticos”, “de línguas” ou “espirituais”. Nesse sentido, esse movimento de avivamento dos anos 70 apresenta uma peculiaridade: é um avivamento pentecostal, com diferentes nuances, dentro das igrejas históricas.³⁹

De acordo com Mendonça (2002, p. 246), “nas congregações pentecostais o sinal extático clássico da posse do Espírito é o dom de línguas, cujos componentes principais são universais nas religiões, como profecia e clarividência”. Conforme relata Carvalho (*idem*, p. 11):

Os hinos tradicionais foram substituídos gradativamente pelos corinhos ou hinos do avivamento, de apelo e compreensão fáceis, e por um vocabulário com uso abundante de expressões como “mandar”, “batiza”, “fogo”, “poder”, entremeados de muitos “glórias a Deus”, “aleluia”, “amém”, destacando-se também um espaço para testemunhos de vida, oportunidade em que as pessoas relatavam alguma transformação profunda, a cura de doença ou a solução de algum problema.

Ainda segundo Carvalho, para completar essas práticas – de ligeira orientação pentecostal – que, aos poucos, ganhavam mais adeptos e defensores, houve também uma mudança no estilo da prédica, que saiu um pouco do âmbito racional, tornando-se mais fluida, direta, simples e cativa de um público mais sensível a apelos emocionais. Observam-se tais mudanças também nos programas dos cultos semanais:

A substituição dos instrumentos musicais tradicionais (órgão, piano, violino) por instrumentos mais populares e, conseqüentemente, mais provocativos: guitarras elétricas, teclados, baterias. O templo, enquanto local de recolhimento e silêncio, foi transformado em espaço de participação, palmas e expressões de louvor. Uma mudança radical. Em pouco tempo as IPIs de Assis, Londrina, Maringá, Bauru revelaram-se pioneiras e na dianteira do movimento de renovação espiritual, com uma liderança que não dava sinais de admitir nenhuma forma de controle, censura ou impedimento (*Ibid.*, p. 11-12).

1.3.3. Cerco institucional aos “avivados”

O ano de 1972 na vida da IPI do Brasil não foi somente um ano de mudanças radicais, devido ao “surto” de avivamento de viés pentecostalizante que vinha se sucedendo, mas,

³⁹ O uso da expressão “igrejas históricas” ou “tradicionais” vem dos pentecostais e da diferenciação que fazem entre suas igrejas e as chamadas “históricas”, entre as quais estão os batistas, metodistas, anglicanos, congregacionais e presbiterianos.

como corolário, foi também um ano de decisões e rupturas institucionais radicais. Boa parte da liderança da IPI (denominação), descontente com o quadro instaurado nas igrejas pelas vertentes renovadoras, começou a tomar algumas medidas de contenção e represália contra as muitas práticas adotadas, criando um “cerco institucional” aos avivados, que, por sua vez, também não se viam dispostos a negociar a experiência que vinha marcando as vidas deles e dos membros de suas igrejas em ebulição e êxtase pelo avivamento.

A grande “pedra no sapato” para esses líderes, obviamente, era a ligação que eles viam disso tudo com o movimento pentecostal em ascensão no Brasil, em especial, com a “segunda onda” do pentecostalismo, que surgiu a partir dos anos 50 e se identificou basicamente pela ênfase na “cura divina”. Assim, como relata Carvalho (*idem*, p. 14):

Os documentos emitidos pelo Supremo Concílio de 1972 rejeitavam pentecostais como membros das igrejas; faziam defesa intransigente do doutrinário presbiteriano independente; advertiam pastores e oficiais adeptos do movimento; e, segundo o Código Disciplinar, os pastores não deveriam permitir que os púlpitos fossem ocupados por pregadores que podiam deixar ou criar dúvidas na consciência dos seus seguidores e deveriam examinar rigorosamente os que pedissem transferência para a IPI do Brasil vindos de igrejas pentecostais.

Num desses documentos, intitulado “Avivamento Espiritual”, os redatores afirmavam que esse movimento havia adquirido formas “nitidamente pentecostais”, e que em suas práticas apresentavam um comportamento que estava fora das tradições doutrinárias e formas de culto presbiterianas. E concluem que esses grupos formados dentro das comunidades presbiterianas pelos chamados “profetas” e “profetizas”, com suas práticas de “ósculo santo”, usos de “línguas estranhas”, “atividades de cura” e “cumprimentos na paz do Senhor”, são “identificações das igrejas pentecostais assumindo atitudes concorrentes e de substituição aos que continuam fiéis à nossa tradição presbiteriana”. Uma das propostas foi inclusive a de “eliminar a infiltração inconveniente às nossas igrejas”.⁴⁰

Contudo, na opinião de Éber Ferreira Silveira Lima (1996, p. 247), o movimento foi muito mais de dentro para fora do que de fora para dentro. Com isso quer-se dizer que, se havia um “fogo pentecostal” no seio das igrejas presbiterianas independentes, esse fogo era muito mais intrínseco que extrínseco a essas mesmas igrejas. Portanto, nessa interpretação, a qual eu também defendo, “não houve propriamente um assédio pentecostal vindo de fora, mas, sim, um crescimento da população simpática ao pentecostalismo dentro da própria IPI”.

A linguagem e prática “avivalistas”, naquele momento, a linguagem e prática favoreciam e muito uma aproximação com o fenômeno pentecostal, já que ambos tinham

40 O Estandarte. Ano 80. N. 5. São Paulo, Fevereiro de 1972, p. 16.

ênfases muito parecidas, como a santidade cristã e a liberalidade para manifestações sobrenaturais do Espírito Santo, com dons e “línguas estranhas” (glossolalia), embora a última seja uma característica mais peculiar ao pentecostalismo, o que me leva a considerar que, nesse processo, há um intercâmbio tanto intencional como não intencional de práticas e que o trânsito do sagrado é livre nesses ambientes de abertura a novidades e vulnerabilidade às expressões de cunho mais místico. E por comportamento místico, aqui, utilizo a concepção de Mendonça (idem, p. 244) de que se trata de uma “recusa de qualquer tipo de intermediação entre o crente e o sagrado no sentido da obtenção de um contato direto”. Nesse sentido, ainda segundo Mendonça, o êxtase é a exacerbação desse contato mais direto com o sagrado em seu mais alto grau; é a “tomada do homem pela divindade”, na acepção de Loan Lewis.

Nesse sentido, a posição de Leonildo Silveira Campos (1996, p. 100) converge com a de Mendonça, ao afirmar que:

O “falar em línguas” também teve para aquelas pessoas uma importante função sociológica e psicológica, pois ofereceu ao adorador a oportunidade de ser possuído por uma força maior, recebendo daí uma nova identidade. A glossolalia supera as divisões da linguagem humana, na medida em que capacita os adoradores a se unirem a um sagrado transcendental. Também a crença na comunhão direta com o sagrado, sem a mediação da religião institucional, possui antigas e fortes raízes na cultura brasileira e no catolicismo popular.

Lima asseverou, numa análise mais de um ponto de vista institucional e político, que as razões para a adesão de muitos líderes à “onda avivalista” teve finalidades políticas e ideológicas. A denominação passava no final dos anos 60 e início dos 70 por crises advindas de outras frentes. Segundo ele a temática do avivamento avançou politicamente em virtude da concorrência que faziam os temas do comunismo (externamente à igreja), ecumenismo e liberalismo teológico (nos círculos eclesiásticos). Para ele, a igreja “usou” o avivamento como contrapeso a disseminação de tais debates no contexto eclesiástico, assim como poderíamos aferir, como adendo, que a Igreja Católica se aproveitou do ensejo (estratégico ou não) do aparecimento da Renovação Carismática Católica, no final dos anos 60, para suprimir os significativos avanços e popularidade da Teologia da Libertação e seus movimentos derivados. Nas palavras de Lima (1997, p. 37): “O avivamento foi a fórmula encontrada para acomodar o processo de conscientização política da IPI (especialmente entre os jovens), provenientes dos grandes congressos promovidos pela Confederação Evangélica do Brasil”. Em outras palavras, para que a “massa” não se insurrecionasse politicamente falando, foi-lhe dado um pouco de “ópio” para que ela se entorpecesse.

Todavia, isso não é tudo. Resta saber se esses meandros políticos passavam pelo *habitus* comum dos membros simples da igreja, adeptos do avivalismo e até mesmo dos

líderes carismáticos emergentes nos mais diferentes contextos, como no caso da IPI Filadélfia, o pastor João Batista Ribeiro Neto. Inversamente, minha hipótese é de que a aproximação dessas pessoas das comunidades de praticantes ao fenômeno avivalista tem a ver com experiências espontâneas vividas e contadas por cada um deles. As oportunas estratégias que possivelmente tenham atravessado tais práticas são apenas eventos que corriam à margem da vivência religiosa em si, e das quais os praticantes, na maioria das vezes, nem se deram conta.

Segundo Maria Lúcia Montes (1998, p. 101), outros elementos precisam, maiormente, ser levados em consideração numa análise das mudanças no campo religioso:

É preciso avaliar também o espírito que preside a essas transformações, entender o ethos e a visão de mundo diferenciais que cada religião procura tornar congruentes ao seu modo específico e que se desfazem e refazem, ou se esboçam e consolidam, ao longo desse processo, sob pena de se reduzir o significado da religião a epifenômeno do social, e assim avaliar mal o impacto das diferentes religiosidades que se confrontam no campo religioso contemporâneo no Brasil, da perspectiva da vida privada.

1.3.4. Avivamento: história e histórias

Entre os líderes que naquele momento se entusiasmaram com as práticas e experiências pentecostais de avivamento, estava o pastor Nilton Tuller. Tuller era pastor da Igreja Presbiteriana Independente de Cianorte, no Paraná, igreja que já vinha vivenciando, desde o fim dos anos 60, experiências pentecostais de avivamento que atraíram a atenção não somente da cidade e região, como de outros lugares do Brasil e até do mundo. Tuller era um pastor de perfil carismático e que, dentro da própria igreja, havia tido experiências pessoais sobrenaturais. Até hoje, Tuller continua sendo uma referência para as igrejas evangélicas quando o assunto é “avivamento”.

Meu encontro com esse líder foi assaz casual. No começo de Agosto de 2008, eu havia ido visitar um dos cultos de segunda-feira da IPI Filadélfia, chamado de “Culto da União Renovadora”. Aquele era o último culto de uma campanha de sete semanas feita por essa igreja, cujo nome foi “Aviva 2008”. Tuller foi o preletor principal dessa campanha e estava lá naquela noite.

No dia seguinte, enquanto analisava alguns documentos que falavam sobre a questão do avivamento na IPI na década de 70, o nome de Tuller apareceu entre os principais mentores desse movimento avivalista dentro da IPI, e como um dos fundadores da denominação que surgiu da cisão entre a IPI e os renovados em 1972, a já mencionada IPIR. Minha curiosidade se aguçou naquele momento, em perceber que um pastor, que havia saído da IPI em função dessa discórdia com a “cúpula” sobre a questão do avivamento e sua

disseminação entre as igrejas, 36 anos depois estava de volta a uma comunidade presbiteriana independente, que não por acaso era a IPI Filadélfia, para ser o porta-voz principal de uma campanha de avivamento. Diante de tal constatação, resolvi procurar esse pastor, que aceitou conceder-me uma entrevista, cujo assunto principal não poderia ser outro: o avivamento.

O pastor contou-me que sua “vida espiritual” começou propriamente em 1959 com sua conversão ao evangelho no Rio de Janeiro, na Praça Tiradentes. Mas ele morava em Rolândia, Paraná, quando recebeu um “chamado divino” para o ministério pastoral. Sua família toda era de tradição presbiteriana, o que reforça mais a singularidade de sua experiência avivalista-pentecostal. Fez o seu primeiro ano de teologia no ISBL (Instituto Bíblico de Londrina). Por ter aceitado um convite de um pastor da IPI de Marialva, Paraná, passou então a estudar no Seminário da IPI (Instituto Teológico João Calvino, no Rio de Janeiro) e dali sua vida denominacional mudou de presbiteriano do Brasil (IPB) para presbiteriano independente (IPI).⁴¹

Depois de formado, foi pastor em várias igrejas de cidades da região norte do Paraná, até que se tornou líder principal da IPI de Cianorte, onde ele afirma ter começado sua “vida de avivamento”. Antes disso, ele diz ter sido durante toda a sua vida “terrivelmente contra toda a obra pentecostal”. Isso já era uma reminiscência que vinha de seu seio familiar, de presbiterianos antigos, que eram ferrenhamente contra a obra pentecostal. Esse pastor menciona como ilustração, uma experiência por ele presenciada em que seu avô chegou a expulsar uma pessoa de sua terra porque ela era da Igreja Assembléia de Deus. Em seu seio familiar, portanto, havia essa barreira de preconceitos contra os pentecostais.

Naquele tempo, após ter perdido um filho no Rio de Janeiro, fato que segundo ele ajudou-o a se preparar para o que viria adiante, ele foi pastorear a igreja em Cianorte, e além de pastor era também professor de um seminário para-eclésiástico dirigido por um pastor chamado Jonatan, de origem pentecostal. Chamava-se Instituto Bíblico de Cianorte (hoje Seminário da Igreja Presbiteriana Renovada). Ele conta que num domingo a noite, após um culto, foi ao instituto, que ficava ao lado da igreja, e sem querer nem planejar recebeu o batismo com o Espírito Santo. Isso 30 dias depois de ter perdido um filho, experimento doloroso em sua vida: “Eu sempre falo isso porque a perda daquele filho me deu uma

41 Em termos teológicos e doutrinários há poucas diferenças entre as duas denominações. A igreja presbiteriana chegou ao Brasil em 1959, através do missionário norte-americano Ashbel Green Simonton, enviado pela igreja presbiteriana dos Estados Unidos. Essa é a data oficial da fundação da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Já a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI) nasceu em 1903, como dissidência da IPB, por iniciativa de um grupo de líderes liderados por Eduardo Carlos Pereira, que alegaram, como motivos principais para a saída, a ligação da IPB com a maçonaria, e o desejo pela independência em relação a influência norte-americana. Daí surge o nome “independente”.

quebrada, eu era muito orgulhoso, usava colarinho clerical, gostava de ser chamado de professor, e aquilo me deu uma quebrada, e me preparou para o batismo com o Espírito Santo... isso já era 1968”.⁴² Essa foi sua primeira experiência com o avivamento.

O nome de Tuller está entre os fundadores da Igreja Presbiteriana Renovada e o primeiro presidente nacional da denominação. Foi mentor na criação do “Jornal Aleluia”, que continua sendo produzido até os dias de hoje, e também do “Hinário Aleluia”, livro de cânticos e hinos da IPR. Em 1975 também fundou o MOLIVE – Movimento para Libertação de Vidas – embora já viesse fazendo esse trabalho de libertação de drogados e alcoólicos em sua casa desde 1967. Pelo MOLIVE ele afirma terem passado mais de 6.500 jovens, sendo que 103 desses são hoje considerados seus “filhos espirituais” e pastores. Em 1978 fundou a Igreja “Casa de Oração Para Todos os Povos”, uma igreja pentecostal que não tem caráter de denominação, segundo ele, pois as muitas igrejas fundadas até então são independentes. Ele é também um compositor de hinos evangélicos. Fez um hino conhecido no meio evangélico chamado “Vaso Novo”, que hoje é cantado em mais de 193 países, gravado em mais de 120 línguas. Além disso, escreveu alguns livros e é membro da Academia de Letras de Maringá.

Quando perguntado sobre as razões de sua saída da Igreja Presbiteriana Independente junto com um grupo grande de líderes que saíram – ou “foram saídos” – em 1972, ele faz o seguinte relato:

Com o avivamento acontecido em Cianorte (1967-70), Cianorte foi uma espécie de *Meca do Avivamento*, onde nós tínhamos encontro com 5, 10 mil pessoas que comiam gratuitamente durante três dias, e gente que vinha de lugares do mundo inteiro, Estados Unidos, África, Argentina, e outros lugares que vinham ver o que estava acontecendo. Esse avivamento se espalhou por muitos lugares do Brasil, e com esse avivamento e a história de renovação espiritual que estava se processando não apenas na história da igreja presbiteriana, mas todas as igrejas: luterana, metodista, batista, todas as igrejas tradicionais, incluso a igreja católica, que era o movimento carismático, que nasceu lá dentro. Então esse avivamento começou a se alastrar e incomodar.⁴³

Ele afirma que os pastores “avivados” não queriam dividir a IPI, e que ela não seria dividida caso o presidente do Supremo Concílio na época, chamado Darli Resende, não tivesse morrido num desastre de automóvel. Isto, pois, segundo Tuller, esse pastor não deixava a igreja dividir, visto que era capaz de colocar numa mesma mesa para dialogarem pentecostais, tradicionais e “incrédulos” que havia dentro da igreja, identificados por ele nas figuras dos liberais e dos comunistas. Ele afirma que nos idos de 1964 o comunismo estava “adentrando os arraiais das igrejas”, e que havia até um líder avivalista, Enéas Tognini, que fazia uma reunião por ano de jejum e oração no Brasil inteiro, dia 15 de novembro, a fim de

42 Entrevista concedida em 05/08/2008. Material digitalizado.

43 Idem.

bradar o grito avivalista para que não entrasse o comunismo no Brasil, o que a mim particularmente parece ter a ver com o uso político da experiência de avivamento, mencionado por Lima.

Como ele relata, com a morte de Darli Resende, entrou em seu lugar o Rev. Coelho, de Campinas, que ingressou para “expurgar” os renovados da IPI. Segundo ele, o movimento era legítimo e se havia algum fanatismo é porque todo movimento acaba caindo no fanatismo. Por fanatismo, aqui, é possível que ele esteja se referindo aos chamados “exageros” provindos das múltiplas experiências do “avivamento”. Buscava-se na visão de Tuller uma “linha de equilíbrio” nesse movimento, o que nem sempre foi possível. Isso acabou por promover o corte de mais de 100 pastores renovados na reunião do Supremo Concílio em Brasília, 1972. “Com isso a igreja presbiteriana não suportou os pentecostais”, dispara ele, que defende, particularmente, que seu desejo era não ter saído da IPI, mas permanecido nela, e que isso teria acontecido caso a instituição não tivesse lhe “convidado a ser retirar”.

Há, contudo, discursos dissonantes a esse de Tuller, quanto à saída dos renovados. Na interpretação de Lima (idem, p. 39) desse conflito, já havia entre os renovados “o consenso da cisão, que veio em seguida, alguns meses depois, com o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR)”. De modo muito parecido, Carvalho (idem, p. 16) descreve o evento:

Os pastores líderes do movimento, Abel Amaral Camargo, Nilton Tuller, Laércio Dias e Adolfo Neves, bem como os estudantes Natanael Palazin, Alvino de Paula e Francisco José da Silva *expuseram em cartas demissórias suas posições quanto ao movimento de renovação espiritual* e às decisões do Supremo Concílio. Mais tarde, foram eles os formadores do primeiro corpo eclesiástico da futura denominação, juntando-se a eles a maioria dos oficiais leigos: presbíteros, diáconos e de outras ocupações nas igrejas.

Há que se ressaltar que, tanto as posições de Lima como de Carvalho são de vozes internas à IPI. De qualquer forma, numa primeira reunião realizada em Arapongas, PR, ainda em 1972, os líderes que saíram ou “foram saídos” da IPI fundaram a Igreja Presbiteriana Renovada Independente (IPIR), que em 1975 mudou seu nome para Igreja Presbiteriana Renovada (IPR). Seguindo essa trajetória de divisões, a IPR também sofreu uma. Segundo Tuller, a igreja começou a trilhar um caminho de fanatismo, a estreitar sua visão doutrinária e a adotar “usos e costumes”, que acabou fugindo da visão inicial que tiveram os primeiros líderes.

A busca por uma “magia coletiva” no movimento popular ou “de massa”, que vem dos leigos, muitas vezes, é capaz de extrapolar o movimento oficial, a religião institucional ou até

mesmo o controle da liderança. Segundo Mendonça (idem, p. 239), é muito raro que, num dado momento, os clérigos comecem a exercer a magia coletiva. “São os leigos que o fazem, produzindo na religião dominada uma inversão mais ou menos radical”. Esse movimento é capaz de suplantar todos os referenciais. Conforme aponta Jean Baudrillard, (2004, p. 12) em seu estudo sobre o fim do social e o surgimento das massas, elas são “a caixa preta de todos os referenciais, de todos os sentidos que não admitiu, da história impossível, dos sistemas de representação inencontráveis, a massa é o que resta quando se esqueceu tudo do social”. E, quanto à impossibilidade de fazer circular entre elas o sentido, Baudrillard afirma que o melhor exemplo é o de Deus:

As massas conservaram dele somente a imagem, nunca a idéia. Elas jamais foram atingidas pela idéia de Deus, que permaneceu um assunto de padres, nem pelas angústias do pecado e da salvação pessoal. O que elas conservaram foi o fascínio dos mártires e dos santos, do juízo final, da dança dos mortos, foi o sortilégio, foi o espetáculo e o cerimonial da Igreja, *a imanência do ritual – contra a transcendência da idéia* (Ibid., p. 13).

Voltando à questão dos “usos e costumes”, principal razão apontada para a crise que também sofreu a nova igreja, o pastor afirma o que se fez foi uma “cópia cega das igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã, sem uma análise bíblica”. O problema de usos e costumes em igrejas como IPR, opina ele, é que eles mudam conforme muda a diretoria. Assim, o que antes não era pecado, passa a ser, e vice-versa. A resolução desse impasse foi que os líderes fundadores da igreja – pastores Nilton Tuller, Jonatan e Celsino – foram convidados a se retirar da igreja. Assim, eles dela saíram e fundaram a Casa de Oração para Todos os Povos, em 1978, onde Tuller permanece até hoje. Ele assim faz uma observação interessante: “*a obra é de Deus, mas o comando aqui na terra é dos homens...* Hoje, por exemplo, eu prego na Igreja Presbiteriana Independente levando o avivamento, quando eu fui tirado de lá por causa de avivamento”.⁴⁴

O pastor observa que, no meio do avivamento, também houve muito engano. Muitas pessoas saíram da IPI utilizando o avivamento como pretexto, quando, no fundo, era mais por politicagem de “maus crentes” que desejavam incitar o espírito divisório no meio da igreja. Seu papel era, então, ir lá e corrigir, filiar a nova comunidade a IPR, reparar os enganos, e assim por diante. E para dar sua parcela de justificativa a essas divisões que se multiplicaram e se multiplicam até hoje no protestantismo brasileiro, ele afirma:

Se você olhar para a história, Jesus fundou a sua igreja e estava ali implantando sua igreja de doze homens, que foram batizados com o Espírito Santo. Dos doze, 25% deu trabalho pra ele: um vendeu outro não creu e o outro negou. Então, de doze, três

44 Entrevista concedida em 05/08/2008. Material digitalizado. Grifo do autor.

dá 25%. Então se com Jesus o negócio ainda funcionava assim quanto mais quando nós não temos a presença dele aqui como pessoa.⁴⁵

Em seguida, ele afirma que o avivamento “valeu a pena”, utilizando-se do argumento da própria divisão, visto que da Igreja Metodista saiu a Igreja Metodista de Renovação, da Igreja Batista saiu a Igreja Batista Nacional, de vertente mais pentecostal – e no caso dessa denominação, multiplicaram-se também muitas outras comunidades com o nome “batista” e com alguma variação nomenclatural: de renovação, de sinais e prodígios, da Glória, e assim por diante – houve um movimento carismático também dentro do próprio luteranismo e até do catolicismo.

Questionado sobre esse discurso, utilizado tanto por parte de quem fica como de quem sai em uma divisão, de que “saímos ou ficamos por uma direção que recebemos do Espírito Santo”, Tuller rebate afirmando que “o Espírito Santo não dirige ninguém, nem pra ficar nem pra sair. Porque às vezes a gente põe culpa no Espírito Santo, ou então não é culpa, mas a gente arruma um apoio do Espírito Santo para sair”. O desejo de Deus, segundo Tuller, é que a igreja esteja unida. Mas, se e quando isso não é possível, nem assim ele “retira sua benção”. Se não é a vontade direta de Deus que promove uma divisão, pelo menos é, segundo ele, uma “vontade permissiva de Deus”,

Pois ele abençoa o grupo que fica e o grupo que sai; e aquele grupo que sai, depois outro grupo vai sair daquele. A igreja independente saiu da presbiteriana, depois outros saem da igreja presbiteriana independente e formam a igreja renovada, e da igreja renovada já saíram grupos, já formaram outros grupos.⁴⁶

De acordo com Mircea Eliade (1996, p. 171), a religião é a “solução exemplar de toda crise existencial”, que não apenas resolve a crise, mas, simultaneamente, torna a existência “aberta a valores que já não são nem contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito”. Assim, ainda segundo Eliade, tais recursos são, por sua vez, produto da ação do inconsciente sobre o indivíduo, inconsciente esse que lhe oferece “soluções para as dificuldades de sua própria existência e, neste sentido, desempenha o papel da religião, pois, antes de tornar uma existência criadora de valores, a religião assegura-lhe a integridade (ELIADE, 1996, p. 173).

Dessa maneira, a percepção de Tuller acerca de uma “vontade permissiva de Deus”, que admite as divisões e que ainda é capaz de abençoar os grupos que dela derivam, pode ser interpretada não apenas como uma tentativa de justificar uma condição, ainda que temporária, em que se encontram indivíduos ou grupos no plano das relações religiosas, em função das

45 Idem.

46 Idem.

circunstâncias que as envolvem; mais do que isso, trata-se de um esforço em atribuir significado às experiências com o sagrado na contingência ou potencialidade a partir da qual se apresentam; e é a “solução religiosa” que dá sentido e confere legitimidade a essas experiências.

1.3.5. Tempos de transformação

Os anos 60 e 70 foram, portanto, anos em que os temas do “avivamento” e da “renovação” num sentido pentecostalizador tomaram conta do cenário religioso protestante. Contudo, há diferenças entre essas novas denominações e o pentecostalismo, pois o desejo dos dissidentes, em sua maioria, não era a divisão e sim uma renovação da igreja na qual faziam parte.

No caso específico de Tuller e os líderes e membros dissidentes da IPI, o desejo era de uma maior liberdade para que as manifestações e práticas advindas dos eventos de avivamento pudessem também ter lugar cativo no interior dessas igrejas. “Avivar não é criar. Avivar é fazer viva uma coisa que já existe”. Assim o pastor justifica seu não desejo de sair das igrejas pelas quais passou, pois seu interesse era “avivar” e não dividir ou criar algo novo, embora esse, muitas vezes, seja um produto inevitável de tais querelas. Ele faz a seguinte analogia:

Mamãe tinha um fogão a lenha, e acabava de fazer a comida no dia anterior. Então estavam lá os tições, e havia fogo embaixo dos tições, cinza, carvão, mas tinha fogo ali. E, de manhã, mamãe fazia o quê: assoprava, e aquele fogo revivia. O avivamento é um sopro. (...) por isso todos os crentes tradicionais, das igrejas presbiterianas, presbiteriana independente, batista, metodista, quando recebem o hálito de Deus, que é o sopro do avivamento, eles são melhores crentes, porque é muito mais fácil eles se equilibrarem pelo pano de fundo doutrinário que eles têm. (...) Avivamento se dá de tempos em tempos, é um sopro, um vento, que vem sobre a igreja para acordar a igreja. Quando o vento vem, vem a chuva, e o avivamento é uma chuva acompanhada de um vento que vem a priori, de um vento que vem no prenúncio, e esse vento muitas vezes derruba árvore, derruba telhado... o que é isso na linguagem nossa? Esse vento vem quebrar incredulidade, vem quebrar orgulho, vem quebrar rompantes, como eu que gostava de anel de professor, de colarinho clerical, e de repente vem e derruba, e faz o Faraó ir lá no chão, faz o Nabucodonosor comer capim e reconhecer que Deus é Deus.⁴⁷

Na perspectiva de Velasques Filho (2002, p. 258), esse movimento – que ele chama de movimento carismático protestante, como referência a um movimento similar que surgiu nos Estados Unidos em 1960 – “procura se manter no interior dos quadros tradicionais, de modo a fermentar as igrejas com seu entusiasmo. Preocupa-se primordialmente em recrutar adeptos dentro das igrejas tradicionais”. Não sendo possível, contudo, uma coexistência de tais anseios no seio do protestantismo “tradicional”, como aconteceu na IPI Filadélfia e nos

47 Idem.

casos mencionados, o caminho foi mesmo o da cisão. Conforme corrobora a contribuição de Carlos Tadeu Siepierski (2003, p. 60):

Essas igrejas, embora adotem muitas das doutrinas pentecostais, conservam a organização eclesiástica de suas denominações de origem, que geralmente não permite a liderança isolada do pastor, o qual é subordinado a um conselho de que fazem parte os presbíteros eleitos em assembléias ordinárias. Essa é uma diferença marcante em relação às outras igrejas pentecostais, em que o pastor é sobretudo um líder carismático e exerce a liderança praticamente sem restrições, de tal maneira que, quando há um choque decorrente do surgimento de novas lideranças, ocorre invariavelmente uma cisão, dando início a uma nova igreja.

Observa-se, no caso da IPI Filadélfia, que a espontaneidade com a qual se deu o aparecimento dos dons, dos carismas, das línguas e outras manifestações que começaram a permear o ser da igreja, fez com que essas fossem alimentadas inicialmente sem grande preocupação. É apropriado dizer que, de uma liderança carismática e de uma comunidade aberta à recepção dos carismas, é natural que nascesse uma igreja com um perfil que fugiria aos padrões presbiterianos, onde os cultos são mais formais e onde comumente não há tal abertura.

Contudo, nem por isso sua identidade presbiteriana se desvanece por completo. Há uma instituição por trás, a que se tem de responder. Daí brotam os conflitos, acirrados, é claro, pelo calor de um movimento que envolvia também a Igreja Presbiteriana Independente nacional e não apenas a essa comunidade. Mas percebe-se que a necessidade de padrões reaparece à medida que as coisas começam a fugir do controle da liderança da igreja. E as vias de acesso à penetração dos novos costumes, nesse caso, tanto são os próprios membros da igreja, que se entregam a tais experiências e novidades, como a liderança que as permite e muitas vezes as alimenta. Há aí um jogo de cumplicidades tácitas, que só passa a ser interrompido quando o conflito institucional de identidade se instaura. Somos uma igreja pentecostal ou tradicional, reformada, presbiteriana? Há lugar para o “avivamento” com todas as suas implicações contemporâneas em nossa comunidade? O que fazer diante das medidas sugeridas pelo Supremo Concílio, de supressão de tal “surto” avivalista?

A decisão do conselho da igreja de permanecer fiel a instituição e, mais uma vez, de “exilar o sagrado” – não obstante aos diversos fatores internos da vida da comunidade, e inerentes a sua formação, que permearam, propiciaram e foram solo fértil para a co-existência de tais práticas ali vis-à-vis com um aparato de igreja tradicional – redundou na saída do grupo descontente com a impossibilidade de vivenciar intensamente ou com munificência suas novas experiências e cosmovisões. E um dos aspectos nevrálgicos que podem ter

desencadeado essa divisão tem a ver com a adoção e tentativa de implante de doutrinas como a dos “usos e costumes” no seio dessa igreja.

Na análise de Siepierski, esse intenso movimento pentecostalizador que se deu no campo protestante entre os anos 60/70 fez com que se acentuasse de um modo mais profundo sua variedade institucional, organizacional, doutrinária e litúrgica. O “avivamento” e suas práticas nesse período deixaram marcas singulares também na IPI Filadélfia. Desde então ela passou a carregar consigo o emblema não somente de uma experiência negativa, de cisão, de ruptura, mas também o emblema de uma busca incessante por mudanças, por ser diferente, por ser marcante, por ser uma igreja carismática. E a acomodação de características doutrinárias, litúrgicas e eclesiológicas tão paradoxais em seu interior, faria dessa igreja um tipo de congregação *sui generis*, e uma fonte extremamente rica para fins de análise das metamorfoses do sagrado no protestantismo contemporâneo.

Contudo, parafraseando Siepierski (2003, p. 63), as transformações estavam longe de terminar. “Se naquela ocasião, as igrejas históricas que se pentecostalizaram foram expulsas de suas denominações, hoje as coisas têm ocorrido de forma bem diversa”. Novas ênfases e correntes apareceriam a partir do final da década de 70, a exemplo do neopentecostalismo e movimentos de comunidades pentecostais emergentes, como a Renascer em Cristo e a Sara Nossa Terra, e, a reboque, o movimento e cultura “gospel”. Um “novo” tipo de avivamento estava às portas e, como corolário, o trânsito do sagrado mutante se tornou cada vez mais híbrido e acelerado, tornando a visão das fronteiras, consecutivamente movediças, cada vez mais turva. Nesses processos, múltiplas metamorfoses são acionadas no âmbito do sagrado. E é esse fenômeno que gostaria de estudar mais cuidadosamente no segundo capítulo, ainda utilizando como aporte o tema do avivamento e a história mais recente da IPI Filadélfia.

CAPÍTULO 2

As metamorfoses do sagrado e as novas facetas de um protestantismo carismático

A essência da história é sua eterna mutabilidade.
(BURCKHARDT, 1961, p. 33).

A religião não nega a mudança, porém a considera unicamente como perda, ou regressão, em relação às origens, como enfraquecimento da dinâmica das Igrejas, da vida interior dos homens, como arrefecimento do fervor das criações. (BASTIDE, 2006, p. 112-113).

O propósito desse capítulo é prosseguir fazendo um inventário das mudanças históricas sob o signo candente e atual das metamorfoses do sagrado no protestantismo. O foco principal são as transformações que se procederam no protestantismo nos anos 90, sendo que aqui retorna uma vez mais o tema do “avivamento”, outra vez como o “diferente”, isto é, um avivamento que no campo religioso brasileiro inspira novas facetas e, como tais, também novas abordagens. O grande interesse despertado em áreas como a antropologia, sociologia e, mais tardiamente, a história, acerca dos fenômenos religiosos nessa última década do século XX, foi um sinal de que os especialistas estiveram interessados em “repensar a configuração do campo religioso brasileiro às vésperas do terceiro milênio” (Montes, 1998, p. 65). E repensá-la à luz de um *rearranjo* e das ambivalências desse rearranjo, como é o caso do desaparecimento de muitas das barreiras simbólicas anteriormente estabelecidas entre diferentes identidades religiosas.

Como indica Maria Lúcia Montes (1998, p. 69), na década de 90 “se achava em curso um rearranjo global do campo religioso no Brasil, cujos efeitos, oscilando entre o mundo público e o privado, ainda deveriam ser melhor explorados para que pudessem ser devidamente avaliados”.

Há algumas perguntas que desejo levantar nesse capítulo, quais sejam: quais foram os principais sinais dessa transformação? Se há mesmo um novo tipo de “avivamento” ocorrendo no protestantismo brasileiro nesse período, de que tipo ele é? Como diferenciá-lo de outros “avivamentos”? Que metamorfoses do sagrado podem ser observadas desde o contexto da IPI Filadélfia?

Há muitas formas de se abordar as transformações ocorridas no protestantismo nesse período. Aqui quero abordá-las do ponto de vista dos abalos que elas provocaram nas instituições tradicionais produtoras de sentido – sem aqui me preocupar em demasiado com o aporte à tradição, assunto do capítulo seguinte. Isto, pois, em boa parte será uma análise de dois movimentos que correram em paralelo na IPIB: o das igrejas locais, como a IPI Filadélfia, que de alguma forma se inseriram nesse processo metamórfico, e o da instituição IPI, que se dedicou a refletir doutrinariamente sobre os efeitos desse recrudescimento carismático em seu interior, e, como corolário, sobre seu enfraquecimento institucional. Antes, porém, pretendo colocar alguns fatores pontuais que podem ter contribuído para tal preocupação institucional.

2.1. Rearranjo do campo religioso protestante no Brasil

2.1.1. Um campo em transformação

Após aqueles fatos ocorridos nos anos 60/70, conforme analisei no primeiro capítulo, estudiosos apontam um grande avanço carismático no campo religioso protestante que desencadeou transformações significativas. Uma dessas transformações veio à tona com o surgimento de uma terceira vertente dentro do pentecostalismo, que foi o neopentecostalismo. Através de igrejas como a Igreja de Nova Vida (1963), a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), o neopentecostalismo foi se firmando como uma das forças motoras das metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro, devido a sua crescente influência e permanente reconfiguração.

Junto com o recrudescimento desse fenômeno, observou-se também um fenômeno paralelo, porém não desconectado desse, que é o do crescimento da religião evangélica como um todo. Segundo números do IBGE (Censo, 2000), o evangélico é a tipologia que mais cresce ao lado dos chamados “sem-religião”. Houve uma duplicação quantitativa: dos 13 milhões registrados no Censo de 1991, para 26 milhões em 2000, ou 15,45% da população. Hoje, às vésperas do final de mais uma década, já se fala em quase 30 milhões de evangélicos. Segundo Marcelo Ayres Camurça (2006, p. 37), “dentre os evangélicos, vale a pena ressaltar a predominância pentecostal, pois apenas eles correspondem a 17 milhões do contingente”.

Como indica Montes (1998, p. 68), particularmente o final dos anos 80, e os anos 90 em diante, foi um período em que ocorreu a “afirmação de um novo poder” – o neopentecostalismo, com especial destaque a proeminência cada vez maior da Igreja Universal do reino de Deus (IURD), inclusive na mídia e na política – e decorrentes mutações no campo religioso protestante. Quais são os sinais dessas mutações? Através da análise de Montes, destaco três deles:

Primeiro, a ampliação e diversificação do *mercado dos bens de salvação*. Isso significa que algumas igrejas começam a ser engendradas e gerenciadas como verdadeiros empreendimentos empresariais. O exemplo mais simbólico, é claro, é outra vez o da IURD. Nesse ínterim, pode-se mencionar como fator marco a compra da TV Record por essa igreja, que passa a ter a “supremacia” em termos de programação religiosa na televisão e no rádio, gerando um misto de admiração, desconfiança e inveja por parte das demais camadas protestantes brasileiras. Tal fato gerou um clima promissor às aproximações e conflitos entre o protestantismo histórico e o neopentecostalismo, conforme observa Wander de Lara

Proença (2003, p. 139): “No final de 1989, viria a notícia que iria perturbar o mundo da mídia e acirrar os ânimos da concorrência pelo controle da produção simbólica brasileira. Representantes de Edir Macedo compraram, por 45 milhões de dólares, a Rede Record de Televisão”.

A partir daí, a igreja evangélica se fazia presente não apenas através dos muitos templos que pipocavam aqui e ali, mas por sua aparição maciça na mídia, que então passou a ser diariamente. Como observa Montes (1998, p. 87),

É sobretudo por intermédio da mídia que o poder dessa nova presença evangélica se faz sentir, penetrando na intimidade do lar a cada noite, graças à programação radiofônica e televisiva especializada que preenche os horários tardios de grande parte das emissoras com a difusão de sessões de culto, clipes musicais e mensagens religiosas, ou mesmo o horário integral de algumas estações de rádio e TV, de propriedade das próprias igrejas, a exemplo da TV Record, adquirida pela Universal no início da década de 90.

Segundo, ocorre uma *reinvenção das tradições* eclesiásticas à maneira dos fiéis. Há uma queda na cotação dos credos metódicos, com a conseqüente fragilização das instituições, e um aumento significativo de crenças mais fluidas, espontâneas, pluralizadas, muitas vezes mixadas ou transformadas no interior das próprias igrejas tradicionais, ficando “ao encargo dos fiéis complementar à sua maneira a ritualização das práticas religiosas e o conjunto de valores espirituais que elas supõem” (1998, p. 69). Por sua vez, as posturas dos representantes da tradição, como desejo explicitar especificamente no terceiro capítulo, têm se movido do campo da inflexão, para atitudes não lineares, que vão desde a rejeição das novas práticas, a aceitação fazendo-se “vista grossa”, a troca de conhecimentos num processo de adaptação ao *modus operandi*, até recorrência e prática direta dessas crenças, que saem do status de estranhas para o de familiares.

Comentando sobre essa situação no presbiterianismo, Éber Ferreira Silveira Lima afirma que “o presbiterianismo brasileiro deixou de ser *anti-pentecostal* para se tornar *filo-pentecostal*” (LIMA, 2001, p. 62. Grifo meu). Campos (1996, p. 99) corrobora com essa visão, ao afirmar que, como resultado desse processo, “fronteiras, desde há muito demarcadas, simplesmente se tornaram irrelevantes. Antigos adversários se reconciliaram, e os amigos de antes não são mais os mesmos”. A pergunta é: por que se dá essa mudança de *status* – de inimigo a amigo, ou vice-versa – e o que ela tem acarretado? É algo que desejo expor adiante, como fruto dessa investigação.

O terceiro elemento que destaco da análise de Montes é o da *privatização da religião*. A religião tem se inclinado cada vez mais para o campo do privado e agora depende quase

que exclusivamente das escolhas individuais. Logo, segundo José Comblin (2003, p. 14), a religião que sofre os impactos dessa cultura é a “religião hierarquizada”, posto que o que ele chama de pós-modernidade “tende a desacreditar todas as discriminações de hierarquia”; não suportando o controle clerical, essa cultura leva as pessoas a procurarem, a cada momento, “a religião que lhes convém”.

Segundo analisa Zygmunt Bauman (1998, p. 224), se os “profetas” da experiência religiosa tradicional procuravam recrutar seus adeptos sob os auspícios de uma vida despojada, abnegada, de rejeição aos valores materiais e “mundanos”, os “novos profetas” da dita pós-modernidade buscam arrebanhar seguidores sob o signo da autovalorização e, portanto, do consumo máximo possível e da prosperidade de bens e negócios. Eles são recrutados, como diz Bauman, “na aristocracia do consumismo” e chamados a “consumir produtos mais refinados e consumi-los de um modo mais requintado”.

Montes (1998, p. 69-70) faz uma caracterização geral desses sinais:

Fluidez do campo religioso, baixo grau de institucionalização das igrejas, proliferação de seitas, fragmentação de crenças e práticas devocionais, seu rearranjo constante ao sabor das inclinações pessoais ou das vicissitudes da vida íntima de cada um: esses seriam os sinais que revelariam a face da modernidade – ou seria da pós-modernidade? – enfim se deixando entrever no campo religioso. (...) Da mesma forma, à privatização e intimização das crenças e práticas constatadas no universo religioso corresponderia, contraditoriamente, mostrando uma face dessa modernidade, um envolvimento cada vez maior e mais complexo por parte das igrejas com o mundo social, sua busca de controle dos instrumentos de riqueza e prestígio, e a disputa aberta de posições de poder na vida pública, graças à participação direta na política.

2.1.2. *A revolta do instituinte contra o instituído*

A revolta do ser humano no mundo contemporâneo não é contra a religião como um todo – que contém, mas não abarca as múltiplas expressões da religiosidade – mas contra a religião hierarquizada, que se desenha sob os moldes da instituição formal. É contra toda a tentativa de contenção das expressões espontâneas, em detrimento de um corpus litúrgico e doutrinário formal, e é contra o intento, quase sempre improficuo, de *domesticar o sagrado*. Por essa razão, o protestantismo tradicional, nesses tempos de transformação, luta por sobrevivência, num campo cada vez mais flexível às manifestações do sagrado em seu estado primitivo, um “sagrado selvagem”, nos dizeres de Roger Bastide.

As perguntas que ele propõe no início de seu famoso ensaio *O sagrado selvagem* (2006), têm a ver com a constatação de uma revolta contra os Deuses instituídos. “Será que a crise das organizações religiosas não adviria de uma não-adequação, cruelmente vivenciada,

entre as exigências da experiência religiosa pessoal e os quadros institucionais nos quais quiseram moldá-la?”, pergunta ele diretamente, dando a entender que a crise do instituído poderia ter a ver com sua própria rigidez e incapacidade de lidar com os múltiplos anseios religiosos que se vão desenhando à medida que os tempos são outros. Dessarte, ele lança outra pergunta fundamental para a construção de sua argumentação ao longo do ensaio:

Finalmente, será que não estaríamos hoje assistindo entre os jovens a uma nova busca apaixonada pelo sagrado, como se os nossos contemporâneos, depois de um razoavelmente longo período de desenvolvimento do ateísmo, ou apenas de uma entrega à indiferença, estivessem outra vez se dando conta da existência, dentro de si, de um vazio espiritual a ser preenchido e constatassem, a partir dessa sensação de vazio, que uma personalidade que não se enraíza numa espécie de entusiasmo sagrado não passa, afinal, de uma personalidade castrada daquilo que constitui uma dimensão antropológica universal e constante para todo homem que vivencia a dimensão religiosa? (BASTIDE, 2006, p. 251).

É claro, as perguntas de Bastide são de cunho e premissa antropológicas, e ultrapassam uma mera anotação de ritos ou costumes dos povos, mas questionam o que o ser humano faz a partir de seus anseios mais primitivos, demonstrados ou não, não para julgar se essa ou aquela experiência religiosa corresponde a uma verdade presumida, mas fomentando uma reflexão antropológica no sentido de pensar se essa revolta contra as instituições, mais do que o signo de um tempo, não seria uma revolta inerente ao próprio homem, um grito da dimensão interior de um ser – melhor definida como “religiosidade” – em busca de experiências que vão além do que as instituições religiosas, castradoras por natureza, podem ou têm oferecido como forma de suprimento. E a história, que também não é mera descrição, outra vez se vê numa aproximação de fronteiras com a antropologia, sobre o que muito se tem escrito há algumas décadas. Fala-se, porém, em “descrição densa” (Geertz) ou “descrição analítica”, como ressalta Antonio Paulo Benate (2007, p. 06), em que “a escrita desce ao nível do cotidiano vivido, criando um efeito de realidade capaz de nos familiarizar com pessoas comuns, gente como a gente, mas ao mesmo tempo muito diferentes de nós”.

Logo, os historiadores antropológicos passaram a se interessar pelo que antes supostamente estava fora de seu campo de importância, como sentimentos, emoções, padrões de comportamento, estados de espírito, e assim por diante. Nesse sentido, o interesse do historiador das religiões e religiosidades não está diretamente no que Rudolf Otto chamou de “númen” ou “numinoso”, isto é, no mistério, no tremendo, ou no sagrado em si, mas no ser humano e suas maneiras de se relacionar e representar, individualmente ou coletivamente, esse sagrado. Dessarte, essa ponte Antropologia-História permite ao pesquisador vislumbrar diferentes perspectivas dos fenômenos sociais, como sendo parte de um tecido de relações

humanas cotidianas mais intrincadas, e de práticas que compõem a vida de pessoas ordinárias.

Como ressalta Benate:

A absorção do olhar antropológico reforça e permite uma visão de história capaz de evidenciar, entre o passado e o presente (a partir do qual necessariamente o historiador observa o passado), *toda uma série de descontinuidades e diferenças*. Além disso, a escala microscópica, no caso da micro-história, estimula a reflexão historiográfica para além dos macro-objetos tradicionais da historiografia moderna (o Estado, a Nação, a Revolução, as grandes épocas, os grandes processos, as grandes individualidades históricas). A incorporação do afetivo, do mental, do psíquico coletivo, demandava métodos e instrumentos conceituais variados, o que resultou numa abertura ainda mais radical, e, significativamente, no privilegiamento das interfaces com a antropologia e mesmo, ainda que em menor grau, com a psicanálise. Porém, mais que a utilização e adaptação de conceitos operatórios de uma ciência social vizinha, trata-se de traduzir, *transmigrar e transcriar um estilo, um questionário*, um modo de olhar e de inquirir as matérias sociais. (BENATE, 2007, p. 20. Grifo meu).

Ao observar a transmutação dos gostos e estilos de vida na sociedade contemporânea, e uma reaproximação com o sagrado de uma forma diferente, Bastide afirma que esse sagrado que ressurgiu, com novas facetas, quer-se um “sagrado selvagem”. Também que, embora ele busque muitas vezes seus modelos nos tranSES coletivos das ditas populações primitivas, nos cultos de possessão, “um sagrado selvagem é criação pura, não repetição” (BASTIDE, 2006, p. 251).

Um exemplo contemporâneo disso que Bastide defende é o da IURD e suas práticas de re-significação cultural de elementos provenientes de outras religiões, como os cultos afro e o catolicismo popular. Diferentemente dos protestantismos de imigração e de missão outrora implantados no Brasil, que se distanciaram da cultura tupiniquim à medida que os associavam com o pecado e a dissolução moral – tendência que se perpetuou por muito tempo nas igrejas de vertente mais tradicional, como o presbiterianismo – a IURD com destreza se apropriou de diferentes elementos simbólicos do campo religioso brasileiro, criando uma forte identificação cultural, uma das fórmulas para seu sucesso e projeção meteóricas. Com habilidade, em adaptação à “modernidade”, essa igreja rompeu com os antigos “usos e costumes” preconizados pelo pentecostalismo clássico, e ultimamente até tem estimulado valores relacionados à estética, tanto feminina como masculina.

Segundo os estudos desenvolvidos por Proença (2006, p. 254), “os discursos, as configurações conceituais e as práticas iurdianas consistem, pois, em *apropriações* de uma realidade simbólica social já existente”, mas que se configuram de tal modo a também recriar crenças, gerando um novo *ethos* e novos hábitos, como explica esse autor:

Ao fazer uma resignificação de elementos reconhecidos e profundamente arraigados no imaginário religioso, ou na(s) matriz(es) religiosa(s) brasileira(s), de uma forma

bastante peculiar e eficaz a IURD rompe com práticas de caráter mais intelectualizado ou racionalizante – como demonstrado pelo protestantismo clássico – para ir ao encontro de um universo encantado já preexistente no fiel, que dificilmente obteria tanta ressonância em outro lugar. Essa igreja promoveu apropriações e empregos distintos, em relação a outros grupos religiosos, dos mesmos bens simbólicos acumulados e em circulação no campo. Nesse sentido, o que se observa é que o movimento iurdiano não somente participa de um processo de “reencantamento”, *mas, principalmente, recria crenças* já “encantadas” (PROENÇA, 2006, p. 265. Grifo meu).

Seguindo a tese de Bastide (2006, p. 252), movimentos como o neopentecostalismo, tratam de desagregar o sagrado domesticado das igrejas, para fazer jorrar o sagrado selvagem com toda a sua fúria. Bastide busca na sociedade razões para tal “fúria do sagrado”, e aponta duas razões básicas: a crise das instituições religiosas e o que ele chama de “anomalia social”, isto é, a recorrência aos cultos e reuniões religiosas em que ocorrem as chamadas manifestações extáticas seria um tipo de “grito das massas” contra as penosas condições sociais a que são submetidas muitas vezes. É parte também de sua resistência ao instituído e, como diz Baudrillard, ao “imperativo da comunicação racional”. O que dá sentido a elas, segundo esse autor, é o *espetáculo*. “Nenhuma força pôde convertê-las à seriedade dos conteúdos, nem mesmo à seriedade do código (...) elas querem apenas signos, elas idolatram o jogo de signos e de estereótipos, idolatram todos os conteúdos desde que eles se transformem numa seqüência espetacular” (BAUDRILLARD, 2004, p. 15).

Há, portanto, dois movimentos em jogo: o movimento do instituído e o antimovimento do instituinte. As instituições são criadas para servir o viver humano. Mas, a partir de certo momento, parece que elas passaram a ter maior importância que o próprio humano, a quem elas deveriam servir, e começaram a existir para controlar o viver, dar conta do viver. Logo, segundo analisa Bastide, a instituição se volta contra o vivido para aprisioná-lo através de seus dogmas ou de sua liturgia burocratizada, “de modo a que ele não mais desperte em inovações perigosas, em outro discurso que não o único aceitado pela ortodoxia, ou não se exalte em desmedidas”. Chega-se ao momento em que o instituinte passa a ser jugulado, controlado pelo instituído. Ele não esperava que sua criação se transformasse nesse Frankstein dominador, ditador das regras, mantenedor da “ordem”. Assim acontece nas relações eclesiais. Como observa Bastide (2006, p. 263),

Toda Igreja constituída possui decerto seus místicos, mas desconfia deles, delega-lhes seus confessores e diretores espirituais para dirigir, canalizar e controlar os seus estados extáticos, isso quando não os trancafia em algum convento de onde seus gritos de amor desvairado não conseguem se fazer ouvir.

Assim também, há o antimovimento, quando o instituinte se rebela e passa a rejeitar todo instituído, produzindo nele uma crise. A sociedade começa a mudar e passa a gerar

blocos sociais que desejam manter distante e enterrado o passado e tudo o que relembra o instituído – embora esse esforço não signifique necessariamente o assassinato do instituído, com todo o seu arcabouço de regras e tradições. Muitas vezes, a mudança, que se quer radical, pode ser vista apenas como uma reforma ou reinvenção do próprio instituído, e não sua abolição, instaurando o que Bastide chama de “continuidade descontinuada”. Mas, esses antimovimentos cumprem sua função social. Daí os despertares, movimentos de reformas, as heresias, os messianismos e milenarismos surgem “para tentar lutar contra a defasagem sempre crescente entre as infra-estruturas móveis e as superestruturas conservadoras” (idem).

Paradoxalmente, esses mesmos movimentos religiosos, que surgem como contestação do instituído, promovendo *sagrados selvagens*, *sagrados revoltados*, *sagrados oníricos*, num movimento dialético, também e paulatinamente se tornam instituições. Isso historicamente aconteceu com os movimentos estudados no primeiro capítulo; por exemplo, o metodismo wesleyano, ou o avivalismo de Edwards. Daí cabe aqui a pergunta levantada por Bastide, se “inverter uma religião não será, ainda, segui-la?” (BASTIDE, 2006, p. 264). As inversões, as reformas ou as metamorfoses do sagrado não implicam necessariamente na morte dos fundamentos do qual elas mesmas nasceram (me refiro às tradições); pode, sim, implicar, e, muitas vezes, implica, numa reinvenção dessas tradições. “As religiões tradicionais”, complementa Mendonça (2006, p. 92), “difícilmente se extinguem, embora sofram transformações que não chegam a desfigurá-las integralmente”.

Contudo, ainda permanece a observação desse tópico de que o Deus que se quer morto nesse processo metamórfico pelo qual passa o campo religioso nas últimas décadas é o “Deus institucionalizado”. Os protestantes, como diz Bastide, começam a trocar a *religião do livro* pela da *inspiração divina*. E o abandono da religião por parte de protestantes tradicionais, segundo Mendonça, encontra uma primeira explicação no chamado “cansaço de religião”, fenômeno freqüente nas últimas décadas no protestantismo e no catolicismo tradicional. Como defende Mendonça, “a solidão da fé protestante, a exclusiva dependência individual tanto da ética como à salvação, assim como o contínuo envolvimento nas atividades paroquiais tidas como dever inelutável, contribuem muito para esse cansaço ou enfado” (MENDONÇA, 2006, p. 90).

Ainda de acordo com esse autor, a tendência desses “cansados” ou é a de migrar para o descompromisso dos “sem-religião”, ou buscar consolo e guarida em religiões de estilo mais imediatista, aquelas que não pregam esperança, mas solução imediata, como é o caso dos “pentecostalismos” ou das igrejas inclinadas a dar respostas muito parecidas. E Mendonça

(2006, p. 91) indica uma diferença basilar: “Enquanto as tradicionais insistem numa ética salvacionista que expressa grandes princípios dogmáticos universais transcendentais, as pós-modernas pregam e agem fora de sistemas de verdades eternas e firmam-se na pura contingência das necessidades imediatas”.

Em 2003, quando iniciei essa pesquisa ainda no tempo da graduação em História, fazendo as primeiras leituras e observações, não tive como não comparar – ainda sem muitos parâmetros de pesquisa mais profundos, porém, já cômico do intrincado campo de intercâmbio ou adoção de práticas entre diferentes comunidades religiosas ou movimentos – um dos anúncios que encontrei no boletim da IPI Filadélfia em uma de minhas primeiras visitas àquela comunidade. Tratava-se de um convite para a “Noite da União Renovadora”, culto especialmente devotado a campanhas, libertação e curas, que acontece às segundas-feiras, que trazia as seguintes palavras: “Traga os enfermos e aflitos, principalmente os ‘sem igreja’. *Será uma Noite de milagres*”⁴⁸.

Compare-se isto com uma das campanhas realizadas pela IURD, em fevereiro de 1997, em que se podia encontrar o seguinte anúncio: “Terça-Feira, o dia que poderá mudar a sua vida! 70, 70, 70 homens orando por você! *O retorno dos milagres*, onde pessoas já tiveram suas vidas transformadas pelas mãos de Deus. Abolição, Av. Submarina, 7702, você não pode perder” (Apud. FONSECA, 2003, p. 193. Grifo meu). Seria simplista se dissesse que essa coincidência de abordagens e de linguagem seja apenas fruto de uma estratégia mercadológica da IPI Filadélfia a fim de atrair tantos fiéis quanto igrejas como a IURD são capazes de atrair. Porém, seria temerário demais afirmar que não existe algum tipo de relação entre elas, não apenas em que uma adote estrategicamente as práticas bem-sucedidas da outra, e sim, uma relação marcada pelos efeitos de um tipo de globalização na religião, sobre o que gostaria de explorar mais adiante.

Destaco, porém, que uma das facetas da religião que se reinventa no final do século XX é aquela banhada em sentimento, em sensações, e que deseja o inusitado, o sobrenatural, o selvagem, que se encontra nos cultos pentecostais, nas igrejas históricas que se reinventam à luz dessas metamorfoses, como a IPI Filadélfia, nas chamadas comunidades independentes, isto é, aparentemente livres dessas tipologias menos abrangentes ou fechadas, e em outras tantas múltiplas expressões disponíveis nas grandes metrópoles brasileiras, “as pequenas seitas esotéricas, os consultórios de astrólogos, as clínicas dos novos curandeiros” (BASTIDE, 2006, p. 365).

48 Cf. **Boletim Informativo**. IPI Filadélfia. Londrina, 01 de Março de 2003. Grifo meu.

Como ainda elucidada esse autor, a morte do Deus instituído não é a morte da religiosidade, do desejo pelo sagrado, mas talvez sejam momentos, porque não é apenas um fenômeno desse tempo, em que acontece a ruptura reinventiva, o aparecimento de novas linguagens, novas expressões históricas e fenomenológicas, e porque não dizer, novas instituições.

Em suma, a crise do instituído, ou seja, das Igrejas, não acarreta uma crise do instituinte, ou seja, da efervescência dos corpos e corações, da experimentação procurada da dinâmica do sagrado. O problema é que as jovens gerações querem permanecer no fervor dos instituinte sem chegar à constituição de novos instituídos, os quais imediatamente o cristalizariam e mineralizariam em novas instituições de idéias sistematizadas, de gestos estereotipados, de festa regrada e sempre recomeçada. Por isso, *o sagrado de hoje se quer um sagrado selvagem, em oposição ao sagrado domesticado das igrejas*. (BASTIDE, 2006, p. 266. Grifo meu).

2.2. Protótipos de um “novo” avivamento

2.2.1. *Uma explosão gospel*

Minha breve incursão por esse “rearranjo” sobre o qual se debruça Montes (1998) passa nesse segundo tópico por aquilo que Magali Cunha (2007) chamou de “Explosão Gospel”, que se dá, mormente, nos anos 1990.

A década de 90 foi uma década marcada pela busca por inovações, pelo “avivamento” ou “reavivamentos” da igreja, e por um apelo grande às manifestações sobrenaturais. Um grande veículo para isso, sem dúvida, foi e ainda tem sido a música. Em entrevista já citada, o pastor Nilton Tuller afirmou que esse momento foi um momento de “novo avivamento”. Antes, ele fez um breve inventário do “avivamento” no contexto por ele vivenciado, a partir dos anos 50/60: “A partir dos anos 50, meados dos anos 60, vem um avivamento de batismo com o Espírito Santo, dons e tal... Deus queria que aquilo continuasse, mas ele (o avivamento) deu uma arrefecida. Nas décadas de 80 e 90 veio um avivamento de louvor no mundo inteiro...”⁴⁹

O que Tuller analisa, dando o nome de “avivamento”, tratou-se de um movimento que atingiu diferentes denominações, tradições, idades e culturas dentro desse mundo evangélico, que se convencionou chamar de movimento *gospel*. E mais que qualquer outro elemento, a música (ou o “louvor”) ajudou a consolidar o *gospel* como fenômeno cultural, que fez gerar uma explosão: de investimentos, de sons, de estilos, de bandas, cantores, e também de público para essa chamada “cultura *gospel*” que foi se criando. Como expõe Magali do Nascimento Cunha, estudiosa desse fenômeno *gospel* dos anos 90: “A música dá sentido a esse modo de

49 Entrevista concedida em 05/08/2008. Material digitalizado.

vida religioso não como simples expressão litúrgica, mas como mediação do sagrado. Na cultura religiosa gospel, por meio da música pode-se chegar a Deus e até mesmo pode-se tornar como Deus” (CUNHA, 2007, p. 87).

A autora faz uma diferenciação entre duas formas de expressão que configuram o modo de vida gospel: a expressão musical dos artistas gospel, e a dos ministérios de louvor e adoração. Para pensar nas convergências entre essa transformação ocorrida nos anos 90 com os aspectos peculiares da veiculação disso na IPI Filadélfia, devo me ater nesse momento a comentar o poder de influência exercido hoje pelos ministérios de louvor e adoração. Segundo Cunha (2007, p. 105), a procedência deles é a mesma dos artistas: a explosão gospel dos anos 90, com uma diferença: o eixo condutor. Se o dos artistas é um mercado promissor que se expande na trilha do movimento musical, no caso dos ministérios trata-se de um novo clima religioso de “avivamento” que toma conta do discurso e práticas da igreja evangélica nos anos 90, e que segue uma trilha mais pentecostal.

Cunha define “avivamento”, nesse contexto específico, como sendo um “processo de renovação da Igreja promovido pelo ‘derramamento do Espírito Santo’, ou seja, por uma experiência mística com o divino que transforma o jeito de ser e de cultivar de uma determinada comunidade” (2007, p. 105).

Esse “novo avivamento” tem traços híbridos; apresenta-se a partir do rosto gospel como uma novidade e uma transgressão dos padrões tradicionais, porém uma contravenção que não pressupõe abandono completo da tradição evangélica. Novas páginas são inseridas nesse mundo complexo chamado mundo evangélico, mas algumas características que marcam a vida das igrejas historicamente, desde as pentecostais às tradicionais, são preservadas. Não se trata de uma ruptura total e sim de uma reinvenção. O que não significa afirmar que a reinvenção é um processo de dar um novo rosto para o mesmo. Nos processos de reinvenção, ao sabor de um pluralismo de crenças, há também perdas simbólicas, mesmo quando a intenção tenha sido a de preservação. Nem sempre um processo intencional de criação gera o novo; de igual maneira, nem sempre o discurso de conservação de uma crença implica num retorno ao passado ou à verdade como ela era concebida e como, talvez, se gostaria que continuasse sendo no presente.

De qualquer maneira, os discursos se revestem de novas roupagens simbólicas mescladas com antigas. Em muitos contextos, vê-se uma globalização do discurso dos adoradores; aquilo que alguém ou um movimento começa a fazer ou dizer contagia a outros.

Segundo Cunha (2007, p. 124), “a forma de falar do divino e de relacionar-se com ele por meio da expressão musical é elaborada com elementos originados da doutrina pentecostal”, forma predominante entre as tendências desse universo gospel; e a autora dá destaque às formas intimistas de se referir ao Espírito Santo, à Batalha Espiritual e à Teologia da Prosperidade, as duas últimas constituindo um universo muito mais neopentecostal.

Como ainda analisa Cunha, o núcleo ou conteúdo desses discursos, expressos tanto através dos cânticos, como dos dizeres dos ministros de louvor ou cantores evangélicos, gravita em torno de alguns temas ou ênfases. A autora destaca cinco:

- a. *Soberania e poder de Deus*. Fundamentada na tradição monárquica do Antigo Testamento, são enfatizadas palavras relacionadas à realeza de Deus como: rei/reinar, trono, coroa/coroar, majestade, glória, domínio, governo. Sempre prevalece a imagem do Deus vitorioso, triunfante e glorioso. A noção bíblica do Deus servo, humilde, sofredor, dos pobres, é desconsiderada. Eis um exemplo em um trecho de uma das canções:

Jeová é o teu cavaleiro (Kleber Lucas)

Jeová é o teu cavaleiro que cavalga para vencer
 Todos os teus inimigos cairão diante de ti
 Sobre tua vida, meu irmão, não vale encantamento
 Sobre tua vida, meu irmão, está a benção do Senhor
 A força dos teus opressores nunca te alcançará (...)

- b. *Unção*. Essa é uma noção tomada da tradição bíblica. A unção constituía-se como um rito religioso de consagração, em que geralmente se utilizava óleo ou bálsamo para constituir objetos ou pessoas – reis, sacerdotes – como consagrados a Deus, possuidoras de seu Espírito. Já “a ênfase intimista e avivalista na relação com o Espírito Santo retrabalhou o termo para expressar a presença do Espírito Santo na vida de uma pessoa ou de um grupo de pessoas. Passa-se a classificar quem é e quem não é ungido pela qualidade da adoração” (2007, p. 125). No contexto da homilia, o pregador “ungido” é aquele que fala com eloquência, que toca o coração e as emoções das pessoas, que ministra cura e libertação, que evoca o poder de Deus para combater o “inimigo”, derrotar as forças do mal e declarar a bênção sobre os filhos de Deus e instigá-los a buscar e a querer sempre “mais de Deus”, como no trecho a seguir:

Mais de Ti (Davi Silva)

(...) Senhor eu quero mais, mais de ti
 Eu quero muito mais, mais de ti
 Eu quero mais do teu amor, mais da tua unção, Senhor,
 Mais do teu poder (...)

- c. *Intimidade*. O foco aqui é na relação íntima do adorador com seu Deus. Preconiza-se que o verdadeiro adorador é aquele que consegue estabelecer intimidade num nível profundo com o seu senhor, assim como na relação noivo-noiva, marido-esposa; e a palavra chave aqui é “apaixonar-se”, da qual vêm acompanhadas declarações intimistas como: “te desejo”, “te quero”, “te adoro”, “quero te beijar”, “quero te abraçar”, e assim por diante. Segundo Cunha (2007, p. 128), “o discurso é construído de forma que a mensagem pode ser facilmente utilizada numa comunicação em que Deus fique de fora, que seja, por exemplo, entre um homem e uma mulher apaixonados”. Isso fica explícito na seguinte reprodução:

Quero me apaixonar (Diante do Trono)

Tenho saudades, saudades de Ti
 Minha vontade é voltar atrás, onde cai
 E recomeçar tudo de novo
 E nunca mais deixar meu coração se esfriar
 Te quero, preciso do Teu calor...
 Quero me apaixonar por Ti outra vez
 Quero me entregar a Ti mais e mais, Senhor...
 Leva-me de volta ao meu primeiro amor (...)

O “avivamento” desses tempos pós-modernos reveste-se de pessoalidade, de afetividade. Ser avivado, portanto, é ser íntimo do Pai, é poder “deitar em seu colo”, é poder fazer “afagos” e “cafunés” em Jesus, é dançar com ele, se apaixonar por ele. Como analisa Cunha (2007, p. 185):

Centrada na ênfase intimista de Deus, que faz da adoração por meio da música um modo de vida, a cultura *gospel* passa a representar uma forma mais eficiente de avivamento religioso. Essa renovação deve refletir-se na vida pessoal, com a busca do alcance das bênçãos materiais e na vida coletiva, com as formas de culto marcadas pela libertação das emoções, com expressão corporal e menor rigor litúrgico – que se reverte em instrumento de crescimento numérico para os diferentes grupos e, conseqüentemente, produz hegemonia evangélica.

- d. *Auto-afirmação*. Consiste em frases de efeito e declarações do adorador para si mesmo, do tipo “eu sou filho de Deus”, “sou mais que vencedor”, ou até mesmo para seu irmão ou irmã ao lado, nos cultos, impulsionados pelo ministrante, que diz: “vire-se para seu irmão do lado e diga x, y, z”. Muito se fala nesse meio que as “palavras têm poder”, que aquilo que você diz pode se voltar contra você ou a seu favor. Logo, dizer coisas boas, profetizar bênçãos, é o primeiro passo para se recebê-las hoje ou no futuro. Segundo Cunha (2007, p. 129), “as técnicas baseiam-se na valorização da estima do indivíduo, pregando a idéia de que o sucesso depende de ações que estão ao alcance de todos, contrariando a própria realidade econômica e cultural competitiva e desigual de nossa sociedade”. E esse tipo de discurso se dissemina na

mídia e é reproduzido pelos crentes nas igrejas locais. Barreiras doutrinárias ou denominacionais são transpostas nesses processos de adoção-repetição-resignificação.

- e. *Dualismo Igreja-Mundo*. Nesse elemento, Cunha observa mais conservação que transformação. E o elemento da continuidade aqui estaria na manutenção de um discurso e postura austeros, substrato das crenças e tradições puritanas, pietistas e fundamentalistas, que marcaram a cosmovisão e identidade do evangélico brasileiro no tempo de implantação do protestantismo, século XIX. Nele está embutida a idéia de que “não somos do mundo”, de que “somos peregrinos aqui”, e de que “o céu é o lugar onde eu vou morar”.

Gostaria de investir um pouco mais nesse tópico. De forma geral, a tendência histórica dos evangélicos no Brasil tem sido a de aversão à cultura brasileira, preferindo manter distância em relação às coisas “mundanas”, demonizando-as, e adotando uma postura e mentalidade de “gueto”, o que aponta para certo sectarismo religioso. Wander de Lara Proença afirma que “tal distanciamento da cultura brasileira já podia ser observado nas primeiras tentativas de inserção dos valores protestantes no Brasil colonial, feitas por holandeses no nordeste brasileiro, no séc. XVII”. E acrescenta ainda que “o protestantismo inserido no Brasil procurou propagar uma mensagem preocupada em moldar as idéias e as crenças de seus fiéis à verdade racional dos seus dogmas. Daí sua dificuldade de inserção, sobretudo nas camadas mais populares” (PROENÇA, 2003, p. 52).

Uma vertente dos Anabatistas no século XVI, já defendia a absoluta rejeição aos prazeres carnavais, afastamento do mundo e um alto padrão de comportamento moral. Esse grupo representava o que muitos historiadores chamam de “reforma radical”, em parte porque postulava uma reforma não apenas clerical e eclesiástica, mas também social (envolvendo o povo, camponeses); por outro lado, porque possuía um ideal ético de “retorno” aos padrões e costumes da Igreja Primitiva, formando comunidades de reclusão e ajuda mútua, que se batizavam entre si e procuravam viver uma vida alheia às ingerências do Estado, além de rejeitar outras formas de culto protestantes (luterana, zwingliana) e postular somente a sua como sendo a “correta”.

O protestantismo que chega à América Latina vem profundamente embebido da teologia e prática dos missionários, vindos da Europa e principalmente EUA; é um protestantismo de conversão (Cândido P. F. Camargo), de mudança de vida (*american way of life*) e de proselitismo. Por ser extremamente anti-católico, acaba se apresentando, como corolário, de maneira avessa aos costumes e cultura dos povos latino-americanos. No Brasil, como atesta Antônio Gouvêa Mendonça (1990, p. 135), “acabou sendo produto

essencialmente de missões que, sendo tardias, já não encontram espaço na cultura brasileira. O espaço já estava ocupado pela religião do conquistador e colonizador. Assim, não participando da formação da cultura brasileira, veio a ser um estranho permanente”.

Dentro desse “corpo de crenças” trazido pelos protestantes ao Brasil, a *salvação da alma* ocupou um lugar central. Como observa Lyndon de Araújo Santos (2006, p. 233), “identificada como evento nuclear da fé cristã, o sacrifício de Jesus Cristo, Filho de Deus, numa cruz romana, a salvação foi o elemento diferenciador da mensagem protestante no seu esforço proselitista no Brasil”. Embora não fosse uma expressão nova aos brasileiros, diferenciou-se quanto ao tempo de sua experiência e o seu método de aplicação. No catolicismo a moral era frouxa, e a disciplina maleável. Já a prédica protestante não admitia uma “terceira alternativa”, como coloca Santos: ou era a *salvação* ou a *perdição* (2006, p. 234). Uma boa representação dessa visão dualista é o quadro dos *Dois Caminhos*, como se observa abaixo.

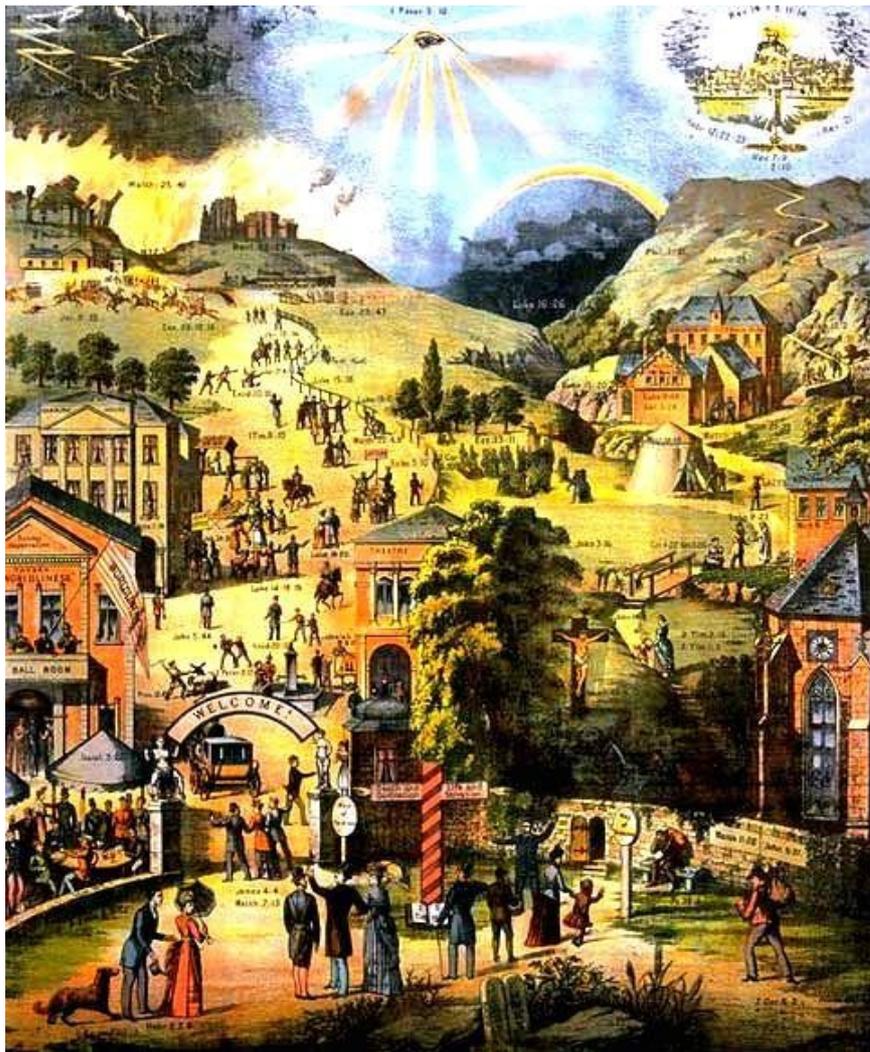


FIGURA 1 – *Quadro dos Dois Caminhos* (Fonte: Op. Cit. SANTOS, 2006, p. 241).

O quadro é uma representação de uma visão pietista do texto de Mateus 7.13-14. Sua procedência remonta o século XIX, na Alemanha, sendo que sua autoria é atribuída a uma diaconisa luterana chamada Charlotte Reihlen. De acordo com Santos (2006, p. 246), “a autora reproduziu no quadro as imagens do pietismo em suas preocupações puritanas, missionárias e assistencialistas”. Seu ambiente religioso era, portanto, pietista, bastante influenciado pela literatura de John Bunyan (*O Peregrino*, 1878) e de Richard Baxter (*O Descanso dos Santos*, 1650). Os primeiros exemplares da gravura foram trazidos para o Brasil na primeira década do século XX, e o que é mais interessante, por um ex-padre, o Rev. Ricardo Mayorga. Foi muito utilizado na pregação proselitista protestante. Lyndon Araújo Santos faz uma análise mais ampla do quadro em sua tese de doutorado em história, intitulada “As outras faces do Sagrado” (2006), em que estuda a relação entre protestantismo e cultura no Brasil na Primeira República.

Abaixo, faço uma breve comparação de características presentes nos dois caminhos, a partir das representações do quadro e da análise de Santos:

QUADRO 1 – Análise comparativa dos Dois Caminhos

OS DOIS CAMINHOS	
<i>Caminho Largo</i>	<i>Caminho Estreito</i>
A - Cheio de pessoas e atratividades	A - Poucas pessoas, nada atrativo
B - Múltiplas opções	B - Opções limitadas
C - Estrada larga e aberta, da “carne” e do prazer	C - Estrada apertada e sinuosa, da cruz e sacrifício
D - Mundo = lugar de perdição	D - Igreja (protestante) = lugar de salvação
E - Espaço para pecadores e “mundanos”	E - Espaço dos eleitos e santos
F - Instituições profanas (prostituição, jogo, teatro, luxúria, dança, etc.)	F - Instituições sagradas (igreja, templos, edifícios e simbologias religiosas)
G - Universo do prazer: estátuas de Vênus (deusa da formosura e do amor) e Baco (deus do vinho) dão as boas-vindas	G - Universo da abnegação: um mundinho á parte, alheio às conseqüências da vida no mundo
H - Tríade: Perdição-morte-Satanás	H - Tríade: Salvação-vida-Deus
I - Seu fim é o inferno	I - Seu fim é o céu (paraíso idílico)

Esse conjunto de características (aqui não esgotei todas), segundo Santos, estruturou um projeto e um ideal protestante para o olhar do brasileiro convertido:

As prédicas dos líderes religiosos e missionários reafirmavam esse ideal baseado na teologia pietista e nos avivamentos. Por certo, o discurso protestante acrescentou novas práticas “mundanas”, típicas da paisagem e da cultura brasileiras, ao conjunto do caminho largo, tais como carnaval, a praia, o fumo, a música, o bar e mais tarde o cinema e, significativamente, o futebol. A negação dessas práticas teve uma

motivação moral e religiosa. Ela foi identificada como uma negação à cultura brasileira e uma incorporação da cultura anglo-saxã. Diferentemente da ética protestante vivenciada na Europa e nos Estados Unidos, “... no Brasil a ética protestante é interiorizada e individualizada. O fiel recorre à disciplina comportamental não para transformar o mundo, mas para dominar-se reprimir-se. Ele tem consciência de que é diferente e de que o mundo seria bem melhor se todos fossem iguais a ele”. (SANTOS, 2006, p. 254).

O “mundo” pode ser entendido como esse espaço que não é da igreja, dos salvos, dos separados por Deus para uma vida eterna e de gozo numa terra (nova Jerusalém) que é a “verdadeiramente sua”. Logo, pertencer a Cristo e a Deus é igual a “não ser do mundo”, como fica ilustrado no trecho da canção abaixo, de origem mais recente:

Te Agradeço (Kleber Lucas)

(...) Você mudou a minha história
E fez o que ninguém podia imaginar
Você acreditou e isso é tudo
Só vivo pra você, não sou do mundo, não

Sobre essa relação *estar em Cristo* versus *estar no mundo*, Rubem Alves escreve:

O mundo não é nem lar e nem destino. Nenhuma solidariedade une o crente com o mundo. Entre eles permanece uma relação de estranheza, de contigüidade incômoda. O mundo não é o fim. É apenas um meio. Crer em Cristo é definir-se como peregrino aos céus, que passa pelo espaço e pelo tempo sem amá-los, caminhando sempre a jornada que só termina com a morte (ALVES, 1979, p. 136).

Ainda a esse respeito, Cunha comenta:

O dualismo “igreja-mundo” constituído como base da teologia e da ação dos evangélicos brasileiros é conservado ainda que em meio às transformações pela composição de melodias pop, entoadas por cantores pop. A noção de que os que são “salvos em Cristo”, os que “não estão no mundo”, estão apenas de passagem nesta vida, “peregrinos”, que marca a hinologia clássica do protestantismo, ganha versão pop, mas garante a mesma mensagem: “Para ser salvo por Deus, não se pode misturar com o mundo – há que se separar” (CUNHA, 2007, p. 131).

Concordo com Cunha no aspecto de que a mensagem ou o discurso, especialmente no campo teológico, pode ser reproduzível, caracterizando uma permanência em meio a um campo de metamorfoses. Aliás, uma das características do protestantismo é a repetição. “Repetir, para o protestante, equivale a dizer que a ‘velha mensagem’ ainda é válida” (ALVES, 1979, p. 113). Contudo, as experiências da comunidade de praticantes demarcam mudanças, rupturas, ainda que remontem uma infinidade de costumes, transmitidos de geração em geração. Nem sempre essa fusão tradição/inação se dá de maneira harmoniosa – os conflitos até aqui abordados são uma amostra disso. E é essa tensão entre um ideal concebido em nível discursivo e um real contraposto no nível das práticas – elas mesmas, múltiplas – e de outros discursos, em especial aqueles que se ouve diretamente dos chamados

leigos, que são produzidos a partir delas, é que faz do estudo desse campo enquanto fenômeno algo complexo e, ao mesmo tempo, fascinante.

Isso, pois, ninguém apenas recebe passivamente idéias transmitidas por outras gerações de tempos em tempos. Há, ainda que nos porões do inconsciente, novas concepções sendo criadas e reinventadas à luz das anteriores. Isso se aplica ao estudo de como pensam as comunidades. Quando esse é o objetivo, a citação de declarações oficiais da instituição ou denominação nem sempre é segura – a menos que seja feita de modo comparativo, com uma análise do que diz a comunidade. Isto, pois, como observa Alves (1979, p. 96), “freqüentemente a teologia exprime o pensamento das elites, nada tendo a ver com as categorias da religiosidade dos fiéis”.

Nesse sentido, é válido lembrar Menocchio, um moleiro do século XVI estudado por Carlo Ginzburg, como exemplo. Ginzburg utiliza o conceito de “circularidade cultural” para falar de um processo que interpõe a cultura erudita e a cultura popular, e denunciar a ambigüidade do conceito de “cultura popular”. Às classes subalternas da sociedade pré-industrial, defende Ginzburg, ora atribuíra-se uma passiva adequação ao subproduto cultural oferecido pelas classes dominantes, ora uma tácita proposta de valores que surgiu à revelia do produto dessas classes, ora um completo estranhamento que os colocara para além de tal cultura. Ao estudar particularmente o caso de Menocchio, todavia, o autor encontra uma via alternativa, para ele mais frutífera, através de uma hipótese formulada por Bakhtin, de uma “influência recíproca” entre classes subalternas e classe dominante, de um diálogo entre *erudito e popular* (GINZBURG, 2001, p. 24).

Ao se deparar com as leituras de Menocchio e a maneira como as processara, Ginzburg logo constata que aquele não se tratava de um leitor que recebia passivamente idéias alheias, e sim que, ao recebê-las, as reinventava, criando novos significados, a partir do substrato de uma cultura popular, embora fosse *sui generis*, pois se põe em diálogo com livros e leituras que, maiormente, a cultura erudita tinha acesso. Há, nesse ínterim, portanto, um processo inventivo em que se toma uma religião dogmática e racional e se transforma numa “religião simplificada, sem caracterizações dogmáticas ou confessionais”. Como constata Ginzburg (2001, p. 114):

Tudo o que vimos até agora demonstra que Menocchio não reproduzia simplesmente opiniões e teses de outros. Seu modo de lidar com os livros, suas afirmações deformadas e trabalhosas são sem dúvida sinais de uma reelaboração original. É evidente que esta não partira do nada. Cada vez com mais nitidez, vemos como ali se encontram, de modos e formas a serem ainda precisados, correntes cultas e correntes populares.

De modo semelhante, em contextos de igrejas evangélicas como a IPI Filadélfia, em que se dá uma recepção desse núcleo prático-discursivo advindo do *boom* Gospel dos anos 90, existe sim o elemento da *circularidade cultural* – uma tendência ao espetacular e ao emocional e irracional, sendo mesclada com expressões culturais de uma religião tradicional, como é o presbiterianismo, por exemplo – e uma instância de *reelaboração original* a partir da comunidade de praticantes, não apenas público de receptores passivos, mas atores criativos. E essas reinvenções nem sempre se dão ao modo de um Menocchio, a partir de uma cultura oral mesclada com leituras e livros; as práticas se reinventam na medida da condição e vivências dos praticantes. E nesse processo mudanças ocorrem, à revelia das percepções ou avaliações daquilo que está na superfície, ou mesmo dos posicionamentos oficiais da igreja.

Nesse sentido, discordo da observação de Cunha (2007, p. 206) de que a “explosão gospel” é mais fruto de uma estratégia de integração à modernidade do que uma mudança propriamente dita. Talvez pudéssemos concebê-la como estratégia (ou *tática*) e como mudança. E por “mudança”, aqui, não se entenda apagar completamente quaisquer rastros indesejados de uma tradição, que se apresentem como bloqueio das inovações, mas precisamente essa, muitas vezes, inevitável e inconsciente reelaboração que se dá no nível das práticas, seja na rejeição da tradição e recepção das novidades, seja no combate às novidades e exaltação da tradição. As opções são múltiplas e o trânsito do sagrado, agitado. Em consequência, metamorfoses ocorrem. Nada mais pode ser “como era antes”, em tempos de transformação. Voltarei à questão das estratégias em momento adequado.

2.2.2. *Um espírito global: a “benção de Toronto”*

Não se pode aferir que esse movimento gospel que ganha proporções cada vez mais gigantescas nos anos 90, especialmente pelo poder de alcance da música do tipo gospel, seja um movimento majoritariamente autóctone. Pelo contrário, a idéia de “gospel” vem do inglês e significa literalmente “evangelho”. A adoção desse nome tem a ver com a co-existência de um movimento proporcional ou maior nos Estados Unidos chamado “gospel”, e da influencia que veio de lá em termos de ritmos, de letras e tendências musicais. Basta observar quantas dessas musicas cantadas nesse período e até nos dias de hoje nas igrejas evangélicas não são versão ou tradução dos originais cantados por artistas do gospel norte-americano ou de outras partes do mundo. Cabe, portanto, a observação de que o movimento gospel no Brasil é marcado também pelo fluxo *híbrido* de influências e trocas com movimentos do exterior, que fazem sucesso lá e são, por isso, importados por seu congênere tupiniquim. Outra vez as observações de Magali Cunha são aqui úteis:

A formação da cultura evangélica no Brasil assentou-se sobre as bases de uma negação das manifestações culturais autóctones e a supervalorização do *american way of life* e da cultura religiosa anglo-saxã; do autoritarismo, presente no forte clericalismo; da intolerância religiosa e do antiecumenismo; de uma visão de mundo dual em que o sagrado e o profano são antagônicos, concretizados no dualismo igreja-mundo, alicerces de um sectarismo; de um antiintelectualismo, baseado em fé de certezas; de uma religiosidade racional, com pouca ênfase na emoção; de um modo de vida rural, inserindo práticas e costumes rurais nas formas de institucionalização e organização (CUNHA, 2006, p. 194).

Um desses movimentos exteriores, em cujo um dos canais de atuação mais forte foi a música, ficou conhecido como “Benção de Toronto”, ou simplesmente Movimento Vineyard, que teve na Igreja Vineyard do Aeroporto de Toronto, no Canadá, sua expressão local-global mais conhecida, especialmente pelos fenômenos ali ocorridos a partir do ano 1994. O ministério Vineyard é uma rede de igrejas com sede em Anaheim (Califórnia), fundado e liderado por John Wimber. Wimber ganhou notoriedade devido a um controvertido curso denominado *Signs and Wonders* (Sinais e Maravilhas), ministrado por ele e pelo teólogo, também norte-americano, Peter Wagner no Seminário Teológico Fuller (Califórnia).

A ênfase em demonstração de sinais e maravilhas fez com que o ministério de Wimber e da Vineyard causasse grande impacto em outras igrejas e denominações espalhadas por todo o mundo, algumas de perfil pentecostal, portanto, muito próximo dessa ênfase, outras de perfil mais tradicional, mas que foram “tocadas” por esse avivamento de proporções globais proveniente do norte do Atlântico. Segundo analisa John White (1998, p. 196), novos movimentos como Vineyard “atraem não apenas maiores proporções de grupos de menor formação educacional, mas também os instáveis e insatisfeitos”. Portanto, Vineyard também cumpre nos anos 90 o papel de movimento religioso que potencializa a revolta contra as instituições, já que atinge os “decepcionados” ou cansados de religião, ao mesmo tempo em que reforça a tendência da busca por sagrados mais “selvagens”.

De acordo com David Lyon (2000, p. 98), a “Benção de Toronto” oferece oportunidades para se considerar algumas relações entre globalização (como o mais significativo espaço de mudanças pós-modernas) e religião, devido ao fato de essa manifestar conexões globais e de evidenciar diversidade. Seu ponto específico é que “essas inversões culturais são levantadas com a *glocalização*, na qual sinais, indivíduos e commodities viajam mais livremente, para produzir uma transposição de fronteiras” (LYON, 2000, p. 99. Grifo meu).⁵⁰ Lyon faz uso do conceito de Roland Robertson de “glocalização”, para se referir às inversões ou mudanças de front que ocorrem com a pós-modernidade e que envolvem uma

⁵⁰ No original: “The point is that these cultural shifts are bound up with glocalization, in which signs, individuals, and commodities travel more freely, to produce a blurring of boundaries”.

superprodução global de imagens, diferenças, verdades, e objetos que têm incidência sobre o local; igualmente, abordando a dinâmica do conceito, usa exemplos locais, como é o caso da Benção de Toronto, para exemplificar o modo como o local também pode desembocar ou convergir para o global, ainda que de modo espontâneo ou não necessariamente fruto de estratégias ou lobbies político-eclesiásticos.

Para Renato Ortiz, devido a sua vocação “transnacional”, a religião, ao menos em tese, pode atuar de modo mais abrangente sem constrangimento das “forças locais”. Isso, pois “na medida em que a religião tem capacidade de agregar pessoas em escala ampliada, criar laços sociais, ela adquire um poder maior, linguagem, ideologia e concepção de mundo, uma grande área territorial, vincula os interesses e coordena as ações coletivas” (ORTIZ, 2001, p. 66).

Isso pode ser observado por certa “globalização” da benção, que se desencadeia após os idos de Janeiro de 1994, quando a congregação Vineyard do Aeroporto, em Toronto, liderada pelo casal John e Carol Arnott, estava passando por um “avivamento”, repleto de manifestações e sinais extáticos, onde algumas pessoas começavam a cair repentinamente ao receberem a “unção”. O ministério do casal Arnott era típico da “terceira onda” do pentecostalismo: cura interior, batalha espiritual, libertação, expulsão de demônios; ao mesmo tempo, a Igreja Vineyard tinha uma visível influência do movimento de música Gospel, e passou a influenciar também com os muitos CDs por eles produzidos. Na teologia de John Arnott, via-se a influência forte vinda da famosa pregadora Kathryn Kuhlman, o renomado pastor carismático Benny Hinn e, naturalmente, John Wimber, líder da denominação.

Segundo relata Augustos Nicodemos Lopes, antes desse “avivamento”, John e Carol vinham se sentindo exaustos e áridos no ministério. Assim, começaram a buscar em diferentes fontes algum tipo de iluminação. Em 1992, foram a uma conferência de Benny Hinn em Toronto. Saíram dela decididos a buscar a “benção” preconizada por Hinn. Nesse processo, foram necessários outros intercâmbios, e pode-se dizer que o “avivamento” nos anos 90 é marcado por esses múltiplos intercâmbios e trocas de experiências entre diferentes líderes e comunidades evangélicas por todo o mundo. Tinha-se a idéia de que a benção poderia ser “importada”, em certo sentido; que se Deus estava fazendo algo poderoso na vida de crentes na Argentina, ele certamente o poderia fazer em outros lugares, já que o “mover divino”, dentro dessa acepção, seria universal.

Logo, o casal foi à Argentina conhecer o “avivamento” que estava em curso através do ministério de Claudio Freidzon. Segundo Nicodemos Lopes, numa das reuniões, John e

Carol foram à frente, e Freidzon orou por eles. John caiu no chão. Quando se levantou, Freidzon lhe perguntou: “Você quer a unção?” John respondeu, “Quero, sim, quero de verdade”. “Então, aqui está ela, receba-a”, disse Freidzon, batendo com sua mão espalmada na mão aberta de John. E segundo John relata, naquele momento Deus lhe falou dizendo: “O que você está esperando? Por favor, receba-a, é sua!”. E então ele recebeu a “unção” pela fé.⁵¹

Paulo Romeiro afirma que esse “avivamento” em Toronto também esteve relacionado com a ida de um pregador chamado Randy Clark, em janeiro de 1994, àquela igreja para pregar sobre sinais e maravilhas. Randy vinha de uma conferência com o evangelista sul-africano Rodney Howard-Browne, bastante conhecido por suas cruzadas evangelísticas e por ser um dos precursores do que depois veio a ser denominado “avivamento do riso” ou “unção do riso”. Por isso havia sido convidado para um culto especial na Igreja de Toronto, a fim de testemunhar sobre sua experiência. E o que era para ser apenas um culto, acabou explodindo numa maratona de cultos durante a semana, exceto na segunda-feira. Foi então que, conforme relata o próprio Arnott:

No dia 20 de Janeiro de 1994 a bênção do Pai caiu sobre as cento e vinte pessoas que estavam presentes para o culto naquela quinta-feira à noite em nossa Igreja. Randy deu seu testemunho, e o período de ministério começou [o pastor e obreiros oram com imposição de mãos sobre os que vieram à frente em resposta ao apelo]. As pessoas caíram pelo chão debaixo do poder do Espírito, rindo e chorando. Tivemos que empilhar as cadeiras para termos espaço para todos. Alguns tiveram que ser carregados para fora (ARNOTT, 1995, p. 59).

Segundo relata Paulo Romeiro (1999, p. 79), “as manifestações verificadas na ocasião, como gargalhadas, cair no Espírito e embriaguez no Espírito, foram tão poderosas que aquela igreja em Toronto começou a fazer reuniões seis vezes por semana”. Esse fenômeno ficou então conhecido mundialmente como “Benção de Toronto” – nome dado por alguns jornalistas ingleses após terem ido *in loco* para observar o que estava ocorrendo. Para muitos, essa benção é “transferível”, isto é, pode ser vivenciada da mesma forma por diferentes grupos. Isso fica explícito na maneira como a própria igreja descreve a benção em seu site:

A benção de Toronto é uma unção transferível. Em sua forma mais visível, os adoradores são dominados por manifestações de riso, choros, tremores, queda, “embriaguez”, e até mesmo comportamentos que têm sido descritos como um “cruzamento entre uma selva e o pátio de uma fazenda”. De grande significância, contudo, são as vidas transformadas.⁵²

51 Augusto Nicodemos Lopes. “Entendendo a Benção de Toronto”. Material disponível em: <http://www.thirdmill.org/>. Acesso em: 23/11/2008.

52 No original: “The Toronto Blessing is a transferable anointing. In its most visible form it overcomes worshippers with outbreaks of laughter, weeping, groaning, shaking, falling, "drunkenness," and even behaviours that have been described as a "cross between a jungle and a farmyard." Of greater significance, however, are the changed lives”. In: “What is the Toronto’s blessing? Some facts and Figures”. Material disponível em: <http://www.tacf.org>. Acesso em: 23/11/2008. Grifo meu.

Podem-se observar, portanto, variações no aspecto da chamada *unção* (anointing). Há a “unção do cai-cai”, em que as pessoas são tomadas pelo Espírito e começam a cair no chão, ficando ali por uma relativa quantidade de tempo; outra expressão das mais difundidas é a “unção do riso”, que faz a pessoa gargalhar repentinamente durante o culto, e às vezes assim permanecer durante o culto inteiro; há também o que alguns chamaram de “cola no Espírito”, porque os receptores da unção ficavam “colados” literalmente nas paredes. Havia ainda a “unção do leão”, por meio do que se podiam ver pessoas engatinhando pelos arredores e se dizendo tomadas pelo “Leão da Tribo de Judá”, profetizando e, simultaneamente, urrando como se fossem um leão. Alguns, como Paul Gowdy, ex-líder da Igreja de Toronto, afirma ter ocorrido ali também o fenômeno dos “dentes de ouro”. Um dos sinais da unção divina consistia em que Deus abençoava certas pessoas, durante os cultos, com dentes de ouro. Conforme descreve Gowdy: “Pessoas de nossa congregação abriam a boca umas para as outras procurando os dentes de ouro que Deus colocara ali para provar o quanto nos amava”.⁵³ Gowdy ainda conta que “depois que se iniciou a benção de Toronto, os períodos de ministração mudaram e as únicas orações que ouvíamos era ‘Mais, Senhor’ com gritos de ‘Fogo!’, sacudidas esquisitas do corpo e expressões de ‘Oh!’ ‘Uuu!’ ‘Yehh!’”.⁵⁴

Nicodemos Lopes conta que em 1996, quando se encontrava de passagem pela cidade de Toronto, resolveu ir a alguns cultos para checar com seus próprios olhos aquilo que vinha ouvindo acerca do movimento. Assim ele relata os ocorridos em uma de suas visitas:

No culto da manhã, um homem atrás de mim começou a falar em línguas. Outras pessoas simplesmente ficaram paradas, com as mãos estendidas para o alto. Uma mulher africana à minha frente começou a tremer incontrolavelmente, e finalmente abriu os braços como se fosse um pássaro gigantesco, e começou a emitir sons como se fosse uma águia. Vários gritos soaram de outra parte do auditório. Uma mulher gritou: "Cantem na minha casa como crianças, diz o Senhor". Ela repetiu esta "profecia" duas ou três vezes. O guitarrista começou a balbuciar, e logo as pessoas se juntaram a ele, produzindo um balbuciar conjunto, não muito alto. Gradualmente o som foi diminuindo, até que finalmente cessou. O período de louvor à noite não foi diferente, com as mesmas manifestações: gritos, tremores, gesticulação estranha. Mas desta feita, foi seguido de um período de "ministério de cura". O dirigente profetizou que havia alguém no auditório que tinha um tumor, e que o Senhor estava revelando que queria curar aquela pessoa, que ela viesse à frente. Um bom grupo foi à frente, enquanto o guitarrista mantinha um ambiente elétrico e tenso variando em uma única nota da guitarra. A equipe de obreiros veio à frente, e os "apanhadores" se posicionaram atrás das pessoas. Quando a oração pela cura começou, vários caíram, outros começaram a gritar e a tremer. No auditório as pessoas levantavam as mãos, muitas pareciam em transe (como uma mulher ao meu lado). Uma mulher descalça corria e corria e dançava no corredor lateral do local, com um véu branco na mão.⁵⁵

53 “Ex-líder da Igreja de Toronto denuncia arrependido farás heréticas”. In: *Mensageiro da Paz*. Órgão Oficial das Assembléias de Deus no Brasil. Ano 77 n. 1.468, Setembro de 2007, p. 15.

54 Ibidem.

55 Augusto Nicodemos Lopes. “Entendendo a Benção de Toronto”. Material disponível em: <http://www.thirdmill.org/>. Acesso em: 23/11/2008.

Alguns cristãos se escandalizaram com tais práticas, vendo-as como abomináveis e procurando “denunciá-las” ao povo evangélico em geral – como me parece ser os casos de pesquisadores como Nicodemos Lopes e Romeiro, e do ex-pastor do movimento, Gowdy, que anos depois de ter sido líder naquela Igreja, presenciado os fenômenos ocorridos, resolveu abandoná-lo, após ter tido uma experiência durante um dos cultos, enquanto se encontrava “bêbado no Espírito”, da própria voz de Deus lhe dizendo que aquilo era “coisa do Diabo”. Recentemente ele escreveu uma carta de denúncia ao movimento e de arrependimento, com pedido de desculpas ao povo evangélico, veiculada na Internet, depois traduzida e publicada parcialmente em matéria do “Mensageiro da Paz”. Eis alguns trechos da carta:

Depois de três anos ‘inundados’ orando por pessoas, sacudindo-nos, rolando no chão, rindo, rugindo, rosnando, latindo, ministrando na igreja Internacional do Aeroporto de Toronto, fazendo parte de sua equipe de oração, liderando o louvor e a adoração naquele local, praticamente vivendo ali, tornamo-nos os mais carnis, imaturos e os crentes mais enganados que conheci. (...) Era algo irreverente e blasfemo ao Espírito Santo da Bíblia. (...) Ensinaaram-nos nas pregações que tínhamos apenas duas opções: uma enfermaria pulsando a vida (de bebês) em meio a fraldas sujas e crianças chorando, ou o cemitério, onde tudo está em ordem, mas só há mortos. Pastor jovem e inexperiente, optei pela vida no caos. Não percebia quer que amadureçamos e crescamos nele. (...) Não estávamos ai para nos arrepender, e sim para fazer “Festa ao Senhor!” (...) E, como sempre, o avivamento sempre estava “já chegando”, dobrando a esquina. No próximo mês, no próximo ano, etc. essa é a mensagem dominante que tem sido ensinada em todo o movimento profético, espiritual, especialmente do Vineyard.⁵⁶

Outros (a maioria, eu diria), num movimento oposto, se encantaram por elas, a tal ponto de viajar até Toronto para ver o “avivamento” de perto, para depois levar a “benção” a suas igrejas, de origens das mais variadas. Os efeitos disso logo se tornaram internacionais. Após um ano da expansão, foi estimado que cerca de quatro mil igrejas somente no Reino Unido foram tocadas pelo “avivamento” de Toronto. Foi um “avivamento” responsável pela transgressão de fronteiras, onde pentecostais, presbiterianos, batistas, metodistas, anglicanos, e assim por diante, se viram marcados pela influência desse movimento. Como destaca Lyon (2000, p. 109), “a palavra da boca dos peregrinos da Benção ajuda na publicidade. Visitantes retornam a seus países de origem e contaram a história; outros vêm para ver por si mesmos”.⁵⁷

Do ponto de vista historiográfico, experiências não são transferíveis. No máximo, pode haver uma re-significação da experiência, o que de qualquer maneira redundaria em outra experiência. As formas sempre variam conforme os contextos e momentos históricos. Mas do ponto de vista daqueles que estão “na fé”, muitas vezes, a benção de Deus pode se estender

56 “Ex-líder da Igreja de Toronto denuncia arrependido farás heréticas”. In: *Mensageiro da Paz*. Órgão Oficial das Assembléias de Deus no Brasil. Ano 77 n. 1.468, Setembro de 2007, p. 14, 15.

57 No original: “Word of mouth from Blessing pilgrims helps publicity. Visitors return to their countries of origin and tell the story; others come to see for themselves”.

aos seus filhos em todas as partes seja no sul ou no norte, no leste ou no oeste. O “avivamento daqui”, pode, portanto, ser o “avivamento de lá”. Pelo menos foi assim que a Bênção foi compreendida naquele momento, por muitos que a vivenciaram. Eles retornaram para contar suas histórias, e entregar a “benção” em seus locais de origem, incitando os seus que a buscassem com “fervor”, mas já indicando os atalhos presumíveis para encurtar tal busca e proporcionar seu alcance rápido, do modo espetacular e mágico, como requerem muitos dos peregrinos religiosos dos tempos atuais.

A Bênção pode, assim, ser considerada um canal para o fluir de práticas religiosas e, numa extensão menor, idéias, junto aos processos de glocalização do final do século vinte. Essa paisagem sagrada revela as influências de culturas em pós-modernização, com o foco no espetáculo, desinibição corporal, um ascetismo variado e contemporâneo, o uso extensivo de CITs (tecnologias de informação e comunicação), e o encorajamento ao turismo espiritual (LYON, 2000, p. 110).⁵⁸

Ainda conforme a análise de Lyon, a Bênção também evoca um fenômeno de metamorfoses interessante; ao mesmo tempo em que tenta ultrapassar o foco tradicional do protestantismo no *logos*, não o nega completamente. Um “sagrado selvagem” entra em cena outra vez através das múltiplas formas de “transe religioso”, como decomposição, desestruturação e resistência a toda e qualquer forma de domesticação. “As quedas dos corpos, safanões, tremores, barulhos, são usados em extravagante demonstração, como parte de uma experiência religiosa desregulada”. Aqui, a experiência não-verbal confere plausibilidade à experiência. Ao mesmo tempo, algum tipo de regulação reaparece, sugerindo a presença de uma domesticação do transe, de uma ordem ao “caos” – ranços de um não completo rompimento com o habitual. Como observa Lyon, “cuidados são tomados para garantir que apenas pessoas autorizadas segurem os corpos em queda, e apenas conselheiros aprovados orem com os atribulados, o que regularmente vem acompanhado de um toque em seus corpos” (LYON, 2000, p. 110).⁵⁹

O “avivamento” em tempos de Bênção de Toronto tem no signo do sempre emergente uma de suas marcas principais. Parte da crença num discurso “profético” de que o “avivamento” sempre está vindo, sempre urgente, já chegando, no próximo ano, ou neste ano, neste mês, neste próximo encontro em que o poder de Deus se manifestará sobre o povo que o busca. Não se trata de um conceito abstrato, nem uma utopia inalcançável, mas é um poder, uma unção, um toque ou sopro especial de vida de Deus, disponível ao fiel, onde quer que ele

58 No original: “The blessing may, then, be considered one channel for the flows of religious practices and, to a lesser extent, ideas, within the glocalization process of the late twentieth century. This sacred landscape reveals the influences of postmodernizing cultures, with its focus on the spectacle, a lack of bodily inhibition, a varied and contemporary aesthetic, the extensive use of CITs, and the encouragement of spiritual tourism”.

59 No original: “Care is taken to ensure that only authorized catchers cushion bodily falls, and only approved counselors pray with the troubled, which is often accompanied by their touching of the body”.

esteja; mas preferencialmente acontece se ele estiver nos lugares onde as fronteiras espirituais são rompidas, nos espaços onde a adoração pode ser tão livre que beira o extravagante, o exótico, o novo, o estranho, mas atrativo precisamente por ter esse caráter. A expectativa de um “avivamento” que “está vindo”, se expressa, por exemplo, numa das canções do primeiro CD do Diante do Trono, um dos ministérios de música mais bem-sucedidos do meio evangélico, pertencente à Igreja Batista da Lagoinha, de Belo Horizonte:

Em toda a terra pode se ouvir, *um novo som* que começa a surgir. A adoração de um povo justo e restaurado, um som de avivamento. Em toda a terra começa a queimar, *um fogo santo* que vai incendiar. As fortalezas das trevas tudo o que é impuro. Queima fogo do espírito. Quero ouvir este som, quero ser parte deste povo. Queima em mim o teu fogo, do avivamento. Em toda a terra sinto o soprar de um vento forte que me faz voar. É um *sopro do céu*, livre e impetuoso, sopra vento do espírito. Na terra seca começa a chover uma *chuva fresca* que Deus faz descer. Abre rios nos desertos, fontes nos vales, chuva de águas vivas. Quero voar em tuas asas, sopra em mim o teu vento. Quero dançar em tua chuva, do avivamento.⁶⁰

É ainda um avivamento que não apenas batiza com línguas – tema candente no avivamento dos anos 70 – mas que evoca uma nova linguagem onde todos os elementos da natureza estão envolvidos: terra (tremor), água (rio de Deus, chuva), fogo (fogo do céu, incêndio da igreja), vento (sopro de vida, de avivamento). Também faz uso de uma linguagem apocalíptica (do Antigo e do Novo Testamento), na qual animais são utilizados como força de uma simbolização com suporte religioso: o Leão (da Tribo de Judá), o Cordeiro (imolado, Cristo), a Águia (que voa nas alturas), e do “ser semelhante ao homem”. Muitos movimentos que têm adotado tal prática convencionaram chamá-la “Unção dos quatro seres”. A unção consiste em que as pessoas possuídas por ela começam a agir como se fossem um desses animais: um ruge como o leão, outro bate os braços como a águia as asas, outro imita o cordeiro, e outro, tomado pela “unção do homem”, começa a ter acessos de choro repentinos. Todas essas manifestações e muitas outras apontam para metamorfoses importantes que “o sagrado” (ou a sua compreensão e experiência) foi sofrendo e também para o que Lyon chamou de “espírito global”, referindo-se ao alcance, recepção e abrangência dessas metamorfoses em outros lugares do mundo. Toronto foi uma espécie de “Meca do Avivamento” nos anos 90, e dali espalhou sementes que redundaram não necessariamente em cópias de um avivamento prenunciado, mas em nuances de acordo com os contextos e os *costumes em comum* de cada comunidade de praticantes.

John Arnott (2001, p. 8-9), principal referencial da comunidade, afirma que o avivamento de Toronto tem um “rosto diferente”.

60 “Quero o avivamento”. Diante do Trono. Igreja Batista da Lagoinha, 2001. Grifo meu.

É principalmente sobre restauração de um amor íntimo com o Pai e um chamado à noiva de Cristo para um relacionamento de amor e santificação com seu Esposo Celestial. Ele também vai além de coisas como amargura e orgulho quem podem fazer com que a noiva pare de se preparar para seu marido. Continuamos com seis noites por semana em Toronto, todas as noites exceto segunda. Milhares de crentes têm sido refrescados, e outros milhares têm sido salvos. Nós temos presenciado um aumento significativo nas curas físicas, que estão levando a ainda mais conversões. O Rio está a aprofundar-se. Nas igrejas, em locais como Bath, Inglaterra, temos visto conversões e curas poderosas fazendo um impacto na comunidade. Por baixo de tudo está o alicerce do amor e da graça do Pai que vem através da renovação.⁶¹

2.2.3. A IPI Filadélfia na “Era” Silas Barbosa Dias

Magali Cunha afirma que os reflexos, ou a criação de um estilo de vida a partir desse “avivamento contemporâneo”, diferentemente dos anos 60, não são marcados pela insígnia da divisão, mas da incorporação. Em suas palavras: “a busca do crescimento numérico e da visibilidade, alcançados pelos pentecostais, levou grupos do protestantismo histórico a incorporarem aspectos da religiosidade pentecostal em sua liturgia e em sua prática pastoral: este movimento é denominado, portanto, avivamento” (2007, p. 106). É claro que o que se pode denominar “avivamento”, a partir do próprio universo lingüístico-social construído por essas pessoas, líderes, comunidades, não cabe apenas nessa definição. Mas isso é algo que ainda pretendo ampliar. Por enquanto, fiquemos com essa.

Esse processo de incorporação de práticas, em razão da adaptação do *modus operandi* de ser igreja, quiçá do modo de ser tradicional, levando em consideração protótipos oriundos dessas transformações de natureza múltipla no campo religioso evangélico brasileiro, é algo que tem marcado o ministério da IPI Filadélfia, em especial, na “era” Silas Barbosa Dias. A trajetória do pastor Silas Barbosa Dias é bastante peculiar às próprias características da IPI Filadélfia. É uma pessoa que se auto-define como uma “metamorfose ambulante”, uma metáfora descritiva que ele utiliza para sua trajetória pessoal e ministerial. Isso obviamente remonta à famosa e celebrada canção de Raul Seixas, “Metamorfose ambulante” (1973), onde se diz: “Eu vou desdizer aquilo tudo que eu lhe disse antes, eu prefiro ser essa metamorfose ambulante, do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo”.

Atualmente, Dias se enquadra profissionalmente como “consultor Multifocal”. Dirige o Instituto Multifocal. É professor nos cursos de Psicologia e Teologia da UNIFIL, Londrina,

⁶¹ No original: “It is primarily about restoring intimate love with the Father and drawing the Bride of Christ into a sanctifying love relationship with her heavenly Bridegroom. He is also going after things like bitterness and pride which can stop the bride from making herself ready for her Husband. We are still going six nights a week in Toronto, every night except Monday. Thousands of believers have been refreshed and thousands more have been saved. We are seeing an increase in significant physical healings, which are leading to even more conversions. The River is deepening. In churches in places like Bath, England we are seeing powerful healings and conversions making an impact on the community. Underneath it all is a foundation of the Father’s love and grace that has come through renewal”.

Brasil. É doutorando pela Vrije Universiteit Amsterdam. Mestre em Estudos Ecumênicos pela Université de Geneve (Suíça). Coordenador dos cursos de Inteligência Multifocal no Brasil, Portugal e Espanha. Pesquisa na área de Sabedoria no contexto de Globalização e Exclusão Social. Além de tudo isso, dá prosseguimento a sua vida como pastor, sendo o presidente do conselho na IPI Filadélfia, em Londrina.

Em 2008, Dias publicou dois livros por uma editora conhecida (Cultrix) por publicar livros relacionados com temas como auto-ajuda, parapsicologia, esoterismo, espiritismo, espiritualidade, sabedoria oriental, novos rumos, astrologia, e assim por diante. O primeiro foi “Quatro passos para a mudança interior”, e o outro foi intitulado “No jardim do pensador”, ambos versando sobre o pensamento de Augusto Cury, famoso escritor de livros de auto-ajuda no Brasil atualmente. Na introdução do primeiro livro ele afirma: “Este é um livro sobre mudanças e também sobre um segredo que é a chave para a transformação. (...) Quem pensa bem gera boas mudanças. (...) Pensar é mudar. Pensar é se *trans-formar*” (DIAS, 2008, p. 11-12. Grifo do autor).

A mudança, portanto, é a mola-mestra desse livro. Para o autor, ela foi, no final do século passado, a única coisa permanente e que hoje, no século XXI, até a mudança está mudando. “Vivemos no tempo de inovar a inovação”, afirma ele. E à medida que as mudanças constituem os processos de vida, Dias convoca seus leitores a se integrarem nessas mudanças e a mudarem também, a partir de uma transformação desde seu “eu-interior”. A inércia para o autor é algo ruim, conduz à conformação que, por sua vez, leva à deformação. A transformação, porém, vem do não conformar-se, da escolha pela mudança. Assim, é interessante sua menção sobre as metamorfoses:

Somos uma *metamorfose ambulante*. Para entender o que é uma “metamorfose”, pense na lagarta que, ao mudar completamente sua forma, faz surgir a borboleta. Mudar é desprender-se do que precisa ser eliminado e determinar-se a ser diferente. É escrever um novo roteiro, uma nova história, recriando sonhos. (...) Ninguém está pronto quando nasce. O ser humano é uma tarefa inacabada; é um ser que se constrói, enquanto avança pelas trilhas e avenidas da existência. (DIAS, 2008, p. 13, 14. Grifo do autor).

A máxima da introdução de seu livro é essa: “Deformar, nunca. Conformar, às vezes. Transformar sempre”. Alguns pesquisadores, como Magali Cunha, talvez vissem nessa mais recente investida de Dias, uma mera estratégia de abordagem que tem a ver com as mais prementes necessidades e tendências do ser humano hoje em dia, com suas preferências por livros e mensagens que enfoquem a auto-ajuda, a psicologia, a terapia, e assim por diante. Ou seja, seria uma investida mercadológica apenas.

Não descartando completamente essa leitura, porém, indo um pouco além, o historiador deve desconfiar daquilo que está na superfície, da realidade aparente, daquilo que está explícito. Ele precisa fazer aquilo que Michel de Certeau chamou *revolução fundamental*, visto que ela “substitui o fazer historiográfico ao dado histórico. Ela transforma a pesquisa de um sentido desvendado pela realidade observada, em análise das opções e das organizações de sentido implicadas por operações interpretativas” (CERTEAU, 2006, p. 41).

Nesse sentido, minha interpretação é que o envolvimento de Dias com tais tendências não é ocasional ou apenas estratégico, mas emblemático, pois marca sua ambivalente⁶² trajetória na qual as mudanças e as metamorfoses que ele tanto preconiza nesse livro se fizeram presentes, e não de modo tácito, secreto ou clandestino, mas aberto e público. Ele afirmou em entrevista concedida para essa pesquisa que é precisamente isso que intriga seus críticos, isto é, o fato de que ele não teme as mudanças e nem se envergonha delas; para ele, não existe demérito algum em aderir a uma moda ou movimento hoje, e amanhã se desfazer dessa roupagem e partir para outra. “Os movimentos são como piscinas de águas profundas”, afirma ele, “nas quais devemos mergulhar, e depois sair extraindo o que há de melhor”.⁶³ Segundo esse pastor, certamente há aqueles que mergulham e ficam ali imersos, mas que esse não foi e não é o seu caso.

A IPI Filadélfia foi sua igreja-mãe. Foi ali que ele teve sua experiência religiosa nos tempos da juventude. Mas depois ele saiu, foi estudar para ser pastor, e teve sua experiência em outras igrejas, como a Primeira Igreja Presbiteriana Independente de Londrina. Ali, ele foi pastor por alguns anos e nela fez parte de um grande movimento de “avivamento” através dos eventos que aconteceram no “Espaço Esperança”, antiga garagem de ônibus comprada por essa igreja e transformada num mega-espaço para cultos e eventos. Apenas na segunda metade dos anos 90 é que Silas retorna a “casa”, em dezembro de 1995, cinco anos depois que a IPI Filadélfia sofrera um baque grande, sua segunda grande divisão em 1989, com a saída de um grupo de membros junto com o pastor da época, João Batista de Campos.

Débora Meire Brudder, membro da comunidade, comenta em entrevista um pouco sobre o ministério de Campos na IPI Filadélfia, e afirma ter sido ele um pastor muito “autoritário” para o estilo dessa igreja. “Ele falava o que ele achava e achava que tínhamos que concordar, entende?”. Ela retrata a divisão da igreja da seguinte maneira:

62 À medida que utilizar essa palavra, estarei entendendo, como Zygmunt Bauman (2008, p. 78), que “quando dizemos que coisas ou situações são ambivalentes, o que desejamos dizer é que não podemos estar certos do que vai acontecer nem saber como se comportar, tampouco prever qual será o resultado de nossas ações”.

63 Entrevista concedida em 14/11/2007. Material digitalizado.

Nós tivemos no domingo um culto maravilhoso, a igreja cheia, aquela coisa; de repente, no outro domingo, a igreja meio vazia; ele saiu e, porque era bem carismático, conseguiu levar bastante gente, mas também não frutificou né! Ficou um tempo muito bem, mas depois foi indo, foi indo, foi indo, e o pessoal foi voltando, voltando, voltando; a nossa igreja, que tinha de 300 a 350 membros, ficou com uns cento e poucos, porque muitos saíram com ele, mas também tiveram os jovens que não concordavam com sua visão e, com sua saída, também se desligaram porque ficaram decepcionados com a fé, mas também acabaram voltando terminado aquele período de luto pelas perdas dos amigos; então, foi difícil, mas isso nós também superamos.⁶⁴

Ela afirma que a IPI Filadélfia é uma igreja constituída em torno de um regime bastante democrático, de modo que ela não aceita muito facilmente qualquer coisa, qualquer ordem, tampouco posturas “autoritárias”. O que a entrevistada chama aqui de “democrático”, obviamente, tem de ser lido como “representativo”, visto que o governo presbiteriano, como o nome já diz, é feito por presbíteros. Há um conselho que decide por toda a igreja. A inadequação desse pastor se deu, assim, em parte por uma questão de disputa de poder, para ver quem tem a voz de comando. E isso, numa igreja presbiteriana, é praticamente “sentença de morte” ao pastor, a menos que ele tenha o conselho “em suas mãos”, isto é, um conselho “marionetes”. Do contrário, quando o conselho detém uma autonomia e diversidade de pensamento em seu interior, fica mais difícil uma atuação independente do pastor. Tudo o que ele faz, pensa ou decide, que envolva a vida da igreja, deve passar pelo crivo do conselho. E o conflito que salta aos olhos, nesse caso, parece mesmo ser sobre os rumos doutrinários e litúrgicos a igreja deveria seguir. O perfil carismático desse pastor – que, diga-se de passagem, não seria nenhuma aberração no contexto da IPI Filadélfia, pelo contrário, trata-se de algo bem aceito e até requerido de seus líderes, ou seja, que eles tenham características “avivalistas” – parece ter extrapolado os limites não necessariamente do que a igreja como um todo esperava de seu pastor, mas, mormente, do que o conselho concebia como aceitável ou aprovável.

Rodney Cesar Antunes Pereira – que hoje é um dos pastores da comunidade, líder responsável por alguns ministérios na igreja, além de ser o responsável pelo culto da “unção renovadora”, às segundas-feiras – na época era um jovem, entusiasta do ministério de João Batista e das tendências carismáticas na igreja. Teve uma experiência muito forte fora dali, na Comunidade Evangélica Nova Aliança. Nessa comunidade, ele recebeu o “batismo com o Espírito Santo”, isto é, teve sua experiência pentecostal (falar em línguas, glossolalia). Pereira assume que, no tempo em que João Batista era o pastor da igreja, Deus deu a esse pastor uma “outra direção”, e ele saiu da igreja, fundando a Comunidade Evangélica de Londrina (CEL). Muitos membros e líderes dessa nova igreja eram dissidentes da IPI Filadélfia, dentre eles o

64 Entrevista concedida em 25/05/2008. Material Digitalizado.

próprio Pereira. Ele diz ter passado uns quatro anos nessa comunidade. Afirma que João Batista migrou da CEL para a Comunidade Sara Nossa Terra, após um contato com o líder nacional dessa denominação, Robson Rodovalho. Depois disso, eles saíram e a igreja passou a se chamar Comunidade Resgate.

Ao ser questionado sobre o perfil pastoral de Campos e sobre possíveis razões para sua saída, Pereira apresenta uma visão um pouco diferente da de Débora Brudder. Em primeiro lugar, ele afirma que o perfil de Campos era o de um grande discipulador; ele tinha habilidade para desenvolver nas pessoas o talento para ser líderes na igreja, o que para ele é umas das falhas atuais da comunidade, isto é, a ausência de líderes com esse perfil. Em segundo lugar, Pereira comenta que, para ele, a razão de Campos ter deixado a igreja foi a de “querer quem sabe ver esse ministério dele sendo realizado em outra denominação ou fora de denominação, eu penso que ele encontrou uns obstáculos aqui, deve ter encontrado, de querer fazer as coisas e às vezes não conseguir...”. Nesse sentido, sua percepção corrobora com a de Brudder no sentido de que a divisão teve a ver com possíveis “obstáculos” criados por outras lideranças que não concordavam com o estilo e a forma de Campos gerir a comunidade.

Indagado a que nominasse tais obstáculos, o entrevistado, como era de se esperar, teve certa dificuldade em responder à questão. A razão mais ampla apontada foi a estrutura de poder. A igreja é regida por um conselho, representativo de toda comunidade, composto de presbíteros e pastores. O entrevistado indica em sua fala que pode ter havido um embate entre a vontade do pastor de implantar certas medidas na igreja, e a vontade do conselho, em conter, por alguma razão, essas medidas. Mas, ele afirma, outra vez em uma espécie de defesa de Campos, que ao mesmo tempo havia um respeito por parte desse pastor: “Ele não queria agredir a cultura da igreja, a história da igreja, que já vem de muito tempo. Então eu acho que ele considerou isso, relevou isso e também respeitou essa questão”.

Com esse pastor, saíram em torno de 20 famílias da igreja, muitas das quais depois retornaram. Pereira comenta que o seu retorno propriamente dito se deu por uma questão de “raízes”: ali estavam sua família, seus amigos, e ali se tem toda uma estrutura que, por exemplo, uma igreja neopentecostal não poderia oferecer (até por seu perfil), como a Escola Bíblica Dominical. A partir de certo momento, conta ele que sentiu o desejo de que seus filhos tivessem a mesma formação que ele obteve quando criança na igreja. Seu retorno se deu em 1999-2000, por um convite feito diretamente pelo pastor Silas Barbosa Dias. Perguntado sobre a que se deve a ocorrência de tais “cismas” na igreja, ele afirma:

São por questões espirituais, de uns quererem crescer muito e querer extravasar sua fé de uma maneira, e dentro desse caminhar encontrar algumas barreiras até na própria denominação, de não aceitar, por exemplo, porque aqui tem uma forma de governo onde se decide se o pastor fica ou não, né, e quando a igreja decide não ficar com ele, algumas pessoas ficam tristes, saem da igreja e algumas coisas assim.⁶⁵

Silas Dias, portanto, chegara à IPI Filadélfia na condição de “pastor interventor”, isto é, pastor enviado pelo presbitério especialmente para que, durante um ano, atuasse como uma espécie de mediador colocando a vida daquela comunidade em ordem. Contudo, de mero “interventor”, Dias começou a paulatinamente conquistar a confiança da comunidade e aos poucos se firmou como seu líder. Foi um processo de mútua identificação: a igreja vinha de um momento doloroso de divisão, com perda de membros e buscava a recuperação; Dias vinha de um período de “exílio”, após ter se afastado da Primeira IPI por motivos pessoais, mas suas características carismáticas, até em função de sua filiação a IPI Filadélfia no passado e participação no movimento de “avivamento” na comunidade anterior, lhe renderam um perfil do qual a igreja, também de características carismáticas, necessitava naquele momento. E o que começou como um namoro discreto terminou como um casamento que já dura mais de 10 anos.

Nos primeiros anos de Dias como pastor dessa igreja, ela sofreu influência direta do movimento da “Benção de Toronto”. Assim como muitas igrejas brasileiras o fizeram, a IPI Filadélfia mergulhou de cabeça nas novidades advindas desse movimento, desde os cânticos espirituais por eles produzidos, recebidos ali através de versões musicais adaptadas, até as experiências sobrenaturais dali oriundas, como a “unção do riso”, o “tombo no Espírito” e a “unção do Leão”, identificadas como marcas ou pegadas da ação Espírito Santo e, como corolário, do avivamento na vida dessa igreja.

Com a chegada do pastor, muitas pessoas, que haviam saído na divisão de 1989, começaram a voltar para a igreja, a convite dele. E a IPI Filadélfia voltou a crescer. Os cultos de segunda-feira eram pouco freqüentados. Dias então resolveu batizá-lo de “Noite da Unção renovadora”, direcionando o culto para a libertação, cura, louvor e adoração, e várias pessoas de Londrina e outras localidades começaram a freqüentá-lo. Essa experiência é relatada Débora Meire Brudder da seguinte maneira:

Nós tínhamos aquele movimento tremendo, aquele culto avivadíssimo... As pessoas vinham de fora, caravanas vinham de fora, recebiam oração e tal, tinham diversas pessoas de fora do Brasil também que vinham para participar, ministérios de louvor de outros países já vieram aqui ministrar, e todo mundo tem saudade dessa época. Mas aí, o presbitério sentindo que a igreja estava muito avivalista, começou a ficar com medo e começou assim eu acho que cortar um pouco do movimento avivalista...

65 Entrevista concedida em 29/03/2008. Material digitalizado.

Mas não é exagero, sabe o que é, é que pessoa vai receber oração e cai, então acho que é isso, o presbitério vem, vinha uma ou outra pessoa assistir ao culto de segunda-feira né, e daí via assim aquelas musicas... E o pessoal não queria palavra, porque palavra tinha em suas igrejas. Queriam é receber oração, queriam cantar, e tinha muita música, era feito assim aquele louvor que parecia chegar ao céu, era assim muita, muita fé, e a gente sentiu quando acabou. Agora estamos tentando voltar.⁶⁶

Segundo relatam alguns membros da igreja, como Rodney Pereira, a “unção renovadora” foi um trabalho que nasceu em decorrência do movimento de Toronto no Canadá. Ele afirma que o pastor Silas esteve em Toronto, e que o que lá aconteceu contagiou muito a igreja local daqui. A igreja experimentou um crescimento vertiginoso; pessoas dos vários setores da cidade começaram a migrar para ela. E de lá para cá, manteve-se então esse trabalho, que se fixou como uma das programações da igreja. Pereira a define como uma “noite informal”: “A nossa igreja tem uma característica diferente das outras presbiterianas, porque é uma igreja mais avivada, mais voltada, espiritualista mesmo, na busca de dons, conversão, e preservou essa segunda-feira justamente por causa disso, com um louvor bem solto, com liberdade, e na segunda-feira o pessoal se sente mais a vontade ainda”. O perfil de pessoas que freqüentam esses cultos são, segundo o entrevistado, pessoas que querem mais de Deus e, por isso, “buscam mais”.⁶⁷

Em resposta a essa busca, a igreja começou a adequar seus perfis de culto. O exemplo da “Noite da Unção Renovadora” é emblemático, pois a linguagem desse culto especificamente é carismática e relembra um culto performático neopentecostal. Os cânticos remetem a isso, bem como a postura de alguns membros da igreja com gestos, gritos, expressões corporais, e dos líderes, com a impostação da voz, mensagens mais curtas e que conclamam a comunidade a se impor e se mover, porque, como então se diz, o Espírito está disposto a fazer o milagre, basta que se queira ir além e transcender as situações de dor, sofrimento e aflição que acometem as vidas das pessoas. É preciso ir à frente, tomar uma atitude de fé e crer na cura e na libertação.

E não somente a linguagem, mas os cenários cultuais também são semelhantes. Numa observação que fiz em um desses cultos⁶⁸, no momento de apelo e oração por aqueles que haviam ido à frente, os pastores se revezavam na condução da “oração forte”, tocando as cabeças e os ombros das pessoas, unguindo-as com óleo e clamando por cura, libertação, vitória sobre os males e sobre a ação do Diabo na vida daquelas pessoas. Nomes de doenças físicas como câncer, artrite, artrose, problemas de coluna, e de doenças psicológicas e

66 Entrevista concedida em 25/05/2008. Material Digitalizado.

67 Entrevista concedida em 29/03/2008. Material digitalizado.

68 Observação participante em 26/11/2007.

psicossomáticas tais como depressão, síndrome do pânico, ansiedade, foram mencionados enquanto os pastores “declaravam” que as pessoas, pela fé, estariam sendo curadas de suas cadeias e mazelas aprisionantes. O nome do Diabo foi constantemente mencionado, como o grande provocador das desgraças na vida das pessoas.

Esse discurso apresenta uma transposição em relação a como o protestantismo tradicional (dentro do qual a denominação IPI se situa historicamente) costuma conceber o Diabo. Na concepção tradicional não há batalha espiritual, não há luta corporal ou exorcismo, não há atribuição de doenças e mazelas à ação demoníaca, tampouco referências tão constantes a pessoa do Diabo, como acontece no âmbito neopentecostal. Há outras formas de se entender a ação do Diabo, bem como de se conceber uma resistência dos cristãos a ela. Sobre a concepção de mal apresentada pelos protestantes tradicionais, assim analisa Alfredo Oliva (2007, p. 153, 164):

O principal modo de ação do Adversário consiste em distorcer doutrinariamente a integridade da palavra de Deus. Esta afirmação está em sintonia com o principal valor do protestantismo tradicional: correção ou expressão racionalmente adequada de conceitos doutrinários. Seu avesso é a imprecisão, logo, o modo de ação privilegiado do Inimigo de Deus. (...) Não há nenhuma menção à teologia da batalha espiritual, tampouco à prática do exorcismo. Pode-se subentender que se resiste ao inimigo de Deus através de uma vida de fidelidade ao Pai Eterno e procurando ser santo e separado dos prazeres do mundo.

Ainda falando sobre o culto, a mensagem ou prédica apresentou elementos que podem ser entendidos tanto como de aproximação quanto de conflito com a teologia neopentecostal. O tempo dela é curto – em comparação com os momentos de louvor, por exemplo – cheia de assertivas breves do tipo: “Deus se manifesta na calamidade”, “Deus age com poder”, “Deus vai te dar a vitória”, e assim por diante. Por outro lado, mantém ainda um estado de “conflito”, à medida que também estão presentes elementos estruturais comuns à prédica protestante: sermão textual, o uso de três pontos (tendência particular do presbiterianismo), apelo no final, e assim por diante. Simultaneamente, a linguagem recebe inserções da *Neurolinguística* (“Repita comigo”) e da chamada *Confissão Positiva* – “Creia, pois a tua causa não passa despercebida diante de Deus”; “Declare a tua vitória”. Igualmente a linguagem do milagre, do “avivamento”, do “Deus dos impossíveis”, da “fé que move montanhas” encontra ressonância pujante nos cultos de “unção renovadora”, demonstrando o poder avassalador que esse tipo de mensagem tem sobre as pessoas e comunidades religiosas no mundo de hoje.

Para finalizar esse tópico, quero voltar à questão da estratégia e mudança, levantada por Magali Cunha. Afirmei que minha discordância com essa autora está em sua afirmação de

que, no caso da cultura gospel, observa-se muito mais uma inclinação à adequação aos ditames da modernidade, enquanto uma “estratégia” (de crescimento, de sobrevivência), do que uma mudança propriamente dita, devido às permanências relacionadas ao modelo convencional de protestantismo que ela observa. Em resposta, proponho que há nessa cultura, e nas múltiplas expressões comunitárias dela dimanadas, tanto o elemento da mudança (metamorfose) como o da estratégia. Todavia, aqui gostaria de expor uma diferenciação entre *estratégia* e *tática*, baseado na análise de Michel de Certeau (2002) sobre a presença de ambas no que ele chama de “cotidiano”.

Para de Certeau, há muitas práticas cotidianas que são do tipo *estratégia*, e outras que são do tipo *tática*. O que ele chama de *estratégia* pode ser entendido como “o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ambiente”. A estratégia postula um lugar que pode ser definido como um “próprio”, definido, instituído, capaz de servir de base para a gestão de suas relações com um exterior dela distinto. É, portanto, o cálculo prévio, o estabelecimento de um lugar, a gestão de forças, em busca do poder, de um objetivo durável, de uma unidade estável (CERTEAU, 2002, p. 46).

Já o que ele denomina *tática* é, ao contrário, um cálculo que não pode contar com um próprio, com um lugar estabelecido. As táticas geralmente não são prévias, mas são formulações que acontecem no decorrer das práticas e conflitos cotidianos. Assim, “ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias”. O autor define o “próprio” como “uma vitória do lugar sobre o tempo”. A tática, ao contrário, por não ter um lugar, joga a todo instante com o tempo e sua hábil utilização, com as possibilidades, com as inconstâncias de um não-lugar. A estratégia é organizada pelo *postulado de um poder*; a tática, por sua vez, é determinada pela *ausência de um poder*. Ela tem de jogar constantemente com os *acontecimentos* para transformá-los em *ocasião*, e com as ocasiões para torná-las *oportunidade*. Dessarte, ela “*combina elementos heterogêneos, (...) mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ‘ocasião’*” (CERTEAU, 2002, p. 46, 47. Grifo meu).

Assim, pensando com de Certeau, ao invés de *estratégia*, prefiro utilizar o termo *tática*, associado ao de mudança ou metamorfose para designar aquilo que ocorreu em igrejas como a IPI Filadélfia em tempos de explosão gospel, avivamento e Bênção de Toronto. As táticas, nesse contexto, são as formas inventadas para se “injetar credibilidade” nos aparelhos,

nas instituições que estão caindo em ruínas ou fechando, em detrimento da projeção paulatina dos movimentos emergentes. As táticas não promovem as metamorfoses, elas são parte delas. A adoção de cultos específicos, a adaptação de formas litúrgicas, a transposição dos discursos religiosos são táticas que ocorrem para acomodar as metamorfoses, visíveis e invisíveis, que já estão se processando no interior da experiência religiosa pessoal dos fiéis, injetando o combustível através do qual se acionarão novas experiências, novas práticas, na medida em que se arquitetava um lugar propício para que elas ocorram.

Durante aproximadamente 10 anos, desde a confluência da visão litúrgica desta igreja com o movimento de Toronto no Canadá, que se deu, mormente, em meados de 1996, houve uma clara centralização dos atos do culto no chamado “momento de louvor”. Em visita à igreja, no ano de 2003, pude observar que isso de fato era uma tônica, quando eram dedicados quase que 50 minutos do culto apenas para a parte de louvor e adoração, momentos este comandado por um dos carros-chefe dessa comunidade: a música. E pode-se dizer em função desse olhar para a história dos chamados evangélicos no Brasil desde a explosão gospel dos anos 90, que essa tem sido uma marca da Igreja Evangélica em geral. Trata-se de uma progressiva descentralização do *logos*, e uma centralização ou entronização da emotividade e das expressões místico-ritualísticas, um *mythos*.

2.3. Reações do instituído: aproximações e conflitos

2.3.1. Uma mudança de front: do conflito à aproximação

Na percepção de Silas Barbosa Dias, pastor titular da IPI Filadélfia atualmente, esse movimento fez com que a instituição IPI, na pessoa de seus líderes, se preocupasse em refletir seriamente sobre temas tais como “o papel do Espírito Santo na vida da igreja”, e a “contemporaneidade dos dons espirituais”, extremamente preocupados com o impacto disso em suas igrejas, até mesmo levando em consideração as experiências históricas anteriores que a IPI teve com tendências internas ao “avivamento” e com o pentecostalismo, desde os anos 50, com a experiência da IPI do Cambuci, em São Paulo. Aquela foi uma história de cismas, de tensões e de divisões, história essa que a IPI Filadélfia, em Londrina, certamente ajudou a escrever.

Como ficou patente na narrativa feita até aqui, a década de 90 foi de transformações no campo religioso protestante no Brasil, década de explosão gospel, de um rejuvenescer do movimento carismático e seu crescimento no interior das igrejas históricas, e de uma mudança de front, com especial destaque para a IPI. No passado, essa aproximação gerou cismas e

conflitos, deixando marcas indelévels; nessa década, a aproximação se deu de um modo mais pacífico; não houve muitas divisões mais; a preocupação crescente das igrejas tradicionais com o seu crescimento ou não-obsolência, face à rápida projeção e sucesso das igrejas do movimento neopentecostal, fez com que os tradicionais passassem, cada vez mais, do estágio de anti-carismáticos para o de filo-carismáticos. Passou-se, portanto, de uma situação em que predominou o cisma para uma situação de acomodação. O pluralismo, a abertura para novas expressões, e a convivência entre diferentes crenças parece ter encontrado lugar cada vez mais cativo nessas igrejas.

Entretanto, esse clima de paz e deleite espiritual não significou, pelo menos em termos institucionais, ausência de conflitos. Como descreve Éber Ferreira Silveira Lima (2007, p. 59):

Os líderes religiosos vendedores de novidades, surgidos aos borbotões no Brasil nas décadas de 80 e 90, egressos do meio pentecostal ou provenientes de movimentos carismáticos ocorridos nas igrejas de tradição histórica, tornaram-se, via televisão, “pastores” e “pastoras” do povo evangélico em geral (Valnice Milhomens, Edir Macedo, R. R. Soares, o casal Estevão e Sônia Hernandes, Robson Rodovalho, Caio Fábio, etc.). Era o produto religioso ideal para um período tão confuso, superficial e complicado, chamado de “pós-modernidade”. Esse é o pano de fundo que não pode ser retirado da vida e da história da IPI nos anos finais da década de 80 e iniciais da década de 90.

A questão carismática, no âmbito comunitário, começa a receber outro tipo de tratamento, como temos visto no exemplo da IPI Filadélfia, que, talvez pelas muitas marcas deixadas pelas divisões do passado, tenha encontrado na adesão uma forma de resolver os conflitos. Porém, o carismatismo e a crise institucional na IPI, entre a “cúpula”, se assim posso dizer, passaram a ser tratados como “problemas a serem enfrentados com urgência” (LIMA, 2007, p. 63). O referido tema, candente em círculos institucionais, começa a incomodar os líderes e teólogos da igreja. Pronunciamentos oficiais e extra-oficiais começam a aparecer em virtude dos acontecimentos. Muitos desses pronunciamentos inspiram repulsa às tendências novidadeiras, outros, cautela e moderação. Mas o fluxo temático parecia mesmo convergir para os perigos do carismatismo e a crise institucional, fruto de uma suposta “falta de lealdade à igreja”.

Os documentos com os quais pretendo dialogar em parte aqui, em parte no próximo capítulo, são produções da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Artigos, reflexões, pronunciamentos, apostilas e afins, todos eles focam essa discussão sobre a questão carismática e a IPI. A intenção é a de analisar e comparar os discursos. Para qual direção eles apontam? Quais são as principais tendências? Existe uma convergência interna na análise

institucional da IPI quanto à questão carismática? Ou, mesmo em meio a uma “causa em comum” – da preservação institucional – haveria conflitos de opiniões e perspectivas?

2.3.2. *O Supremo Concílio e a Questão Carismática*

O tratamento da questão institucionalmente nos anos 90 teve na transição de legislatura do Supremo Concílio um fator importante. Em maio de 1990, o então presidente Rev. Assir Pereira licenciou-se do cargo para candidatar-se a uma vaga de deputado federal por São Paulo. Em seu lugar, assumiu o Rev. Abival Pires da Silveira. Silveira passou a se manifestar de maneira constante através da “Palavra do Presidente” no órgão oficial da IPIB, “O Estandarte”, sobre a questão carismática e a crise institucional que a IPI vinha enfrentando. Sua abordagem enfocava os conflitos práticos de identidade e a necessidade de permanecer fiel à instituição.

Já no final de 1991, ele defendeu um modelo de igreja que poderia ser “animado” e “forte” vigorosa e espiritualmente sem ter que “transmudar nossas igrejas em igrejas carismáticas com suas indefectíveis ênfases em ‘revelação’, ‘profecia’, ‘curas’, ‘línguas estranhas’, batismo por imersão, etc.”. Ao final ele ressaltou que a IPI é uma igreja que crê e vive no e pelo poder do Espírito Santo, mas não uma igreja de governo, doutrina e natureza “carismáticas”. (O ESTANDARTE, Dez. 1991, p. 12). Sua “solução” para evitar as dissidências do passado foi a de enfrentar essas questões com “competência pastoral, administrativa e espiritual”. E isso passou por enfatizar, com todas as letras, que “há um estilo presbiteriano de fé, de vida e prática da Igreja que é diferente daquele que chamamos pentecostal”.

A intenção, como foi ficando explícito pelas, cada vez mais, constantes palavras do presidente (muitas delas em tonalidade mais agressiva) era a de expurgar práticas e líderes considerados “estranhos” para o contexto presbiteriano. No caderno especial de “O Estandarte” de Janeiro de 1993, Silveira assim se pronuncia: “Vamos cuidar da docência da igreja, vamos ensinar bem o nosso povo; vamos desmitificar esses ‘milagres’ e ‘milagreiros’ que são um atentado à integridade do evangelho, bem como essas ‘profetizas modernas’ que muitas vezes não passam de mulheres mal resolvidas psicológica e espiritualmente falando” (O ESTANDARTE, Jan. 1993, p. 01).

Quero dar destaque a duas outras figuras que, num plano institucional, pronunciaram-se naquele momento de modo incisivamente contrário ao movimento carismático dentro da IPI. Um deles foi o Rev. Antonio de Godoy Sobrinho, deão do naquela época Seminário

Teológico de Londrina (hoje Seminário Teológico Antonio de Godoy Sobrinho, em homenagem a esse pastor). Dedicando-se ao tema do “Ministério do Espírito Santo”, Godoy (como era chamado) afirmou que a IPI não deveria seguir o “método dos pentecostais”, visto que eles falam muito e de modo unilateral sobre apenas alguns dons do Espírito. “Mas não falam o necessário sobre santificação, sobre a vida no Espírito. Separam brutalmente o Espírito Santo da nossa eleição e da nossa justificação em Cristo” (O ESTANDARTE, Jan. 1992, p. 15). A ânsia de Godoy estava em defender um ministério do divino Espírito que, numa visão teológica, teria dimensões mais amplas que as enfatizadas pelos pentecostais, dando ênfase às doutrinas reformadas da eleição e da justificação.

Outro líder que se ocupou desse tema – e talvez o que mais tenha se ocupado – foi Éber Ferreira Silveira Lima. O interessante na trajetória de Lima está em sua transição de fases e de posturas ao longo dos anos que se transcorreram após o novo alvorecer carismático da década de 90. Ora Lima se dirigiu em tons mais defensivos e agressivos, defendendo ardentemente a posição da instituição, ora procedendo de forma mais pastoral e diplomática, e em artigos mais recentes, analisando a questão numa perspectiva fenomenológica. Nesse período do início dos anos 90 e às vésperas da reunião do Supremo Concílio, esse pastor teceu em um de seus textos considerações fortes acerca do fenômeno carismático. Chamou os pastores adeptos de “infiéis”, pregadores de “doutrinas duvidosas”, “invencionices” e o movimento de “ondas desagregadoras”, uma “tendência nociva de desagregação”. Sustentou ainda a idéia de que ocorreu um fortalecimento do que ele chamou de neo-carismatismo dentro da IPI e com o inevitável envolvimento de membros e líderes da igreja em “exacerbações neo-carismáticas”:

O movimento conhecido pelo nome de neo-carismático ou de neo-pentecostalista, cada vez mais se faz presente e se fortalece na IPI, aninhado que está em várias de nossas igrejas. Ele é paixão de lideranças entusiasmadas, inebriadas que estão com “sinais” e “prodígios”. É o modismo dos evangélicos de classe média, ou ainda, a versão sofisticada das “casas da benção” do pentecostalismo praticado pelas massas empobrecidas. (...) *Ser carismático hoje é “in”, não ser carismático é “out”*. (...) Não é um rebate falso: são presbiterianos independentes indo para o meio de parques e florestas, porque querem ver o fogo do céu se manifestar nalgum graveto ou folhagem; são presbiterianos independentes enxergando demônios que esvoaçam pelos tempos das igrejas; são presbiterianos independentes que caem para trás como que tomados por uma força sobrenatural; são presbiterianos independentes que dizem ter suas obturações transformadas em ouro.⁶⁹

Líderes como Lima e outras lideranças da denominação em todo o Brasil foram convocados para a reunião do Supremo Concílio (órgão máximo de governo presbiteriano), que foi realizado em São Sebastião, litoral de São Paulo, de 15 a 19 de Fevereiro de 1993, e

69 Éber Ferreira Silveira Lima. “A pentecostalização da IPI do Brasil”. Março, 1994. Texto não publicado, não paginado. Disponível no CDPH da Faculdade Teológica Sul Americana. Grifo do autor.

incluía a “questão carismática” na pauta como um de seus principais assuntos a serem tratados. De acordo com o próprio Lima, a assembléia estava dividida. Nela havia uma significativa representatividade de pastores carismáticos, que viam naquele encontro uma oportunidade para mudar a igreja e colocá-la “nos trilhos da espiritualidade pentecostal”. Outros, mais moderados, tinham ao menos a expectativa de dar aos carismáticos um lugar reconhecido, coisa que não aconteceu, por exemplo, no Supremo Concílio de Brasília em 1972, gerando um considerável cisma. “Estavam lá também os defensores das cores da igreja e de sua doutrina habitual, ansiosos por uma reunião que pudesse por ordem na casa. E havia os que desejavam uma acomodação, uma espécie de acordo entre as tendências” (LIMA, 2007, p. 63).

Essa situação de tensão tomou corpo através dos estudos que foram apresentados no plenário do Concílio, por pastores e teólogos representantes das diferentes tendências dentro da IPI. Cada palestra teve pelo menos duas reações ao encargo de outros líderes, versando sobre dois grandes temas: “A doutrina do Espírito Santo e seu futuro na vida da Igreja”, e “O fortalecimento institucional da igreja”. Aqui desejo mencionar e comparar alguns dos diferentes discursos proferidos.

Julio Zabatiero apresentou uma abordagem fenomenológica à questão. Em reação à palestra de Gerson C. de Lacerda, ele defendeu que o termo “pentecostal” não é totalmente adequado para se abordar o “fenômeno carismático”, já que “os fenômenos que hoje se apresentam como sinais do Espírito Santo ultrapassam os limites da compreensão e prática pentecostais da doutrina do Espírito Santo” (O ESTANDARTE, Jun. 1993, p. 07). Em outras palavras, esses movimentos do Espírito que tomam corpo nos anos 90 com ares de “avivamento”, na visão de Zabatiero, não estão restritos ao âmbito pentecostal. No que concerne às tais “manifestações extáticas” como quedas, choros, línguas e profecias, esse teólogo procura dar uma explicação “naturalística”:

Os fenômenos extáticos religiosos são fenômenos perfeitamente “naturais”. Se observados desde a perspectiva psicológica, podem ser chamados de “estados alterados da consciência”. Se observados desde o ângulo antropológico cultural, podem ser chamados de cultos de possessão. Se observados desde um ângulo sociológico, podem ser classificados como “suspiro dos oprimidos”. Em outras palavras, fenômenos que ocorrem em cultos pentecostais, em reuniões carismáticas ou em encontros de grupos do pentecostalismo autônomo também ocorrem em cultos afro-brasileiros, em cerimônias Bali, em religiões tribais africanas etc. (O ESTANDARTE, Jun. 1993, p. 08).

Já Silas Barbosa Dias, na época pastor da Primeira IPI em Londrina, dava amostras de sua simpatia pelo “avivamento” ao modo carismático e pelas “mudanças”, tão propaladas em

suas mais recentes obras, como já mencionei. Ele defendeu, também como reação à palestra de Lacerda, que optar pelo Espírito Santo “significa fazer mudanças”. As críticas que ele teceu têm a ver com a resistência de algumas lideranças da IPI a tais mudanças e a maneira como historicamente as haviam tratado. Primeiro, ele afirmou ter ouvido falar muito sobre o tema da identidade da igreja. Esse era o tema que subjazia aquela reunião do Supremo. Porém, para ele, “muitos querem fazer a tal identidade ser apenas uma repetição do passado”. E outra vez se encontram protestantismo e repetição.

Segundo, ele acusou muitos dos defensores ferrenhos da fé doutrinal presbiteriana de “tradicionalismo”. E fez uma diferenciação entre tradição e tradicionalismo: “Tradição é a fé viva daqueles que já morreram. Tradicionalismo é a fé morta daqueles que estão vivos, ou pensam que estão”. Nesse sentido, Dias afirmou ser possível permanecer fiel à tradição reformada e manifestar na prática os dons espirituais. E demonstrou não aceitar ser confundido com alguém que simplesmente aderiu às práticas pentecostais: “Eu creio que é possível ser cheio do Espírito Santo, manifestar os dons, *inclusive falar em línguas estranhas*, na tradição bíblica, sem ter que adotar práticas pentecostais” (O ESTANDARTE, Jun. 1993, p. 09. Grifo meu).

Terceiro, ele conclamou a um abandono do “radicalismo”, afirmando que as divisões do passado foram fruto de radicalismo de grupos, que, segundo ele, não “tiverem a coragem de abrir a Bíblia em diálogo teológico”. Para Dias, a igreja já havia entrado numa era “pós-pentecostal”, que não se poderia confundir o desejo por mudanças, pela renovação e avivamento da igreja como sendo influência do pentecostalismo. Em outras palavras, sua posição naquele momento, ao menos perante o Supremo Concílio, foi de simpatia pela renovação, mas não ao “modo pentecostal”. Resta saber como essa clivagem, tão clara no discurso de Dias, seria possível no campo das práticas e da experiência comunitária, tendo em vista os relatos já aqui expostos. De qualquer forma, para ele a fusão era possível: ser carismático e reformado; buscar mudanças, sem o prejuízo da identidade.

Uma igreja sem a ação renovadora do Espírito Santo, torna-se túmulo de planos e projetos jamais executados. (...) eu me cansei de um ministério sem poder. Eu me cansei de uma igreja sem manifestações visíveis do Espírito Santo. Eu me cansei daquilo que Paulo chamou de palavras sem o poder do Reino. (...) Meu amor pela Igreja Presbiteriana Independente do Brasil me faz optar pelo mover do Espírito Santo (O ESTANDARTE, Jun. 1993, p. 09).

Por sua vez, o Rev. Antonio Carlos Nasser fez uma apologia mais aberta do movimento carismático dentro da IPI. A adesão ao mover do Espírito e às manifestações de seus carismas constitui-se, para ele, não na morte da igreja, mas na “recuperação da realidade

da fé cristã”. Ele afirmou ter por certo que “as IPIs que estão mais abertas a uma renovação espiritual constante, a uma abertura maior às experiências carismáticas (...) têm recuperado sua visão bíblica de igreja” (O ESTANDARTE, Jun. 1993, p. 24).

Um dos benefícios do carismatismo, em sua opinião, é que o crente carismático tem recuperado seu relacionamento com Deus, que deixou de ser um ser apenas simbólico para se tornar pessoal e parte da vida daquele fiel; assim, o fiel recupera também seu prazer na oração, que antes era apenas parte de um ritual, como ir à igreja aos domingos. De um “cristão nominal”, ele passa a ser uma “testemunha eficaz que não perde a oportunidade para compartilhar a sua fé”. Nasser contou, como ilustração, a interessante experiência de um dos membros de sua igreja:

Tenho podido compartilhar da fé com um médico e Presbítero de nossa igreja que, em um de nossos cultos, no momento de oração após o sermão, teve uma visão de uma pomba descendo sobre ele. Na hora não compreendeu o que estava acontecendo, visto jamais ter tido uma visão. Naquele momento, segundo suas palavras, passou sobre sua mente que ele era como crente, seus preconceitos, seus medos em assumir uma postura mais viva e confiante diante do Senhor e diante da Igreja. Quis levantar os braços para como que tocar naquela visão, mas *teve receio*. Quando recuava, a “pomba”, vista por ele, voava para cima; quando levantava um braço a “pomba” descia. Neste exato momento, disse ele, que *já não interessava o que os outros iriam pensar*. Levantou os dois braços, estando no primeiro banco de nossa Igreja, e começou a glorificar ao Senhor com alegria e lágrimas. Seus lábios passaram a *falar em línguas não conhecidas* e o gozo era por demais belo e inexplicável (O ESTANDARTE, Jun. 1993, p. 24. Grifó meu).

Observa-se pela fala do pastor, elementos interessantes que compõem a experiência religiosa numa igreja tradicional. Trata-se de uma circunstância em que as posturas e sentimentos são ambivalentes: ser um crente nos moldes tradicionais ou assumir uma postura mais “viva” perante Deus e a igreja, isto é, permitir-se ser tocado pelo “avivamento”? Manter-se “domesticado” como os demais, ou deixar-se ser embriagado pelo Espírito e começar a fazer e falar coisas que os outros não vão entender, mas sem se preocupar com os possíveis julgamentos? É um conflito típico de um crente tradicional com tendências carismáticas, conflito que não existiria, por exemplo, num culto pentecostal, onde a “regra” é o extravasamento das emoções à medida que se é possuído pelo Espírito. Portanto, tal conflito ou “culpa”, ainda que momentânea, só existe em contextos de exercício da fé comunitária em que há uma permanente vigilância para com os níveis de experiência pessoal.

Rubem Alves (1979, p. 92) define essa racionalidade religiosa como sendo “essencialmente ambígua”, tendo em vista que ela se constrói a partir de uma experiência emocional (conversão ou reconversão), “mas uma de suas funções é exatamente obscurecer o terror que tal experiência contém”. As experiências, para um protestante tradicional, são

perigosas, pois elas são o fluir permissivo daquilo que o dogma interdita. Porque elas dão mais lugar à emoção do que à razão. Ainda que a experiência possa se constituir no início de uma vida de fé, ela precisa ser solidificada pelo dogma. Ainda de acordo com Alves:

O Protestantismo não pode, portanto, firmar-se na experiência emocional, como experiência fundadora. A experiência da conversão deve perder o seu status de origem e deve ser compreendida por referência a um conhecimento absoluto, final, proposicional, dogmático (ALVES, 1979, p. 94).

Ao revelar o testemunho de um membro de sua igreja, que teve uma experiência religiosa particular na qual houve a manifestação do fenômeno da glossolalia (dom de falar línguas desconhecidas), o pastor precisou justificar o valor e a legitimidade de tal experiência num contexto em que ela não tem lugar cativo, diferentemente do contexto pentecostal onde o “falar em línguas” é uma prática fundante. Assim, ele afirmou que o “falar em línguas caracteriza este momento como um sinal de Deus, e fez uma crítica indireta a Zabatiero ao dizer que “muitos irmãos têm negado a validade do ‘falar em línguas’, utilizando argumentação mais filosófica do que teológica”. Assim, ele prosseguiu com sua defesa:

Creio que a Igreja Tradicional tem perdido muito de aprender a orar em línguas, pois é um excelente treinamento para o espírito humano. O que falta é o ensino eficaz que abençoe e não proíba. Dizer que não se deve falar em línguas, ou que o batismo no Espírito Santo é conto da carochinha, não convence e não convencerá. (...) Afinal, os que professam ter tido uma experiência de Batismo no Espírito Santo e de falar em línguas são milhões em todo mundo. Que grande fenômeno é esse que alcança apenas “psicologicamente” as pessoas de países diferentes, culturas e línguas diferentes e tão distanciadas geograficamente? (O ESTANDARTE, Jun. 1993, p. 25).

Pode-se citar outro momento dentro da IPI em que um pastor tentou justificar a importância do “dom de línguas”. Uma história emblemática apareceu em “O Estandarte” na edição de Fevereiro de 1994. O título da matéria foi “O pastor que ressuscitou”, que falava sobre o testemunho fornecido por um pastor que supostamente ressuscitou na IPI Getsêmani, em Santos. O Rev. Paulo Martins de Almeida, autor do artigo, abordou irônica e criticamente uma série de passagens da fala do referido pastor, ao contar seu testemunho sobre diferentes temas. E um desses temas foi precisamente o “dom de línguas”:

Ao enfatizar a necessidade de falar em línguas estranhas, faz esta espantosa afirmação: ‘orar em português ou em qualquer outra língua é como mandar uma carta ou sedex pelo correio. Mas orar em línguas é passar um fax para Deus. A oração chega diretamente ao trono da graça. Daí a importância de se orar em línguas, devendo todos os crentes solicitar esse dom a Deus’ (O ESTANDARTE, Fev. 1994, p. 03).

O Supremo Concílio de São Sebastião, em combate a esse tipo de manifestação fecunda, produziu, após quase dois anos de trabalho, como resultado daquele encontro, o texto “A Doutrina do Espírito Santo” (1997). Vários pastores, sob coordenação do Rev. Antonio de

Godoy, se uniram para produzir um texto que sintetizasse a posição da IPI sobre a questão carismática na igreja, tocando a doutrina, a história, a teologia, liturgia e fenomenologia do assunto. Vale observar que o resultado demonstrou um interesse da comissão em adotar uma perspectiva conciliatória, mas que acabou pendendo muito mais para uma “domesticação” que para uma abertura. Como exemplo, basta citar o último documento contido no texto intitulado “Orientações pastorais”, dirigido tanto aos pastores como aos membros da denominação.

Aos pastores, incitou-se a um maior controle e vigilância quanto à “saúde espiritual” de suas comunidades, colocando-os na responsabilidade inclusive de observar e controlar o que acontece no âmbito da experiência pessoal dos crentes. Eis algumas recomendações:

Procurar conhecer as experiências espirituais de rebanho, muitas das quais diferentes das suas, *subordinando-as à Palavra de Deus*; evitar a formação de grupos à parte (...) o pastor deve tomar o cuidado de acompanhar e/ou ter conhecimento de tudo o se passa. (...) Ser apto e estar atento para ensinar a sua Igreja sobre a vida celebrativa e o ato de adoração, e *não se adotar costumes e práticas de grupos pentecostais tradicionais ou neo-pentecostais*, (...) Tais imitações podem prejudicar ou criar barreiras, limitando, com isso, o ato inovador do Espírito Santo, impingindo desta forma velhos jargões vazios e sem conteúdos, descaracterizando a nossa identidade reformada (GODOY et. ali. 1997, p. 170. Grifo meu).

Aos membros as recomendações seguiram a mesma tônica de controle e domesticação do sagrado, recomendando-se para que se evitasse divulgar ou compartilhar “sem disciplina e sobriedade suas experiências espirituais com os outros, antes de tê-las comprovado e avaliado biblicamente, visto não poderem elas ser fonte de doutrina” (idem, p. 172). Se tivesse de repartir sua experiência, antes o membro deveria compartilhá-la com seu pastor, para então, sob a autorização deste, divulgá-la.

Embora as discussões tenham avançado na década de 90 – e, em termos práticos, tenha-se alcançado um patamar muito mais da assimilação que da divisão, como foi constatado – a posição “oficial” da instituição IPI naquele momento esteve inclinada mesmo a uma “domesticação do sagrado”. Como indica Bastide (2006, p. 272), “não há troca de experiências, nem dons ou contradons, e sim coexistência e paralelismo de experiências que permanecem, para cada um, num domínio estritamente pessoal”. De modo contrário, o “sagrado selvagem” seria, por definição, “aquilo que está fora de toda lei, e isso quando ele não quer ser mais ainda, contestação a qualquer Regra”. Instaurava-se, portanto, uma condição ambivalente em ambos os níveis: no nível da comunidade de praticantes, uma forte inclinação ao carismatismo, porém, sob o temor da vigilância e do julgamento externo; e no nível dos discursos oficiais, uma defesa da instituição, sua doutrina e identidade históricas,

com uma pitada de reconhecimento, porém, do valor e pujança de um movimento carismático cada vez mais crescente no interior da denominação.

O que devemos deixar bem claro é que *somos uma Igreja histórica*, herdeiros da Reforma do século XVI e, portanto, *temos um legado precioso* em termos de comprovada piedade, prática litúrgica, riqueza exegética e conteúdo histórico e teológico. O que tem ocorrido ao longo da história é o fato de pessoas ou grupos, logo que são *influenciados por movimentos de natureza pentecostal*, abandonarem este precioso legado, demonstrando, com isto, total falta de amor à Igreja como instituição, bem como evento (GODOY et. ali. 1997, p. 173. Grifo meu).

2.3.3. *O trânsito do sagrado carismático: um episódio em Londrina*

A situação prática, porém, fugia aos limites do controle da instituição. A IPI em Londrina, através da Primeira Igreja, experimentava um vertiginoso crescimento numérico e havia se tornado, como a Igreja do Aeroporto em Toronto, uma espécie de “Meca” do “avivamento” no Norte do Paraná nos anos 90. Um dos marcantes episódios envolvendo a IPI ocorreu com a vinda do evangelista norte-americano Benny Hinn para dar uma de suas “conferências” no Espaço Esperança, no dia 17 de março de 1994. Hinn é conhecido por ser um líder carismático e por arrastar a suas reuniões, por todo o mundo, grandes concentrações de pessoas interessadas em receber cura, libertação e ver a operação de milagres e de um discurso cheio de “unção” e de “poder”. Ele também ficou famoso por suas sacudidelas com o paletó e seu “sopro”, que fazem as pessoas caírem em êxtase diante da “força” sobrenatural emanada de tais atos (que ficou conhecido como “Tombo no Espírito”).

Segundo Lima (2007, p. 65), sua vinda “causou furor no Espaço Esperança ao derrubar os dois pastores da 1ª Igreja com sonoros tapas nas mãos dos mesmos. Com essa espécie de unção, declarou publicamente que lhes transmitia esse mesmo poder”. Tal episódio provocou diferentes reações na IPI, uns vendo todo aquele movimento como a chegada do “avivamento” à cidade, outros com desconfiança e até desprezo. Serviu também como uma espécie de divisor de águas entre os “carismáticos” e “tradicionais”, que ganharia contornos de um debate, recheado inclusive por ataques de ambas as partes.

Um exemplo de manifestação de repúdio foi um artigo assinado por Carlos Calvani publicado em “O Estandarte” de março de 1994 sob o título: “Em Londrina, um som incerto”. Assim Calvani relatou o ocorrido:

Após a pregação, considerada herética por poucos e abençoada por muitos, Hinn promoveu uma sessão conhecida por “tombo no Espírito”. Assoprando e empurrando algumas pessoas, essas caíram no chão, numa cena típica dos terreiros de umbanda. Até mesmo os pastores da 1ª IPI levaram o tal tombo. Chamados à frente pelo pregador, os Revs. *Silas Barbosa Dias e Messias Anacleto Rosa* caíram *no chão para o delírio da multidão*. Ao presbítero Arioaldo Ferraz Arruda coube,

dentre as muitas responsabilidades, o papel de acolher as pessoas que iam caindo, inclusive seus pastores. Após a cena, ambos saíram soprando e empurrando outros, completando o show. Enquanto isso, a Igreja Universal do Reino de Deus, ramo pentecostal dos mais radicais, alertava seus fiéis através do rádio: “Não compareçam ao Espaço Esperança, pois o que está acontecendo ali é obra de Satanás”. (O ESTANDARTE, Março 1994, p. 10. Grifo meu).

Nessa primeira parte da fala de Calvani, observa-se um fator interessante quando se tem em mente esse fenômeno das metamorfoses do sagrado, que é o trânsito de posturas dos agentes religiosos, configurando uma situação de disputa, ou o que Pierre Bourdieu (2001) chamou de “concorrência simbólica” pelo controle do “mercado de bens de salvação”. Calvani, como representante de uma elite teológica, colocou-se diametralmente antagônico ao acontecido no Espaço Esperança, encenando aquilo que Bourdieu chamou de “burocracia política”, que “se caracteriza por um profundo desprezo por toda religiosidade irracional, o que se alia à consciência de que ela pode ser utilizada como meio de domesticação” (BOURDIEU, 2001, p. 87-88).

Por outro lado, em sua fala ele ainda explanou, como forma argumentativa de incrementar a situação, uma reação da Igreja Universal utilizando do rádio para dizer que aquilo que estava acontecendo era “obra de Satanás”. A disputa se estendeu, portanto, para além do âmbito da IPI. Não somente os teólogos e líderes da igreja estavam descontentes com tal demanda. Também a IURD se manifestara contrariamente e da forma como ela com eficiência procede com outras concorrentes, como a Umbanda e o Candomblé: através da demonização do outro – ainda que sua postura cotidiana seja a de anexação ou re-significação de práticas e condutas preconizadas por essas “outras faces do sagrado”. Essa igreja é concorrente direta desse tipo de evento, que, por sinal, possui características de dramaticidade muito semelhantes aquelas encontradas em cultos iurdianos e outros de inclinação neopentecostal, como pontua Proença (2003, p. 92):

Desde o emocionalismo dos discursos dos pastores, passando pelas repetitivas letras de músicas, até a cenografia do templo, tudo se dirige como um apelo às emoções do público. Nas palavras do próprio Umberto Eco, todos os elementos se apresentam como ‘efeitos já confeccionados’. Assistir ao culto é também participar de um espetáculo visualmente bem construído, no qual a performance do líder religioso ganha centralidade a ponto de arrancar palmas, gritos e outras formas de emoções da platéia.

Configura-se, portanto, numa metamorfose interessante no interior do campo, inclusive considerando a própria análise de Bourdieu, à luz de Max Weber: não somente se vê os sacerdotes opondo-se ao corpo de profetas, mas os profetas conflitando com profetas, ainda que de outro reduto e categoria. Mas, como analisa Bourdieu, a ação profética é imprevisível, extraordinária, descontínua e não seria, portanto, uma total “surpresa”, a presença de posturas

como essa da IURD. Como explica esse autor: “A ação carismática do profeta exerce-se fundamentalmente por força da palavra profética, extraordinária e descontínua, ao passo que a ação do sacerdócio exerce-se por força de um ‘método religioso de tipo racional’ que deve as suas características mais importantes ao fato de que se exerce contínua e cotidianamente” (BOURDIEU, 2001, p. 89).

Na última parte de seu artigo, Calvani se mostrou estarecido com essa confluência de práticas e experiências dentro da IPI, inclusive acusando os pastores da Primeira Igreja, dentre os quais estava Silas Barbosa Dias, de deliberadamente infringir as orientações do Supremo Concílio. Ele ainda afirmou serem raros os presbiterianos independentes de Londrina que ainda se mantinham fiéis ao “bom senso e ao Evangelho”, certamente colocando a si mesmo e a seus colegas do Seminário entre os tais. Eis o restante de seu discurso:

Ora, sabemos da existência de tais fenômenos no espiritismo e em movimentos pentecostais afins: o que nos estarece é constatar que a 1ª IPI de Londrina esteja comandando tais práticas no Norte do Paraná, uma atitude frontalmente contrária à orientação do Supremo Concílio. Os poucos presbiterianos independentes de Londrina, que permanecem sóbrios e fiéis ao bom senso e ao Evangelho, estão ofendidos e infelizmente têm que ouvir quietos (e o que é pior, concordar) com a observação de um conhecido pastor batista da região: ‘Os presbiterianos independentes estão envergonhando o Evangelho em Londrina’. Que pena! (O ESTANDARTE, Março 1994, p. 10).

No mês seguinte, outra declaração pública vinda de Londrina veio à tona em “O Estandarte”, dessa vez sendo assinada por vários professores do Seminário Teológico de Londrina⁷⁰, sob o título “Declaração à IPI do Brasil”. Na declaração, não se fez menção direta ao episódio do Espaço Esperança, mas falou-se em “tombos, arrebatamento, levitações, revelações, ressurreições, recepção de dentes de ouro, transes extáticos, visões e coisas do Gênero”. Como preocupações, os declarantes pontuaram a demasiada atenção a tais manifestações como sendo “sinais da obra do Espírito”; a “manipulação de sentimentos religiosos e deliberada indução a comportamentos anormais à vida humana”, além do “desprezo total que os grupos comprometidos com essas práticas manifestam em relação à teologia, doutrina e à tradição cültica e litúrgica reformada” (O ESTANDARTE, Abril 1994, p. 02).

Percebe-se, tanto pela fala de Calvani como pela declaração acima exposta, que a preocupação alarmante, nesse caso, não foi tanto a perda de membros para igrejas como a IURD, e tampouco tem a ver com uma agenda inclinada a uma lógica de mercado, mas é uma inquietação de ordem doutrinária e teológica do começo ao fim. O “escândalo” se configurou

⁷⁰ Assinaram os professores: Antonio de Godoy Sobrinho, Uriel Silveira, Eber F. Silveira Lima, William Palmer Adley, Carlos Eduardo B. Calvani, Carlos Jeremias Klein, Alfredo dos Santos Oliva, Lilian de Moura Silveira Lima.

primeiro como lamento, porque os membros da IPI em Londrina estavam, na visão dos declarantes, “envergonhando o Evangelho” com suas práticas, e depois como denúncia, contra líderes que estrategicamente estariam “manipulando” sentimentos religiosos em prol de benefícios pragmáticos, que no caso das IPIs, seria o crescimento numérico das comunidades à custa da adaptação ao movimento carismático.

Observa-se, portanto, um fenômeno de metamorfoses que se dá no hiato entre esses dois movimentos, identificados ao longo desse capítulo: 1) O das igrejas locais, como a IPI Filadélfia e a Primeira IPI de Londrina, com sua adesão ao carismatismo, que se deu na afluência entre as experiências dos praticantes e as inventividades delas inerentes, e as *táticas* dos líderes, que elaboraram um ambiente propício a sua acomodação e se viram na necessidade de transformar os acontecimentos (as metamorfoses do sagrado) em ocasião, e fazer da ocasião oportunidade; 2) O da instituição, cujos programas enfatizaram a sobrevivência em meio a obsolência, mas com especial enfoque nos aspectos teológico e doutrinário, transmitindo seu recado através de idéias vinculadas em sermões, textos e preleções teológicas, com rara possibilidade de alcance dos membros comuns de igreja.

Por fim, vale dizer que dentro do contexto de um protestantismo tradicional na era das “metamorfoses do sagrado”, parece sempre haver lugar para a coexistência nem sempre harmoniosa, mas em processo de transformação, de posturas que se transmutam entre a aproximação e o conflito com as tendências a um sagrado carismático, ora em seu estado selvagem, ora domesticado, e ao “avivamento” da igreja. Nesse processo, elementos heterogêneos muitas vezes são combinados, passando por fases em que se tenta colocar filtros de “purificação” nessas combinações, nem sempre bem-sucedidas sob um ponto de vista institucional. Tais “revisões”, programadas ou não, acabam por configurar uma reinvenção da tradição, elemento peculiar dessa análise que será assunto do terceiro e último capítulo.

CAPÍTULO 3

Artífices de sua própria história: uma reinvenção da tradição

A história coloca à nossa frente uma pluralidade de protestantismos. (ALVES, 1979, p. 27).

O protestantismo, o que equivale no Brasil a evangélico, é um universo pleno de contradições. Afirma princípios e direitos que às vezes contradiz na prática; libera o pensamento, ao mesmo tempo em que estabelece ortodoxias, normas e definições de verdade. Entender o protestantismo é tarefa ingrata. Todavia, não estaria aí seu fascínio que atrai atualmente tantas pesquisas e teses acadêmicas? (MENDONÇA, 2006, p. 110).

Por que terminar esse trabalho com a *tradição*? Em que esse particular interesse em seu estudo pode contribuir para o entendimento das metamorfoses do sagrado no protestantismo recente? E o que particularmente estou entendendo por “tradição”? Que tipo de tradição seria essa, devido à amplitude e polissemia do termo? De alguma forma, pretendo nesse último capítulo que essas questões sejam não inteiramente respondidas, mas pelo menos que sejam debatidas e problematizadas à luz da narrativa que se fez até aqui e que se continuará empreendendo em diálogo com as fontes.

Enquanto alguns estudos sociológicos, como o de Carlos Rodrigues Brandão (1994) e o de Dário P. B. Rivera (2000), apontam para a crise ou derrocada das “instituições tradicionais produtoras de sentido”, ou como ainda o de Anthony Giddens (2002) para o advento de uma “sociedade pós-tradicional”⁷¹, ainda resta saber se, de fato, as tradições estariam mesmo desfalecendo, em que medida e o que se tem posto ou edificado em seu lugar. É claro que, em face das metamorfoses aqui estudadas no protestantismo, não se pode dizer que tudo permanece intacto ou como era antes. A “crise” promove mudanças (ou, inversamente, as mudanças, crises), e a história se move para frente à medida que tais mudanças irrompem. Contudo, não se pode aferir que as mudanças pelas quais o protestantismo passou e tem passado implicassem numa cisão completa com a sua tradição. A história da IPI Filadélfia é um exemplo disso.

Assim, minha tese aqui é que, no contexto dessa comunidade, ocorre uma reinvenção da tradição; novos paradigmas são construídos não necessariamente em cima dos velhos, mas numa tentativa de acomodar as novas experiências dentro de um arcabouço tradicional já existente. Isso implica em dizer que o avivamento na IPI Filadélfia assume, num período mais recente, novos contornos, em que há uma combinação de múltiplos: Na teoria, o “avivamento” recebe contornos de uma velha ortodoxia protestante; na prática o novo e o velho, a palavra e a experiência, a tradição e a inovação, porém – e isso se expressa na vida e linguajar dos membros da comunidade – mescla-se parte da ortodoxia, absorvida e recriada com uma heterodoxia, na qual o avivamento ainda é poder e manifestação do Espírito na vida dos fiéis, com suas vívidas e múltiplas expressões.

Nesse sentido, me será útil a noção de *tradição inventada*, que aparece no texto introdutório de Eric Hobsbawm no livro “A Invenção das Tradições” (1984), organizado por

71 Ao contrário do que se poderia pensar, o conceito de Giddens remete não ao fim das tradições, mas a um excedente de tradições múltiplas: “o excesso de leituras do passado competindo pela aceitação, a ausência de uma leitura única da história merecendo possivelmente a confiança universal ou quase universal” (Cf. BAUMAN, 2000, p. 137). Assim, como afirma Giddens (2002, p. 181), “formas de autoridade tradicional tornam-se apenas ‘autoridades’ entre outras, parte de um pluralismo indeterminado de especializações”.

ele e por Terence Ranger. O que me interessa particularmente nesse conceito é a dinamicidade nele contida que permite a combinação de elementos aparentemente díspares, como o da invenção e da tradição, passado e presente, continuidade e ruptura, que se aplica ao fenômeno aqui estudado. Parafraseando Hobsbawm (1984, p. 22), sejam quais forem as continuidades históricas ou não envolvidas nesse processo metamórfico que se opera na IPI Filadélfia e seu conceito de avivamento, há sempre um componente construído ou inventado, ao sabor das experiências e construções simbólicas do presente. Logo, como observa Zygmunt Bauman (2000, p. 136), “o conceito de tradição é paradoxal, uma vez que fala de uma coisa, mas prevê outra completamente diferente e não pode fazer senão isso”. E é particularmente a imersão nesse paradoxo que me interessará ao longo desse capítulo.

3.1. Uma experiência de múltiplos protestantismos

3.1.1. Autoridade tradicional e autoridade carismática

No capítulo anterior, procurei demonstrar que na “era” Silas Barbosa Dias, os cultos da IPI Filadélfia se revestiram de um “vigor espiritual” mais pendente ao carismático que ao tradicional; tratava-se, como foi dito, de uma progressiva descentralização do *logos*, e uma centralização do *mythos*, ou entronização da emotividade e das expressões místico-ritualísticas em detrimento da centralidade na pregação ou no púlpito. E isso ocorreu em virtude da sintonia dessa comunidade com tendências e movimentos vindos de fora, como a “Benção de Toronto”, e a uma abertura cada vez maior para a presença e expressividade do diferente; logo, numa única e mesma comunidade, podia-se encontrar convivendo membros mais tradicionais, afeitos à doutrina e ao modo de ser presbiteriano, e membros mais carismáticos (em geral, jovens), que ali também encontraram liberdade para a adoção de práticas como o “cair no Espírito” ou a “unção do riso”.

Ao mesmo tempo, observou-se a capacidade dessa comunidade em absorver as mudanças ao seu redor e de ela mesma ir mudando. Daí vem seu caráter metamórfico, de tal modo que se pode dizer que a IPI Filadélfia se define pela mudança, isto é, por sua constante redefinição e alteração de rumos. Essa premissa converge com o pensamento de seu principal pastor, Silas Barbosa Dias, que dedicou um livro inteiro para falar de mudanças, como expressão de uma nova tendência a qual ele se dedica atualmente, que é a da “Inteligência Multifocal”⁷². Em suas palavras:

72 Teoria de auto-ajuda sobre o funcionamento da mente e o processo de construção do pensamento desenvolvida pelo escritor e psiquiatra Augusto Cury.

O que é renovar? É mudar o pensamento antigo, é reformar idéias. Por que continuar repetindo o que não está funcionando? Quando uma pessoa percebe que está indo pelo caminho errado, o jeito é ela decidir mudar imediatamente a direção para poder chegar ao seu destino. Então, é hora de mudar a forma – *trans-formar* – mudar o pensamento para um novo, reformular, reinventar, para então agir de uma nova forma, usar uma nova fórmula (DIAS, 2008, p. 25. Grifo do autor).

Característica bem presente na história dessa comunidade, especialmente desde a “era” Silas Barbosa Dias, é precisamente essa capacidade de renovação, de perceber que algo que funcionava e não funciona mais deve ser deslocado ou deixado de lado, ou aquilo que no passado funcionava e que, em virtude das mudanças mesmas, fora esquecido, seja lembrado, retomado e reinventado à luz das experiências mais recentes vividas pela comunidade e das idéias e visões concebidas por seus líderes. Isso veio se expressar num caminho de retorno às fontes de sua fé reformada que essa comunidade adotou, especialmente na segunda metade dos anos 2000. Tratava-se de uma tentativa de regressar ao *logos*.

O pastor Dias disse, em sua entrevista, que há alguns anos atrás havia sentido a necessidade de voltar às bases da tradição reformada. Para tanto, sua estratégia pessoal foi ir até Genebra, um dos berços do protestantismo, e entrar em contato outra vez com essa fonte. Em uma ata (Ata 06/00) do Conselho da IPI Filadélfia reunido em 12/03/2000, foi transcrita uma carta entregue por Dias aquele Conselho solicitando a ausência do pastorado da comunidade por 11 meses, a fim de fazer um curso de mestrado em Genebra, na Suíça. Eis alguns trechos da carta:

Venho por meio desta informar o seguinte: como é de conhecimento de todos, fui aceito como aluno do curso de mestrado do Instituto de Estudos de Bossey, ligado à Universidade Protestante de Genebra, na Suíça. (...) Quero informar ao Conselho que vejo isto como uma dádiva de Deus, pois desde os meus tempos de seminarista a mais de 25 anos atrás, um desejo profundo invadiu meu coração de um dia ir ao lugar original da Reforma, ou seja, estudar onde os reformadores começaram. Vejam, a Universidade de Genebra foi fundada por João Calvino. Por isso estou adorando a Deus por essa vitória.

Depois de vivenciar a efervescência religiosa trazida por movimentos como a Benção de Toronto nos anos 90, e experimentar muitas “coisas boas” que ele afirma ter visto nesse movimento, tais como um forte compromisso de fé e piedade, e também de passar a enxergar muitos excessos, a partir de sua própria experiência comunitária, isto é, da vivência *in loco* do “avivamento” preconizado por Toronto, obviamente que passando por um processo de intensa recriação a partir de sua própria realidade, Dias então resolve ir a Genebra, um dos berços do protestantismo no século XVI, e passar um tempo lá estudando aquelas doutrinas basilares que deram propulsão ao presbiterianismo. E esse foi um dos fatores, a partir do líder local, inspiradores desse novo momento da IPI Filadélfia, quando se afirma a necessidade de um “avivamento na Palavra”.

Ao longo da entrevista, percebi na fala desse pastor – mais até que na de alguns membros – certa liberdade e fluidez para falar do tema proposto, isto é, a coexistência do carismático com o tradicional, da inovação com o antigo. Obviamente que, como em toda fala ou discurso, existem silêncios, omissões ou supressões. Mas me parece que algumas coisas são ponto pacífico para ele: a igreja tem, sim, um perfil mais carismático, embora seja de tradição reformada; o ministério dele é marcado por essas “metamorfoses”, em que ora há um mergulho no interior de um movimento de inovação, ora há um cansaço e desencanto com aquela expressão religiosa e, conseqüentemente, uma partida rumo a outros horizontes. Parte-se, portanto, para outras “aventuras espirituais”, instaurando uma dinâmica de mutação, que se expressa ora pela renovação, ora pelo retorno ou reinvenção da própria tradição. Logo, os discursos se flexibilizam e se recriam de acordo com a tendência indicada pelo momento.

Atualmente ele afirma estar muito mais maduro quanto ao que entende por “avivamento”. Segundo Dias, o avivamento é Cristo. Ele acontece quando a igreja dá uma maior liberdade ao agir do Espírito Santo, sim! Mas nunca fora da Palavra. “Espírito e Palavra nunca se separam”, afirma ele. Ao analisar a atual situação da IPI Filadélfia, ele diz: “A igreja hoje busca um equilíbrio pela Palavra, porque está calejada pelo sofrimento”, referindo-se aqui às experiências dolorosas de separação por disputa de poder e divergências de foco com lideranças em tempos anteriores. Dessarte, ele é bastante taxativo ao falar de sua relação com a tradição: “Queremos tradição, e não tradicionalismo”.⁷³

Ainda seguindo nessa análise, as formas terminológicas de Max Weber (1982) são úteis para entender esse processo. O tradicionalismo, na acepção weberiana, refere-se às “atitudes tomadas em relação ao dia habitual de trabalho e à crença na rotina diária como normas invioláveis de conduta” (WEBER, 1982, p. 340). Ou seja, há uma ordem pré-existente e o tradicionalismo se baseia nessa ordem, que segue uma lógica e uma rotina muito próprias. Logo, uma autoridade tradicionalista seria aquela totalmente baseada na tradição, naquilo que sempre aí esteve e que deve ser seguido; é a rotina cotidiana da crença numa doutrina que se quer inviolável, e na manutenção de preceitos sagrados.

Tomando como exemplo o patriarcalismo (autoridade do pai, do marido, do mais velho ou idoso na família ou no clã) e das regras da realeza e aristocracia (o que faz de alguém um príncipe ou um nobre), Weber afirma que essas pessoas não galgam nem se mantêm em suas posições em virtude de qualidades exclusivamente pessoais, e sim de “qualidades adquiridas ou herdadas, ou porque foi legitimado por um ato de eleição

73 Entrevista concedida em 14/11/2007. Material digitalizado. Grifo meu.

carismática”. Portanto o domínio tradicionalista se baseia numa “crença na santidade de rotinas cotidianas” (idem, p. 341).

De semelhante modo, a autoridade de tipo *tradicionalista* na IPI baseia-se no fato de que, primeiro, o ministro foi eleito ou vocacionado por Deus para o “sagrado ministério”; segundo, de que ele foi submetido a um processo formal, que começa desde seus estudos teológicos, até a admissão, licenciatura e ordenação pelo presbitério; e, por fim, sua posição como pastor de uma congregação específica se dá, na maioria das vezes, ou por orientação ou designação de seu presbitério de origem, ou por um convite formal do conselho da igreja. A participação da comunidade na escolha de seu pastor ocorre se, e somente se, o conselho decide convocar uma eleição, chamando um número x de pastores que serão examinados, até que se chegue ao escrutínio, em que a comunidade então decide quem será o seu pastor. Contudo, a forma predominante ainda é o convite do conselho e, em casos especiais – como uma situação em que é necessária uma “intervenção” – pela designação do presbitério.

Outra forma terminológica utilizada por Weber, freqüentemente contraposta à anterior – embora haja exceções, como defenderei – é a da autoridade carismática. Proveniente da expressão *carisma* – que para Weber tem o sentido de “uma qualidade *extraordinária* de uma pessoa, quer seja tal qualidade real, pretensa ou presumida” – a autoridade carismática refere-se a um domínio distinto (idem, p. 340, grifo do autor). Se o tradicionalista é baseado numa submissão em virtude de qualidades adquiridas ou herdadas pelo líder (sacerdote), o carismático é baseado numa submissão em função da crença numa qualidade especial do líder (profeta).

Na diferenciação feita por Bourdieu (2001, p. 89),

A ação carismática do profeta exerce-se fundamentalmente por força da palavra profética, extraordinária, e descontínua, ao passo que a ação do sacerdócio exerce-se por força de um “método religioso de tipo racional” que deve as suas características mais importantes ao fato de que se exerce contínua e cotidianamente.

Ainda sobre a autoridade do profeta, Weber (idem, p. 340) complementa:

A legitimidade de seu domínio se baseia na crença e na devoção ao extraordinário, desejado porque ultrapassa as qualidades humanas normais e originalmente considerado como supernatural. A legitimidade do domínio carismático baseia-se, assim, na crença nos poderes mágicos, revelações e culto do herói. A fonte dessas crenças é a “prova” das qualidades carismáticas através de milagres, de vitórias e outros êxitos, ou seja, através do bem-estar dos governados.

Conforme a análise de Weber, essa autoridade, real, pretensa ou presumida, tem uma espécie de prazo de validade, à medida que é sustentada ou legitimada por uma crença, passível de se esvaír. E a crença se esvai tão logo falta a prova de poder, quando a pessoa

carismática, por algum motivo, deixa de realizar seus feitos extraordinários por estar destituída de seu “poder mágico”, ou quem sabe, eu acrescentaria, por ter entrado num estágio em que seu carisma é rotinizado, deixando de ser extraordinário. O milagre, nesse ínterim, é visto como tal à medida que tem o caráter de extraordinário, de inaudito, misterioso, tremendo. Quando o “milagre” transforma-se na regra e não na exceção à regra, na subversão das normas gerais, há uma transposição de estágio; ele deixa de ser milagre, e um tipo de tradicionalização tem início.

A preocupação de Dias e de outros líderes de igrejas históricas⁷⁴ da atualidade para que o apreço e zelo pela tradição não redunde em um tradicionalismo deve-se precisamente pela consciência de que manifestações de tradicionalismo, que beiram à intolerância, em tempos de crise das tradições, tende a gerar mais desinteresse das pessoas pela igreja e a gerar mais “cansaço de religião– o que, na linguagem weberiana, poderia ser lido como desencantamento do mundo⁷⁵. Tal cansaço ou desencantamento tem feito, como vimos nos capítulos anteriores, com que as pessoas, não somente as de estratos socioeconômicos e culturais mais baixos, como também as de classe média e alta, migrem para outros tipos de protestantismo ou outras formas de religiosidade, firmadas na “pura contingência das necessidades imediatas” (MENDONÇA, 2006, p. 91), ou juntem-se ao crescente número de pessoas lotadas entre os “sem-religião”.

Assim, a fim de romper com o processo de rotinização dos carismas, o líder deve se submeter a constantes reinvenções, onde múltiplos são combinados, tendências são adotadas, anunciações e promessas religiosas são trocadas por respostas imediatas aos problemas, adequando as doutrinas religiosas preconizadas pela tradição às necessidades religiosas da comunidade. Voltarei a este assunto no momento oportuno.

3.1.2. *Em defesa de um “logos” protestante*

A tradição reformada legou às igrejas dela advindas, como a Igreja Presbiteriana, uma ordem simbólica que prima por uma valoração à Palavra lida e pregada. Dessarte, como afirma Mendonça, “a atração simbólica das igrejas presbiterianas é a pregação da palavra”.⁷⁶ Dentro desse modelo, o centro dos atos do culto é o momento em que o *logos* é posto em

74 Aquelas procedentes diretamente da Reforma, a saber: Luterana, Presbiteriana, Anglicana e Congregacional.

75 Para um estudo mais aprofundado desse conceito, ver: PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.

76 MENDONÇA, Antonio G. “A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o campo religioso brasileiro”. Texto apresentado na reunião do Presbitério da IPI de Osasco, SP, em 2004. Não publicado, não paginado.

evidência; o pregador entrega mensagem de Deus através da exposição bíblica, que se quer normativa para a conduta de toda a comunidade. E para ser normativa, ela precisa ter uma relação intrínseca com a verdade, que se quer absoluta. Assim, para Rubem Alves (1979, p. 270), “o centro do espírito protestante é a sua obsessão pela verdade”.

De tal modo, quando se fala em “tradição”, numa igreja presbiteriana, antes de tudo se remete a essa atração simbólica pela pregação, a essa obsessão pela verdade, visto que a pregação da palavra é a expressão da verdade, e a um corpo normativo de doutrinas que historicamente se defende como sendo reformadas; e o tradicionalismo pode ser entendido como a exacerbação da tradição, a sua elevação até as últimas conseqüências – “pela tradição tudo, sem a tradição nada”. O que Alves denomina *Protestantismo de Reta Doutrina* (PRD) – que se expressa na “concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para a participação na comunidade eclesial” (ALVES, 1979, p. 35) – poderia ser visto, portanto, como a culminância de uma igreja a um tradicionalismo.

Trata-se de uma religião logocêntrica e cartesiana, herdeira do protestantismo missionário do século XIX, que, segundo Mendonça, pagou “pesado tributo ao racionalismo”, uma das marcas mais pujantes da modernidade. Em nome desse racionalismo, priorizaram-se mais certas coisas que outras, como indica Mendonça, em consonância com a perspectiva de Alves: “O racionalismo exige verdades e em nome da verdade sacrifica tudo o mais: sentimentos, emoções, beleza e mistério”. O mistério e sua nebulosidade seria, dentro dessa compreensão, artimanha perigosa capaz de desviar as atenções do fiel em sua obediência à doutrina, do caminho para a “verdade” (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002, p. 188).

De acordo com a observação de Mendonça, os missionários pioneiros encontraram no Brasil uma religião estabelecida – o catolicismo – no interior da qual havia uma tácita mistura de crenças que amalgamava a ortodoxia católica, considerada moralmente “frouxa” pelos protestantes, com um substrato de crenças populares proveniente das religiosidades africana e indígena. Logo, uma forma de desalojar essa religião seria a de deslegitimá-la perante o fiel, mostrando toda a sua “falsidade”. O núcleo da mensagem protestante nesse momento gravita em torno da “verdade” em contraposição ao “erro”. Assim reforçou-se a ênfase na pregação como ícone máximo da liturgia tradicional:

Daí, o feliz casamento da retórica tradicional brasileira com a retórica sacra dos reavivamentos. Se o objetivo central do culto era convencer os presentes a sair do

“erro” e a aceitar a “verdade”, os sermões se tornaram cada vez mais peças aprimoradas de oratória com as clássicas partes de introdução ou proposta, argumentação, prova, conclusão e apelo. O pietismo funcionava como alavanca sentimental para mover as vontades que, preguiçosas, não respondiam ao apelo da razão. Como consequência, *reforçou-se a centralidade da pregação no culto: num dado momento a pregação “era” o culto*. (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002, p. 189. Grifo meu).

Ainda conforme esse autor, numa segunda fase do que Lyndon de Araújo Santos (2006, p. 149) chama de protestantização do Brasil, isto é, “o processo de construção da identidade religiosa e cultural evangélica que inclui estratégias que visavam estabelecer sentidos”, passado esse período de busca dos fiéis nas igrejas, a questão então seria a *manutenção*; os templos foram cada vez mais transformados em “salas de aula”. O fiel, parafraseando Emile G. Léonard (1963, p. 241), ia para a igreja literalmente para aprender. Nas palavras de Mendonça (idem, p. 189):

Os sermões continuaram sendo demonstrativos da verdade contra o erro, mas foi desaparecendo o elemento sentimental. Havia pouca gente para converter e por isso a carga emocional já não era essencial; o importante era reforçar as convicções intelectuais dos fiéis e fazer com que permanecessem na igreja. Neste sentido, o conteúdo emotivo do culto, embora secundário, acabou sendo cada vez menor, se é que em muitas circunstâncias não desapareceu completamente.

O corolário disso, como Mendonça e Alves ponderaram, foi o recrudescimento de uma pobreza estética, artística, mística e ritualística nos cultos protestantes. No afã de se diferenciar do “inimigo”, no caso o catolicismo, anulou-se quase toda uma riqueza alegórica cristã de antanho; o simbólico dava lugar ao meramente discursivo, as demonstrações à palavra, e as emoções junto com o lado místico da religião foram sacrificadas no altar ao racionalismo. As “idéias claras e distintas” dos protestantes inibiam o fluir da imaginação e as fantasias. E, para Mendonça (idem, p. 190), “não há maior inimigo do culto do que as idéias claras e distintas”, tendo em vista que o cerne do culto cristão está, segundo ele, no mistério. Eliminado o mistério, elimina-se o culto, e com ele as fontes de sentido propriamente místico que conectam o fiel ao sagrado. Sua única forma de “revelação” nesses templos-escola é por meio do *logos*.

Como pondera Velasques Filho:

Os elementos do culto devem ser absolutamente racionais, devidamente explicados e adequados às categorias de uma religião leiga como o protestantismo. O exílio do mistério é narrado até mesmo pela arquitetura protestante no Brasil: estilos tradicionais deram e continuam dando lugar a salões – tristemente semelhantes a grandes garagens – mobiliados com um púlpito, banco ou cadeiras (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002, p. 161).

Como consequência, era natural que se manifestasse nesse âmbito uma resistência à “inovação”, especialmente aquela de natureza místico-ritualística. Bater palmas, dançar,

incluir ritmos e instrumentos musicais diferentes dos quase monofônicos hinos tocados no órgão, bem como rir, fazer gestos ou qualquer outra forma de expressão corporal mais brusca, “significaria colocar em perigo a totalidade de um sistema teológico, mental e ideológico que domina o protestantismo brasileiro” (idem, p. 163).

Em uma análise feita em “O Estandarte” de abril de 1994 – no tempo em que IPI discutia institucionalmente a questão carismática, como visto no capítulo anterior – Leonildo Campos escreveu um texto intitulado “Manifestações pentecostais: quem tem medo do ridículo”. Tratando a questão de modo pastoral (como tal, parcial), como ministro da IPI, Campos indagou sobre as razões que teriam levado pastores da denominação a “perderem o senso do ridículo”, reprogramando a vida de suas igrejas “em função de lendas, dignas de um anedotário” do que ele chamou de “neoprotestantismo com pitadas de espiritismo, umbanda e catolicismo popular”. A responsabilidade por tais manifestações, para ele, vem de dentro da própria IPI; em primeiro lugar, responsabilidade dos próprios líderes, artífices do que ele define como sendo “epidemias psicológicas e espirituais a grassar nas igrejas históricas”. Em segundo lugar, responsabilidade da própria instituição por manter-se sendo apenas instrumento de conservação e perpetuação de uma pobreza estética tipicamente protestante.

Os religiosos tradicionais se esqueceram da capacidade lúdica, criativa e festiva do brasileiro. Tentaram engessar a liturgia e o ritual religioso em fórmulas prontas, trazidas de fora. Ao chegarem os pregadores do “pentecostalismo de cura divina”, a força das fantasias, da imaginação e da criatividade foram estimuladas e os odres se romperam. Foi então que novas realidades eclesiais começaram, a se desenhar diante dos olhos extasiados. Incapazes de entender, ou aderiram festivamente ou então passaram a condenar, sem ao menos buscar conhecer as causas desse enorme devaneio coletivo. (O ESTANDARTE, Abril 1994, p. 04).

O discurso de Campos aponta para uma dupla condicionalidade de reações a essa supremacia do pentecostalismo sobre o protestantismo histórico em termos de projeção e crescimento numérico. A nova realidade eclesial a qual ele menciona tem a ver com essas metamorfoses que se operam no protestante em virtude da pluralização do campo, como analisei no capítulo anterior. Essa realidade, para ele, indica dois tipos de postura e discursos: o de uma adesão “festiva” ou o de uma rejeição sem reflexão sobre os motivos, expressos ou camuflados, que conduziram boa parte das igrejas IPI a uma participação no que ele chama jocosamente de “devaneio coletivo”.

Sobre as observações de Campos gostaria de fazer dois comentários. Primeiro, ele expressa ao mesmo tempo uma consciência da inabilidade das igrejas históricas ao longo do tempo de se reinventar liturgicamente a fim de atender mais às necessidades religiosas e lúdicas das pessoas, e um julgamento às manifestações pentecostais, fora e principalmente

dentro da IPI, como expressões capazes de representar, num certo nível, essa ponte, mas a que ele considera um “devaneio coletivo”. Trata-se da legitimação de um discurso próprio dos intelectuais da IPI em função de uma desqualificação do outro como aquele que invadiu os arraiais da igreja para “destruir a instituição”, e mudar a face de um povo que, segundo Campos, era pequeno, mas “mui feliz”.⁷⁷ Segundo, ao falar das reações a essas manifestações pentecostais como sendo apenas de adesão ou rejeição, sua avaliação não capta uma tendência que já nos anos 90 se desenhava e que encontra uma de suas expressões na IPI Filadélfia e em Silas Barbosa Dias: a de uma combinação de múltiplas posturas, bases de autoridade e práticas ao longo de uma trajetória.

3.1.3. Uma combinação de múltiplos

Apesar de delinear bem as dinâmicas que envolvem a estrutura do campo religioso – apontando para a interação simbólica entre os agentes (o sacerdote, o profeta, o mágico e o leigo), bem como as diferentes bases de autoridade – os “tipos idéias” de Weber são instrumentos teórico-metodológicos que não podem ser aplicados como se a realidade correspondesse justamente a eles, ou como se os contextos e os próprios agentes não fossem os responsáveis muitas vezes por transcender tais tipologias, combinar múltiplos ou engendrar outros modelos. Nem mesmo Weber tinha uma intenção diferente, ao deixar claro aos seus leitores que, com a terminologia sugerida, não desejava “forçar esquematicamente a vida histórica e multifária, mas simplesmente criar conceitos úteis para finalidades especiais e para orientação” (WEBER, 1982, p. 345).

Destarte, em dado momento a dinâmica interior ao campo pode passar por inversões, nas quais papéis podem ser combinados, como pondera Mendonça:

Um sacerdote pode se tornar profeta ao levantar sua voz contra desvios institucionais; um profeta pode se transformar em sacerdote quando seu movimento é vitorioso; um mágico pode se transformar em profeta ou até mesmo em sacerdote quando consegue mobilizar muitas pessoas em redor de seus dotes de carisma, e um leigo pode vir a ser mágico, profeta ou sacerdote pelas mesmas razões, isto é, capacidade de liderança.⁷⁸

Um exemplo prático disso que considera Mendonça aconteceu na IPI Filadélfia no ano de 2000. Um líder leigo da igreja havia solicitado ao conselho para encaminhá-lo ao seminário para realizar estudos formais em teologia a fim de se tornar pastor. Sua postura, pouco tempo depois, mudou. Ele decidiu deixar o seminário e a comunidade e, sob uma

⁷⁷ Referindo-se à saída da IPI da condição de “igrejinha dos milagres” (como ela costumava ser chamada no passado), para a uma era de crescimento numérico e edificação de “mega-igrejas”, ao menos em algumas realidades – como é o caso da Primeira IPI de Londrina, que hoje conta com mais de 4.000 membros em seu rol.

⁷⁸ MENDONÇA, Antonio G. “A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o campo religioso brasileiro”. Texto apresentado na reunião do Presbitério da IPI de Osasco, SP, em 2004. Não publicado, não paginado.

direção segundo ele “dada por Deus”, fundar sua própria comunidade, que seria uma comunidade pentecostal. Assim se encontra o relato nos registros em ata (04/00) de uma reunião do conselho daquela igreja, realizada em 10 de janeiro de 2000:

O presbítero Edson disse que há alguns dias veio pedir a este conselho para encaminhá-lo para fazer o curso de teologia no nosso seminário teológico e hoje vem pedir para sair. Disse estar com uma visão madura e após orar a Deus e conversar com alguns pastores, testificou em seu coração de sair da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia, mas expressou seu amor por ela, pediu perdão pelo que fez e também pediu a benção do conselho para sair; disse que primeiramente se alicerçará para que no futuro venha cursar um seminário teológico. Continuou dizendo sobre a direção que Deus está dando, que é de abrir uma igreja no Jardim Industrial, pois em uma igreja pentecostal será pastor de forma mais rápida, mas a intenção é louvar ao Senhor, e conta com as orações da igreja.

As observações de Mendonça e o exemplo acima arrolado nos auxiliam e perceber a dinâmica permanente no interior do campo religioso, promotora de metamorfoses e combinações das mais inusitadas. Nesse sentido, outra vez a figura do pastor Silas Dias é emblemática. Por ser essa “metamorfose ambulante”, em termos de perfil religioso, ele conseguiu reunir em sua trajetória características de diferentes agentes, e amalgamar bases de autoridade distintas, ora sobressaindo-se mais como autoridade carismática, ora como autoridade tradicionalista, variando de acordo com as necessidades circunstanciais.

Tal como um profeta, ele foi capaz de integrar leis novas, com práticas que naturalmente estariam alheias a círculos eclesiásticos mantidos pela tradição, como é a IPI; semelhantemente a um sacerdote, ele soube, com o fundamental apoio de seu auxiliar, pastor Leonardo Mendes Neto, nos últimos três anos, como habilidosamente reorientar o rebanho do “fervor” de um avivamento das línguas, dos tombos, dos risos e outras manifestações – estimuladas e endossadas por ele mesmo no passado – para um “avivamento na palavra”, cristocêntrico, conforme reza a tradição reformada, em especial a tradição calvinista com a qual ele se põe a dialogar e da qual extrai suas bases. A dinâmica dessa reorientação ficará mais patente no tópico seguinte pela análise de um documento produzido por Dias e seu auxiliar, pastor Neto.

Por hora, é válido dizer que essa descontínua inversão ou combinação de papéis heterogêneos auxilia-nos a compreender que o trabalho do historiador consiste em algo mais que estabelecer categorias fechadas, estruturas ou grandes unidades; o historiador deve estar pronto a captar o fortuito, o impensável, as inversões e impreviões, e a reorganizá-las conforme seu olhar particular. Seu trabalho se dá, como diria Michel de Certeau (2006, p. 131), no limiar entre dois movimentos: primeiro, o das coisas que são analisáveis e se movem diante de nós; segundo, o daquilo que nós movemos “com relação à maneira pela qual elas

foram vividas e pensadas pelos contemporâneos ou por nossos predecessores na historiografia”. A história, portanto, se encontra em movimento, e sua escrita é aquilo que se produz na conjunção entre esses dois movimentos, o dos “objetos” que se movem e o de nossa habilidade em movê-los.

Interessa-me nesse momento a análise que de Certeau faz da dinâmica de equilíbrio e tensões internas da sociedade religiosa no século XVII, apresentadas de forma antinômica e ligadas a uma percepção contemporânea, como ele mesmo diz. A partir de uma análise de Alphonse Dupront, o autor nota uma inversão, por ele colocada como “grande fato moderno”, qual seja o momento em que o “herético notório” tornou-se “ministro de igreja”. O heterodoxo – que etimologicamente seria o mesmo que herege – passou a ser ortodoxo. E já que de Certeau fala a partir do presente, como qualquer historiador, pode-se aferir que o seu ponto referencial é uma sociedade pluralista, para falar de uma sociedade em processo de pluralização, onde cada vez menos se tem como clara a definição de clivagens entre o herético e o ortodoxo; de tal forma que “o estatuto de conforme e do não-conforme, do ortodoxo e, como diz Bossuet, do ‘extraviado’ se torna *problemático*” (CERTEAU, 2006, p. 132. Grifo do autor), e num sentido específico:

Neste sentido em que os critérios doutrinários se desacreditam pela sua própria oposição, e que se impõe como critério de substituição, progressivamente, a adesão ao grupo religioso. A partir do momento em que os princípios se relativizam e se invertem, a *pertença* a uma Igreja (ou a um “corpo”) tende a fundamentar a certeza, mais do que o conteúdo (que se tornou *discutível* porque parcial, ou comum mas oculto, “místico”) das verdades próprias de cada um. (idem, p. 132-133. Grifo do autor).

Seguindo a lógica desse autor, pode-se dizer que, de semelhante modo, no caso de Silas Dias e da IPI Filadélfia ocorre uma inversão de critérios; onde não havia norma, passa-se a ter, as prioridades de antanho são reorientadas e reconfiguradas a partir de um novo *ethos*, que se quer apresentar como antigo, porque vinculado a uma tradição, a um retorno às fontes da história eclesiástica presbiteriana e suas origens reformadas. E isso se dá através da produção de um determinado saber, que se quer normativo, gerenciador de condutas e práticas. Assim, “o saber se torna, para a sociedade religiosa, na sua catequese ou nas controvérsias, um meio de se definir” (idem, p. 133).

Nesse sentido, pode-se vislumbrar uma confluência com o *Protestantismo de Reta Doutrina* (PRD) de Rubem Alves, à medida que num campo onde imperam as controvérsias, a pluralidade de caminhos, impõe-se um saber, instaurador de uma memória que relembra ou reinstitui “o caminho”, “a verdade”. Verdade que, como percebe de Certeau (idem, p. 133), “aparece menos como aquilo que o grupo defende, do que aquilo através do que ele se

defende: finalmente, é o que ele faz, sua maneira de representar, de difundir e de centralizar o que é. Opera-se uma mutação que inverte os papéis recíprocos da sociedade e da verdade”.

Dessa forma, são úteis e aplicáveis a IPI Filadélfia e a Silas Dias as noções de ortodoxia e heterodoxia (heresia), ou o ortodoxo e o herege. De modo simplificado, pode-se entender ortodoxia como a doutrina correta ou pensamento correto e o ortodoxo como aquele que defende e preserva tal pensamento, e tem poder para fazê-lo. De modo inverso, heresia seria a subversão ou questionamento da doutrina tida como correta, sendo o herege o agente plantador de uma desavença com o corpo de “verdades” postulado por uma dada ortodoxia, sem, no entanto, ter poder reconhecido para tal. O ortodoxo se define por sua fidelidade singular a uma sociedade religiosa, e o herege é aquele que, conforme de Certeau (idem, p. 134), rompe com a única sociedade religiosa, ou que a ameaça.

Nos tempos da Santa Inquisição, a heresia era considerada alta traição cometida não apenas contra a Igreja e o Papa, mas contra a majestade divina, configurando-se, assim, como abandono da fé, ou apostasia. Um questionamento ou interpretação religiosa diferente da “oficial”, já seria considerado heresia, cuja pena poderia ser a prisão e em muitos casos a execução e morte do herege. Como exemplo outra vez pode-se evocar o Menocchio, de Ginzburg, moleiro herege, que não apenas “não reconhecia, na hierarquia eclesiástica, nenhuma autoridade especial nas questões de fé”, como também reinventava a fé à revelia dos valores dessa mesma hierarquia. Uma amostra disso era sua concepção de Deus, como na passagem seguinte:

“O ar é Deus [...] a terra, nossa mãe”; “Quem é que vocês pensam que seja Deus? Deus não é nada além de um pequeno e tudo o mais que o homem imagina”; “Tudo o que se vê é Deus e nós somos deuses”; “O céu, a terra, o mar, o ar, o abismo e o inferno, tudo é Deus”; “O que é que vocês pensam, que Jesus Cristo nasceu da Virgem Maria? Não é possível que ela tenha dado à luz e tenha continuado virgem. Pode muito bem ser que ele tenha sido um homem qualquer de bem, ou filho de algum homem de bem”. (GINZBURG, 2001, p. 44).

Essa maneira heterodoxa, criativa e que conjuga ângulos “multifocais” de percepção acerca de Deus também pode ser observada em uma passagem do livro *4 passos para a mudança interior*, de Silas Barbosa Dias, quando ele afirma:

Se examinarmos a palavra “Deus”, teremos “D” + “eu” + “s”, com o “eu” dentro de Deus; é apenas uma maneira de dizer que você precisa “estar perdido em Deus”. Isso tem a ver com a palavra “entusiasmado”, ou seja, *em + theos + animus*, que significa “cheio de Deus”. (...) O Autor da Vida quer escrever a sua história, mas Ele não quer fazer isso sozinho, quer fazê-lo com você tomando as decisões. Com você, agindo por meio de escolhas. Com critérios, para se tornar o co-autor dessa história. (DIAS, 2008, p. 28. Grifo do autor).

As idéias de Menocchio conduzem para uma tentativa de reinterpretar Deus, apresentando uma face mais humana do divino ao mesmo tempo em que delineando uma face mais divina do humano. Para Menocchio, não somente nós e os demais seres da terra “somos deuses”, como Jesus também pode ter sido apenas “um homem de bem”. Já Dias, utilizando-se da linguagem da auto-ajuda – uma das tendências na literatura, no business world e também na religião, que mais tem feito sucesso e conseguido seguidores no mundo todo nos últimos tempos – não afirma que “nós somos deuses”, mas que, em outras palavras, estamos “dentro de Deus”. Destaque para sua imaginação ao encontrar a palavra “eu” na palavra “Deus” e interpretar, assim, que precisamos estar “perdidos em Deus”. A ação, para a inteligência multifocal, começa no “eu”, começa no pensamento, visando uma transformação de atitude para que a pessoa resgate a liderança de um “eu” saudável (DIAS, 2008, p. 27). E isso vem ao encontro, especificamente na sociedade de hoje, de uma mensagem religiosa cada vez mais focalizada no indivíduo, que pode, pelo poder da mente, transformar sua situação de vida da penúria e da desgraça para um estado de graça, prosperidade e felicidade. E Dias reorienta seu discurso aproveitando-se dessa tendência contemporânea.

No contexto do PRD, de acordo com Alves, o confronto entre heresia e ortodoxia põe a termo o conflito entre opiniões mantidas como verdadeiras pela maioria, e as contraposições a tais opiniões por um indivíduo. Como defende ele, “a heresia, portanto, é uma rebelião de um contra muitos. Ou, em outras palavras, uma rebelião dos fracos contra os fortes, porque os indivíduos são sempre mais fracos que grupos ou instituições” (ALVES, 1979, p. 272).

O sentido para herege que aqui emprego nada tem a ver com uma possível visão intra-eclesiástica, que o defina como maldito, apóstata ou muitas vezes inculto, pouco dado a organizar seu pensamento. Pelo contrário, o herege é bem capaz de organizar suas idéias e expressá-las a partir de uma lógica própria, assim como pode continuar sendo um “homem de fé”, mas que foge aos padrões tradicionais. Adoto a perspectiva de Alves – pois se aplica aos propósitos do uso no estudo de caso aqui empreendido – na qual está implícita a idéia de que o herege é aquele indivíduo capaz de se opor às tendências e movimentos oficiais da instituição, reinventando formas e subvertendo cosmovisões num movimento paralelo. Se estiver dentro da instituição, como é o caso de Dias, então será o discurso oficial contra as práticas não-oficiais correntes.

O herege, nesse estrito senso, constrói seus próprios padrões, rejeitando itens e adotando somente o que lhe interessa; leva a sério o conselho paulino de “provar de tudo e reter o que é bom”. Ele não se faz prisioneiro de um sistema absoluto de conhecimento, mas

acessível às novidades e invenções e resolutivo contra qualquer posição hermética. A verdade para ele é um campo aberto, empírico, que se encontra nas expressões de uma busca incessante, não se limitando às dimensões de um conceito. Se a experiência abre as portas da ineficácia do conceito, ele reedifica seus conceitos baseado nas diretrizes da experiência.

Como ressalta Peter Burke, “as idéias duram, certamente – tal como surge – como resposta às situações, à experiência”. Assim, o herege é um camaleão recalcitrante, que não se detém a heteronomias de qualquer natureza, mas brinca com elas. Assim, completa Burke, “a experiência vai tornando a tradição cada vez mais obviamente irrelevante, e o paradigma estala sob o seu peso” (BURKE, 1992, p. 214, 217).

Alves apresenta uma visão amplificada de herege, que se expressa nas palavras abaixo:

O pensamento correto, paralelamente ao comportamento correto, é aquele em que o homem disciplina o seu pensar, de sorte que o seu discurso seja simplesmente repetitivo: o indivíduo repete o discurso da consciência coletiva. O herege, entretanto, é aquele que se recusa a isto. Ele leva a sério o livre exame. Não se esqueceu da intuição inicial do seu momento de conversão. Tem a coragem de sustentar-se apenas sobre os seus pés, ao falar. *Recusa a repetição. Atreve-se a dizer o novo.* Pressupõe que a verdade não se esgotou no passado. Recusa o dogma. Propõe novos mundos. Anuncia novas visões. Cria valores. Não se move, respeitadamente, entre os pilares de um mundo já construído, tentando descobrir atalhos para seus propósitos pragmáticos. Não trapaceia. Destruidor de mundos. Iconoclasta. Rejeita que o discurso seja idêntico ao ser. E se o divino está mais além do discurso, a verdade não pode ser afirmada como uma posse. Verdade é um horizonte, o objeto de uma busca. (ALVES, 1979, p. 274. Grifo meu).

Em seguida, ele forja uma interessante antinomia entre o ortodoxo e o herege:

O ortodoxo tenta preservar o velho. O herege tenta destruir o velho, para que o novo nasça. O ortodoxo tem medo do novo, da surpresa, do inesperado. Eles ameaçam a sua salvação. O herege vê o velho apenas como um caminho na direção do novo. O velho não é definitivo. É o provisório. Etapa a ser ultrapassada. Visões de mundos que se opõem. O ortodoxo vê um mundo petrificado, acabado, completo, fixo, imutável. O herege vive num mundo que se move, ainda incompleto, aberto, inacabado. Mundo onde é necessário buscar. Processo descontínuo, de saltos qualitativos, onde a vida e a liberdade se mantêm pela dialética da morte e da ressurreição. (ALVES, 1979, p. 275).

Dias, particularmente, não cabe dentro das noções ou apenas de ortodoxo ou de herege. Por sua dinâmica mutabilidade, talvez se pudesse pensar em outra noção, mais englobante, a de *herege-ortodoxo*. Essa seria uma fusão entre as figuras do ortodoxo e do herege até aqui delineadas, abrindo margem para outras capilaridades ou tipologias. É herege, por estar num processo descontínuo de metamorfoses, num caminho espiral, mas sempre em busca de um “novo”, com sua abertura e apreço pelas mudanças. Ao mesmo tempo, é ortodoxo, pois tem o poder de inverter os critérios na medida em que convergem as metamorfoses do tempo e da sociedade em que vive e as suas próprias; não rejeita o “velho”,

não rompe de vez com a tradição, mas quer se manter longe do que ele chama de “tradicionalismo”.

Cai-lhe bem a alcunha de “metamorfose ambulante”, pois subverteu condutas e normas, instaurando uma dinâmica de flexibilidade e estímulo às experiências do rebanho – parte de um habitus já concernente às características históricas da IPI Filadélfia – para depois restabelecer e reinventar normas de conduta, conforme a conveniência ou orientação do momento. Diferentemente de um herege aos moldes convencionais, Dias não abandona a instituição. Sua postura “camaleônica” condiz com um novo momento da IPI, em que divergências, mesmo as consideradas mais inconciliáveis não têm como corolário necessariamente o cisma; é uma “era” das metamorfoses, na qual é possível o amálgama ao invés da disjunção, da fusão ao invés do rechaçar de forças diametralmente opostas.

Na “era” Silas Barbosa Dias, a IPI Filadélfia ganhou uma sobrevida em relação aos traumas e cismas do passado, podendo-se, desde então, encontrar em seu interior, numa relação de conflito tácito ou quem sabe de harmonia aparente, a concomitância de diferentes “tipos” de protestantismo. Um “Protestantismo de Reta Doutrina” se observa pela persistência de formulações doutrinárias e na valoração do púlpito e da pregação ainda como símbolos centrais. Um “Protestantismo do sacramento” se observa pela “participação emocional e mística” na liturgia e na ministração dos sacramentos (Eucaristia e Batismo). Por fim, marcadamente também se observa um “Protestantismo do espírito”, para o qual, segundo Alves, a marca distintiva da participação eclesial não é “nem a reta doutrina e nem a participação nos sacramentos, mas uma experiência subjetiva de êxtase intenso”. Assim, como ainda observa esse autor, a presença de tipos divergentes dentro de uma mesma igreja ou organização explica o aparecimento de conflitos em seu interior (1979, p. 36).

Todavia, Dias conseguiu administrar tais conflitos sem ter de pagar o ônus da divisão. Ele alcançou respeito e admiração tanto de tendências carismáticas como tradicionais no seio de sua comunidade. Sua linguagem é uma construção criativa, pois une influências de vários âmbitos – da teologia, da filosofia, da psicologia, do movimento carismático, da tradição reformada e, mais recentemente, da auto-ajuda, que em seus livros e palestras recebe o nome de “inteligência multifocal”. Essa miscelânea resulta num discurso híbrido e difícil de categorizar, muitas vezes. Por isso ele pode ser visto como um herege-ortodoxo. Prefere o presente “vivo” que o passado “morto”, embora não sacrifique por inteiro sua herança do passado nos altares de sua paixão pelo presente, pelo “hoje”.

Observa-se em sua trajetória, portanto, a presença concomitante ou descontínua de tipologias antagônicas, instaurando instâncias onde é possível observar combinações de múltiplos, ou a “inversão do pensável” (CERTEAU, 2006, p. 131). Sua habilidade em subverter critérios normativos da instituição vivendo “fora da forma”, num dado momento, sem, porém, abandoná-la, e depois reverter tal processo pelo discurso de novo em direção aos mesmos critérios, anteriormente denegados na prática, tem feito dele e de sua comunidade artífices de sua própria história. Em outra passagem de seu livro, essa idéia aparece indicando que “ser líder de sua própria história” deve ser um caminho a ser percorrido pelos corajosos e pelos valentes. Em suas palavras:

Viver é ser transformado pela renovação da mente, criando pensamentos de possibilidades. Viver é ser capaz de *ser líder de sua própria história*, isto é, não se conformar, mas se transformar. É decidir que não vai ficar na platéia, assistindo a um mundo patológico, e conformado com o que está sendo proposto. Viver é assumir ousadamente a *autoria da própria história*, exigindo mai de si mesmo no ato de se transformar pela renovação dos pensamentos, a fim de experimentar qualquer que seja a boa, agradável e perfeita vontade do Autor da Vida (DIAS, 2008, p. 29. Grifo meu).

3.2. Um avivamento real: reinventando a tradição

Como tenho defendido ao longo desse trabalho, um dos temas que acompanhou a história da IPI Filadélfia foi e continua sendo o “avivamento”. Todavia, cabe outra vez a pergunta: Que “avivamento” é esse? E a resposta é: não se trata de um “avivamento”, mas vários. Pois a mensagem do “avivamento” nessa igreja assume formas particulares em momentos diferentes de sua história. As ênfases e práticas se metamorfoseiam conforme a própria igreja se vê numa espiral de reveses repentinos e de mudanças. Dois fatores correm paralelamente. O primeiro, recapitulando o que foi dito logo no primeiro capítulo, é que a IPI Filadélfia possui uma forte tendência a ser uma comunidade fervorosa, e isso já se percebia nos cultos realizados desde os primeiros anos dessa igreja. Um dos grandes responsáveis por isso foi o pastor João Batista Ribeiro Neto, que, por seu perfil de evangelista e avivalista, reforçou essa tendência e conduziu a igreja nessa direção. O segundo fator é que a mensagem do “avivamento” tem sentido quando a comunidade está passando por um estado de paralisia ou letargia. Se a vivacidade já está presente, não há o que “avivar”. Portanto, o tema perpassa e retorna em momentos específicos, porém como o “diferente”.

No ano de 2007, o tema do avivamento retorna, agora através de um meio normativo ou pedagógico. Os pastores Silas Barbosa Dias e Leonardo Mendes Neto produziram um livreto direcionado à igreja com o título de “Avivamento real”. Alguns grupos da igreja foram convocados a estudar conjuntamente essa apostila, mas o enfoque especial, segundo informou

Mendes Neto, foi para que se tornasse um material referência na formação de lideranças na comunidade, em especial um texto para ser lido e estudado com o ministério de intercessão⁷⁹. A pergunta que fiz ao tomar conhecimento disso foi: por que endereçar o texto, mormente, ao ministério de intercessão? Aonde exatamente se queria chegar com isso? Medidas como essa não são tomadas por acaso. Algo de peculiar rondava as reuniões e trabalhos desse grupo para que ele recebesse essa correspondência especial vinda diretamente de seus pastores. Mas o que poderia ser?

Através de uma combinação de fatores – como a observância de algumas das entrevistas com líderes e membros, aliada a uma análise dos discursos presentes no referido livreto – cheguei a uma hipótese acerca disso. Mas antes de abordar esse ponto, quero estabelecer um diálogo com o documento em questão, tentando mostrar a lógica utilizada por esses líderes para alcançar seu propósito final; qual é esse propósito e em que essa lógica que a ele conduz coaduna ou não com práticas anteriores ou ainda vigentes no seio da comunidade? É o que pretendo discutir a seguir.

3.2.1. *Entre a “falsa” e a “genuína” experiência*

Pode-se dizer, inicialmente, que o texto tem um teor combativo. Quer-se argüir contra uma idéia de “avivamento” que fora anteriormente preconizada e apresentar outra, que deve ser, sutilmente, colocada no lugar. A idéia contida na expressão “avivamento real”, para mim, sugere isso: que existe um avivamento real ou verdadeiro em detrimento da existência de um avivamento ilusório ou falso. Logo no primeiro estudo, os autores escrevem: “Nesse primeiro estudo, objetivamos mostrar que certos tipos de manifestações na igreja, tidas como verdade espiritual, não passam de invenções humanas e nada têm de avivamento real” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 04). Antes disso, os autores anunciam que o título foi escolhido na tentativa de mostrar para a igreja o que vem a ser o que eles chamam de “avivamento genuíno”.

Outra vez se pode fazer um paralelo com Jonathan Edwards e o *Grande Despertamento* do século XVIII. Após as experiências ocorridas em Northampton, Edwards sentiu a necessidade de avaliar as marcas do que, em sua compreensão, poderiam distinguir a obra do Espírito de Deus da “obra de Satanás” naquela comunidade, bem como as “genuínas” das “falsas” afeições religiosas ali vigentes. Assim, ele escreveu obras como “As marcas distintivas de uma obra do Espírito de Deus” (1741), e “Tratado sobre as afeições religiosas”,

⁷⁹ Departamento da igreja, que reúne pessoas leigas e é responsável principalmente por todas as programações na igreja que envolvem oração e libertação.

(1746). Sua ânsia era a de discriminar com segurança, como um dos mentores do avivamento naquele momento, e até em função das pressões do ambiente histórico-teológico, a piedade supostamente genuína da espúria, as afeições religiosas⁸⁰ sobrenaturais das naturais.

Em resumo, o que Edwards defendia era que a “verdadeira religião” consiste em afeições religiosas. Entretanto, mesmo nas vidas dos cristãos mais piedosos seria possível encontrar o que ele chamou de “afeições mistas”, ou seja, uma mistura de afeições “sobrenaturais” com aquelas consideradas “naturais” – sendo natural um termo que poderia ser entendido, nesse caso, como não procedente de Deus ou da ação do Espírito. Dessa mistura, segundo ele, surgem os comportamentos “errados” de muitas pessoas, que se deixam levar pelo emocionalismo e por “exageros espirituais” – como gritarias, risos, cantorias, saltos e palmas. Edwards ainda via nessa inclinação uma estratégia do Diabo no sentido de estimular “falsas afeições” e desacreditar o próprio avivamento. Assim ele constrói um de seus argumentos:

Embora ele [Satanás] visse que as afeições estavam muito em voga, sabendo que a maior parte do povo não era versada em tais coisas, e não tinha muita experiência de grandes afeições religiosas para poder julgá-las corretamente, e distinguir entre o verdadeiro e o falso, ele sabia que poderia fazer melhor o seu jogo semeando o joio no meio do trigo e misturando falsas afeições com as obras do Espírito de Deus...Mas agora, quando aparecem as más conseqüências dessas afeições, e se torna muito claro que algumas daquelas emoções realmente não eram nada, o diabo considera do seu interesse agir de outra maneira e esforçar-se ao máximo para propagar a firmar a persuasão de que todas as afeições e emoções sensíveis da mente, nas coisas da religião, não devem ser consideradas de modo algum, mas antes se deve evitá-las e precaver-se cuidadosamente contra elas, como coisas de tendência perniciosas (Apud. MATOS, 2006, p. 77. Grifo do autor).

Também Nilton Tuller, líder espiritual do “avivamento” na IPI nos anos 1970, defende a existência de um “verdadeiro” e de um “falso avivamento”, apontando não apenas para o que acontece no interior das comunidades, mas fora delas, em outras religiões. Muitos dos ritos e práticas existentes num avivamento e que se pode encontrar, de formas similares, em outras religiões, segundo ele, são formas de “imitação” do Diabo. Em suas palavras:

Tudo o que existe de espiritual o Diabo imita. Por exemplo: no avivamento existe língua estranha. Lá no candomblé, lá no baixo espiritismo, também existe língua estranha... Agora, para mim, todas as coisas que estão no avivamento, e o Diabo imita, é a melhor prova de que é legítimo. Porque ninguém falsifica uma nota de 30 reais, por que ela não existe, só se falsifica nota de 10, de 20, de 5, de 2, de 50, de 100, porque elas existem. *O Diabo não tem nenhuma preocupação em falsificar nada que não seja legítimo.* Agora, nós, especialmente os brasileiros, temos a capacidade de falsificar as coisas; não são só os chineses não, nós também. Então existe hoje um evangelho falsificado, um avivamento falsificado... Claro que existe hoje um pseudo-avivamento. Sabe por quê? Porque o verdadeiro avivamento traz

80 Para Edwards, como indica Matos (2006, p. 73), as afeições não devem ser entendidas como meros sentimentos. Na acepção dada por aquele avivalista, elas são “os exercícios mais vigorosos e sensíveis da inclinação e da vontade da alma”.

barulho, mas o barulho não traz avivamento. Se for legítimo, pode ter barulho, mas barulho de lata cheia; quando você pega uma lata d'água e bate, ela tem um barulho, quando você joga a água fora e bate ela tem outro barulho, um barulho oco.⁸¹

Para Tuller, existe um “falso avivamento”, pois é possível que um líder ou movimento religioso “imite” um “avivamento”, à medida que promove um encontro no qual estão presentes de forma artificial todos os elementos de um “avivamento genuíno” – que segundo ele se expressa em dons espirituais, batismo com o Espírito Santo, cura, libertação, e assim por diante. Considera ainda que, mesmo as igrejas pentecostais, onde por natureza já existe uma maior espontaneidade para manifestações extáticas, correm esse risco de fazer ressoar um “avivamento” onde há apenas “barulho oco”.

Por isso que o grande perigo das igrejas pentecostais é se esfriarem de tal maneira que fique só barulho, e a unção, e o movimento carismático mesmo, os carismas de Deus, se perdem. Enquanto o combustível do avivamento está sendo oração, leitura da Palavra, a busca de santidade, então o fogo do avivamento é legítimo. Se você começa só com arrastar dinheiro a rodo, se você começa só fazer um culto de histeria, um culto só de emoção, de emocionalismo; é muito fácil eu chegar numa igreja, não precisa ser o Silvio Santos pra fazer uma igreja vibrar, eu, por exemplo, que tenho a facilidade de cantar, de tocar muitos instrumentos, eu posso em qualquer lugar que eu quiser imitar uma noite de avivamento e ser confundido com um grande despertamento, um grande avivamento. Qual será a pedra de toque pra saber se isso é legítimo? Os resultados.⁸²

Segundo esse pastor, portanto, existe uma crise de legitimidade na igreja evangélica no sentido de discernir o “verdadeiro” do “falso”, o joio do trigo, e que o principal antídoto contra a “falsificação” de um avivamento são os resultados, isto é, aquilo que o tal avivamento rendeu em termos de frutos na vida da comunidade.

Já Mendes Neto e Dias (2007, p. 07), em sua revisão do conceito, afirmam que um sinal patente de que o “avivamento” está chegando é ver vidas sendo transformadas pela Palavra. Em nome de uma espontaneidade e liberdade, questionadas por esses líderes, eles afirmam que “verdadeiras bagunças têm sido feitas com as coisas de Deus em nome de um avivamento barato que não leva a pessoa para um compromisso”. Compromisso esse que se expressa, nessa visão, em uma maior intimidade com a Bíblia e suas ordenanças, sendo uma delas a manutenção da “ordem” e “decência” no culto. Para tanto, utiliza-se frequentemente nesse contexto o exórdio paulino de Romanos, capítulo 12, em que o apóstolo diz: “Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é *o vosso culto racional*” (Grifo meu).

Um “avivamento correto”, em contrapartida, na visão de Mendes Neto, é um “avivamento cristocêntrico”. Assim ele complementa:

81 Entrevista, concedida em 05/08/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

82 Entrevista, concedida em 05/08/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

Porque quando a gente pensa em avivamento, a gente pensa em experiência. Hoje o avivamento neopentecostal é um avivamento fincado nas experiências. O avivamento reformado é um avivamento fincado em Cristo e na Palavra. A Igreja Católica vê o Espírito Santo no dogma, na força da instituição. O neopentecostalismo vê o Espírito Santo e, por conseguinte o avivamento, na experiência. O Protestantismo que se preze tem que ver e o avivamento e Espírito santo na Palavra. João Calvino diz que não existe testemunho do Espírito Santo fora da Palavra. E o Espírito Santo se manifesta apontando pra Cristo. Nunca é diferente. O Espírito Santo tributa glória para Cristo e o avivamento tributa glória para Cristo.⁸³

Nada, portanto, dentro ou fora do “avivamento” pode fugir da Bíblia, sob pena de ser considerado ilegítimo, segundo o ponto de vista desses pastores. Eles criticam as posturas dos profetas e profetizas de hoje, que não se submetem a autoridade pastoral e se valem do poder “mágico” que as expressões “Deus me revelou” ou “Deus manda dizer”, tem sobre a vida das pessoas. Nesses contextos, afirmam os autores:

O próprio pastor tem sido apenas mais um no culto, porque as atenções estão todas nos novidadeiros, naqueles que vivem em ondas e novidades. O que temos presenciado são verdadeiras bagunças: litúrgicas, teológicas e missionárias. Alguns cultos estão apresentando uma liturgia chamada “informal” que infelizmente não informa ninguém, antes aliena as pessoas, onde o enfoque principal está na emoção, no sentir, no ter visões e arrepios. Daí, certos cultos só terem espaço para o chamado “louvorção” e para as “orações fortes” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 07-08. Grifo meu).

Espaços onde o mistério é enlevado, são desqualificados pelos autores, e não podem ser titulados de momentos de culto, pois o que se tenta preconizar é outra concepção e prática do culto cristão. O mistério deve ser arrancado do culto, pois, dentro dessa concepção, ele gera enganação, confusão e “bagunça” no meio da igreja, levando-a a um “colapso espiritual”. Em seu lugar, coloca-se a *Palavra*: “A música não é o centro do culto, nem as orações, mas sim a Palavra de Deus”, afirmam Mendes Neto e Dias.

Contudo, como já se observou no capítulo anterior, a música e as “orações fortes” já estiveram no centro dos cultos da IPI Filadélfia, ficando o “púlpito” em segundo plano. Assim, a palavra dirigida a “muitas igrejas”, no fundo parece apontar apenas para uma, a própria IPI Filadélfia, como na passagem seguinte: “É comum vermos em *muitas igrejas* certos tipos de reuniões, as quais *nem sempre podemos chamar de culto*, um enfoque muito grande na música e um desleixo com a Palavra de Deus. Ou seja, gastam-se 60 minutos cantando e no máximo 15 minutos estudando a Bíblia” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 10. Grifo meu).

No culto dominical dessa igreja, realizado em 01 de julho de 2003, o que se podia observar era exatamente isso. Foi dado um espaço grande à música, em torno de 50-60

83 Entrevista, concedida em 27/02/2008. Material digitalizado.

minutos, e um tempo curtíssimo à pregação (em torno de 20 minutos), comparativamente falando. No pregador, o pastor Israel Ramos, via-se algo diferente: um desejo de entreter a platéia e prender sua atenção a todo custo, com uma linguagem simples, direta e objetiva, sem muita reflexão ou aprofundamento de conteúdo, como é comum na prédica protestante. Isso, depois de um tempo longo em que a comunidade estivera cantando e fazendo expressões de louvor corporalmente, numa explosão de adoração coletiva, onde se podiam ouvir gritos e demonstrações de êxtase, como a glossolalia, bem como pessoas se sacudindo, pulando, gesticulando, caindo ao chão. O pastor dizia ao público que aqueles que se prestavam a tais práticas estavam “bêbados na presença do Senhor”. No ar havia uma tensão. Algumas pessoas, uma minoria eu diria, estavam incomodadas com tudo aquilo. Seria mesmo aquele um culto de uma igreja presbiteriana? – pareciam se perguntar em seus olhares e expressões faciais perplexas. Ao passo que o pastor, notando o clima, dirigiu-se à congregação dizendo: “Tem algumas pessoas que estão assustadas. Não precisa ficar assustado. Tenha discernimento. Se é de Deus e do Espírito Santo, aceite, porque o que vem de Deus é bom”.

De igual modo, os profetas e profetizas ora criticados, já tiveram lugar cativo nas atividades dessa igreja, em especial nos ministérios de louvor e intercessão. A idéia de “palavra profética”, por exemplo, ao menos nesse sentido mais contemporâneo de ser portavoz daquilo que Deus tem a dizer, é algo que se convencionou primeiramente nas igrejas pentecostais. Ali há momentos do culto em que homens e mulheres, profetas e profetizas, se levantam para “entregar” uma mensagem, que pode tanto ter uma conotação bem específica – como a cura para um doente, o consolo a alguém em desespero, uma revelação com anúncio do nome da pessoa e a situação vivenciada – ou mais geral, referindo-se a um chamado, uma convocação à igreja como um todo, um anúncio de que Deus vai tomar a cidade e enchê-la com seu avivamento, e assim por diante.

Esse tipo de postura mais “profética” tem sido um elemento que aparece como componente desse campo de combinações múltiplas na IPI Filadélfia – daí a necessidade de uma mensagem “oficial”, que venha conter ou até mesmo calar os profetas e profetizas da comunidade, visto que esses fazem, como citado, com que o pastor ou sacerdote seja apenas “mais um no culto”. O que é mais curioso de se observar, é que há líderes reconhecidos da comunidade e do conselho que, explicitamente, possuem esse perfil rechaçado pelos autores.

Esse parece ser o caso do pastor Rodney A. Pereira, como se pôde notar em um culto especial realizado em 20 de julho de 2008, quando o ministério de jovens da igreja havia preparado um teatro evangelístico chamado “Hotel Celestial”. Após o teatro, houve um apelo

feito pelo pastor Mendes Neto; muitas pessoas foram à frente, alguns não-crentes, outros já crentes, mas num processo de “reabilitação espiritual”. Após a oração geral pelos que foram à frente, aceitando ao apelo de que convertessem ou re-convertessem seu caminho a Cristo, Mendes Neto convida os membros do grupo de jovens que elaborou e apresentou o referido teatro, e também convida Pereira, para que este orasse por eles e os abençoasse. Pereira, por sua vez, dirigiu-se ao grupo utilizando-se precisamente da linguagem criticada no documento em análise: “Deus manda dizer a vocês”. E em seguida completou: “Deus me falou que cinco homens e cinco mulheres aceitaram o nome do senhor Jesus como seu senhor e salvador... o Espírito me mostrou isso nitidamente”.

Assim, o combate travado nesse texto, embora se dirija muitas vezes à igreja evangélica no geral, me parece ser uma peleja interna à IPI Filadélfia, contra um tipo de avivamento então predominante, mas que nesse momento passa a ser visto como falso, extremista, à medida que, numa visão que se quer reformada, não procede da Bíblia. Há, portanto, uma divergência de posições, como diria Michel de Certeau, entre o *sentido vivido* e o *fato observado*. Por isso esse autor diz que, “compreender os fenômenos religiosos significa “perguntar-lhes outra coisa do aquilo que eles quiseram dizer” (CERTEAU, 2006, p. 143). No caso, para com esse discurso que preconiza um “avivamento real”, significa manifestar a dúvida para com o dito e uma pressuposição intuitiva que engendra a suposição de um não-dito. Em situações como a acima narrada, um fato curioso ocorre, como nota de Certeau:

Os comportamentos religiosos que manifestavam um *sentido* crítico numa *prática* social se quebram. Existe uma dissociação entre a exigência de *dizer* o sentido e a lógica social do *fazer*. A afirmação de um sentido cristão se isola num dizer e parece cada vez menos compatível com a axiomática das práticas. (CERTEAU, 2006, p. 165. Grifo do autor).

Em outras palavras, uma coisa, portanto, é o “real” que se apresenta no nível ideológico, discursivo; outra coisa é o que se desenha no plano de uma *axiomática do agir*. Entre eles, nesse caso específico ou em situações em que a amostra do carisma foge aos limites do controle e vigilância institucional, há um abismo que constitui ou revela a presença do “desvio”. Assim, o “genuíno” se mistura com o “falso”, e o ortodoxo coexiste com o heterodoxo. E as fronteiras religiosas, nesse ínterim, podem ser vistas como formalidades instituídas pelo discurso, mas denegadas, em certas conjunturas, pelo agir de indivíduos ou comunidades. O historiador atento a isso, como completa de Certeau, “não pode nem se contentar com descrever o fato postulando cegamente a sua significação, nem admitir como incognoscível uma significação que seria susceptível de uma expressão qualquer”. Antes, cabe a ele elucidar a relação entre significante e significado (CERTEAU, 2006, p. 145).

3.2.2. *Remendo novo em pano velho*

Um anseio por um “retorno às fontes” da fé cristã presbiteriana. Assim pode ser vista essa iniciativa da liderança da IPI Filadélfia em produzir esse texto. Trata-se de um texto que é um retrato parcial de um momento permeado de mutabilidades e ambivalências. Primeiramente, uma mutabilidade do discurso; o “avivamento” das manifestações e “novidades”, como foi o tempo em que se “bebeu” das fontes da “benção de Toronto”, não serve mais. Agora se quer um avivamento que não interfira na “ordem” e “decência” do culto, e não subverta as características históricas e teológicas da IPI, mas que leve em consideração suas “matrizes” – a doutrina, a Palavra, a pregação.

Sobre a influência do movimento Vineyard na IPI Filadélfia, Leonardo Mendes Neto assim se posiciona:

Eu acho que, no momento, foi uma fonte muito inspiradora para a igreja. Mas acredito que seja uma fonte que já secou. Eu vejo que hoje nós não podemos mais estar dentro daquele contexto. Acho que foi válido. Hoje segue como uma opção, mas não como a regra... Hoje ainda cantamos essas canções, que acredito serem fantásticas também, mas *a gente tem que se abrir para o novo... Hoje a gente tenta unir isso com o amor às nossas tradições, à nossa história*. Isso vai desembocar, eu acredito, numa qualidade de letras e de melodias. Músicas que falam da comunhão, músicas que falam da obra da redenção, da cruz, da prática dos talentos, músicas extraídas diretamente dos textos bíblicos, músicas congregacionais.⁸⁴

Em segundo lugar, nota-se uma ambivalência postural de se querer colocar vinho novo em odres velhos, ou remendos novos em panos velhos, parafraseando as metáforas bíblicas. Imaginemos que a estrutura teológica e doutrinária presbiteriana seja o pano velho. Esse pano tem um tecido próprio, feito de um material antigo, que não se encontra mais no mercado a não ser em formas retrabalhadas, em versões reconstruídas. O pano velho tem alguns furos, que precisam ser remendados. Como não se acha nada igual hoje, remenda-se com um tecido novo – que aqui seria uma representação do “avivamento”. Os buracos foram tapados, mas, aos olhos de quem observa, é possível notar a disparidade entre a roupa que está por detrás e os remendos, são dois tecidos diferentes. Assim se desenha a ambivalência presente no documento e na postura dos líderes da IPI Filadélfia: num mesmo discurso, tenta-se unir um enunciado teológico tipicamente reformado com a presença do elemento do “avivamento”, que no caso dessa comunidade até então tinha contornos carismáticos.

Trata-se, desta feita, de uma domesticação do “avivamento”. As experiências não devem ser mais o norte que orienta o fiel na identificação da presença de um “avivamento real”. Esse norte deve ser a Palavra, lida e pregada. Mendes Neto e Dias (2007, p. 11) se

84 Entrevista, concedida em 27/02/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

dirigem a seus leitores de forma a desmistificar o valor de suas experiências e relativizá-las à luz da “reta doutrina”: “Lembre-se de algo... seus arrepios não valem mais que a Palavra de Deus. Nenhuma profecia, que não passe pelo crivo da Palavra pode ser aceita na igreja. Tudo o que falamos, pensamos e fazemos deve ter respaldo na Palavra, senão, não tem valor”. Queixam-se ainda do fato de que, quando a perspectiva é inversa, isto é, quando o que prevalece é a visão de um “avivamento” calcado nas experiências, acontece que as “grandes reuniões” e os cultos de “cura e unção” ficam repletos de gente, enquanto a “Escola Dominical” – espaço onde predomina o “ensino da Palavra” – que, segundo os autores, “traz um alicerce substancial para nossas vidas”, cai na obsolência e, muitas vezes, acaba sendo abolida.

Por isso, esses líderes ressaltam que “a *principal arma* para o avivamento da igreja é o púlpito”, reforçando a idéia aqui defendida de uma postura combativa presente no texto. Isso nos remete outra vez à percepção de Mendonça de que a principal “atração simbólica” do protestantismo é a “pregação”. Ocorre, portanto, nesse âmbito uma oposição simbólica entre a Palavra e a Experiência. Quando caminham separadamente, uma coisa se torna a denegação da outra. Por essa razão é que, dentro da lógica utilizada no texto em análise, a experiência que existe apartada da palavra é e sempre será considerada “falsa”. Ela só tem sua razão de existir quando for considerada verificação prática da palavra pregada, à medida que a palavra pregada é a única fonte de legitimidade para a experiência. “A certeza não vem de nossa experiência, mas do testemunho de Deus”, afirma Dias (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 60. Grifo meu).

Há uma tentativa de se voltar aos rudimentos da “religião do livro” e uma religião altamente discursiva, na qual o púlpito e a pregação têm lugar e papel fundamentais. Como completam os autores, “uma igreja avivada está voltada para o púlpito e dele recebe o recado de Deus” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 19). Ocorre, parafraseando de Certeau, uma “inversão interna” do funcionamento do “avivamento”: “A interpretação ambiente modificou a substância ‘religiosa’ dos mesmos signos objetivos” (CERTEAU, 2006, p. 172).

Dessa forma, opera-se uma reinvenção da tradição, na qual uma inversão do pensável se dá por uma conjugação de elementos díspares, o “avivamento” e o púlpito, num casamento para lá de improvável, em que a legitimidade do primeiro está condicionada pela centralidade e instrumentalidade do segundo. A autoridade do “avivamento” não vem do fazer (práticas) e sim do dizer (discurso). Reinventa-se a tradição (reformada) à medida que se agrega a ela um elemento que lhe é alheio (o “avivamento”, tal como concebido em âmbitos carismáticos), e

reinventa-se o próprio “avivamento” na medida em que há uma mudança de sua “substância religiosa” – não mais as experiências, e sim a palavra.

O termo “tradição inventada” foi cunhado pela primeira vez por Eric Hobsbawm, no livro *A invenção das tradições* (1984), organizado por ele e por Terence Ranger. A parte que me interessa na obra é a introdução, escrita por Hobsbawm, que versa mais diretamente sobre esse conceito. O que autor entende por “tradição inventada”, tem uma relação com o que venho desenvolvendo até aqui: “Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita e abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 09).

Essa é uma primeira característica que precisa ser novamente destacada: essas tradições precisam, sempre que possível, estabelecer uma continuidade com um “passado histórico apropriado”. A continuidade, postulada por Hobsbawm, não se trata de algo ininterrupto, como se existisse um passado cultural ou político, por exemplo, que perpassasse a comunidade de praticantes de uma dada tradição. Pelo contrário, dada a distância para com certo passado e até mesmo a ausência desse “passado” na vivência e nas memórias cultivadas pelas pessoas, seria preciso então inventar um passado em comum que servisse para modelar o presente e servir como elemento de coesão aos propósitos de uma liderança. Em certo sentido, como corrobora Zygmunt Bauman⁸⁵ (2000, p. 137), “toda tradição, pelo menos toda tradição em nosso tipo de sociedade, tem que ser inventada e não pode ser senão inventada”.

Seguindo essa forma de raciocínio, destaco da leitura de Hobsbawm uma segunda característica: sejam quais forem as continuidades históricas que elas representem, nessas tradições há sempre um componente construído ou inventado. Conforme realça o autor, nos casos por ele exemplificados, “a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade” (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 13). Por essa razão usa-se o termo “invenção”, pois, embora seja uma recorrência ao passado, as premissas são do presente e respondem a uma situação presente. Portanto, como destaca Hobsbawm, a título de uma referência a um passado histórico, a continuidade com ele estabelecida é bastante superficial. De modo que essas tradições seriam, como defende

85 Hobsbawm (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 23), defende que o estudo da “invenção das tradições” é interdisciplinar, requerendo, assim, a colaboração das diferentes ciências: antropologia, história, ciências sociais e outros estudiosos das ciências humanas. Por essa razão, é possível se ter uma combinação de autores de diferentes “escolas” e/ou áreas do saber, da altura do próprio Hobsbawm, de um Peter Burke, e de sociólogos como Bauman, Hall e Giddens.

Anthony Giddens (2002, p. 191), “modos de encapsular e representar tendências modernas, mais do que elos com um passado histórico profundamente sedimentado”.

No caso da IPI Filadélfia, como se tem observado, às “práticas tradicionais existentes” – como o apreço simbólico do protestantismo pela palavra lida e pregada – foram sendo incluídas “novas” práticas, como é o caso do “avivamento”, cuja roupagem e linguagem simbólicas passaram por uma modificação, ritualização e institucionalização, para atender a outros propósitos e rumos dados pela liderança à comunidade. Assim, o “avivamento”, que, por suas ligações com um movimento carismático, na percepção de alguns líderes e membros da comunidade, é visto como “o novo”, foi sendo enxertado dentro de uma linguagem “antiga” e bem peculiar ao protestantismo tradicional.

Uma terceira característica que pode ser destacada dessa análise é que essas tradições são reações a alguma coisa, geralmente a situações novas, a transformações inesperadas e, para alguns, indesejáveis, visto que desestruturam a segurança de uma cosmovisão instituída, para substituí-la por outros valores, diferentes senão diametralmente opostos aos precedentes. Elas surgem como crítica à mutabilidade e a variabilidade, estabelecendo a ligação com um passado que se quer invariável, mas que, pela simples referência a uma continuidade, em si, já representa uma ruptura ou variação, como desejo comentar mais adiante.

De acordo com a análise de Hobsbawm, espera-se que ocorram “invenções” com mais frequência quando:

Uma *transformação rápida* da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver *perdido grande parte de adaptação e da flexibilidade*; ou quando são eliminadas de outras formas. Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta. (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 12-13. Grifo meu).

Com essas observações, percebe-se que, para Hobsbawm, existe um *processo* através do qual, de maneira geral, acontecem as invenções das tradições; comunidades ou sociedades estavam passando por intensas transformações, metamorfoses, que afetavam as estruturas produzindo outros paradigmas, que não se coadunavam com os antigos. Daí brotava então a necessidade de se criar ou se recriar, inventar ou reinventar novos padrões, que poderiam ser em substituição aos anteriores, sim, mas também engendrando uma mescla ou combinação do “novo” com o “antigo”, o que chamo aqui mais propriamente de uma reinvenção, à medida que se aplica ao caso específico da comunidade em estudo.

Ao mesmo tempo, Hobsbawm critica certa forma precipitada de pensar esses processos, como se fossem engrenagens que possuem as peças certas para os encaixes perfeitos. Ele recusa engendrar modelos que possam ser vistos como fórmulas, produzindo, assim, um pensamento simplista, que não se ocupa dos desvios, ou daquilo que transcende o próprio paradigma. Assim, segundo ele, é preciso evitar duas formas de raciocínio:

- 1) Dizer que antigas formas de comunidade e autoridade, e as tradições a elas associadas, eram inflexíveis e, por essa razão tornaram-se obsoletas. Essa talvez seja a forma mais simples de se pensar a “crise das tradições”, ou seja, alegando a incompetência de uma estrutura reminiscente em gerir a si própria, num mundo em transformação, o que logo a levaria à obsolência completa.
- 2) Associar o surgimento das “novas” tradições simplesmente em função de uma incapacidade de utilizar ou adaptar as tradições velhas. Houve adaptações, combinações de múltiplos e desvios, e são precisamente esses que relegam ao historiador o ônus, ou a dádiva, depende do ponto de vista, de pensar outras formas de entender os próprios processos pelos quais passam comunidades ou sociedades em tempos de metamorfoses. A adaptação ocorreu na IPI Filadélfia – e o livreto sobre o “Avivamento real” parece ser um indício disso – “quando foi necessário conservar velhos modelos para novos fins” (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 13).

Peter Burke, de modo análogo, considera que múltiplas tradições podem coexistir facilmente numa mesma sociedade, agremiação ou comunidade, masculina ou feminina, laica ou religiosa. Assim, trabalhar com a idéia de tradição não é pensar em modelos que mais serviriam como camisas de força para teorias unilateralistas. Pelo contrário, em sua percepção, “trabalhar com a idéia de tradição libera os historiadores culturais da suposição de unidade ou homogeneidade de uma ‘era’”. E, assim, levam-se em consideração dois problemas principais, que Burke considera como sendo os paradoxos gêmeos da tradição: a) “Uma aparente inovação pode mascarar a persistência da tradição”; b) “Inversamente, os signos externos da tradição podem mascarar a inovação” (BURKE, 2004, p. 39).

Poder-se-ia adicionar outro problema, igualmente aplicável ao estudo aqui empreendido: as categorias da tradição e da inovação, se concebidas separadamente, podem mascarar a coexistência, harmônica ou conflitiva, de ambas numa combinação de múltiplas interpretações e representações de uma realidade, ora defendendo a inculcação de um sistema de valores, ora a subversão deste pela inculcação de outros. Assim, discursos aqui analisados

como sendo de um possível “retorno” à tradição, podem estar indicando o oposto daquilo que enunciam, isto é, uma “reinvenção”, em que predomina não o modo passado, mas o presente, à medida que o tal retorno seria nada mais que uma reação a uma situação presente.

Nesse sentido, como declara Michel de Certeau, a relação com a tradição, ao menos na mente do historiador, observador e narrador, também muda; ele visiona que um “retorno” se revela mais como vontade, e, como tal, redundando em uma impossibilidade: a de resgatar aquilo (ou o passado) que se perde na linguagem – oral, documental, escrita:

O “retorno às fontes” enuncia sempre o contrário daquilo em que crê, pelo menos neste sentido que supõe um *distanciamento com relação a um passado* (espaço que define exatamente a história: através dela *se opera a mutação* da “tradição” vivida da qual se faz um “passado”, ob-jeto de estudo) e uma vontade de recuperar aquilo que, de um modo ou de outro, parece *perdido na linguagem recebida*. Desta maneira o “retorno às fontes” é, também, sempre um modernismo (CERTEAU, 2006, p. 142. Grifo meu).

3.2.3. Poder e identidade: preservar é preciso

Nessa pesquisa, procurei estar atento aos temas que foram surgindo à medida que lidava com os documentos selecionados, e as fontes orais – o depoimento e opinião das pessoas, os “atores” e “atrizes” do enredo aqui escrito. Um dos temas que apareceu de modo implícito, tanto nas entrevistas com os líderes e membros como no documento “Avivamento real”, foi o tema da identidade – intimamente relacionado com a questão do poder. Por exemplo, em dado momento no qual discutiam as chamadas “Características de uma igreja avivada”, Mendes Neto e Dias (2007, p. 33) se perguntam: “Os avivamentos de hoje, na Igreja moderna, têm valorizado nossa tradição, nossas bases bíblicas e teológicas, ou têm negligenciado tais princípios?”. A resposta dos autores para tal aporia, ao que parece, foi “não”, dada a demanda encontrada em produzir um texto com essa conotação, de distinguir o “verdadeiro” do “falso”.

Assim, a crítica por eles dirigida é a um “avivamento” não “genuíno”, que focaliza as “novidades” (manifestações extáticas, “unções”, etc.) em detrimento do que eles chamam de “bases” (Escrituras Sagradas, tradição reformada). E a pergunta continua rondando: quem são os destinatários dessa mensagem? Quem são os grupos ou pessoas contra as quais esses líderes travam um “combate”, no campo das idéias e utilizando-se de sua autoridade pastoral?

O foco parece mesmo ser “grupos de leigos”, indivíduos que não se sujeitam com facilidade às orientações de cunho pastoral, em especial aquelas que vão de encontro às práticas correntes desses grupos/indivíduos. Há, assim, uma disputa de poderes em jogo. Esses pastores reclamam a existência de pessoas que se dizem avivadas e que querem

monopolizar o poder. Mas que poder seria esse, que pode colocar em concorrência líderes e leigos? Na percepção de Pierre Bourdieu, seria um “poder religioso”, capaz de inculcar valores e hábitos, realizando uma domesticação dos carismas, ou dando-lhes “rédeas soltas”. Como explica o autor:

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no *monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão de mundo dos leigos*, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2001, p. 88. Grifo do autor).

Dominar e modificar, a partir das “bases”, a mundo dos leigos, como indica Bourdieu, parece ser uma intenção exposta prática e visão de no documento em análise, como reação ao um grupo de leigos da igreja que esses pastores chamam de “super crentes”, artífices de um avivamento contrário à visão atual da liderança, que, segundo eles, “passam por cima da autoridade pastoral e muitas vezes querem ditar a maneira como o culto, bem como outras coisas da alçada pastoral, devem acontecer” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 12). Essas pessoas são por eles consideradas insubmissas, rebeldes, e afirmam que “a rebeldia é coisa do Diabo, não tem nada a ver com Deus”. O “avivamento” por elas preconizado, portanto, não seria um “avivamento que vem de Deus”.

Em entrevista concedida para essa pesquisa, o pastor Mendes Neto justificou a produção do referido documento, dando indicativas inclusive de seus destinatários:

Nós produzimos aqui uma apostila que se chama “Avivamento Real”. Essa apostila é hoje usada para o *treinamento de líderes com o ministério de oração*; porque nós enfrentamos muitos *extremismos no ministério de oração*, extremismos de profecia, de visões, de revelações, muito espírito assim de confusão, entendeu, coisas que não emplacaram, que bateram na trave, soaram mal, e *a gente entendeu a necessidade de chamar esse ministério de oração*, depois de mais de três anos de trabalho e fazer com eles um estudo na Palavra sobre o que é *avivamento real*, não jogando balde de água fria em ninguém, mas direcionando; acho que as pessoas não têm que ser cortadas, elas têm que ser direcionadas, para que isso se multiplique; *avivamento é isso, é organização, não é confusão*. O avivamento pode incluir barulho, mas não é só barulho, aliás, muitas vezes é o silêncio.⁸⁶

Diante dessas palavras, cabe aqui indagar se os “super crentes”, indicados no texto “Avivamento real”, têm alguma relação de identificação com os membros do “ministério de oração”, mencionados na entrevista como sendo objetos da preocupação da liderança da igreja em produzir tal texto. Ambos seriam um e o mesmo grupo? Não se pode afirmar com toda certeza; porém, não restam dúvidas da semelhança de abordagens na referência a ambos os grupos: na apostila, os autores falam de “bagunças”, “rebeldia” e “insubmissão”; já no trecho

86 Entrevista, concedida em 27/02/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

da entrevista acima arrolado, Mendes Neto menciona a existência de “extremismos”, “barulho” e “confusão” nesse ministério de oração. Em ambos os casos, a intenção é a de coibir tais práticas indicando que o caminho para o avivamento é um caminho de unidade, ordem, obediência e submissão à direção que “Deus dá” por meio da palavra lida e pregada com autoridade por seus “legítimos” profetas, os pastores da comunidade. Busca-se com isso, como afirma Bauman (2000, p. 138), “justificar uma proposta alternativa combinada com a rejeição de outras”.

Como orientam os referidos pastores:

Avivamento que é avivamento leva o cristão a se ver cada vez mais como um servo, como um escravo de Jesus Cristo. (...) Uma igreja avivada é aquela em que todos os membros estão sob uma mesma missão (submissão), a qual Deus tem dado para ser seguida. Uma igreja onde um realiza motim para derrubar o outro, onde os membros não caminham juntos com a liderança em seus projetos, pode estar acontecendo tudo, menos avivamento. *Avivamento é humildade, submissão* (MENDES NETO E DIAS, 2007, p. 12. Grifo meu).

No jogo de forças estabelecido, o controle é exercido, como já indicou Bourdieu, por um poder simbólico, uma capacidade inerente ao líder, constituído e reconhecido como “ungido de Deus” por um ato de consagração, de fazer crer em suas palavras, de estabelecer uma relação de dominação tácita, isto é, sem parecer que o está fazendo. Por isso é um poder simbólico, não violento, físico ou explícito, mas um poder subliminar, que age por meio da introjeção de valores e normas comportamentais que são interiorizados. A “interiorização”, como observa Wander Proença (2006, p. 179), “permite agir sem ser obrigado a lembrar-se explicitamente das regras que é preciso observar para agir”.

Um exemplo prático disso está na colocação feita outra vez por Mendes Neto:

Quando você entra com direcionamento, num primeiro momento, a pessoa pode se revoltar, porque *aquele direcionamento pode vir contra uma prática que ela tem exercido*, que para ela é a verdade absoluta; mas a partir do momento que você não apenas manda, mas está acompanhando e mostrando pela Palavra de Deus como tem que fazer... Quando você faz isso, você ganha os seus liderados, pois eles passam a pensar assim: ‘poxa, alguém está se preocupando com a nossa saúde espiritual’, então aí a pessoa tá me entendendo. E eu vou dizer uma coisa: *as pessoas gostam de ser lideradas*. Num primeiro momento, pode até causar uma revolta, mas depois as pessoas se sentem cuidadas, se sentem amparadas.⁸⁷

Pelas palavras desse pastor, pode-se afirmar que existe uma cumplicidade tácita entre os liderados, que se aprazem dessa sua condição, e os líderes, que se alimentam do prazer de seus liderados em serem cuidados, amparados, orientados. Tratam-se, em ambos os casos, de escolhas, que fazem de nossa sociedade, como diria Bauman (2000, p. 138), uma “sociedade de optantes”. Nesse sentido, não há vítimas e não há algozes, há optantes em ambos os lados e

87 Entrevista, concedida em 27/02/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

em múltiplos sentidos. Ou, como diria Jean Baudrillard, referindo-se a relação dos políticos com as “massas”, não há *manipulador* nem *manipulados*:

Porque se o político procura captar as massas numa câmara de eco e de simulação social (os meios de comunicação, a informação), em compensação são as massas que se tornam a câmara de eco e de simulação gigantesca do social. *Nunca houve manipulação*. A partida foi jogada pelos dois, com as mesmas armas, e ninguém hoje poderia dizer quem a venceu: a simulação exercida pelo poder sobre as massas ou a simulação inversa, dirigida pelas massas ao poder que nelas se afunda (BAUDRILLARD, 2004, p. 29. Grifo meu).

Trata-se, portanto, de escolha, ainda que essa escolha seja fruto não de uma integração com a proposta, mas de uma “compulsão”, ou o que Anthony Giddens chamou de “vício”⁸⁸. Isso, pois, segundo Bauman (idem, p. 139), “vício” não é somente o que *fui forçado* a fazer; é o que *escolhi ser forçado* a fazer; “a consciência da escolha e da responsabilidade pelo que foi escolhido é inerente ao vício e não pode ser extirpada dele”. Ainda resta saber, contudo, como esse suposto “cuidado”, mencionado por Mendes Neto, é visto por outros membros dessa comunidade, assunto que pretendo desenvolver no último tópico desse capítulo.

A idéia que me remeteu à tradição pôde ser também encontrada implícita em outros termos utilizados por líderes da IPI como “nossa doutrina”, ou “nossa eclesiologia”⁸⁹. E outra expressão que passa a ser utilizada na IPI a partir dos anos 1980, de acordo com Éber F. S. Lima, é a de “recuperação da identidade da Igreja”⁹⁰, tendo em vista que a igreja já passava por uma série de alterações em seus padrões de identidade.

A idéia de identidade, associada com um desejo em preservar um “passado em comum” – ou engendrar um senso de preservação pela criação da idéia de uma tradição ou da continuidade com tal passado – é algo que aparece direta e indiretamente nos discursos dos líderes da IPI Filadélfia. Em dado momento, fazendo uma análise geral, os pastores Mendes Neto e Dias reconhecem na Igreja uma “crise de identidade”, na qual denominações estariam promovendo uma “salada espiritual”, não tendo uma “linha” nem uma “base definida” a seguir, e gerando igrejas “sem face”. Em contrapartida, na opinião desses líderes, “o avivamento deve levar a Igreja a ter um caráter definido, a ter uma identidade que se coadune com a Palavra de Deus”; ainda deve “aclarar” as bases dessa identidade, e não “ocultá-las” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 32-33. Grifo meu).

88 De acordo com Bauman (2000, p. 139), para Giddens, o vício é o oposto do investimento fixo e permanente da confiança (sólida); o vício é frágil, inseguro, carente de confiança e precisa constantemente de um “renovado conhecimento” como forma de alimentá-lo. É “o inverso da integridade que a tradição outrora conferia e que todas as formas de confiança também supõem”.

89 Que literalmente significa estudo da igreja, remetendo-se, portanto, aquilo que constitui ou que forma, em bases teológicas, uma igreja, o que ela é e para quê serve.

90 Entrevista, concedida em 03/01/2009. Material digitalizado.

Assim, o “avivamento” passa a ser concebido não mais como um movimento de contestação a uma Igreja petrificada pelo tradicionalismo, que promove um turbilhão em suas bases – como vimos no primeiro capítulo, a exemplo dos grandes despertamentos – e sim algo moldado pelo logos, e que revela uma identidade bem definida e alicerçada em bases histórico-teológicas confiáveis, como é para os autores a tradição reformada. Todavia, esse movimento de “retorno ao passado”, como tenho defendido até aqui, de preservação de uma identidade histórica, no máximo tem conseguido uma tradição reinventada, ainda que essa tradição venha, como afirma Eric Hobsbawm (1984, p. 21), utilizar “a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal”.

Zygmunt Bauman (2008, p. 178) observa que o tema da identidade agora se tornou o prisma, através do qual “outros aspectos tópicos da vida contemporânea são localizados, agarrados e examinados”. Tudo parece passar a ser relativo à identidade à medida que a identidade, seja ela de que natureza for, passa a ser relativizada. Como ressalta Stuart Hall (2000, p. 08), a identidade só passa a ser uma questão à medida que se apresenta em crise. E se tem falado muito em crise nas últimas décadas, precisamente porque estes têm sido, como já ocorrera em outras épocas, tempos de transformação. Isso pode nos levar a concluir que a idéia de identidade também tem se deslocado com essas mudanças, de um campo das certezas e definições, para o das incertezas e das indefinições, ou, como tenho sugerido aqui, o campo das combinações.

Estudos como o de Bauman e Hall, têm indicado que, o que antes era visto, em termos de identidade, como previamente composto, unificado e estável, está se tornando fragmentado, entrado em colapso (HALL, 2000, p. 12), ou estão desintegrando-se com rapidez e assumido formas “líquidas” (BAUMAN, 2008, p. 185). Por isso, o discurso de um retorno a uma identidade fixa, como se vê no caso dos líderes da IPI Filadélfia, aparenta ser um elemento estranho num tempo em que a identidade torna-se uma “celebração móvel”, como aponta Hall (2000, p. 13): “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. Como ainda analisa esse autor:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. *A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se*

multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2000, p. 13. Grifo meu).

A IPI Filadélfia, como temos visto, é uma comunidade que se insere nesse universo metamórfico e transitório de identidades possíveis, com as quais se aproxima temporariamente, para depois abandonar ou reinventar a si mesma em nome de outra causa. A mudança não é considerada um problema, e sim uma característica marcante dessa comunidade. As palavras de Antonio G. Mendonça, citadas no início desse capítulo, lhe caem bem: trata-se de um universo pleno de contradições. “Afirma princípios e direitos que às vezes contradiz na prática; libera o pensamento, ao mesmo tempo em que estabelece ortodoxias, normas e definições de verdade”.

Por essa razão é que se tem em Silas Barbosa Dias – o herege-ortodoxo – um referencial emblemático da trajetória da IPI Filadélfia. Uma alcunha, porém, talvez seja insuficiente para um indivíduo como ele, sumariamente “desencaixado”, usando o termo de Bauman. Em seu livro “4 passos para a mudança interior”, ele se auto-define como uma “metamorfose ambulante”. Já em sua mais recente obra, “No jardim do pensador”, ele também usa uma metáfora interessante, referindo-se a si mesmo como um eterno caminhante, alguém em constante “busca de si mesmo”, em busca da “outra face, da face que pensa, que sente, que deseja, que sonha” (DIAS, 2008, p. 134).

Com ares poético-filosóficos, ele afirma que viver é uma “eterna reinvenção de mim mesmo, pela experiência de um dia de cada vez” (idem, p. 136), e que reinventar-se é poder “tirar do fôlego dos potenciais os instrumentos necessários para reproduzir resultados incalculáveis” (idem, p. 97). Assim, ainda que Dias e sua igreja possam ser vistos como universos plenos de contradições, pelo menos essas são contradições assumidas e até mesmo celebradas. Como artífice de sua própria história, Dias faz outra declaração que poderia ser autobiográfica: “Enfrentamos descontinuidades pessoais em nossa caminhada contínua” (idem, p. 18). Para ele, a “grande aventura da vida” é avançar sempre, em meio a continuidades e rupturas.

Assim, em vez de falar em identidades, Bauman prefere falar em identificação, ou seja, “uma atividade que nunca termina, sempre incompleta, na qual todos nós, por necessidade ou escolha, estamos engajados”. Logo, como ele completa:

Há pouca chance de que as tensões, os confrontos e os conflitos que essa atividade gera irão subsistir. A busca frenética por identidade não é um resíduo dos tempos pré-globalização que ainda não foi totalmente extirpado, que tende a se tornar extinto conforme a globalização avança; ele é, pelo contrário, o efeito colateral e o

subproduto da combinação das pressões globalizantes e individualizadoras e das tensões que elas geram. As guerras de identificação não são nem contrárias nem estão no caminho da tendência globalizante: são crias legítimas e companhias naturais da globalização, e, longe de deter sua marcha, lubrificam suas rodas (BAUMAN, 2008, p. 193).

No caso de Dias e da IPI Filadélfia, não há possibilidade de um reencaixe final no fim da estrada; “estar na estrada tornou-se o modo contínuo de vida dos indivíduos (agora cronicamente) desencaixados” (BAUMAN, 2008, p. 186). Assim, o discurso de preservação (reinvenção) de uma identidade que ser quer definida e estável parece ser um reencaixe frágil “num mundo caleidoscópico de valores embaralhados, de pistas que se movem e marcos que derretem” (idem, p. 188).

Ainda de acordo com esse autor, a racionalidade desse mundo exige que as possibilidades, quanto mais possível, permaneçam abertas; ao passo que “ganhar uma identidade que se adapte muito bem, que de uma vez por todas ofereça igualdade e continuidade, resulta na diminuição de opções ou em perdê-las de antemão” (ibidem). Sua palavra de ordem, com isso, deve ser flexibilidade:

Todas as estruturas devem ser leves e móveis, de forma a poderem ser rearranjadas pouco depois, ruas de mão única devem ser evitadas, nenhum compromisso deve ser tão preso a ponto de restringir a livre movimentação. A solidez é um anátema, como toda permanência – agora um sinal de falta de adaptação ao mundo que muda de maneira rápida e imprevisível, assim como às oportunidades-surpresa que ele traz e à velocidade com a qual transforma os bens de ontem nos riscos de hoje (BAUMAN, 2008, p. 289).

3.3. Uma inversão do pensável pelas práticas

3.3.1. Experiências de praticantes

A tradição pode inculcar cosmovisões, mas a experiência e as práticas têm o poder de marcar e transformar modos de ser de indivíduos ou grupos. Citando outra vez Michel de Certeau (2006, p. 135), a prática é “um fato constatável”. Ela pode ser, e nesse caso é, menos a verificação do que a inversão do pensável. A prática, ainda segundo esse autor:

Prova que a fé vem dela mesma, é a visibilidade apologética de uma crença que também obedece, de agora em diante, aos imperativos da utilidade social através da obliquidade da filantropia e da defesa da ordem. Estes diversos elementos têm uma importância variável. (...) Mas têm em comum o fato de que, *atestando igualmente uma desconfiança* sob o ponto de vista das representações religiosas, substituem um *gesto* social à assimilação interior de uma verdade cristã universalmente reconhecida de direito. No limite, este gesto consiste antes em constituir a verdade do que em “praticá-la”. O lugar decisivo, doravante são *os costumes* mais do que a fé. O critério religioso muda lentamente; e o que assim se elabora no interior da Igreja durante o século XVII, é sem dúvida o que hoje se ressalta, promovido ao estatuto de critério científico, na “sociologia religiosa” (CERTEAU, 2006, p. 135. Grifo do autor).

Quero aqui, portanto, dar atenção especial às experiências de praticantes; pessoas para quem os costumes⁹¹ têm lugar privilegiado frente à fé representada; pessoas que receberam um “beliscão do destino”, como diria Clifford Geertz (2001). Para Geertz, agora que esse “beliscão do destino” – metáfora da religião em William James – parece estar tão presente no mundo, “a *experiência*, atirada porta afora como um ‘estado de fé’ radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos” (GEERTZ, 2001, p. 159. Grifo meu).

Em sua análise, especificamente desenvolvida no livro “Nova luz sobre a antropologia”, Geertz (2001, p. 152) relativiza a religião tal como concebida por William James no final do século XIX, como “os sentimentos, atos e experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se apreendem como estando relacionados com o que possam considerar divino”, pois essa, segundo ele, já não parece adequada para moldar nossa compreensão ou descrição das religiões e religiosidades no mundo contemporâneo. Outras palavras, além da “experiência”, mais transpessoais e extrovertidas, talvez possam ser aplicadas em contextos onde a religião deixa de ser um assunto privado apenas, atingindo avassaladoramente, seja por meio da mídia, da cultura ou outros meios, o público em suas múltiplas expressões. Para ele, essas palavras podem ser “Sentido”, “Identidade”, ou “Poder”. Segundo Geertz, quando olhamos para o nosso mundo “sintonizado na mídia, para tentar ver o que nele há de religioso”, não vemos apenas expressões individualizadas de experiência como via James: “convertidos absortos, seus solitários em êxtase e suas almas adoecidas, uma luminosa linha divisória entre as preocupações com o eterno e as do cotidiano; aliás, praticamente não vemos linha divisória nenhuma” (GEERTZ, 2001, p. 153).

Ao mesmo tempo, ao criticar a percepção individualizada de James de “experiência religiosa”, esse antropólogo não menospreza o valor da experiência em si, para fins de análise do fenômeno religioso na contemporaneidade. Pelo contrário, ele contraria até, em dado momento, o fato de que “as dimensões pessoais” da mudança religiosa, “aquelas sobre as

91 Vale ressaltar que o sentido de “costume”, em de Certeau, está associado com aquilo que se faz em função ou em detrimento de uma dada ordem institucional. Eric Hobsbawm, no estudo já aqui mencionado, faz uma diferenciação entre os conceitos de “tradição” e de “costume”. Uma das características da tradição, pelo menos na intenção, é a invariabilidade, que se refere à continuidade com prática fixas, tais como a repetição. Já o costume tem a dupla função de “motor e volante”. Dá asas às inovações ao mesmo tempo em que é tolhido pela exigência de que deve ser compatível com o precedente. Porém, “não se pode dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim, nem mesmo nas sociedades tradicionais”. Hobsbawm tenta ainda clarear as diferenças: “Costume’ é o que fazem os juízes; ‘tradição’ (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado” (HOBSBAWM, 1984, p. 10).

quais (geralmente) temos de falar com pessoas vivas, se quisermos encontrá-las, mal chegam a ser investigadas” (GEERTZ, 2001, p. 159). Geertz pontua, assim, a negligência ou desatenção para com a variedade de experiências pessoais nos estudos das religiões e religiosidades:

Toda a imensa variedade de experiências pessoais – ou, falando com mais critério, de representações da experiência pessoal – que James explorou tão primorosamente, por um lado, e que, por outro, barrou resolutamente dos “ditadores daquilo em que podemos crer”, do público, do social e do cotidiano, não apenas torna a ser isolada das circunvoluções da história, como passa inteiramente despercebida (GEERTZ, 2001, p. 160).

Minha intenção, portanto, não é suprimir e nem supervalorizar as experiências vividas e contadas pelos atores dessa pesquisa, mas dar-lhes devido lugar na construção dos sentidos acerca das identidades aqui postuladas, e observar sua importância nos jogos de poder propriamente religioso que são estabelecidos. Como já alertara Bauman (2008, p. 22), existem mais formas de contar a história do que sonhamos em nosso contar de histórias diário; e que “existem mais formas de vida sugeridas em cada uma das histórias que contamos, as quais acreditamos ser as únicas possíveis”.

Mauro e Cristiane de Oliveira são membros confessantes da IPI Filadélfia desde 2001. Cristiane era evangélica, desde sua conversão ao evangelho em 1989. Já Mauro, nunca se declarou religioso no sentido de freqüentar uma igreja ou professar a fé numa religião. A parte lúdica de sua vida estava em jogar futebol com os amigos e beber (muita) cerveja, a ponto de ter de ser carregado para casa, às vezes. Ele conta também que era muito recriminado pelos seus familiares por isso. Embora ambos não fossem “evangélicos” por confissão nessa época, casaram-se em uma igreja evangélica, atendendo a um desejo de Cristiane. Ela havia garantido a ele que só se casaria se a cerimônia pudesse ser realizada na igreja de sua mãe, uma pequena igreja pentecostal localizada num dos bairros da periferia de Londrina.

Suas histórias de vida se cruzaram com a da IPI Filadélfia em virtude de uma consternação. Cristiane estava grávida de gêmeos. Foi uma gravidez cheia de complicações; ela tinha de tomar remédios para combater uma doença contraída com a gravidez. Por ser uma medicação forte, acabou por afetar a própria gravidez e a saúde dos bebês. Assim, ao sexto mês de gestação, o corpo de Cristiane já não conseguia reter seus filhos. Um parto prematuro aconteceu. Sob muitas contingências físicas, as crianças tiveram de permanecer em incubadoras específicas para bebês prematuros. Contudo, seu estado era preocupante, e as chances de sobreviver cada vez menores.

Mauro, que não era evangélico e nem gostava dos “crentes”, resolveu fazer o que ele e muitos evangélicos chamam de “propósito com Deus”: se Deus existisse mesmo e pudesse livrar seus filhos da morte, ele passaria a crer nele e o servir. Assim, foram 55 longos e angustiantes dias em que as crianças permaneceram no hospital, entre a vida e a morte. Durante aquele tempo, Mauro começou ir esporadicamente à IPI Filadélfia, ao lado de sua esposa Cristiane, que já havia começado a congregar lá. Segundo ele, Deus foi aumentando sua fé aos poucos, e a confiança de que livraria seus filhos e os conservaria em saúde. Assim, Mauro converteu-se à fé nesse período, tornou-se evangélico. Seus filhos saíram do hospital com vida. A experiência fez com que os pais mudassem de idéia quanto ao nome dos meninos: eram para se chamar William e Wesley, passaram então a se chamar Tiago e Lucas, em homenagem aos personagens bíblicos⁹².

Tornou-se *habitus* do cristianismo a idéia de conversão associada a uma experiência extraordinária, sobrenatural. A própria bíblia tem exemplos notáveis, como o de Saulo de Tarso, um dos maiores perseguidores do cristianismo em seus primórdios, que teve uma experiência extraordinária no caminho para a cidade de Damasco. A narrativa bíblica de Atos dos Apóstolos, no capítulo 9, conta que, enquanto cavalgava em busca de outros “desertores”, Saulo teve a visão de uma luz forte, que o derrubou do cavalo e o cegou. Aquela luz seria o próprio Cristo, que viera pessoalmente para confrontar seu perseguidor: “Saulo, Saulo, por que me persegues?”, indagara-o. Tal experiência é descrita como a conversão de Saulo, que, a partir de então, de perseguidor e algoz de cristãos passa a se tornar ele mesmo um cristão e “instrumento de Deus” para levar o evangelho tanto para gentios⁹³ como para judeus. Ele não seria mais Saulo, e sim Paulo, conhecido como o “apóstolo dos gentios”.

Após a experiência de conversão, ocorre uma mudança de rumos. O crente de maneira suposta deixa de ser aquilo que era antes, passando a ser, dentro da linguagem habitual, uma “nova criatura”: as “velhas coisas” ficaram para trás, e “tudo se fez novo”. Essa nova criatura nasceu de novo para um mundo novo, para Deus e o seu Reino. No protestantismo de tipo “evangélico”, a prova de que o indivíduo encontra-se “regenerado” está em sua conduta a partir da conversão, quando ele deve “morrer” para o mundo e seus prazeres e encontrar novos tipos de deleite na verdade espiritual e revelada. Ele ingressa então num processo de “santificação”, no qual está implicado que “a vida total do crente pertence a Deus: seus bens, talentos, tempos e, sobretudo, seu coração” (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002, p. 220).

92 Cf. Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado.

93 Gentios eram considerados todos aqueles que não pertenciam etnicamente à casta dos judeus.

O que me interessa particularmente com esses exemplos é o fato de que a experiência engendra uma nova ordem de vida, na qual o indivíduo é marcado por uma dupla condicionalidade: (a) a *condicionalidade do meio* ao qual passa a pertencer, sua comunidade de fé com suas crenças, doutrinas e modo de ser particulares, e (b) a *condicionalidade da experiência* de conversão e de fé, com uma marca pessoal e intransferível. É claro, há experiências que são partilhadas entre grupos de pessoas, mas, mesmo essas, são absorvidas de modo diferente por cada pessoa, multiplicando-se, portanto, em diversas experiências. A vida numa comunidade de fé é, assim, uma conjugação entre a fé *representada*⁹⁴ (oficial, recebida ou imposta) e a fé *experimentada* (vivida, praticada)⁹⁵. Essa conjugação nem sempre se dá harmonicamente, isto é, quando o experimentado está de acordo com o representado. E mesmo quando há esse acordo, tácito ou aberto, ainda assim existem fissuras, que aparecem por ocasião das representações que cada um tem das próprias representações, e a maneira particular como elas se conjugam com as práticas individuais.

Falando sobre os limites existentes entre uma “verdade constituída” e uma “verdade praticada”, de Certeau faz a seguinte análise:

Ao mesmo tempo se aviva uma diferença (tida como intolerável) entre a *consciência* religiosa dos cristãos e as *representações* ideológicas ou institucionais de sua fé. Fato verdadeiramente novo? O que sobretudo chama a atenção nos textos é menos o fato da diferença (sempre muito difícil de apreciar) do que o *sentimento* explícito de uma distância entre as crenças e as doutrinas, ou e entre a experiência e as instituições (CERTEAU, 2006, p. 134-135. Grifo do autor).

Quando entrevistei os membros da IPI Filadélfia, uma das perguntas por mim dirigidas foi qual seria a percepção daquele membro sobre o perfil religioso daquela comunidade. Seria ela mais tradicional, mais carismática ou beirando ao pentecostal? Mesmo considerando que deve haver diferentes percepções em cada pessoa sobre o que seja cada um desses perfis, ou mesmo uma confusão, por exemplo, entre o que seja o carismático ou o pentecostal, mantive essa questão, não para esconder, mas para vislumbrar mesmo as fissuras entre os conceitos e as experiências.

Mauro de Oliveira, por exemplo, diz conseguir observar “um pouco dos três” na IPI Filadélfia. Mas em seguida afirma: “O Espírito Santo tem liberdade lá”⁹⁶, indicando que – embora existam esses três – para ele, o aspecto que mais interessa ou importa não são as potencialidades que essa igreja possa ter na área do ensino e doutrinação na Palavra (numa

94 Por “representação”, aqui, estou entendendo o conjunto de projeções ideológicas e signos feitos por uma dada instituição no sentido de inculcar certos valores e educar seu público.

95 Conforme a formulação específica feita por Michel de Certeau (2006, p. 135), “a referência ao *experimentado* (iluminador ou desolador) coloca sem cessar o problema de sua relação com o *representado* (oficial, recebido ou imposto)”.

96 Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado.

perspectiva tradicional), e sim a ênfase tanto do carismatismo, esse movimento dos dons e dos carismas no cristianismo tradicional, como (e mais até) do pentecostalismo na liberdade e poder de ação dados ao Espírito Santo, o agente do Pentecostes.

A pergunta seguinte ainda foi mais direta: “em qual desses perfis você melhor se encaixa”? Ao se depararem com inquietante pergunta, os entrevistados Mauro e Cristiane sorriram embaraçados – como se aquela fosse a questão mais óbvia e, ao mesmo tempo, mais indiscreta que se lhes poderia fazer. E, em seguida, Mauro disse: “Você está perguntando isso a pessoa errada”, seguindo com mais risos. Quando perguntei “Por que”, veio então a razão para tanto embaraço e risos: “Porque sou pentecostal”, garantiu, num tom de quem estava achando tudo aquilo muito engraçado e simultaneamente constrangedor, porém convicto de sua identidade.⁹⁷

Ora, tal afirmação tem diferentes pesos, dependendo do lugar do qual se fala. Para um membro de uma igreja pentecostal, dizer “sou pentecostal” é quase que um pleonasma. Já a mesma afirmação no contexto de uma igreja como a IPI Filadélfia, de premissas e história institucional, ao menos em tese, diametralmente opostas, soa bem diferente. E ecoa, no mínimo como incoerente, aos ouvidos de irmãos dessa mesma confessionalidade. Ainda que a IPI Filadélfia possua uma história de “avivamento”, a condução dada por sua liderança no presente tem representado uma supressão de parte do legado dessa história em função da reinvenção de outro legado, de matrizes reformadas. Assim, tal confissão passa a ser estranha, clandestina, dita com voz embargada e rosto constrangido, num contexto de certezas ambivalentes e mutáveis.

Mauro afirma que sua esposa teve a experiência do “batismo com o Espírito Santo”, e que, embora ele não tenha tido ainda essa experiência, garante que Deus o usa para adorá-lo com danças, pulos, rodopios, e assim por diante, e que isso “não é para o homem entender; Deus falou que não é para ninguém entender”⁹⁸. Ele ainda ressaltava que as pessoas ao seu redor na igreja vêem isso com um olhar de estranhamento, acham que é “loucura”, muitas vezes. Conta que isso começou quando conheceu o pastor Paulo, da Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, com o qual tem amizade e com quem durante um ano seguido foi “orar na mata”, lugar aonde muitas pessoas de igrejas vão, pois crêem que em lugares ermos assim o poder de Deus se revela aqueles que o buscam com fervor. Essas experiências se acentuaram, portanto, quando ele começou a ir à mata orar, embora, ali na igreja local, ele já tivesse

97 Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado.

98 Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado.

alguma liberdade para tais manifestações, por causa das reuniões de vigília de oração, coordenadas pelo ministério de intercessão, o mesmo ministério o qual, segundo o pastor Leonardo Mendes Neto, vinha gerando uma série de “extremismos” nessa igreja.

Sua esposa, Cristiane, assim relata a experiência de seu marido:

Eu vejo assim, é minha maneira de pensar, né: ele foi dar uma maior liberdade ao Espírito Santo... Nesse dia em que ele foi orar por essa moça que estava com alguns problemas, ele liberou, deixou Deus conduzir e fazer da maneira que quisesse, aí ele perdeu o controle da situação; antes *quando ele orava ele tinha o controle*, e naquele momento *Deus que tomou o controle*. E eu vejo assim, que o contato com a outra igreja (O Brasil para Cristo) foi bom porque a gente viu o que tava acontecendo, e deu pra gente não se assustar com tudo o que tava vindo, e as vigílias são assim, a gente tem crescido muito nas vigílias. Na igreja, ele tá conseguindo deixar Deus usar ele da maneira que Deus quer; a gente vê que até na igreja assim tem pessoas que às vezes ficam assustadas, *porque tem o tradicionalismo* né, tem tudo... Eu vejo que aquele pessoal que é mais tradicional, que está mais tempo ali e que nasceu naquela igreja, sabe, pessoas de idade mesmo, às vezes até se assustam um pouco.⁹⁹

Percebe-se na fala da entrevistada uma diferenciação entre o controle exercido pelo divino e o controle exercido pelo humano, uma clivagem entre o poder da imanência e o da transcendência. A experiência de rodopios, de possessão corporal pelo sagrado se dá a partir do momento em que a oração deixa de ser um ato dirigido pelo *ser-em-si*, controlado mentalmente, e passa a ser um ato orquestrado pelo sobrenatural. “Deus está no controle”, e isso significa que algo supra-racional toma conta, algo que as pessoas ao redor certamente não compreenderão e até estranharão. Como observa Alphonse Dupront, a *manifestação do que é sobrenatural*, como tal, é de uma *ordem diferente*. E completa:

O nosso conhecimento, o qual, quanto a essa ordem, deve ter uma reverência perfeita, pode apenas registrar os traços, a fertilidade e os traços psíquicos no coletivo humano, que recebe essa *ordem do alto ou do além*. Nesses limites entre a transcendência e a imanência, entre a natureza e o que é sobrenatural, o fervor do sagrado conhece uma palpitante intensidade, um ardor de criação, criador e alimentador excepcional. Todos os seus sinais do humano assumem um poder de expressividade de ambição do sagrado, desde as palavras da aparição até as lendas inumeráveis pelas quais o imaginário humano concretiza o comércio quase inefável entre os dois mundos (DUPRONT, 1988, p. 87. Grifo meu).

Nota-se também que o tradicionalismo é apontado pela entrevistada como fator que gera o estranhamento nas pessoas ao se depararem com tais manifestações. Os tradicionalistas, nesse caso, seriam aqueles que, por um estreito apego e observância da tradição – a base histórica e teológica de sustentação da igreja – dirigem-se com olhares ou posturas de reprovação aqueles que, como “estranhos num ninho”, imergem no fluir de práticas e experiências consideradas não-tradicionais. É, assim, gerada uma situação de tensão. Cristiane e Mauro relatam que as pessoas ficam olhando para eles durante os cultos, espantadas com aquele “corpo estranho” que se move bruscamente fazendo sinais, gestos e

⁹⁹ Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

ruídos e, de alguma forma, atrapalhando a “ordem” do culto. Mencionam inclusive a postura pastoral quando isso acontece: “Pelo olhar, às vezes a pessoa só falta mandar parar, entendeu”, confessa Mauro.¹⁰⁰

Entretanto, tais expressões não apenas chocam os não-adeptos, mas também contagiam os quase-adeptos, ou quem sabe já-adeptos, porém reclusos devido às contravenções criadas por um ambiente de vigilância que se estabeleceu na IPI Filadélfia, particularmente nos últimos anos. Isso se expressa nas palavras de Cristiane:

E essas atitudes quando ele começa, durante o louvor, até eu quando estive sentada porque não tava podendo ficar em pé, um dia ele quase caiu em cima de mim, e eu falei ‘segura um pouquinho’, mas ele não consegue controlar... Tem hora que eu vejo membros da igreja olhando assustados, pastores... Tem outro irmão lá que ele falou assim que estava se segurando porque ele disse que na hora em que começa, ele disse que *sobe um calor nele* e uma vontade de começar bater a mão e bater o pé... Eu vejo assim que a igreja está passando por uma mudança. *Teve uma época em que a igreja estava passando por um avivamento*, as pessoas estavam tendo mais liberdade, *de repente acabou*, parece que foi uma coisa assim de momento; e agora eu tenho visto que isso parece que está retornando, só que assim, eu creio que ainda tem muita barreira, a gente vê muita barreira mesmo.¹⁰¹

Essa perspectiva de uma mudança de enfoque na IPI Filadélfia, indicada por Cristiane, é também confirmada por Débora Meire Brudder Mazzo. Ela afirma que, à medida que o tempo passou, o pastor Silas Barbosa Dias começou a mudar o estilo do culto, inclusive o da “Unção renovadora”, essencialmente carismático e que atraía, assim, pessoas de outras igrejas e outras regiões. Ao invés de ter mais oração e músicas, como antigamente, informa ela:

Começou a ter muita palavra, *era um culto comum*. Então as pessoas disseram: ‘Ah, se é pra assistir a um culto comum, então eu fico na minha igreja, não vou sair fora da minha cidade’, porque eles queriam ver aqui algo diferente; vinham aqui receber uma oração, vinham aqui e às vezes o pastor Silas rodava os corredores e orava pelas pessoas, conforme Deus ia tocando em seu coração, ele colocava a mão na pessoa e orava por ela ali, e a pessoa começava a chorar e saía renovada. É o que eu falo para você, *às vezes um culto desse vale mais que o tratamento de um ano com um psicólogo*, não digo que seja ruim, é ótimo, até eu já fui ao psicólogo conforme o caso, mas eu digo assim, um trabalho desse, conforme o tipo do problema que a pessoa está passando, ela encontra a cura na hora... Sabe, através da oração acontece um milagre mesmo; é o que eu digo, *aqui em nossa igreja nós valorizamos, acreditamos na cura, que Deus pode curar*.¹⁰²

Interessante observar que um “culto comum”, na percepção da entrevistada, é um culto que tem “muita palavra” – sendo a palavra pregada, como já foi ressaltado, a principal atração simbólica do protestantismo. Até mesmo o pastor Silas Barbosa Dias indicou ter consciência dessa latente insatisfação presente em alguns membros da igreja. De forma muito perspicaz, o pastor reconhece que nisso tudo há uma tensão, e afirma: “Certamente existem grupos na

100 Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado.

101 Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado.

102 Entrevista, concedida em 25/05/2008. Material digitalizado.

igreja que querem o ‘Silas de antes’, aberto às novidades e manifestações”.¹⁰³ Ou seja, a tensão está em perceber que existem pelos menos dois grupos dentro da igreja: aqueles que estão radiantes e vibrantes com esse novo momento, mais logocêntrico, e aqueles mais nostálgicos do tempo em que a comunidade e sua liderança estavam abertas a um “avivamento” que se expressava, mormente, nas manifestações extáticas e sobrenaturais.

As ambivalências da trajetória mais recente da IPI Filadélfia também aparecem na fala da entrevistada Cristiane, quando esta afirma que houve um tempo em que a igreja estava passando por um “avivamento”, no qual as pessoas tinham mais liberdade, mas que, de repente, aquele “avivamento acabou” – acabou ou foi suprimido? – e que estaria ocorrendo um retorno, porém ainda de forma muito tímida e discreta. Isso, pois esse retorno se trata de um “avivamento” às avessas, com vimos, que ao invés de “bagunça”, desordem, que venha mais pela palavra e menos pelas experiências, que deve fortalecer a identidade da igreja, e não relativizá-la, como parece ser a tendência das identidades nesses “tempos líquidos”, utilizando a terminologia de Bauman. Assim, num mundo estilhaçado pelos efeitos de uma globalização da vida, no qual se nota um enfraquecimento das fronteiras entre crenças, paradoxalmente, também se pode encontrar o reforço das trincheiras e o fascínio do fundamentalismo; “as diferenças de crenças, às vezes muito radicais, são mais diretamente visíveis, com frequência crescente, e mais diretamente encontradas: prontas para a suspeita, a preocupação, a repugnância e a alteração” (GEERTZ, 2001, p. 158).

O casal Cristiane e Mauro ainda relata que fora cerceado de participar (oficialmente) com pessoas da igreja dos cultos nas matas. Isso, afirmam eles, foi dito diretamente por um dos pastores da comunidade. Asseveram que até o ano de 2007, era costume de várias pessoas da igreja ir ao Acampamento Waldomiro Ferreira, de propriedade da IPI de Londrina, acompanhados inclusive de alguns presbíteros e líderes de ministério, para fazer o que eles chamam de “vigílias de oração”. Vindo, porém, a “ordem de cima”, muitas pessoas deixaram de ir. E a explicação de Cristiane para tal fato é “falta de perseverança” dessas pessoas – ao contrário deles, que, à revelia de tal direcionamento, continuaram com essas idas, mas em outro local e extra-oficialmente, levando consigo ainda outros membros da igreja. Quando foram chamados pelo pastor para uma conversa, e receberam a notícia de que o antigo lugar não estava mais disponível para que eles pudessem ir lá orar, a pergunta de Cristiane foi: “Onde na bíblia diz que a gente não pode orar?”. Diante de tal questão, ela diz que o pastor

103 Entrevista, concedida em 14/11/2007. Material digitalizado

emudeceu, e depois teve de concordar com ela, de que não havia nenhuma “base bíblica” contra esse tipo de prática.

Assim, como analisa Bauman, o que é ordem para as pessoas que se encontram no poder, em alguns casos, aparece como caos para as pessoas a quem elas comandam, como algo extremamente contestado, errático, fonte de discordâncias e desvios. Ainda segundo esse autor:

Na luta pelo poder, queremos sempre que o outro seja mais “ordeiro”, mais previsível; são sempre os passos dados pelo outro lado que desejamos tornar rotineiros e despídos de todos os elementos de contingência e surpresa, enquanto deixamos para nós o direito de não observar a rotina e de nos movermos erraticamente. Na luta pelo poder, a construção da ordem deve ser um processo guiado pelo conflito (BAUMAN, 2008, p. 47-48).

Esse controle e rotinização dos passos dados pelo outro, porém, pode parecer algo bem-sucedido para um corpo de líderes, interessado em resultados, estatísticas, quantos se converteram, quantos foram batizados, doutrinados, discipulados, e assim por diante, mas que muitas vezes não consegue observar como a mensagem é acomodada na mente dos fiéis, e, após esse processo de acomodação, como ela é re-significada ou reinventada ao modo deles. Esse é um processo que ocorre muitas vezes à revelia dos olhares da instituição, preocupada mais com grandes processos, rupturas significativas, balancetes positivos ou negativos, sem se dar conta, assim, que uma suposta aceitação de uma “verdade” pode ocultar o amálgama dessa verdade com outras “verdades”, que são construídas pela comunidade de praticantes. Esse amálgama pode ser notado no seguinte trecho, em que Cristiane fala sobre a composição de seu “credo” pessoal:

Eu creio em cura, em libertação; pra mim o que falta é o pessoal estar realmente impondo as mãos, determinando *cura, libertação*, eu digo, porque eu já presenciei isso dentro da minha casa, eu vi, eu já passei por isso também porque eu tinha uma miopia altíssima, eu usava óculos... O que falta é a igreja abrir para que o Espírito Santo faça aquilo que ele realmente quer: que é *curar, é libertar*, é demonstrar aquele amor, sabe, por uma prostituta, por um andarilho que entra... Eu acho que falta uma liberdade maior para o Espírito Santo, *não com bagunça*, porque eu acredito que o *Espírito Santo não causa bagunça, ele faz as coisas com uma ordem e tudo*, mas eu acho que falta essa liberdade maior, sabe deixar o Espírito Santo conduzir louvor, conduzir palavra, conduzir totalmente o culto.¹⁰⁴

Nota-se por essa passagem que elementos aparentemente díspares são unidos: a cura, a libertação, a liberdade para o Espírito Santo, mas com ordem e não com desordem. Nesse aspecto, pelo uso de termos como ordem e desordem, que aparecem no discurso preconizado por seus líderes, é possível pensar que há uma introjeção de alguns valores, sem, no entanto, prejudicar ou eliminar outros. A mensagem do líder é interpretada e relida à luz das

¹⁰⁴ Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado.

necessidades dos fiéis, e incorporada a outro discurso; não é o mesmo, não se trata de repetição pura e simples. Instaura-se, desse modo, uma categoria que avança frente a uma das marcas do protestantismo, que para Rubem Alves é a da repetição. Repete-se criando, invertendo o pensável, reinventando a própria reinvenção.

Dessa maneira, a “construção da ordem”, parafraseando Bauman, é abastecida pelo conflito de interpretações e perspectivas que pode ser localizado dentro de uma mesma comunidade. Pode se enquadrar no que Peter Burke chamou de o *conflito interior das tradições*, a disputa inevitável entre regras universais e situações específicas em transformação. A mensagem do líder não é tão complicada que não possa ser compreendida, nem tão simples que não passe por nenhum processo de simplificação, ou sofisticação. Como reitera Burke (2004, p. 40), “alguns seguidores enfatizam um aspecto, alguns enfatizam outro, segundo seus próprios interesses ou a situação em que se encontram”.

3.3.2. Outras experiências de avivamento

Na segunda parte desse capítulo, vim relatando um pouco do conceito de “avivamento” que aparece no discurso de Mendes Neto e Dias, pastores da IPI Filadélfia. Interessante, porém, é também notar como esse mesmo conceito aparece na percepção de alguns dos membros dessa comunidade, expostos à visão de sua liderança, e ao mesmo tempo suscetíveis às transformações aqui abordadas, bem como às experiências a elas subjacentes. Logo, em primeira instância se percebe que aquilo que se constitui como o “avivamento real”, na elaboração do corpo de sacerdotes, não é o mesmo “avivamento” na percepção dos “leigos”. O conceito sofre uma metamorfose à medida que passa pelo filtro das experiências, e as experiências pelo filtro da linguagem dessas pessoas.

Nesse sentido é que ocorrem as rupturas, as re-significações e as reinvenções. Como já observara Jean Baudrillard (2004, p. 37), “os microgrupos e os indivíduos, longe de se alinharem em uma decodificação uniforme e imposta, decodificam as mensagens à sua maneira”, interceptando-as e transpondo-as, “opondo ao código dominante seus sub-códigos particulares, e terminam por reciclar tudo o que os atinge em seus próprios ciclos”. Ao interceptar a mensagem, o fiel vê-se na contingência, à luz das revelações pessoais que ele recebe, de acrescentar, manter ou mudar algo na mensagem original, que nem sempre lhe agrada por completo. Assim, instaura-se uma combinação de sistemas de pensamento distintos, e o avivamento aparece como “um outro modo do pensável”, parafraseando Michel de Certeau (2006, p. 128).

Diferentes respostas surgem, portanto, para uma mesma pergunta: “O que é avivamento para você?”. Para Mauro de Oliveira, o “avivamento” tem a ver com um processo que Deus estabelece de cura e de libertação:

Avivamento é a presença do Espírito Santo que vai gerar cura, cadeira de rodas a pessoa vai entrar e deixar a cadeira do lado, cegos vão entrar, vai ser isso daí... Só que nem todos vão aceitar né, *com esse tradicionalismo* alguns vão sair, e daí é que vai aumentar mesmo, porque a igreja está querendo, mas a hora que vier, não sei se vão estar preparados. Tanto é que a gente sofre perseguição porque a gente ora em mata, né, e a igreja proibiu, e de Deus usar eu também lá rodando, *eles acham que a gente quer causar divisão na igreja*¹⁰⁵.

Já para Débora Meire Brudder Mazzo, o “avivamento” tem a ver com uma disposição que a “pessoa avivada” tem para ir à igreja, participar dos cultos e servir ao seu Deus:

A pessoa avivada ela tem compromisso. Freqüenta os trabalhos da igreja, não é crítica... A pessoa avivada ela muda, não é só pelo barulho do avivamento; claro que a pessoa avivada vai cantar com mais vigor, vai orar com mais vigor, porque ela *extravasa* aquela alegria. *Eu mesma sempre fui muito tradicional*, mas eu comecei a estudar isso e passei a entender... Porque eu acho que a pessoa avivada ela se dispõe mais. Eu acho que sou avivada, mas não tanto quanto meu marido... Ele sempre está bem e sempre vai aos cultos¹⁰⁶.

O que de comum há na fala dos dois entrevistados é que o “tradicionalismo” ou o ser “muito tradicional” está associado com uma falta de compreensão dos efeitos que o “avivamento” produz. Mauro, por exemplo, diz que muitas pessoas na igreja desejam o “avivamento”, mas que, quando esse avivamento vier, muitas delas não estarão preparadas para ele, devido a seus efeitos. Débora, por sua vez, afirma que, pelo fato de ser muito tradicional em tempos anteriores, não compreendia que o “avivamento” implica em extravasamento espiritual, pelo vigor e ênfase com a qual a “pessoa avivada” passa a orar. Além disso, há uma admissão interessante na fala de Mauro – a meu ver, referente ao suposto despreparo das pessoas na igreja ao se depararem com o “avivamento” – quando ele diz que existiu ou existe uma espécie de perseguição a sua pessoa pelo fato de orar em matas e por seus conhecidos rodopios no decorrer dos cultos. Por esses atos representarem, aos olhos da liderança, uma espécie de rebeldia ou contravenção à normatização vigente, o entrevistado assevera que “eles acham” que sua intenção é dividir a igreja.

Todavia, nos bastidores, existem outros fatores em jogo. A IPI Filadélfia, como outras igrejas evangélicas de porte médio ou grande em termos de números de membros, é dividida entre os chamados grupos familiares. Os grupos são repartidos por famílias ou pessoas que moram em regiões mais próximas e se reúnem nas casas umas das outras semanalmente, com

¹⁰⁵ Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

¹⁰⁶ Entrevista, concedida em 25/05/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

o objetivo de estudar a Bíblia e ter comunhão. Um desses grupos se reúne na casa de Mauro e Cristiane todas as sextas-feiras, e é liderado pelo marido de Débora, o Sr. Jair Mazzo, a quem ela se referiu como “mais avivado” que ela. Essas reuniões domésticas já chegaram a ter cerca de 100 pessoas, visto que, além de membros da igreja, outras pessoas da circunvizinhança da residência do casal também são convidadas e vão para participar. Muitas dessas pessoas são visitadas pelo próprio Mauro durante a semana, que usa seu veículo particular, se preciso for, para buscá-las nos dias em que há reunião.

Em geral, pelo perfil dos membros que ali frequentam – a ala dos considerados mais “avivados”, boa parte deles pertencentes ao ministério de intercessão da igreja – essas reuniões têm mais foco nas “orações fortes”, para cura, unção e libertação, que no próprio “estudo da Palavra”. No período em que o grupo começa orar, cria-se uma ambiente de maior liberdade às expressividades outrora combatidas pelos líderes da igreja, onde é possível, segundo relatam alguns participantes, como o casal anfitrião, ver algumas pessoas falando em “línguas estranhas”, bem como tendo acessos, quedas, choros, ou mesmo ver Mauro rodopiando e batendo os pés como se estivesse possesso por um “espírito”.

Há, portanto, pelo menos dois elementos que devem ser levados em consideração diante da constatação do entrevistado, quanto ao receio, ao que tudo indica da liderança ou do conselho da igreja, quanto a ele ser um potencial agente causador de divisões na igreja. Em primeiro lugar, por se tratar de um líder, que, além de ser respeitado e admirado por um grupo específico de pessoas na igreja, que recebem dele o cuidado e atenção que talvez não obtenham dos líderes principais, ainda possui um *carisma* especial que o diferencia dos líderes reconhecidos e constituídos. Em segundo lugar, por existir no grupo familiar do qual ele faz parte elementos considerados perigosos pela liderança, os extremismos do qual tanto falaram Mendes Neto e Dias no livreto “Avivamento Real”. Fatores que, na prática, conferem às experiências legitimidade e lugar a partir do qual “Deus fala e aviva a sua obra”, mais do que ao púlpito, como almejam tais líderes, com base no referido documento, além de gerar nessa liderança constituída a sensação de ter no interior de sua igreja um movimento tão pujante em si mesmo, ao ponto de ser capaz de gerar um cisma, e se transformar num movimento externo.

Receando que isso acontecesse, a estratégia dessa liderança, como temos visto, foi a de reeducar essas pessoas acerca de outro tipo de “avivamento”, reinventado à luz da tradição da igreja. O combate ali travado é contra o que eles chamam de “extremismos”, e os destinatários

são claramente identificados no ministério de intercessão, como destacou em entrevista o pastor Rodney Antunes Pereira:

Passamos aqui por algumas situações, através principalmente do *ministério de intercessão*, às vezes *se você não toma as rédeas* uns ficam mais espirituais que os outros, começam a ter mais palavra do que o outro e acham que Deus está falando toda hora com ele e por isso tem-se que respeitar ele, então tem esses orgulhos espirituais com que se tem que tomar cuidado, porque senão *você perde as rédeas* e o controle, e acaba indo para um *outro lugar que Deus não quer*. E por essa igreja ter essa característica de intercessão, isso já aconteceu algumas vezes.¹⁰⁷

Todavia, para reeducá-las e “tomar as rédeas” de volta, antes foi necessário reeducar a própria liderança, como parece ser o caso do próprio Rodney, que teve experiências carismáticas no passado e, ao mesmo tempo, passou por uma educação formal em teologia visando ser pastor, o que lhe conferiu diferentes “status” nessa comunidade ao longo de seus anos ali. Como ministro de louvor, Rodney era conhecido de todos por seu carisma e pela maneira como conduzia os momentos de música na igreja, incentivando e dando liberdade para expressões mais extravagantes de louvor, que iam desde saltos, gritos e brados, até risos, danças e quedas no espírito¹⁰⁸. Nos últimos anos, a caminho de ser ordenado pastor, ficou encarregado do culto da “unção renovadora”, às segundas-feiras, precisamente por seu histórico e perfil de liderança. Por fim, em 2007, após o lançamento do livreto “Avivamento real”, Rodney, que já acumulava também a liderança do ministério de intercessão, ficou responsável por ministrar essa apostila a esse grupo.

Perguntado a respeito do que seria, portanto, o “avivamento” para ele, veio então a seguinte resposta:

Avivamento para mim é um viver Deus o dia inteiro. É o *ansiar por uma mudança social*. Avivamento para mim não é só fazer profecias, falar em línguas, ter uma igreja avivada, bater palmas, sabe, ter uma igreja cheia; avivamento pra mim é essa igreja aqui nesse bairro, tendo o privilégio da mordomia, de servir os vizinhos aqui, e ser alguém que vai influenciar uma mudança muito profunda no bairro... *Avivamento não é de baixo para cima*, mas de cima para baixo. De baixo para cima eu digo, porque tem muitas igrejas hoje que querem fazer verdadeiros espetáculos espirituais, e não é assim.¹⁰⁹

Percebe-se que o discurso de Rodney sobre o “avivamento” ressurgiu agora, em função de sua posição atual no jogo de interesses religiosos, muito mais moldada à visão desejada por Mendes Neto e Dias. A consonância é revelada em pelo menos dois momentos. Primeiro, quando ele afirma que o avivamento deve influenciar não somente a vida interna da igreja, mas a uma mudança social, mais ampla. No livreto “Avivamento real”, encontra-se o mesmo

107 Entrevista, realizada em 29/03/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

108 Quando a pessoa cai ao chão, e se alega que ela está possuída pelo Espírito, manifestação extática que marcou o movimento de Toronto (ver: Capítulo 2, p. 86).

109 Entrevista, realizada em 29/03/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

desejo, de que o avivamento que não se manifeste apenas com “línguas estranhas e revelações, mas um avivamento que se manifeste na justiça social, na educação, nas cestas básicas, no combate à fome, no combate à prostituição, etc.” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 09).

Em segundo lugar, uma ocorrência, agora de modo quase literal, está na afirmação tanto de Rodney como daqueles pastores de que o “avivamento” é algo que procede de cima para baixo e não de baixo para cima, no sentido de que provém de Deus ao ser humano e não do ser humano a Deus. Como apontam eles: “Muitas igrejas não experimentam um avivamento genuíno, pois tal acontecimento se dá de baixo para cima, quando deveria ser de cima para baixo” (MENDES NETO e DIAS, 2007, p. 15).

A identidade nessa comunidade de praticantes, como se nota no caso de Rodney, parece ser mesmo uma “celebração móvel”, parafraseando Bauman. Não há caixas de reencaixe permanentes; vivencia-se um processo descontínuo de mudanças e metamorfoses. E mesmo quando as fronteiras passam a ser outra vez demarcadas numa reinvenção da tradição, na prática pelo menos, embora não se saiba até quando, as opções permanecem abertas, seja por uma questão de *habitus*, seja por sobrevivência num campo em que dominam as incertezas e a falta de segurança. E, como já alertara Bauman (2008, p. 197), “na ausência da segurança de longo prazo, a ‘satisfação instantânea’ parece uma estratégia sedutoramente razoável”.

Como, de forma decidida, defendeu Mauro: “Porque hoje as pessoas não querem muita conversa, elas são muito carentes, querem alguém pra abraçar, pra conversar, e não importa a classe social, estão todos sofrendo. Estamos no século da depressão... e se o homem não mudar, Deus vai mudar, Deus está com pressa, ele não está tá pra brincar não”.¹¹⁰

A vida societária e seus pressupostos fundantes demarcam, assim, os limites e possibilidades de ação propriamente religiosa. Dessa forma, citando outra vez Michel de Certeau, para o historiador das religiões e religiosidades, o termo sociedade não é um dos pólos de confronto com a religião, mas é o eixo de referência, o “modelo evidente de toda inteligibilidade possível, o postulado atual de toda compreensão histórica” (CERTEAU, 2006, p. 143).

110 Entrevista, concedida em 17/04/2008. Material digitalizado. Grifo meu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação reuniu os resultados de uma pesquisa de cinco anos. Desde o período em que cursei minha graduação em história, mais especificamente o seu último ano, 2003, já me interessava em pesquisar a “história das religiões e religiosidades” – e foi quando esbocei os primeiros rascunhos do que viria a ser um projeto de pesquisa, que visava abordar o campo religioso protestante e, como estudo de caso, a IPI Filadélfia. Na época, havia visitado alguns cultos dessa igreja, em virtude de uma pesquisa paralela que realizava, e iniciei uma trilha de curiosidade, primeiramente pessoal e, por conseguinte, acadêmica, acerca das múltiplas *combinações* religiosas que ali presenciei.

Constatedei, então, que aquele poderia ser um objeto interessante de se estudar sob o prisma historiográfico, até pela ausência de pesquisas sobre o protestantismo que enfocassem o que na época chamei de “processo de neopentecostalização do protestantismo e histórico”, e que, com a maturação da pesquisa propriamente dita, notou-se ser um processo descontínuo e muito mais intrincado de metamorfoses e que tendeu a subverter categorizações e paradigmas, ao mesmo tempo em que gerar ou combinar outros. Aquele projeto inicial ficou engavetado por três anos, aparente frustração, que hoje me parece ser recompensada por uma visão mais dilatada que foi se configurando ao longo da intensificação do processo de pesquisa, através do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, nos últimos dois anos. O “espetáculo da busca”, como diria Marc Bloch, com seus sucessos e reveses, foi o que incrementou a essa pesquisa, ao menos para seu autor, o elemento de fascinação, não apenas pelo objeto, mas pelo ofício de historiá-lo.

Desde o princípio desse trabalho, defendi que a história da IPI Filadélfia pode ser entendida como uma “história de avivamento”. Em primeiro lugar, porque é assim que os membros dessa igreja a entendem, como uma comunidade “diferente” das igrejas presbiterianas em geral, que teve um “sonho de avivamento”, isto é, o sonho de uma igreja que pudesse ter como marca o fato de ser “avivada” ou em permanente busca de “avivamento”. Em segundo lugar, porque essa foi uma linguagem com a qual me deparei ao estudar os documentos e fontes selecionadas para essa pesquisa. Independentemente do que seja ou de como acontece um “avivamento”, numa perspectiva religiosa, esse foi um dado geral observado, isto é, a presença dessa

Dessa forma, postulei que nas vezes em que o tema do “avivamento” retornou na história dessa igreja, tratou-se de um “retorno do diferente”, o que implicou em defender que

nenhuma experiência de avivamento é o “avivamento de sempre”, de antes ou o clone do mesmo em outra roupagem. Levou-se em consideração ainda que o que se chama de “experiência de avivamento”, em si, é algo carregado de uma ambivalência prática, que se expressa entre como as pessoas significam, ou são induzidas a significar sob determinações de uma liderança, discursivamente essa experiência, e como elas a vivenciam. Isso se observa não apenas pelos atos dessas mesmas pessoas nos cultos, como também em seus próprios discursos, através de um amálgama entre o que crêem de fato, pelas *práticas* que adotam, e aquilo que foram ensinadas a crer.

Procurei mostrar que, embora se tente dar dimensões universais ao que se chama “avivamento” na igreja evangélica nos dias atuais, trata-se de uma experiência singular de fé de um grupo de fiéis, assumindo uma significância particular para cada contexto ou comunidade de praticantes. Há que se *contextualizar* o problema, gesto historiográfico que, segundo José D’Assunção Barros (2004, p. 162), implica em “inserir o seu texto específico em um ‘texto’ maior (que é precisamente esta realidade envolvente que lhe dará novos significados, ou que poderá ajudar a iluminar certos aspectos que você estará examinando no seu estudo de caso)”.

Entendi ser necessário dividir aquela abordagem em dois momentos. O primeiro, uma digressão histórica até o século XVIII a fim de delinear a concepção de avivamento a partir do contexto em que ele foi gerado, na experiência de Jonathan Edwards e do “Grande Despertamento”, não tencionando explicar, mas diferenciar, entendendo, como Paul Veyne, que uma das tarefas do historiador é a de fazer um inventário das diferenças. Cheguei à conclusão de que o avivamento naquele contexto era concebido como uma renovação da vida do fiel a partir do interior, quando se dá maior espaço não aos dogmas racionais da instituição, mas a expressão de seus instintos mais espontâneos no interregno de sua busca incessante pelo sagrado.

Num segundo momento, abordei a questão do “avivamento” no contexto da IPI Filadélfia, a partir de um marco importante que foi a primeira divisão interna pela qual ela passou, em 1972. Procurei observar os perfis da comunidade e sua relação direta ou indireta com a chamada “questão carismática”, que foi um tema incômodo na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, em especial na década de 1970, com o crescimento de grupos carismáticos no interior das “IPIs”, o tratamento radical dado pela liderança nacional da instituição, e os cismas subseqüentes, com destaque para a divisão de 1972, da qual procedeu

a Igreja Presbiteriana Renovada, uma vertente que une elementos do pentecostalismo e do presbiterianismo.

A partir de tal episódio, tentei chamar a atenção para o fato de que múltiplas metamorfoses foram sendo acionadas no âmbito da relação desses fiéis com o sagrado. O foco, destarte, foram as transformações ocorridas no protestantismo nos idos de 1990. Devido à especificidade de meu objeto, escolhi abordar tais transformações à luz dos abalos provocados por ela nas “instituições tradicionais produtoras de sentido”, analisando dois movimentos que correram em paralelo: os das igrejas locais, como a IPI Filadélfia, e sua relação com essas novas facetas do sagrado que foram paulatinamente insurgindo, e o da instituição, no caso a IPI, cujos programas enfatizaram a sobrevivência em meio à obsolência. Tomou-se de empréstimo o conceito de *sagrado selvagem*, desenvolvido por Roger Bastide, dada à aplicabilidade de suas observações de que o sagrado que ressurge reinventado nos gostos e estilos de vida do religioso contemporâneo quer-se um sagrado selvagem, e, mais do que isso, de que esse sagrado não se trata de simples repetição, mas de “criação pura”, engendrado por um processo de mudanças.

Mudança, aliás, que foi a principal marca da trajetória de Silas Barbosa Dias nos últimos 13 anos de existência da IPI Filadélfia. Chegou-se à constatação de que esse tema não foi apenas a mola mestra dos últimos livros escritos por esse pastor, quando ele se auto-identifica – aplicando, porém, a uma gama maior de pessoas – pela metáfora de “metamorfose ambulante”, mas a insígnia de uma busca incessante, dele e de sua comunidade, pelo “novo”, pelo que está por vir, pela transformação. Apontei, nesse sentido, que uma das tendências abraçadas por ele e por essa igreja foi a chamada “Benção de Toronto”, movimento carismático canadense que atingiu muitas igrejas no mundo todo e no Brasil, sendo a IPI Filadélfia uma delas. Destaquei ainda que o envolvimento de Dias com tais tendências não é meramente ocasional, mas fruto de sua trajetória de ambivalências, na qual metamorfoses se fizeram presentes, não de modo tácito ou clandestino, mas aberto e público, fato que, segundo ele, intriga as pessoas do próprio meio que sempre o criticaram.

A linguagem do “avivamento” continuou se fazendo presente, porém, outra vez como o “diferente”. Foi não apenas um “avivamento” que batizou com “línguas estranhas” – marca do movimento nos anos 70 – mas evocou novos “batismos”, ou seria melhor dizer “unções”, em que elementos da natureza (terra, água, fogo, vento) foram agregados à linguagem simbólica desse “novo” avivamento, junto com a menção de animais, a exemplo do que fizeram os profetas Ezequiel e Daniel, no Antigo Testamento. Assim, tem-se a “Unção dos

Quatro seres” – o leão, a águia, o cordeiro e o “semelhante ao homem” – em que as pessoas por ela tomadas começam a agir de maneira imitativa a esses seres, indicando estarem “possuídas pelo Espírito”. É um “avivamento” conduzido pela “explosão gospel” dos anos 90, e todo o poder que esse gênero musical teve de atingir diferentes camadas de fiéis dentro do protestantismo. Tem no signo do sempre emergente – de algo que está vindo, na iminência de acontecer – uma de suas marcas principais, aliadas a um discurso “profético”, que anuncia a vinda do avivamento, sobre a igreja, sobre a cidade, sobre o país. Logo, expressões como: “Essa cidade é de Jesus” e “O povo de Deus vai governar sobre essa nação”, são formas emblemáticas que denotam esse profetismo contemporâneo, e que estão não apenas na boca de profetas “autorizados” ou reconhecidos, mas são socializadas e reproduzidas também pelas pessoas adeptas desse tipo de crença.

De modo análogo, considerei que as metamorfoses do sagrado nesse contexto não implicam na morte dos fundamentos em reação aos quais ou pelos quais elas mesmas nasceram, me referindo aqui às tradições. Pode implicar e, muitas vezes, implica numa reinvenção das tradições, como busquei demonstrar no terceiro capítulo, no qual se viu posturas que se transmutam entre a aproximação e o conflito com as tendências a um sagrado carismático, ora em seu estado “selvagem”, ora “domesticado”, e ainda ao avivamento da igreja.

Nesse sentido, dois conceitos de Michel de Certeau me foram úteis. O primeiro foi o de tática, denotando, no contexto da IPI Filadélfia, formas inventadas para “injetar credibilidade” nos aparelhos; observei, nesse aspecto, que as táticas não produzem as metamorfoses, mas são efeito e parte delas. Em termos de como pensava de Certeau, afirma Peter Burke (2004, p. 103), “as pessoas comuns faziam seleções a partir de um repertório, criando novas combinações entre o que selecionavam e, igualmente importante, colocando em novos contextos aquilo de que haviam se apropriado”.

Seguindo essa percepção, notei que os discursos propriamente religiosos se flexibilizam ou se recriam de acordo com a tendência indicada pelo momento. Não há fixidez nem posturas permanentes, pelo menos nesse contexto. O “avivamento” das manifestações deixou de ser conveniente, ao menos aos olhos da liderança, que passou a construir outra percepção, que se quer normativa a toda a comunidade. Essa percepção reúne elementos da principal atração simbólica do protestantismo – o púlpito, a palavra lida e pregada – com os da atração simbólica carismática, no caso, ainda a linguagem do “avivamento”. Nesse ínterim, ocorre uma reinvenção da tradição por uma combinação de múltiplos, à medida que nesse

“retorno às fontes”, nessa menção ao passado, há sempre um componente construído ou inventado, conforme observou Eric Hobsbawm. O “avivamento”, em tal âmbito, não nasce das experiências nem está restrito a elas. Antes, ele vem “pela pregação”, e não pode fugir daquilo que “a palavra diz”, isso de acordo com a visão introjetada pelos líderes da IPI Filadélfia, Leonardo Mendes Neto e Silas Barbosa Dias.

Tipo análogo de combinação se observou na figura emblemática de Dias. Nele, se pôde enxergar a combinação, nem sempre concomitante ou não-conflitante, de tipos de autoridade, ora tendendo mais ao carismático, ora mais ao tradicional. Da mesma forma, postulou-se que esse líder não pode ser encaixado em apenas uma tipologia, por sua dinâmica mutabilidade que o fez transitar, enquanto líder, entre a “heresia” e a “ortodoxia”, conforme delineados no último capítulo dessa dissertação. Por essa descontinuidade, ousei denominá-lo *herege-ortodoxo*, por sua astuciosa habilidade e poder de “inverter os critérios” na medida em que convergem as metamorfoses do tempo e da sociedade em que vive e as suas próprias, o que tem feito dele e de sua comunidade artífices de sua própria história.

Práticas foi o segundo conceito emprestado de Michel de Certeau para designar a visibilidade vivida do pensável, não como verificação e sim como inversão deste. Observei que as práticas, no contexto propriamente religioso, podem ser concebidas como a conjugação entre a fé representada e a fé experimentada, nem sempre havendo acordo, porém, entre representado e experimentado, e, mesmo nos “acordos”, se pode observar fissuras, inversões. No âmbito das experiências da comunidade de praticantes é que se nota o nível de aplicabilidade das representações inculcadas pela liderança. Pelas histórias de vida e de fé, individuais ou comunitárias, contadas por alguns membros da IPI Filadélfia a quem pude entrevistar, observou-se que o “sonho de avivamento” de antanho se perpetua numa dinâmica descontínua: não há apenas um “avivamento”, mas vários, não só de acordo como pessoas ou grupos o vivenciam, mas a maneira como se apropriam e recriam essa própria linguagem. Assim, pôde-se ressaltar tanto uma reinvenção da tradição como uma reinvenção da própria reinvenção.

Por fim, vale ressaltar que postular as metamorfoses do sagrado no protestantismo num trabalho acadêmico não tem, nem poderia ter, o sentido de fazer uma narrativa das mudanças do sagrado em si, entendendo que o “sagrado” seria uma categoria inapreensível objetivamente. Dessa forma, as metamorfoses do sagrado são, na realidade, antropomorfismos, isto é, a transformação do *homo religiosus* e seu universo mental; seria, em última instância, a metamorfose dos adeptos de uma crença em sua maneira de entender,

significar e se relacionar com o sagrado à medida que se relaciona com seu ambiente ou comunidade de fé. Estuda-se, assim, uma variedade de experiências humanas e societárias nesse complexo mutável de variedades de experiências religiosas. Para o historiador, e não diferente para o historiador das religiões e religiosidades, a história é, como diria Marc Bloch (2001, p. 128), “uma vasta experiência de variedades humanas, um longo encontro com os homens”. Uma das aventuras da narrativa histórica é, a meu ver, aprender e continuar aperfeiçoando a arte de transformar esses encontros em enredos fascinantes para o leitor.

BIBLIOGRAFIA

1) Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Coleção Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- ARIAS NETO, J. Miguel. **O eldorado: representações da política em Londrina – 1930/1975**. Londrina: Eduel, 1998.
- BARROS, José D'Assunção. **O campo da história**. Especialidades e abordagens. 3ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias silenciosas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- _____. Tradição e autonomia no mundo pós-moderno. In: BAUMAN, Z. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 136-146.
- _____. Religião pós-moderna. In: BAUMAN, Z. **Mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BENATE, Antonio Paulo. História e antropologia no campo da Nova História. **Revista História em Reflexão**. Vol. 1, n. 1 – UFGD – Dourados, Jan/Jun 2007, p. 01-25.
- BÉDARIDA, François. Tempo presente e presença da História. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, Janaina (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 220-229.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**. Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. São Paulo: DIFEL, 1989.
- _____. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF/IFAN, 1994, p. 25-41.
- BURKE, Peter. **A História cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- _____. **Cultura popular na Idade Moderna**. Europa (1500-1800). São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- _____. **O mundo como teatro**. São Paulo: Difel, 1992.
- CAMPOS, Leonildo S. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximações e conflitos. GUTIERREZ, B. & CAMPOS, Leonildo S. (Editores). **Na força do espírito**. O Pentecostalismo na América Latina: um desafio às igrejas históricas. SP: Associação Literária Pendão Real, 1996.

- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 35-48.
- CERNEV, Jorge. **Liberalismo e colonização: o caso do Norte do Paraná**. Londrina: EDUEL, 1997.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- COMBLIN, José. **Desafios da cidade no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2003.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **Explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**. A culpabilização nos séculos 13-18. Vol. I. São Paulo: Edusc, 2003.
- _____. **O pecado e o medo**. A culpabilização nos séculos 13-18. Vol. II. São Paulo: Edusc, 2003.
- DOSSE, François. Paul Ricoeur revoluciona a história. In: Dosse, F. **A história à prova do tempo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2001, p. 71-100.
- _____. Michel de Certeau e a história: entre o dizer e o fazer. IN: DOSSE, François. **História e Ciências Sociais**. Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 193-229.
- DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF & NORA. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 83-105.
- ELIADE, Mircea. **Origens**. História e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FONSECA, Alexandre Brasil. **Evangélicos e mídia no Brasil**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- GEERTZ, Clifford. Religião: um beliscão do destino. In: **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- GRESPLAN, Jorge. Considerações sobre o método. In: PINSKY, Carla B (Org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, pp. 291-300.
- GUARINELLO, Norberto L. História científica, história contemporânea e história cotidiana. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 24, nº. 48, 2004, p. 13-38.
- GUTIERREZ, B. & CAMPOS, Leonildo S. (Editores), **Na força do espírito: o Pentecostalismo na América Latina: um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.
- HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HENTEN, J. W van & HOUPETEN, A. **Religious identity and the invention of tradition**. Assen, The Netherlands: Royal van Gorcum, 2001.

HOBSBAWN, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. **A era das revoluções**. Europa 1789-1848. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. & RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-62.

_____. El tratamiento del documento oral. In: **Debats**. Valência, nº 10, 1984, p. 72-84.

JULIA, Dominique. Religião: História religiosa. In: LE GOFF & NORA. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 106-131.

JULIÃO, José Nicolau. **O eterno retorno da diferença** (A interpretação deleuzeana de Nietzsche). Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LEÓNARD, Emile G. **O protestantismo brasileiro**. São Paulo: ASTE, 1963.

LLOYD-JONES, Martin. **Avivamento**. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993.

_____. **Revival: an historical and theological survey**. Puritan and reformed Studies Conference, 1959.

LOZANO, Jorge Eduardo A. Prática e estilos de pesquisa na História Oral contemporânea. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 15-25.

LYON, David. **Jesus in Disneyland**. Religion in Postmodern times. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.

MATOS, Luiz R. F. de. **Jonathan Edwards e o avivamento brasileiro**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

MENDONÇA, A. G. & VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antonio G. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**. O campo religioso e seus personagens. São Paulo: UMEESP, 1997.

_____. O protestantismo brasileiro entre a racionalidade e o misticismo. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, SP: UMEESP, ano XIV, n. 18, junho de 2000, p. 69-98.

_____. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 86-110.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (Org.). **(Re)introduzindo História Oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.

_____. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 2002.

- MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o sagrado e o profano. In: SCHWARCZ, Lilia M. **História da Vida Privada no Brasil**. Vol. IV. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- OLIVA, Alfredo dos Santos. **A história do Diabo no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.
- ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio**. O movimento dos sentidos. Campinas, SP: Unicamp, 2002.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 16, n. 47, Outubro/2001, p. 59-74.
- PASSERINI, Luísa. A lacuna do presente. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 211-218.
- PIERSON, Paul E. **A história dos avivamentos**. Curso ministrado na pós-graduação da Faculdade Teológica Sul Americana, de 21 a 24 de Julho de 1997. Texto apostilado.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992, p. 200-212.
- _____. Memória, esquecimento e silêncio. In: **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1989, p. 3-15.
- PROENÇA, Wander de Lara. **Sindicato de Mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006)**. 374p. Tese de Doutorado. Assis: UNESP, 2006.
- _____. O Método da Observação Participante: contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. In: **Revista Aulas**. Dossiê Religião. Abril-Julho 2007, p. 1-24.
- _____. Múltiplos pastoreios: trajetórias e impactos de novas expressões evangélicas na cidade de Londrina. In: MUZIO, Rubens R. **Revolução Silenciosa II**. Brasília: Palavra, 2006.
- _____. Formação e Desenvolvimento das Primeiras Igrejas Evangélicas em Londrina. In: MUZIO, Rubens R. **A Revolução Silenciosa**. São Paulo: Sepal, 2004.
- _____. **Magia, prosperidade e messianismo**. O 'sagrado selvagem' nas representações e práticas de leitura do neopentecostalismo brasileiro. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003.
- RIVERA, Dario P. B. Tradição, memória e modernidade: a precariedade da memória religiosa contemporânea. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, ano XIV, n. 18, junho de 2000, p. 121-144.
- ROMEIRO, Paulo. **Evangélicos em crise**. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.
- RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Brasília: Editora UNB, 2007.
- _____. A história entre a modernidade e a pós-modernidade. In: **História: Questões e Debates**. Curitiba, v. 14, nº 26/27, Jan./dez. 1997, p. 80-100.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado**. Protestantismo e cultura na Primeira República. São Luís: UFMA, 2006.
- SIEPIERSKI, C. Tadeu. **O sagrado num mundo em transformação**. São Paulo: ABHR/UFRPE, 2003.
- STOTT, John. **A verdade do evangelho**. Curitiba: Encontro; São Paulo: ABU, 2000.

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

THOMPSON, Edward P. **The making of the English working class**. Middlesex, England: Penguin Books, 1968.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. História oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. **Proj. História**, São Paulo, (15), abril, 1997, p. 51-84.

TOMAZI, Nelson D. **Norte do Paraná: histórias e fantasmagorias**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história; Foucault Revoluciona a História**. 4º ed. Brasília: UNB, 1982.

_____. **O inventário das diferenças**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VOLDMAN, Daniëlle. Definições e usos. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 33-41.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

WHITE, John. **Quando o Espírito vem com poder**. São Paulo: ABU Editora, 1998.

2) Fontes orais

Débora Meire Brudder Mazzo. Membro da IPI Filadélfia na cidade de Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 25/05/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte. Arquivo pessoal.

Éber Ferreira Silveira Lima. Pastor da Igreja Presbiteriana Independente em São Paulo. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 03/01/2009. Escrita e recebida eletronicamente, para uso como fonte. Arquivo pessoal.

Leonardo Mendes Neto. Pastor auxiliar da IPI Filadélfia em Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 27/02/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte. Arquivo pessoal.

Mauro e Cristiane de Oliveira. Membros da IPI Filadélfia em Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 17/04/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte. Arquivo pessoal.

Nilton Tuller. Pastor da Casa de Oração para Todos os Povos, em Maringá. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 05/08/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte. Arquivo pessoal.

Rodney Cesar Antunes Pereira. Pastor da IPI Filadélfia em Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 29/03/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte. Arquivo pessoal.

Silas Barbosa Dias. Pastor titular da IPI Filadélfia em Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 14/11/2007. Gravação digital, transcrita para uso como fonte. Arquivo pessoal.

Sônia Regina Machado Santos. Membro da IPI Filadélfia na cidade de Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 12/02/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte. Arquivo pessoal.

3) Fontes impressas: livros e apostilas

ARNOTT, John G. **The Father's blessing**. Florida, EUA: Creation House, 1995.

DIAS, Silas Barbosa. **4 passos para a mudança interior**. São Paulo: Cultrix, 2008.

_____. **No jardim do pensador**. São Paulo: Cultrix, 2008.

MENDES NETO, Leonardo & DIAS, Silas Barbosa. **Avivamento real**. Londrina: Pastorais IPI Filadélfia, 2007.

4) Fontes impressas: artigos

ARNOTT, John G. Living in Revival. In: **Spread the fire**. Published by Toronto Airport Christian Fellowship. Issue 5, 2001, p. 05-09.

CARVALHO, Maria D. "A IPI do Brasil e o Pentecostalismo na década de 70". In: 2º Caderno do centenário: "O Estandarte". SP: Janeiro/ 2003, p. 05-19.

FATH, Sébastien. A ascensão dos evangélicos. In: **História Viva**. Reforma Protestante. Edição especial temática, n. 20, 2007, p. 64-69.

LIMA, Éber F. S. Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o pentecostalismo: estudo de caso e pistas pastorais. In: GUTIERREZ, B. & CAMPOS, Leonildo S. (Editores), **Na força do espírito**. O Pentecostalismo na América Latina: um desafio às igrejas históricas. SP: Associação Literária Pendão Real, 1996.

_____. A IPI do Brasil nos anos mais recentes: avanços e recuos (1986-1999). In: **Caderno de O Estandarte**, n. 10, Editora Pensão Real, Agosto de 2007, p. 48-96.

_____. A IPI do Brasil e o pentecostalismo. In: **A doutrina do Espírito Santo**. Caderno produzido pela Comissão Especial da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 1997.

_____. "A IPI do Brasil e o Pentecostalismo na década de 50". In 1º Caderno do centenário: O Estandarte. SP: Julho/ 2002, (pp. 42-57).

_____. "Presbiterianismo e Pentecostalismo no Brasil: tensões históricas e distensões recentes". In: RTL – Revista Teológica Londrinense, nº 2, 2001, (pp. 39-62).

_____. "A Pentecostalização da IPI do Brasil". Texto não publicado, presente no arquivo do CDPH da Faculdade Teológica Sul Americana. Março de 1994.

_____. "A Igreja Presbiteriana Independente e o Aparecimento do Pentecostalismo Posterior no Brasil". Texto não publicado, presente nos arquivos do CDPH da Faculdade Teológica Sul Americana, 1992/93.

_____. "A IPI do Brasil e o Pentecostalismo". Texto não publicado, presente no arquivo do CDPH da Faculdade Teológica Sul Americana, 1993.

MENDONÇA, Antonio G. "A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o campo religioso brasileiro". Texto apresentado na reunião do Presbitério da IPI de Osasco, SP, em 2004. Não publicado, não paginado.

REAVIVAMENTO sob o ponto de vista histórico. In: **Ultimato**. Edição Setembro-Outubro, 2000, 23-37.

SOBRINHO, Antonio de Godoy (Ed.) et. al. “A doutrina do Espírito Santo”. Caderno Especial. Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 1997.

SOUZA, Mathias Q. de. “A IPI do Brasil, O Avivamento e o Pentecostalismo”. In: 2º Caderno do centenário: O Estandarte. SP: Janeiro/ 2003, (pp. 20-39).

5) Fontes impressas: jornais

MENSAGEIRO DA PAZ. Órgão oficial das Assembléias de Deus no Brasil. Ano 77, Número 1468, Setembro de 2007.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. “Avivamento espiritual”. Ano 80, 1972, n. 5, p. 16.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Ano 80, 15/05/1972, n. 13, p. 3-4.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. “Renovação espiritual”. Ano 80, 31/08/1972, n. 16, p. 2-3.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Ano 99, n. 12, Dezembro, 1991, p. 12.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Ano 100. N. 13, Janeiro, 1992, p. 15.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Caderno especial. Ano 101, Janeiro, 1993, p. 01-03.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Caderno especial de Estudos. Ano 101. Junho, 1993, p. 02-28.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Ano 102. Fevereiro, 1994, p. 03.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Ano 102. Março, 1994, p. 10.

O ESTANDARTE. Órgão oficial da IPIB. Ano 102. Abril, 1994, p. 02-04.

6) Fontes impressas: boletins e atas

Livro de Atas N. 1. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 01/1972.

Livro de Atas N. 1. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 05/1972.

Livro de Atas N. 1. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 11/1977.

Livro de Atas N. 3. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 06/1991.

Livro de Atas N. 4. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 10/1997.

Livro de Atas N. 4. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 16/1997.

Livro de Atas N. 5. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 06/2000.

Livro de Atas N. 5. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Ata 10/2000.

Boletim Informativo. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. 01 de Junho de 2003.

Boletim Informativo. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. 16 de Janeiro de 2005.

Boletim Informativo. Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. 20 de Julho de 2008.

7) Fontes produzidas pela pesquisa: observações participantes

Observação participante realizada no templo da IPI Filadélfia em Londrina, em 01 de Junho de 2003. Registro em diário de campo e análise. Arquivo pessoal.

Observação participante realizada no templo da IPI Filadélfia em Londrina, em 11 de Novembro de 2007. Registro em diário de campo e análise. Arquivo pessoal.

Observação participante realizada no templo da IPI Filadélfia em Londrina, em 26 de Novembro de 2007. Registro em diário de campo e análise. Arquivo pessoal.

Observação participante realizada no templo da IPI Filadélfia em Londrina, 20 de Julho de 2008. Registro em diário de campo e análise. Arquivo pessoal.

Observação participante realizada no templo da IPI Filadélfia em Londrina, em 28 de Julho de 2008. Registro em diário de campo e análise. Arquivo pessoal.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)